

Pontifícia Universidade Católica De São Paulo

PUC-SP

Germano Antonio Guarnieri

Giorgio Agamben: o paradigma do *homo sacer* e a *ex-ceptio* da vida nua

Mestrado em Filosofia

São Paulo

2020

Germano Antonio Guarnieri

Giorgio Agamben: O paradigma do *homo sacer* e a *ex-ceptio* da vida nua

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Prof. Dr. Jonnefer Francisco Barbosa.

São Paulo

2020

Na qualidade de titular dos direitos autorais, em consonância com a Lei de direitos autorais nº 9610/98, autorizo a publicação livre e gratuita desse trabalho no Repositório Institucional da Pontifícia Universidade Católica De São Paulo (PUC-SP) ou em outro meio eletrônico da instituição, sem qualquer ressarcimento dos direitos autorais para leitura, impressão e/ou download em meio eletrônico para fins de divulgação intelectual, desde que citada a fonte.

FICHA CATALOGRÁFICA

GUARNIERI, Germano Antonio.

Giorgio Agamben: O paradigma do *homo sacer* e a *ex-ceptio* da vida nua. – Germano Antonio Guarnieri, São Paulo: 2020. 144 f.

Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós Graduated em Filosofia, 2020.

Orientador: Jonnefer Francisco Barbosa.

Título em inglês: The paradigm of *homo sacer* and *ex-ceptio* of bare life.

1. Filosofia das Ciências Humanas. 2. Filosofia Contemporânea. 3. Ética. 4. Filosofia Política. I. Barbosa, Jonnefer Francisco. II. Guarnieri, Germano Antonio. III. Mestrado em Filosofia, São Paulo, 2020. IV. Título.

Banca examinadora

Prof. Dr. Jonnefer Francisco Barbosa

Prof. Dr. Acácio Augusto

Prof. Dr. Peter Pál Pelbart

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – Finance Code 001.

Agradecimentos

Aos meus pais, Valdir e Valdete, pelo cuidado e incentivo aos estudos, sempre me estimulando nos momentos mais difíceis. Sem vocês, nada seria possível.

À minha irmã, Valdéris, pelas idiossincrasias e cumplicidade e por sempre estar ao meu lado, torcendo por mim, independente da distância entre nós.

A meu irmão, Antony, pela irreverência e carinho e por me mostrar outra forma de viver.

À minha amada, amiga e confidente, Mayla, que sempre esteve ao meu lado independente das circunstâncias e com quem apreendi e sigo aprendendo muito.

À PUC-SP e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, pela bolsa de estudos e auxílio financeiro que possibilitaram a dedicação integral a esta pesquisa.

Ao meu orientador, professor Jonnefer Francisco Barbosa, não somente pela orientação, mas pela confiança e interesse que dispensou a este projeto.

Aos professores e professoras do Programa de Estudos Pós-Graduados (PEPG) em Filosofia da PUC-SP, que participaram de minha formação acadêmica, com valiosas contribuições e conhecimentos.

Aos professores, Acácio Augusto e Peter Pál Pelbart, que gentilmente aceitaram o convite para compor a banca de avaliação e por suas argutas sugestões para o aprimoramento desta pesquisa.

Ao colega, José Márcio Luvizotto, pelas conversas edificantes que me proporcionaram um significativo crescimento humano e a descoberta de não poucas aporias existenciais.

Às professoras Angela Cilento, por apresentar-me a Filosofia, e Monica Aiub, pelas partilhas filosóficas que me deram a confiança necessária para ingressar na pós-graduação.

À Janaína Ogawa, pela leitura, preciosas correções e sugestões que amenizaram os meus limites com a língua materna.

Aos colegas do PEPG, pela convivência e colaboração, especialmente nas parcerias de reflexão e pelos diálogos nos seminários de pesquisa.

Por fim, a todos aqueles que contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização desta dissertação, o meu sincero agradecimento.

Resumo

GUARNIERI, Germano Antonio. Giorgio Agamben: O paradigma do *homo sacer* e a *ex-ceptio* da vida nua. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

Este trabalho tem o objetivo de abordar o problema paradigmático do *homo sacer* e a *ex-ceptio* da vida nua na obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, situando-os a partir de quatro limiares onde ambas as questões são ali desenvolvidas: a) o conceito agambeniano de paradigma; b) a problemática política da sacralidade e a relação histórica entre política e vida; c) a problemática da vida nua e da forma-de-vida; d) o problema da obra e da inoperosidade. Do inventário que fará Agamben de conceitos oriundos dos tratados aristotélicos e do direito romano arcaico para a definição da vida nua, às leituras agambenianas de Hannah Arendt, Yan Thomas, Ernst Kantorowicz, Elias Bickermann, Thomas Hobbes, Odo Casel, Averróis, Dante Alighieri e Walter Benjamin, passando pelas derradeiras reflexões de Michel Foucault e Gilles Deleuze, esta pesquisa pretende analisar genealogicamente a figura do *homo sacer*, identificando-a como o primeiro referente e elemento em jogo na política e a *ex-ceptio* da vida nua como a estrutura originária da política Ocidental. No decurso desta dissertação, apresentaremos algumas das principais aporias, implicações e antinomias presentes nas hipóteses agambenianas e os paradigmas que poderiam romper com a sacralidade do *homo sacer* e integrar a diferentes formas de vida. Ademais, identificaremos as analogias presentes entre a estrutura da *ex-ceptio*, definida no tocante à vida nua, e a estrutura da *archè* na cultura Ocidental, que irrompe de modo multifacetado nos diferentes âmbitos da filosofia de Agamben. Por fim, concluiremos a pesquisa com o debate acerca do conceito de *puissance destituante* (potência destituente) para estabelecermos uma proximidade desse com o dispositivo aristotélico potência-ato e com a relação soberana de bando.

Palavras-chave: Giorgio Agamben, *homo sacer*, *ex-ceptio*, vida nua.

Abstract

GUARNIERI, Germano Antonio. Giorgio Agamben: The paradigm of *homo sacer* and *ex-ceptio* of bare life. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

This work aims to address the paradigmatic problem of *homo sacer* and the *ex-ceptio* of bare life in the work of the Italian philosopher Giorgio Agamben, which is situated within four thresholds where this question is further developed: a) the concept of Agambean concept of paradigm; b) the political problem of sacredness and the historical relationship between politics and life; c) the problem of bare life and form-of-life; d) the problem of work and the inoperativity. From Agamben's inventory of concepts based on Aristotelian treaties and archaic Roman law to the definition of "bare life", to the Agambean's readings of Hannah Arendt, Yan Thomas, Ernst Kantorowicz, Elias Bickermann, Thomas Hobbes, Odo Casel, Averrois, Dante Alighieri and Walter Benjamin, going through the ultimate reflections of Michel Foucault and Gilles Deleuze, this investigation intends to analyze genealogically the *homo sacer* figure, identifying it as the first referent and element at stake in politics and the *ex-ceptio* of bare life as a structure originating in Western politics. Throughout this dissertation, we will be presenting some of the main aporias, implications and antinomies present in Agambean hypotheses and the paradigms that could break with the sacredness of *homo sacer* and integrate the different forms of life. In addition, we are likely to identify the analogies between the *ex-ceptio* structure, defined with regard to bare life, and the *archè* structure in Western culture, which bursts in a multifaceted way in different spheres of Agamben's philosophy. Finally, this research is concluded with a debate about the concept of *puissance destituante* (destituent power) to establish its proximity with the Aristotelian power-act device and with the sovereign relationship of ban.

Key words: Giorgio Agamben, *homo sacer*, *ex-ceptio*, bare life.

*“Aquele que, na guerra civil, não tomar partido será marcado de infâmia e perderá todo direito político.”
(Sólon, Constituição de Atenas).*

Sumário

Introdução.....	12
SEÇÃO I <i>Homo Sacer</i> : um conceito agambeniano.....	17
1.1 A metodologia filosófica agambeniana	25
1.2 O paradigma do <i>Homo Sacer</i>	30
SEÇÃO II Agamben e a problemática política da sacralidade.....	34
2.1 A Secularização como Assinatura	39
2.2 A <i>Sacratio</i> : entre Política e Religião	41
2.3 <i>Vitae Necisque Potestas</i>	45
2.4 Corpo soberano e corpo sacro.....	48
2.5 O Bando	59
2.6 Profanação	64
SEÇÃO III Linhas de fuga ao paradigma do <i>Homo Sacer</i> : inoperosidade e forma-de-vida....	78
3.1 O paradigma da obra do homem.....	78
3.2 Arte e liturgia	88
3.3 Forma-de-vida.....	99
3.3.1 Uso e hábito.....	104
3.4 A vida como imanência	109
Considerações finais.....	130
Referências	137

INTRODUÇÃO

Giorgio Agamben integra em suas obras alguns contornos evidentes, pertencentes a diferentes espaços que, porém, estão intimamente imbricados. A princípio, enquanto pesquisador e leitor, sua trajetória intelectual, também ilustrativa de uma singularidade das universidades italianas, não se relaciona diretamente à carreira acadêmica. Nascido em Roma, em 1942, Agamben graduou-se em direito, em 1965, pela Universidade de Roma, e o fez com uma pesquisa sobre o pensamento político de Simone Weil. Aos 22 anos, atuou no filme *O Evangelho segundo São Mateus*, do cineasta e amigo, Pier Paolo Pasolini. Nessa época, destacam-se seus comentários sobre a obra de Georges Bataille, nos quais começa a abordar a problemática antropológica da sacralidade. Agamben também se ocupou com a tradução dos poemas de São João da Cruz e foi aluno de Martin Heidegger nos conhecidos cursos de *Le Thor*, em 1969.

Nas duas décadas seguintes, Agamben pesquisará durante muitos anos no Instituto Aby Warburg, no qual dará início às suas mais relevantes análises estéticas no campo da teoria das imagens e, futuramente, tornar-se-á o editor da tradução das obras completas de Walter Benjamin em seu país.

A despeito de sua formação jurídica, e até a publicação da obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, em 1995 – que o tornará uma figura cada vez mais proeminente no panorama do pensamento contemporâneo –, a produção mais densa de Agamben se dará nos campos da teoria literária e da estética. Nestes âmbitos, sobressaem obras como *O homem sem conteúdo* (1970), *Estâncias: A palavra e o fantasma na cultura ocidental* (1977) e *Ideia da Prosa* (1985) que, por sua vez, serão tematicamente associadas a textos posteriores como *Categorias Italianas: Estudos de poética e literatura* (1996), *Imagem e memória* (1998), *Ninfas* (2007) e *A Garota Indizível: Mito e mistério de Kore* (2010).

Agamben desenvolve, nos campos estético e literário, questões que se relacionam de modo muito íntimo às suas leituras acerca do debate ontológico, e aqui encontramos obras como *Infância e História: Destruição da experiência e origem da história* (1978) e *A Linguagem e a Morte: Um seminário sobre o lugar da negatividade* (1982), esta última de evidente influência heideggeriana.¹ Tais obras terão reverberações importantes na primeira década do século XXI, período em que temos a publicação das obras *O aberto: o homem e o animal* (2002), *A potência do pensamento. Ensaios e conferências* (2005) e *Nudez* (2009).

¹ Cf. BARBOSA, Jonnefer Francisco. **Política e tempo em Giorgio Agamben**. São Paulo: EDUC, 2014, p. 16.

Contudo, será a vertente política de sua filosofia que transformará Agamben em um filósofo mundialmente conhecido, concentrando a maior parte dos comentários em torno de suas pesquisas. A questão política será pensada por ele, basicamente, nas obras *A comunidade que vem* (1990), *Bartleby: a fórmula da criação* (1993), *Meios sem fim: Notas sobre a política* (1996), *Profanações* (2005), *Signatura rerum: Sobre o método* (2008) e no projeto *Homo sacer*, concluído em 2014 e composto de 4 tomos.

No primeiro tomo deste projeto, temos o livro *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* [Homo Sacer, I] (1995). O segundo tomo reúne cinco livros: *Estado de exceção* [Homo Sacer, II, 1] (2003), *Stasis: A guerra civil como paradigma político* [Homo Sacer, II, 2] (2015), *O sacramento da linguagem: Arqueologia do juramento* [Homo Sacer, II, 3] (2008), *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo* [Homo Sacer, II, 4] (2007) e *Opus Dei: Arqueologia do ofício* [Homo Sacer, II, 5] (2012). O terceiro tomo, assim como o primeiro, é composto apenas por um livro: *O que resta de Auschwitz: O arquivo e o testemunho* [Homo Sacer, III] (1998). Já o quarto e último tomo do projeto *Homo sacer* contém dois livros: *Altíssima pobreza: Regra monástica e forma de vida* [Homo Sacer, IV, 1] (2011) e *Uso dos Corpos* [Homo Sacer, IV, 2] (2014).

Além das obras supracitadas, merecem destaque alguns ensaios e conferências que o filósofo italiano ministrou entre os anos 1986 e 1993, como *O amigo, O que é um dispositivo?*, *O que é o contemporâneo?*, *Nota introdutória sobre o conceito de democracia e Metropolis*.

A divisão apresentada das obras agambenianas atende a critérios meramente didáticos e esquemáticos, posto que uma das contribuições para a filosofia do presente, elencadas pelo próprio autor, seria reunir de forma crítica campos até então compreendidos isoladamente, tais como os domínios da estética, da ontologia e da política.² Deve-se salientar que, em suas obras, Agamben emprega constantemente o conceito benjaminiano de “limiar”, o qual concebe essencialmente como zonas intermediárias e ambíguas entre a ontologia, a estética, a mitologia, a política, o direito etc.

Com a obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, que abrange o objeto deste trabalho, Agamben inaugura o projeto *Homo sacer*, cuja pretensão é elaborar algo como uma arqueologia das dicotomias que constituem a própria modernidade ocidental. É importante destacar que este projeto não foi desenvolvido de forma linear, ou seja, suas publicações não

² Cf. BARBOSA, Jonnefer Francisco. **Limiares da política e do tempo na filosofia de Giorgio Agamben**. 2012. 168f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, São Paulo, 2012. p. 19.

foram necessariamente elaboradas para serem lidas como a continuação da publicação anterior. A ordem cronológica da publicação não corresponde à sequência de volumes dos livros. Nesse sentido, encontramos, por exemplo, a publicação de *O que resta de Auschwitz: O arquivo e o testemunho* (1998) com a numeração de *Homo Sacer III* e, em 2003, temos a publicação de *Estado de exceção* com a numeração de *Homo Sacer II*, livro 1.

O projeto *Homo sacer* orienta-se a partir de coordenadas que vinculam a obra de Agamben à recepção crítica de linhas de tradição que atravessam o âmbito da história da filosofia ocidental. Nessas coordenadas, avultam personagens como Aristóteles, Baruch de Espinosa, Carl Schmitt, Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Michel Foucault entre outros. O projeto *Homo sacer* possui análises críticas importantes para a compreensão do cenário político contemporâneo. Dessa maneira, compreendemos que a leitura e a discussão do autor são de enorme relevância para a caracterização e a inteligibilidade do tempo em que vivemos.

Retornando à obra inicial do projeto *Homo sacer*, *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995), Agamben pretende, com ela, resgatar o legado de Hannah Arendt e Michel Foucault acerca da politização moderna da vida biológica, a saber: a problemática que Foucault denominou de biopolítica³. Relativamente à biopolítica, o autor italiano questiona os dispositivos jurídicos através dos quais a política captura a vida. Tal questão o leva a relacionar as investigações de Arendt e Foucault à teoria da soberania, do jurista Carl Schmitt. Nessa concepção, Agamben não somente dá novo estímulo às análises iniciadas por Arendt e Foucault, como também reformula o problema central da biopolítica, introduzindo-lhe novos conceitos, tais como o de vida nua.

O objetivo desta pesquisa é apresentar o conceito de *homo sacer* como um paradigma na filosofia de Giorgio Agamben e, ao fazê-lo, definir o conceito de paradigma e elaborar a genealogia de alguns dos elementos teóricos utilizados pelo autor na obra homônima. Dentre os principais conceitos que serão abordados estão: assinatura, bando, dispositivo, *ex-ceptio*, liturgia, máquina, obra, sacralidade, secularização e vida nua.

Além de aprofundarmos o conceito de *homo sacer* e outros elementos teóricos que perpassam tal obra, buscaremos explorar, nas hipóteses agambenianas, os paradigmas que poderiam romper com a sacralidade do *homo sacer* para pensarmos a vida humana sem que esta resulte em vida nua. Para tanto, abordaremos os conceitos de hábito, inoperosidade, imanência, forma-de-vida, profanação e uso.

³ Cf. CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**. Uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 9.

A fim de alcançar tais objetivos, desenvolvemos a presente pesquisa a partir de levantamento, revisão crítica e fichamentos não só dos textos de Agamben mais imediatamente relevantes para o tema investigado, mas também da bibliografia secundária pertinente aos objetivos da pesquisa. Os escritos mais fundamentais para a elaboração do presente estudo foram: a) as obras *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* [*Homo Sacer*, I] (1995), *Meios sem fim: notas sobre a política* (1996), *A potência do pensamento. Ensaio e conferências* (2005), *Profanações* (2005), *Signatura rerum: Sobre o método* (2008) e *Uso dos Corpos* [*Homo Sacer*, IV, 2] (2014); b) o ensaio *A imanência absoluta* (1996); e c) as conferências *Arqueologia da obra de arte* (2012) e *O que é um mistério?* (2010). Não nos fixamos, portanto, nos textos estéticos e literários da fase inicial do percurso agambeniano, assim como não foram examinados os escritos mais recentes do autor, orientados para uma “arqueologia teológica” de dispositivos linguísticos e econômicos. Buscamos delimitar a investigação a uma apresentação do conceito de *homo sacer* como um paradigma filosófico agambeniano e elaborar uma análise genealógica dos principais elementos teóricos que perfazem a segunda parte da obra *Homo Sacer*.

A análise textual das referências primárias e secundárias desta pesquisa inseriu o trabalho de escrita em um diálogo com os estudos já existentes sobre o tema. As leituras críticas dos textos buscaram aprofundar os conceitos essenciais presentes no livro *Homo Sacer*, relacionando-os à noção de paradigma contida na obra *Signatura rerum: sobre o método* (2008). Tal orientação metodológica permitiu aprimorar a capacidade de análise, apropriação discursiva e síntese conceitual.

Ao longo dessas leituras, almejou-se delimitar o espaço de esclarecimento dos conceitos necessários para fundamentar o tema estudado e aumentar as possibilidades de sustentação argumentativa e estruturação do trabalho, com consistência e desdobramento. Durante o processo de estudo e escrita, elaborou-se uma apreensão mais ampla do caminho a ser desenvolvido pela dissertação, articulando a pesquisa como um todo com o fio condutor que distingue, integra e vincula as partes do trabalho.

A presente pesquisa está dividida em três seções. A primeira seção contempla uma genealogia do conceito de vida e de seu ingresso na política. Exploraremos aqui a definição aristotélica do homem como animal político (*politikòn zôon*) e sua influência nas filosofias de Michel Foucault e Hannah Arendt para pensarmos a relação histórica entre política e vida, desde a Grécia Antiga até a política moderna. Nessa seção, será apresentada a metodologia filosófica agambeniana e seu conceito de paradigma. Importante assinalar que o conceito de *homo sacer* será apresentado em sua função paradigmática e exemplar, o que evidenciará sua

relevância para a compreensão da noção de vida nua e, conseqüentemente, da filosofia política de Giorgio Agamben.

Em seguida, na seção II, será desenvolvida uma ampla análise da parte dois da obra *Homo Sacer*. Neste momento, trilharemos o percurso bibliográfico da teoria da ambigüidade do sacro e apresentaremos o conceito agambeniano de secularização para pensá-lo metodologicamente como uma assinatura. Seguindo o decurso agambeniano no livro *Homo Sacer*, faremos uma genealogia da *Sacratio* para compreender sua relação com a Política e a Religião no dispositivo da máquina sacrificial. Para tanto, abordaremos as fórmulas *vitae necisque potestas* e *imperium* e os conceitos de corpo soberano, corpo sacro e bando. Por fim, analisaremos a crítica agambeniana à noção de sacralidade e o dispositivo da profanação.

A terceira e última seção oferecerá possíveis linhas de fuga ao paradigma do *homo sacer* e explorará as noções de hábito, inoperosidade, forma-de-vida e uso. Aqui, serão abordados os conceitos de obra, arte e liturgia para identificarmos o dispositivo da máquina artística e a sua relação com os ritos litúrgicos e a concepção misteriosa da religião. Através de analogias, buscar-se-á demonstrar o vínculo existente entre o mistério religioso e a *praxis* das vanguardas artísticas do século XX. Também serão apresentados outros conceitos-chave da filosofia agambeniana para compreendermos a noção de pensamento enquanto pura potência. Ao término desta seção, analisaremos a noção de imanência absoluta buscando relacioná-la aos últimos escritos de Michel Foucault e Gilles Deleuze.

Por fim, nas Considerações Finais, buscar-se-á dar um fechamento à pesquisa e, ao fazê-lo, identificar analogias entre a estrutura da *ex-ceptio*, definida no tocante à vida nua, e a estrutura da *archè* na cultura ocidental, presente de modo multifacetado nos diferentes âmbitos da filosofia agambeniana. Para destacar as relações internas de sua filosofia, concluiremos com o debate sobre o conceito de *puissance destituante* (potência destituente) e evidenciaremos sua proximidade com o dispositivo aristotélico potência-ato e com a relação soberana de bando. Chegado a este ponto, restará evidente a necessidade de repensarmos o papel conferido à contemplação e à inoperosidade, pela tradição da filosofia ocidental, e de redescobrirmos a potência subjacente à política e à arte.

SEÇÃO I *HOMO SACER*: UM CONCEITO AGAMBENIANO

Os gregos do período clássico representavam a palavra vida por meio de dois termos com sentidos e estruturas distintas, mas com uma origem comum: *zoè* e *bíos*. A *zoè* correspondia ao simples fato de viver, comum a todos os seres vivos, fossem eles animais, homens ou deuses. Já a *bíos* designava o modo de viver singular de um indivíduo ou de um grupo.⁴ Nas obras *Filebo*⁵, de Platão, e *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, ambos os filósofos mencionam três gêneros de vida; contudo, em nenhum momento utilizam o termo *zoè*, pois, ao distinguir a vida, não examinavam a mera vida natural, mas a vida qualificada, ou seja, um modo singular de vida. Vejamos o que diz Aristóteles no livro I da *Ética a Nicômaco* (1095a 15-20):

A julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles, e os homens de tipo mais vulgar, parecem (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos [*bíos apolausticós*]⁶. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política [*bíos politicós*] e a contemplativa [*bíos theoreticós*]. A grande maioria dos homens se mostram em tudo iguais a escravos, preferindo uma vida bestial, mas encontram certa justificação para pensar assim no fato de muitas pessoas altamente colocadas partilharem os gostos de Sardanapalo^{7, 8}.

No livro *Lambda da Metafísica* (1072b, 28), Aristóteles refere-se a Deus através da frase *zoè aríste kai aídios*, traduzida por “vida ótima e eterna”⁹, mas o faz tão somente para evidenciar que mesmo Deus é um vivente. No mesmo argumento, o estagirita utiliza também o termo *zoè* para definir a ação do pensamento; entretanto, o emprego da expressão *zoè politiké* não se adequaria quando em referência aos cidadãos atenienses. A vida natural, simples *zoè*, não era um conceito estranho ao mundo clássico, e podemos atestá-lo em um trecho do livro III da *Política* (1278b, 23-31), em que Aristóteles afirma:

Este [o viver segundo o bem] é o fim principal, quer da comunidade quer de cada indivíduo.

⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I [Homo Sacer I]. Tradução de Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014a, p. 9.

⁵ PLATÃO. *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Puc-Rio; Edições Loyola, 2012.

⁶ A título de esclarecimento e para clarificar nosso uso de símbolos, nos trechos de citações, optamos por manter os parênteses ‘()’ de autoria do autor, deixando o uso de colchetes ‘[]’ e chevrons ‘< >’ para nossas interpolações, supressões e/ou traduções.

⁷ Sardanapalo: rei mítico da Assíria retratado como uma figura decadente que passou a vida em autoindulgência.

⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984. pp. 51-52.

⁹ Id. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 2002, p. 565.

Mas os homens também se reúnem e mantêm a comunidade política, pura e simplesmente, para viver; por isso já existe um elemento, valioso no simples viver [*katà to zên autò mónon*], pelo menos se as amarguras da existência [dificuldades quanto ao modo de viver; *katà ton bíon*] não forem excessivas. É evidente que a maior parte dos homens passa por muitas amarguras devido ao afã de viver [se apega à vida; *zoé*], e parece encontrar na vida uma espécie de felicidade [belo dia; *euemería*] e doçura natural.¹⁰

Reconhecemos em Aristóteles parte da consciência presente no mundo clássico sobre a possibilidade de a vida natural ser um bem e, além disso, constatamos o fim último da cidade: o viver segundo o bem. Apesar de a *zoè* ser um conceito qualitativo e familiar aos gregos, acabou por ser excluída da *pólis* e circunscrita à dimensão do *oîkos* (*Pol.*¹¹ 1252a, 26-35).

No livro I da *Política*, Aristóteles apresenta de modo cauteloso a distinção entre o *oikonómos* – o chefe de uma organização, representado pelo político – e o *despotés* – o chefe de família, cuja responsabilidade é a reprodução da vida e de sua subsistência. Para o estagirita, é evidente que o contraste entre ambos não concerne apenas à quantidade, mas, especialmente, à espécie. Tal diferença é acentuada noutro trecho (*Pol.* 1252b, 30) do mesmo tratado, em que ele estabelece o objetivo da comunidade perfeita: “Formada a princípio para preservar a vida [*to zên*, viver], a cidade subsiste para assegurar a vida boa [viver bem; *tò eû zên*].”¹²

A hipótese lançada por Agamben reconhece o trecho acima como crucial para a tradição política do Ocidente, pois é nele que Aristóteles define o propósito da comunidade perfeita e o faz precisamente contrapondo o simples fato de viver (*to zên*) à vida politicamente qualificada (*tò eû zên*).

Importante ressaltar que, embora Aristóteles defina, no livro I da *Política* (1253a, 4), o homem como animal político (*politikòn zôon*), aqui, este termo não corresponde a uma característica do vivente propriamente dito, mas a um aspecto específico que designa o gênero animal (*zôon*). Após definir o homem, o estagirita distingue a política humana daquela dos outros viventes em razão de instituir-se mediante um acréscimo de politização associado à linguagem, suplemento que recai sobre uma comunidade constituída de elementos mais complexos que o prazer e a dor, tais como o bem, o mal, o justo e o injusto.

A definição do homem como *politikòn zôon* aparece na obra *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* (1976), de Michel Foucault, para demonstrar o processo pelo qual a

¹⁰ ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue (português-grego). Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998. pp. 207-208.

¹¹ Como sistematização para este trabalho, doravante, a abreviação “*Pol.*” refere-se à obra *Política* de Aristóteles.

¹² *Ibid.*, p. 53.

vida começa a ser absorvida nos mecanismos e nos cálculos estatais e a política se converte em biopolítica. Foucault subverte o conceito aristotélico para evidenciar de que modo a vida do homem moderno vincula-se à política: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.”¹³

Foucault chama de “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade o instante em que tanto a espécie quanto o indivíduo como simples corpo vivente se transformam no elemento em jogo em suas próprias estratégias políticas. A partir de 1977, os cursos de Foucault no *Collège de France* passam a evidenciar a mudança do “Estado territorial” para o “Estado de população” e o conseqüente aumento da importância tanto da vida biológica quanto da saúde dos cidadãos como um tema do poder soberano. Assim, o “Estado territorial” transmuta-se em “Estado de população” e, por fim, gradualmente, em “governo dos homens”.

Resulta daí uma espécie de animalização do homem posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas. Surgem então na história seja o difundir-se das possibilidades das ciências humanas e sociais, seja a simultânea possibilidade de proteger a vida e de autorizar seu holocausto.¹⁴

O controle disciplinar promovido pelo novo biopoder permitiu o desenvolvimento e o êxito do capitalismo, pois formou para si, por meio de uma série de tecnologias adequadas, os “corpos dóceis” de que necessitava.

O processo observado por Foucault não passou despercebido por Hannah Arendt, que na obra *A Condição Humana* (1958), escrita quase vinte anos antes de *História da Sexualidade I*, analisou de que modo o *homo laborans* passou a ocupar, pouco a pouco, o centro da cena política do moderno e, com ele, a vida biológica propriamente dita. Para Arendt, a transformação e a degradação do espaço público na sociedade moderna ocorreram precisamente pelo privilégio da vida natural sobre a ação política.

O ingresso da *zoè* na *pólis* e a conseqüente politização da vida nua como tal, constitui, segundo a hipótese das pesquisas de *Homo Sacer*, o evento fundador da modernidade, pois configura uma mudança profunda das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. Se hoje a política parece atravessar um contínuo obscurecimento, isso se deve ao fato de isentar-se do confronto com este evento decisivo da modernidade.¹⁵ Segundo Agamben, os mistérios que o século XX apresentou à razão histórica e que se mantêm ocultos até hoje –

¹³ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**. A vontade de saber. Tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13^o ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 134.

¹⁴ Id. **Dits et écrits III**. Paris: Gallimard, 1994, p. 719 apud AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**... p. 11.

¹⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p. 12.

sendo o nazismo o mais grave dentre eles – só poderão ser esclarecidos na dimensão no qual foram constituídos, a biopolítica.

Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido.¹⁶

Assim, o elemento político oculto só poderá ser exposto, e o pensamento, devolvido à sua vocação prática, se nos perguntarmos tematicamente sobre a relação entre vida nua e política, uma relação que governa misteriosamente as ideologias aparentemente distantes da modernidade.

Agamben reconhece a pretensão de Foucault de abandonar a abordagem tradicional do problema do poder, fundamentada em modelos jurídico-institucionais, como a definição de soberania e a teoria do Estado, para orientar-se em direção a um exame sem prejuízo dos modos reais com que o poder adentra o próprio corpo dos seus sujeitos e em suas formas de vida. Como resultado de um seminário ministrado na Universidade de Vermont, em 1982¹⁷, os últimos anos de Foucault atestam que sua análise passou a guiar-se em dois sentidos distintos: por um lado, o exame de *técnicas políticas* como a ciência do policiamento, através das quais o Estado atribui-se e absorve em sua dimensão o cuidado da vida natural dos indivíduos; por outro, o exame das *tecnologias do eu*, por meio das quais ocorre o processo de subjetivação que conduz o indivíduo a unir-se à própria identidade e à própria consciência e, ao fazê-lo, vincula-se também a um poder de controle extrínseco. Ambos os sentidos representam horizontes presentes desde o início do percurso foucaultiano e enredam em diversos pontos rumo a um centro comum.

Em um de seus últimos escritos, Foucault afirmou que o estado ocidental moderno combinou astuciosamente, e em uma proporção jamais vista, técnicas de individuação subjetivas e procedimentos de totalização objetivos.¹⁸ A totalização, aqui, diz respeito aos processos de objetivação da população por dispositivos que regulam seus fluxos vitais; já a individuação corresponde aos processos de normalização e modelação contidos nas práticas

¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 12.

¹⁷ Foucault ministrou seis seminários na Universidade de Vermont, em 1982, que foram transcritos como *The technologies of the Self* e publicados originalmente pela Universidade de Massachusetts, em 1983.

¹⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. *Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política*. In: _____. **Ditos e Escritos IV**. Estratégia, Poder-Saber. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribero. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 385.

políticas que estimulam o sujeito a se reconhecer a partir de uma identidade não criada por ele, mas uma espécie de autoimagem mimética da qual se torna dependente.

Na leitura agambeniana, a zona na qual confluem as *técnicas políticas* e as *tecnologias do eu* manteve-se em segundo plano na pesquisa de Foucault, de modo que foi possível dizer que ele teria reiteradamente se recusado a desenvolver uma teoria unitária do poder.

Partindo do argumento de que Foucault negue o tratamento tradicional do problema do poder, fundamentado unicamente em modelos jurídicos (legitimação do poder), ou em modelos institucionais (definição de Estado), e sugira “[...] libertar-nos [...] do privilégio teórico da lei e da soberania [...]”¹⁹ para elaborar uma análise do poder que não considere como modelo e como código o direito, Agamben pergunta-se em qual parte localiza-se a zona de indeterminação ou, ao menos, o ponto de convergência entre as técnicas de individuação e os procedimentos totalizantes. Trata-se de questionar a existência ou não de um centro unitário no qual o “duplo vínculo” político encontre seu fundamento. O conceito de *servitude volontaire* (servidão voluntária), de La Boétie²⁰, já reconhecia a existência de um aspecto subjetivo na gênese do poder; todavia, o autor italiano pretende encontrar o ponto no qual a servidão voluntária dos indivíduos une-se com o poder objetivo. Aqui, explicações psicológicas como o estabelecimento de um paralelismo entre neuroses externas e internas não parecem responder à pergunta. Do mesmo modo, o poder midiático-espetacular, que atualmente (e por toda parte) transforma o espaço político, não permite que façamos distinção hoje entre tecnologias subjetivas e técnicas políticas.

As pesquisas de Foucault presumem de modo logicamente implícito a existência de uma tal orientação, não obstante ela permaneça para Agamben como um ponto de fuga que se afasta ao infinito, em direção ao qual as diversas linhas perspectivas da análise foucaultiana, e mesmo de toda reflexão ocidental sobre o poder, confluem sem jamais alcançá-lo.

A obra *Homo Sacer: o poder soberano e vida nua I* refere-se justamente a este ponto de convergência no qual tocam-se o modelo jurídico-institucional e modelo biopolítico do poder. Para tanto, o que a presente obra trará entre suas possíveis conclusões é, rigorosamente, que ambos os modelos de análise não podem ser isolados e que a captura da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que oculto – do poder

¹⁹ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I** ... p. 87.

²⁰ LA BOÉTIE, Etienne de. **Discurso da Servidão Voluntária**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. Edição bilíngue. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

soberano. “Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano”.²¹

A hipótese de Agamben é que a biopolítica seja tão antiga quanto a *ex-ceptio* soberana. Ao dispor a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz nada além de expor o liame oculto que une o poder à vida nua, ligando-se, assim, com o mais imemorial dos *arcana imperii*²². Observemos que, mesmo nas esferas mais distintas, há uma persistente correspondência entre moderno e arcaico.

Se é verdadeira a hipótese agambeniana, torna-se necessário que consideremos com nova atenção o sentido aristotélico da definição da *pólis* como oposição entre viver (*zên*) e viver bem (*eû zên*). A oposição é, com efeito, uma implicação do primeiro no segundo, da vida nua na vida politicamente qualificada. O que segue não questionado na definição aristotélica é porque a política ocidental se institui primeiramente através de uma exclusão (*ex-capere*, captura de fora), que é, na mesma proporção, uma implicação da vida nua. Até hoje, o que se fez foi tão somente questionar o sentido, as formas e as possíveis relações do “viver bem” como *télos* (término ou perfeição) do político. É por essa razão que o autor italiano questiona qual é a articulação entre política e vida, se esta vida se mostra como o elemento que deve ser incluído por meio de uma exclusão.

A “politização” da vida nua é, de fato, a tarefa metafísica por excelência, pois é em seu âmbito que se determina a humanidade do vivente homem e, ao atribuir-se esta função, a modernidade apenas revela a sua própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. Nas palavras de Agamben:

A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente, que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva [*ex-ceptio*].²³

Isto posto, o personagem principal do primeiro livro do projeto *Homo Sacer* é a vida nua, ou seja, a vida *matável*²⁴ e *insacrificável* do *homo sacer*, cuja função essencial na política moderna Agamben buscará postular em correlação com uma analítica do poder soberano. Esta

²¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 14.

²² *Arcana imperii*: expressão latina que significa, literalmente, segredos do poder ou princípios do poder ou do Estado.

²³ *Ibid.*, p. 15.

²⁴ Nota do tradutor: “*Uccidibile*, no original, de *uccidere* ‘matar ou provocar a morte de modo violento’. Introduz-se esta forma um tanto curiosa do verbo *matar* por fidelidade ao texto original, e que equivaleria a *exterminável*, no sentido de que a vida do *homo sacer* podia ser eventualmente exterminada por qualquer um, sem que se cometesse uma violação.” (*Ibid.*, p. 185).

hermética figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento apenas sob a forma de sua exclusão, isto é, de sua absoluta *matabilidade*, oferece a chave por meio da qual não apenas os textos sacros sobre a soberania, mas, de modo mais amplo, os próprios manuscritos do poder político podem revelar os seus mistérios. Ao mesmo tempo, este seja talvez o mais antigo sentido do termo *sacer* retratado: o segredo de uma figura do sagrado que escapa ao religioso e inaugura o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente.

Na hipótese agambeniana, a tese de Foucault deve ser completada, pois o antiquíssimo processo de inclusão da *zoè* na *pólis* e a absorção da vida como tal nos cálculos e nas previsões do poder estatal parecem não ser suficientes para identificar o elemento que configura a política moderna. Fundamental é compreender por qual razão – enquanto a exceção torna-se, em todos os lugares, a regra – o espaço da vida nua, que originalmente se localizava fora do ordenamento, passa a sobrepor-se gradualmente ao espaço político, constituindo assim uma zona de irreduzível indistinção, na qual confundem-se exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoè*, direito e fato. Para Agamben, o estado de exceção, lugar no qual a vida nua era simultaneamente excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, de fato, em seu âmbito particular, a razão oculta sobre a qual assentava o inteiro sistema político. Assim, quando os limiares se tornam obscuros e imprecisos, a vida nua, que ocupava o estado de exceção, libera-se na cidade e converte-se, ao mesmo tempo, em sujeito e objeto do ordenamento político e de seus embates, confluência tanto da organização do poder estatal quanto de sua emancipação. Este movimento ocorre como se, simultaneamente ao processo disciplinar, por meio do qual o poder estatal torna o vivente homem o próprio objeto específico, entrasse em curso outro movimento, que mais ou menos corresponde ao nascimento da democracia moderna, no qual o homem enquanto vivente se mostra como *sujeito* do poder político e não mais como *objeto*. Entretanto, tais processos, segundo muitas circunstâncias opostas e em aparente confronto entre si, concordam no fato de que, em ambas, o que está em jogo é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade.

Se há um elemento, por conseguinte, que configura a democracia moderna e a distingue da clássica, é, em termos agambenianos, o fato de esta apresentar-se, desde o início, como uma exigência e uma liberação da *zoè*, a qual busca reiteradamente converter em vida nua, em forma de vida, e de localizar, por assim dizer, o *bíos* da *zoè*. Disso decorre, também, a singular aporia da democracia moderna que se traduz em pretender colocar em questão a liberdade e a felicidade dos homens justamente no lugar que remetia à sua submissão, a vida nua.

O corpo do homem sacro com seu duplo soberano, a sua vida insacrificável e, todavia, matável, ainda está por trás do longo processo antagonístico que conduz ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais.²⁵ Para Agamben, reconhecer essa aporia não significa desvalorizar os êxitos e os contratemplos da democracia moderna, mas buscar em definitivo interpretar por que, precisamente no instante em que esta aporia parecia haver de uma vez por todas prevalecido sobre seus oponentes e alcançado seu ápice, se mostrou subitamente incapaz de salvar de uma destruição sem precedentes aquela *zoè* cuja liberação e felicidade havia devotado todo o seu empenho.

Esta aporia relaciona-se ao processo que origina a derrocada da democracia moderna e sua gradual confluência com os estados totalitários nas sociedades espetaculares pós-democráticas. A convergência entre democracia moderna e estados totalitários, na hipótese agambeniana, começa a tornar-se evidente com os estudos de Tocqueville²⁶ e é confirmada pelas análises de Debord²⁷. O que os campos de concentração ensinaram àqueles que os habitavam era justamente que “colocar em questão a qualidade do homem provoca uma reivindicação quase biológica do pertencimento à espécie humana.”²⁸ A aporia de colocar em questão a liberdade e a felicidade dos homens justamente na vida nua é o que configura, para Agamben, a nossa política: que hoje não conhece outro valor e, do mesmo modo, outro desvalor que a vida.

A tese agambeniana de uma íntima correlação entre democracia e totalitarismo não é, evidentemente, uma tese historiográfica que permita a resolução e a simplificação das grandes diferenças que configuram sua história e seu antagonismo. Contudo, no âmbito histórico-filosófico que lhe é próprio, ela deve ser conservada com determinação, pois somente assim permitirá que nos guiemos na presença de novas realidades e dos encontros imprevistos, liberando o terreno em direção àquela nova política que ainda falta em boa medida inventar.

Se contrapusermos o belo dia (*euemería*) da simples vida (*zoè*) às dificuldades inerentes ao *bíos* político, veremos que Aristóteles talvez tenha elaborado a melhor formulação da aporia que encontramos na base da política ocidental. Nesta hipótese, os vinte

²⁵ AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Tradução de António Guerreiro. 1ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1993, pp. 67-69.

²⁶ TOCQUEVILLE, Alexis. **A democracia na américa**: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Tradução Eduardo Brandão. Prefácio, bibliografia e cronologia François Furet. Livro 1. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

²⁷ DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

²⁸ Texto original: “La mise en question de la qualité d’homme provoque une revendication presque biologique d’appartenance à l’espèce humaine.” (Cf. ANTELME, Robert. **L’espèce humaine**. Paris: Éditions Gallimard, 1957, p. 11, tradução nossa).

e quatro séculos após sua formulação não contribuíram significativamente para a solução desta questão. Assim, a política tornou-se cada vez mais biopolítica enquanto perseguia sua tarefa metafísica e, neste processo, não pôde elaborar a articulação que restauraria a ruptura entre *zoè* e *bíos*, entre voz e linguagem.

Estando a vida nua aprisionada a si mesma sob a forma da *ex-ceptio*, ou seja, incluída somente através de uma exclusão, poderíamos nos perguntar: de que modo podemos “politizar” a “doçura natural” da *zoè*? E mesmo que fosse possível fazê-lo, teria a vida natural a real necessidade de ser politizada ou o político já se encontra incorporado nela como o seu núcleo mais íntimo? Para Agamben, a biopolítica do totalitarismo moderno e a sociedade do consumo e do hedonismo de massa pretendem, cada uma a sua maneira, responder a tais perguntas. Então, até que surja uma política não mais fundada sobre a *ex-ceptio* da vida nua, isto é, uma política integralmente nova, toda teoria e toda tradição permanecerão confinadas a um impasse, e a *euemería* da vida só alcançará cidadania política por meio do sangue e da morte ou da alienação extrema da sociedade do espetáculo.

1.1 A metodologia filosófica agambeniana

Na obra *Signatura rerum: Sobre o método* (2008), Agamben expõe seu conceito metodológico de paradigma e o define como um conhecimento que não é indutivo e nem dedutivo, mas analógico, que se move de singularidade em singularidade.²⁹ Com o paradigma, Agamben pretende neutralizar a dicotomia presente entre o geral e o particular, ou seja, substituir a lógica dicotômica por um “modelo analógico bipolar”; para tanto, ele apresenta nesta obra um conjunto de reflexões sobre o paradigma, a teoria das assinaturas e a arqueologia filosófica.

Para encontrar o paradigma, o autor italiano apresenta um método que considera a singularidade – algo quase imperceptível – e afirma que a assinatura é a linguagem do mundo, que pode ser decifrada, percebida e compreendida. A assinatura é “[...] o lugar onde o gesto de ler e o gesto de escrever invertem sua relação e entram em uma zona de indecidibilidade.”³⁰

Através da assinatura, percebemos o espírito interior das coisas em sua exterioridade; é, por assim dizer, uma espécie de poder latente de significação que ultrapassa os limites de

²⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**. Sobre el método. Tradução de Flávia Costa e Mercedes Ruvituso. 1ª ed. Barcelona: Anagrama, 2010, p. 40.

³⁰ Texto original: “[...] el lugar donde el gesto de leer y el gesto de escribir invierten su relación y entran en una zona de indecidibilidad.” (Ibid., p. 74, tradução nossa).

uma significação predeterminada pelo sistema linguístico, tornando-o verdadeiramente inteligível e eficaz.

O conceito de paradigma surge em *Signatura rerum* com uma questão que, ao final da obra, será deixada em segundo plano: a relação entre o conceito foucaultiano de paradigma e o de Thomas Kuhn, cuja proximidade o próprio Foucault quis evitar. Para Agamben, a proximidade do conceito de paradigma em ambos os filósofos parece indubitável:

Assim como Kuhn deixa de lado a individuação e o exame das regras que constituem uma ciência normal, para concentrar-se nos paradigmas que determinam o comportamento dos científicos; assim Foucault põe em questão o primado tradicional dos modelos jurídicos da teoria do poder, para fazer emergir em primeiro plano as múltiplas disciplinas e as técnicas políticas por meio das quais o Estado integra dentro de si o cuidado da vida dos indivíduos. E assim como Kuhn separa a ciência normal do sistema de regras que a define, do mesmo modo Foucault distingue frequentemente a ‘normalização’, que caracteriza o poder disciplinar, do sistema jurídico dos procedimentos legais.³¹

Importante esclarecer que esta proximidade não se trata de “uma afinidade real”, mas sim é “fruto de uma confusão”. De um lado, o interesse de Foucault não se dirige à epistemologia, mas à política – nesse caso, dos enunciados – e ao regime dos enunciados, isto é, à maneira como estes governam-se uns aos outros. Por outro lado, a análise foucaultiana não considera os sujeitos, os membros da comunidade científica, mas a existência anônima dos enunciados.

Foucault desloca a atenção dos critérios que permitem a constituição da ciência normal em relação com os sujeitos (os membros de uma comunidade científica) até o puro dar-se de ‘conjuntos de enunciados’ e de ‘figuras’, independentemente de qualquer referência aos sujeitos (‘um conjunto de enunciados adquire importância’, ‘a figura [...] assim desenhada’).³²

Podemos pensar que o confronto entre Foucault e Kuhn – com o qual se ocupam as primeiras páginas da obra *Signatura rerum* e que, para além das semelhanças, concluem demarcando a distinção irreduzível entre ambas as posições – busca explicar por que Foucault,

³¹ Texto original: “Así como Kuhn deja de lado la individuación y el examen de las reglas que constituyen una ciencia normal para concentrarse en los paradigmas que determinan el comportamiento de los científicos, Foucault cuestiona el primado tradicional de los modelos jurídicos de la teoría del poder para hacer emerger em primer plano las múltiples disciplinas y las técnicas políticas a través de las cuales el Estado integra en su interior el cuidado de la vida de los individuos. Y así como Kuhn separa la ciencia normal del sistema de las reglas que la definen, Foucault distingue muchas veces la ‘normalización’, que caracteriza al poder disciplinario, de la sistemática jurídica de los procedimientos legales.” (AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum...* p. 15).

³² Texto original: “Foucault desplaza la atención de los criterios que permiten la constitución de una ciencia normal con respecto a los sujetos (los miembros de una comunidad científica) al puro darse de ‘conjuntos de enunciados’ y de ‘figuras’, independentemente de toda referencia a sujetos (‘un conjunto de enunciados sobresale’, ‘la figura [...] así delineada’).” (Ibid., pp. 19-20).

diferentemente do que faz com outros conceitos metodológicos, não oferece qualquer definição para o conceito de paradigma que, do mesmo modo, é um termo pouco frequente em seus escritos.³³ Ainda assim, para Agamben, elementos como o grande confinamento, na *História da loucura* (1961), o panóptico, em *Vigiar e punir* (1975)³⁴ e a confissão ou o cuidado de si, na *História da sexualidade* (1976), são paradigmas e, ademais, para o autor italiano, o paradigma define “[...] o método foucaultiano em seu gesto mais característico.”³⁵

Paradigma, aqui, certamente não se refere àquele compreendido em sentido kuhniano, mas sim como “[...] um caso singular que é isolado do contexto do qual forma parte, só na medida em que, exibindo sua própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto [...].”³⁶ Um paradigma é, então, um exemplo que, pelo fato de sê-lo, é um modelo. Trata-se de um exemplo “[...] cuja função é construir e fazer inteligível um inteiro e mais amplo contexto histórico-problemático.”³⁷

Nesse sentido, podemos dizer que o grande confinamento, o panóptico, a confissão e o cuidado de si, em Foucault, o *homo sacer*, o muçulmano, o estado de exceção e o campo de concentração, em Agamben, são, de fato, paradigmas. É importante lembrarmos que não é a primeira vez que o autor italiano aborda a noção de exemplo. A ela estão dedicadas duas breves, porém detalhadas, páginas de *A comunidade que vem* (1990), que levam como título, exatamente, “Exemplo”. Em grego, assinala Agamben, exemplo se diz *para-deigma*, o que se mostra ao lado.³⁸ Trata-se de um conceito que escapa à antinomia entre o universal e o particular: “[...] é uma singularidade como as outras, porém que ocupa o lugar de cada uma delas, vale por todas elas.”³⁹

Em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995), Agamben afirma que o exemplo se apresenta de modo simétrico em relação à exceção, e com ela conforma um sistema. Este sistema estabelece os dois modos pelos quais um conjunto pretende alicerçar e

³³ Com o sentido que atribui Agamben ao termo, encontramos um único texto em que Foucault fala de paradigma. Na obra *História da Loucura: na Idade Clássica* (1961), a propósito da obra de Diderot, *Le Neveu de Rameau*, de fato, Foucault diz que haveria que interrogar essa obra como “[...] um paradigma abreviado da História”. (FOUCAULT, Michel. **História da loucura: na Idade clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 8ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008a, p. 342). Também Cf. CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben...** p. 154.

³⁴ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Nascimento da Prisão. Introdução de António Fernando Cascais. Tradução de Pedro Elói Duarte Lisboa: Edições 70, 2013.

³⁵ Texto original: “[...] el método foucaultiano en su gesto más característico.” (AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum...** p. 22).

³⁶ Texto original: “[...] un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto [...].” (Ibid., p. 23).

³⁷ Texto original: “[...] cuya función era la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto.” (Ibid., p. 11).

³⁸ Daqui deriva o termo “paradigma” e é o mesmo conceito que expressa literalmente o tempo alemão *Bei-spiel*, o que joga ao redor (Cf. Id., **A comunidade que vem ...** p. 16).

³⁹ Ibid., p. 16.

manter o próprio nexos. Porém, enquanto o exemplo opera como uma *inclusão exclusiva*, a *exceptio* o faz como uma *exclusão inclusiva*, ou seja, pretende incluir o que é expulso.⁴⁰

Para clarificar a questão, consideremos o exemplo gramatical⁴¹, no qual este paradoxo exhibe um enunciado singular que, de fato, não se diferencia em nada dos outros casos do mesmo gênero, isto é, isola-se deles precisamente por pertencer ao seu número. Se pronunciamos o sintagma: “te amo”, para fornecer um exemplo performativo, não podemos, por um lado, entendê-lo como em um contexto normal, mas, por outro, para operá-lo como exemplo, devemos tratá-lo como um enunciado real. O exemplo demonstra seu pertencimento a uma classe, mas, justamente por isso, no mesmo instante em que a expõe e a determina, o caso exemplar escapa dela. Do mesmo modo como ocorre em um sintagma linguístico, ele exhibe o próprio significar e, assim, suspende a sua significação. Não é trivial responder se a regra se aplica ao exemplo, posto que se aplica tão somente no caso normal, e não expressamente enquanto exemplo. O exemplo exclui-se do caso normal porque mostra o seu pertencimento a ele, e não porque lhe faça parte. O exemplo é, de fato, um paradigma no sentido etimológico, aquilo que “se mostra ao lado”, e uma classe pode conter tudo, salvo seu próprio paradigma. Já a *exceptio* apresenta um mecanismo distinto. Enquanto o exemplo é excluído do conjunto à medida que a ele pertence, a exceção é incluída no caso normal precisamente porque não faz parte dele. Ademais, o pertencimento a uma classe só pode ser evidenciado com um exemplo, isto é, fora dela, e, do mesmo modo, o não pertencimento só pode ser demonstrado em seu interior, ou seja, com uma *exceptio*.

Em todo caso [...] exceção e exemplo são conceitos correlatos, que tendem, no limite, a confundir-se e entram em jogo toda vez que se trata de definir o próprio sentido da participação dos indivíduos, do seu fazer comunidade. Tão complexa é em todo sistema lógico como em cada sistema social, a relação entre o dentro e o fora, a estranheza e a intimidade.⁴²

A noção de paradigma aparece também na obra *Estâncias: A palavra e o fantasma na cultura ocidental* (1977), a propósito da *fonte de Amor* ou do *espelho de Narciso*. Nela, Agamben serve-se da noção para apresentar o conceito de paradigma exemplar, quando fala do fantasma convertido em autêntico objeto de amor.⁴³

⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 28.

⁴¹ Cf. MILNER, Jean-Claude. L'exemple et la fiction. In: PAPP, Tibor; PICA, Pierre. *Transparence et opacité: Littérature et sciences cognitives* (hommages à Mitsou Ronat). Paris: Les Éditions du Cert, 1988, p. 176.

⁴² AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p. 29.

⁴³ Id. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 149.

Agamben recorre à história da filosofia e do pensamento em geral para assinalar que pensadores como Aristóteles, Kant, Goldschmidt e, em sua leitura, Platão e Aby Warburg ocuparam-se da problemática do paradigma-exemplo.⁴⁴

Sobre Aristóteles, o autor menciona a passagem dos *Analíticos primeiros* (69a, 13-14), na qual o estagirita distingue o procedimento paradigmático da dedução e da indução. Enquanto a dedução vai do todo à parte e a indução percorre o caminho inverso, da parte ao todo, o paradigma vai da parte a parte. Quanto a Kant, a referência é a *Crítica do juízo*⁴⁵ (1790), na qual o filósofo de Königsberg fala do juízo estético como um exemplo do qual é impossível dar uma regra. A respeito de Victor Goldschmidt, Agamben cita a noção de paradigma em Platão enquanto um fenômeno singular que contém, de algum modo, a forma que se pretende definir. Sobre a questão, sublinha Agamben: “A relação paradigmática não transcorre simplesmente entre os objetos sensíveis singulares, nem entre estes e uma regra geral, mas, sobretudo, entre a singularidade (que desse modo se converte em paradigma) e sua exposição (isto é, sua inteligibilidade).”⁴⁶ Quanto a Warburg, a noção de *urphänomen* (“fenômeno originário”) que define a relação entre as imagens que compõem o atlas de imagens warburguiano deve ser entendida em termos paradigmáticos.

Ainda em *Signatura rerum*, é pertinente destacarmos uma referência sobre a noção de paradigma-exemplo no tocante ao conceito de regra na tradição monástica. Segundo o autor italiano, “[...] ao menos até São Bento, a regra não é uma norma geral, mas só a comunidade de vida (o ‘cenóbio’, *koinòs bíos*) que resulta de um exemplo no qual a vida de cada monge tende, no limite, a converter-se em paradigmática, a constituir-se como *forma vitae*.”⁴⁷

Ao final do primeiro capítulo de *Signatura rerum*, intitulado *O que é um Paradigma?*, Agamben sintetiza em seis proposições o conceito. Na primeira, define-o como uma forma de conhecimento analógica, nem indutiva nem dedutiva, como distinguia Aristóteles, mas que se dirige da singularidade a singularidade. Com isso, substitui-se e neutraliza-se a lógica dicotômica que opunha o geral ao particular para, em seu lugar, fixar um modelo analógico bipolar. Ademais, afirma Agamben que o caso paradigmático se transforma no que é ao suspender e, ao mesmo tempo, expor a sua adequação ao conjunto, de modo que se torna

⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum...* pp. 24-36.

⁴⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

⁴⁶ Texto original: “La relación paradigmática no se da tan sólo entre los objetos singulares sensibles, ni entre éstos y una regla general, sino, ante todo, entre la singularidad (que se vuelve así paradigma) y su exposición (es decir, su inteligibilidad).” (AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p. 31).

⁴⁷ Texto original: “Pero al menos hasta San Benito, la regla no es una norma general, sino sólo la comunidade de vida (el ‘cenobio’, *koinos bíos*) que resulta de un ejemplo y en la cual la vida de cada monje tiende, em última instancia, a volverse paradigmática, a constituirse como *forma vitae*.” (Ibid., p. 28).

impossível nele separar a exemplaridade da singularidade. Na quarta e quinta proposições, declara que o conjunto paradigmático nunca é pressuposto pelos paradigmas, mas permanece intrínseco a eles, e admite que não há no paradigma uma origem ou uma *archè*⁴⁸, pois qualquer fenômeno é a origem, isto é, toda imagem é arcaica. Por fim, conclui que a historicidade do paradigma não se encontra nem na diacronia nem na sincronia, mas em seu entrecruzamento.

Além das asserções supracitadas, Agamben apresenta duas observações que pretendem evitar equívocos sobre a aplicação do conceito de paradigma em seu próprio trabalho. Na primeira, afirma que o *homo sacer* ou o muçulmano, o estado de exceção ou o campo de concentração não são “hipóteses” explicativas que buscam reduzir a modernidade “[...] a uma causa ou a uma origem histórica [...]”, mas “[...] paradigmas, cujo objetivo era fazer inteligível aqueles fenômenos cujo parentesco havia escapado ou podia escapar à perspectiva histórica.”⁴⁹ Quanto à segunda observação, o autor admite que não há sentido perguntar-se se a *paradigmaticidade* de uma determinada figura reside nas coisas ou na mente do investigador, pois ela tem “[...] caráter ontológico, não se refere à relação cognitiva entre um sujeito e um objeto, mas ao ser. Há uma ontologia paradigmática.”⁵⁰

1.2 O paradigma do *Homo Sacer*

A segunda parte da obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* tem início com a apresentação do verbete *sacer mons*, contido na obra *Sobre o significado das palavras*, de Festo. Neste verbete, Festo descreve uma figura do direito romano arcaico que une em si, pela primeira vez, o caráter da sacralidade e uma vida humana, o *homo sacer*. Após definir o Monte Sacro, cuja plebe, no momento de sua secessão, havia consagrado a Júpiter, Festo complementa:

At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque faz est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima

⁴⁸ “O termo *archè*, no grego, significa tanto ‘origem’ como ‘comando’. A esse duplo significado do termo corresponde o fato de que, tanto em nossa tradição filosófica quanto naquela religiosa, a origem, o que dá início e põe em ser, não só é um exórdio que desaparece e cessa de agir naquilo a que deu vida, mas é também o que comanda e governa seu crescimento, o desenvolvimento, a circulação e a transmissão – em uma palavra, a história.” (AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos** [Homo Sacer, IV, 2]. Tradução de Selvino J. Assmann. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 307).

⁴⁹ Texto original: “[...] a una causa o un origen histórico. [...] paradigmas que tenían por objetivo hacer inteligible una serie de fenómenos cuyo parentesco se le había escapado o podía escapar a la mirada del historiador.” (Id. **Signatura rerum**... p. 41).

⁵⁰ Texto original: “[...] carácter ontológico, no se refiere a la relación cognitiva entre un sujeto y un objeto, sino al ser. Hay una ontología paradigmática.” (Ibid., p. 42).

*cavetur 'si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit'. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.*⁵¹

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribúncia se adverte que 'se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida'. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado de sacro.

O sentido enigmático da figura do *homo sacer* foi amplamente discutido. Para alguns, como Harold Bennet, ela representa “provavelmente a mais antiga pena do direito criminal romano [...]”⁵²; contudo, tal interpretação é, para Agamben, complicada, posto que o *homo sacer* concentra em si traços aparentemente contraditórios. Mesmo Bennet reconhece que a definição de Festo negue, à primeira vista, a própria coisa implícita no termo, pois, ao mesmo tempo em que sanciona a sacralidade de uma pessoa, autoriza a sua morte, tornando-a impunível. Importante destacar que qualquer que seja a etimologia aceita para o termo *parricidium*, na origem, corresponde ao assassinato de um homem livre. A contradição localiza-se, aqui, na circunstância de que aquele que podia ser morto impunemente por qualquer um, não devia, contudo, sê-lo nas formas sancionadas pelo rito, isto é, não era lícito sacrificá-lo (*neque faz est eum immolari*; *immolari* indica o ato de aspergir a vítima com a *mola salsa*⁵³ antes de sacrificá-la).

Como compreendermos, então, o significado da sacralidade do homem sacro? A expressão *sacer esto* aparece muitas vezes nas leis reais e mesmo na inscrição do fórum romano.⁵⁴ Mas, como entender a impunidade do homicídio unida à proibição do sacrifício? A expressão era obscura até mesmo para os romanos, e Agamben destaca o fato com o trecho das *Saturnais* (III, 7, 3-8). Nele, Macróbio, após definir o termo *sacrum* como aquilo que é destinado aos deuses, afirma parecer estranho (*mirum videri*) que, embora seja proibida a violação de qualquer coisa sacra, seja, todavia, lícito matar o homem sacro. Aqui, vemos que a sacralidade do *homo sacer* era, de fato, um elemento problemático cuja explicação se fazia necessária.

A dificuldade dos antigos autores corresponde às distintas interpretações modernas que, de um lado, identificam a *sacratio* como um resíduo arcaico, no qual direito religioso e

⁵¹ FESTO, [s/d] apud AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**... p. 74. A tradução se encontra na página 186 da mesma obra.

⁵² Texto original: “Probably the earliest penalty of Roman criminal law [...]” (BENNETT, Harold. *Sacer Esto*. In: **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, vol. 61, 1930, p. 5).

⁵³ Nota do tradutor: “*Mola salsa* era farro tostado e polvilhado com sal, usado nos sacrifícios romanos. O farro, o sal e o vinho eram os ingredientes indispensáveis de todo sacrifício em honra das divindades, a cada dia festivo do ano.” (AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p. 186).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 75.

penal não eram suficientemente diferenciados, e a condenação à morte, tida como algo similar a um sacrifício à divindade (Mommsen, Lange, Bennett, Strachan-Davidson). Do outro lado, temos aqueles que veem na figura do sacro a consagração dos deuses inferiores, análoga, na sua ambiguidade, à noção etnológica de *tabu*, aquilo que é augusto e maldito, digno de veneração, mas também de horror. Nesta interpretação, encontramos autores como Károly Kerényi e William Fowler.

Autores como Theodor Mommsen, que veem a *sacratio* como o elemento indiferenciado ao direito religioso e penal, embora consigam explicar a impunidade do homicídio nos termos de uma execução popular ou vicária, não justificam de modo convincente a proibição do sacrifício.⁵⁵

Já para autores como Kerényi, a proibição do sacrifício justifica-se no fato de o *homo sacer* já estar sob a posse dos deuses, ou seja, ser propriedade dos deuses, o que torna desnecessário um sacrifício que lhe entregue aos deuses novamente. Contudo, resta inexplicável a impunidade do homicídio do *homo sacer*, pois matá-lo incorreria em sacrilégio, posto que ele pertence aos deuses.⁵⁶ Macróbio compreendia que as almas dos *homines sacri*, como eram dos deuses (*diis debitae*), deveriam ser enviadas o mais rápido possível ao céu, o que Agamben reconhece como uma explicação incongruente.

As distintas interpretações não conseguem esclarecer, simultaneamente, as duas características específicas do *homo sacer* descritas no verbete de Festo: a impunidade da sua morte e o veto do seu sacrifício. Ambos os elementos parecem incompatíveis no ordenamento jurídico e religioso romano, seja no *ius divinum*, seja no *ius humanum*. Se o *homo sacer* era impuro, como na interpretação de Fowler, que o liga à noção de *tabu*⁵⁷, ou era propriedade dos deuses, como o compreende Kerényi, por que, então, qualquer um podia matá-lo sem contaminar-se ou cometer sacrilégio? Se, por outro lado, o *homo sacer* era vítima de um sacrifício arcaico ou apenas um condenado à morte, por que não era lícito (*fas*) matá-lo nas formas prescritas? O que representa, então, a vida do *homo sacer* que se situa no liminar de uma matabilidade e de uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto do direito divino?

A figura do *homo sacer* é um conceito-limite do ordenamento social romano e, assim, dificilmente compreensível enquanto permanecermos no interior do *ius divinum* e do *ius*

⁵⁵ MOMMSEN, Theodor. **Römisches Strafrecht**. Leipzig, 1899.

⁵⁶ KERÉNYI, Károly. **La religione antica nelle sue linee fondamentali**. Roma: Astrolabio, 1951, p. 76 apud AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**... p. 75.

⁵⁷ FOWLER, William Warde. The Original Meaning of the word Sacer. In: _____. **Roman essays and interpretations**. Oxford: Clarendon Press, 1920.

humanum, mas que pode nos ajudar a identificar os limites recíprocos de ambos ordenamentos.

Agamben não pretende resolver o que há de específico na figura do *homo sacer*, que frequentemente nos leva a vê-la como uma pretensa ambiguidade originária do sagrado fundada sobre a noção etnológica de *tabu*. O que ele busca é interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e se perguntar se esta não nos permitiria, por acaso, lançar luz, de forma paradigmática e não historiográfica, sobre o que chama de estrutura política originária e que se localiza em uma zona anterior à distinção entre o sagrado e o profano, entre o religioso e o jurídico.

SEÇÃO II AGAMBEN E A PROBLEMÁTICA POLÍTICA DA SACRALIDADE

Uma crença científica ainda recai sobre a interpretação dos fenômenos sociais, em especial, sobre o problema da origem da soberania. Este problema se constitui entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, e resultou num longo desvio das perguntas das ciências humanas. Essa crença é definida por Agamben como a “teoria da ambiguidade do sacro” e apresenta-se, inicialmente, no fim da antropologia vitoriana para, depois, adentrar a sociologia francesa. Sua influência no tempo, contudo, a leva a ingressar também em outras disciplinas, comprometendo desde as pesquisas de Georges Bataille a respeito da soberania até a publicação da obra *Vocabulário das instituições indo-europeias* (1976), de Emile Benveniste.

A primeira formulação do mitologema da teoria da ambiguidade do sacro localiza-se no livro *Religião dos semitas* (1889), de Robertson Smith, o mesmo livro que, segundo Agamben, influenciaria de modo determinante a composição do ensaio *Totem e Tabu* (1913)⁵⁸, de Freud. Além disso, o livro de R. Smith surge num contexto em que, nas palavras de Agamben⁵⁹, “[...] uma sociedade, que havia então perdido todo relacionamento com sua tradição religiosa, começava a acusar seu próprio desconforto.”⁶⁰ A obra de R. Smith desloca a noção etnográfica de *tabu* do âmbito das culturas primitivas para o interior do estudo da religião bíblica, o que marca de modo decisivo a experiência ocidental do sagrado com a sua ambiguidade. Escreve R. Smith na IV lição da *Religião dos semitas*:

Junto a tabus que correspondem exatamente a regras de santidade e que protegem a inviolabilidade dos ídolos, dos santuários, dos sacerdotes, dos chefes e, em geral, das pessoas e das coisas que pertencem aos deuses e ao seu culto, encontramos uma outra espécie de tabu que, em um âmbito semítico, tem seu paralelo nas regras de impureza. As mulheres após o parto, o homem que tocou um cadáver etc., são temporariamente tabus e são separados do consórcio humano, assim como, nas religiões semíticas, estas mesmas pessoas são consideradas impuras. Nestes casos, a pessoa tabu não é considerada santa, porque é isolada tanto do santuário quanto de todo o contato com os homens [...]. Em muitas sociedades selvagens, entre as duas espécies de tabu não corre uma clara linha de demarcação, e mesmo em povos mais desenvolvidos a noção de santidade e aquela de impureza frequentemente se tocam.⁶¹

⁵⁸ FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu* (1912-1913). In: _____. **Obras Completas**, vol. 11. *Totem e Tabu, Contribuição à História do Movimento Psicanalítico e outros textos* (1912-1914). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, pp. 7-176.

⁵⁹ Como apontaremos nas notas seguintes, algumas traduções pertencem a Giorgio Agamben. Apesar de termos tido acesso à maioria dos originais, optamos por fazer uso de suas traduções com o intuito de manter a integridade e afinidade nas discussões aqui estabelecidas.

⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**... p. 77.

⁶¹ Texto original: “Thus alongside of taboos that exactly correspond to rules of holiness, protecting the inviolability of idols and sanctuaries, priests and chiefs, and generally of all persons and things pertaining to the

Na segunda edição da *Religião dos semitas* (1894), R. Smith acrescenta uma nota cujo título é *Santidade, impureza e tabu*, em que enumera uma série de exemplos de ambiguidade e postula a impossibilidade de “[...] separar a doutrina semítica do santo e da impureza do sistema do tabu.”⁶² Ilustrativo aqui é o exemplo de ambiguidade presente na própria proibição da carne de porco, que pertence a uma espécie de “terra de ninguém” entre o impuro e o sacro, nas religiões hebraicas mais elevadas.

Dentre os exemplos da potência ambígua do sacro, R. Smith aponta o bando (*herem*), no qual um pecador ímpio ou mesmo aqueles considerados inimigos de uma comunidade ou de seu Deus eram condenados à destruição total. R. Smith nos lembra que o bando é uma forma de consagração à divindade e, por essa mesma razão, o verbo “banir” pode assumir o significado de “consagrar” ou “votar”. Nas práticas semíticas mais antigas, o bando implicava, além da completa destruição da pessoa, a destruição de suas propriedades e animais, que eram mortos ao invés de sacrificados. Uma cidade banida ou consagrada não deveria ser reconstruída, por exemplo, pois sobre ela pairava o receio de penas sobrenaturais. Da mesma maneira como ocorre com o *tabu*, havia o perigo potencial de que o elemento banido fosse contagioso e resultasse no banimento de qualquer um que tivesse contato com ele, seja uma pessoa, um objeto ou uma cidade.⁶³

O surgimento da teoria da ambiguidade do sacro relaciona-se intimamente à análise do bando, pois a ambiguidade específica do bando, que exclui o elemento banido incluindo-o, é que constitui tal ambiguidade.⁶⁴

Após a sua formulação, a teoria da ambiguidade do sagrado difunde-se sem dificuldade em todos os âmbitos das ciências humanas, como se a cultura europeia a descobrisse pela primeira vez. Uma década após o lançamento da *Religião dos semitas*, a obra clássica *Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício* (1899), dos antropólogos Marcel Mauss e Henri Hubert, começa justamente enaltecendo o trabalho de R. Smith a respeito do

gods and their worship, we find another kind of taboo which in the Semitic field has its parallel in rules of uncleanness. Women after child-birth, men who have touched a dead body and so forth, are temporarily taboo and separated from human society, just as the same persons are unclean in Semitic religion. In these cases the person under taboo is not regarded as holy, for he is separated from approach to the sanctuary as well as from contact with men [...]. In most savage societies no sharp line seems to be drawn between the two kinds of taboo just indicated, and even in more advanced nations the notions of holiness and uncleanness often touch.” (ROBERTSON SMITH, William. **Lectures on the Religion of the Semites**. London: A & C Black, 1901, pp. 152-153, tradução de Giorgio Agamben).

⁶² Texto original: “[...] to separate the Semitic doctrine of holiness and uncleanness from the system of taboo.” (Ibid., p. 452, tradução de Giorgio Agamben).

⁶³ Cf. Ibid., pp. 453-454.

⁶⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**... p. 79.

caráter ambíguo das coisas sagradas: “Propusemo-nos neste trabalho definir a natureza e a função social do sacrifício. O empreendimento seria ambicioso se não tivesse sido preparado pelas pesquisas de Tylor, Robertson Smith e Frazer. Sabemos tudo o que lhes devemos.”⁶⁵ Mauss e Hubert concebem o sacrifício como um rito que movimenta o conjunto das coisas sagradas às quais se dirige e, assim, estabelece uma comunicação entre o mundo sagrado e o profano através de uma vítima, que é destruída por inteiro nos pináculos durante a cerimônia. Neste livro, os antropólogos dedicam-se ao esquema do ritual e privilegiam a compreensão da unidade do sistema sacrificial em detrimento de suas origens.

Para Mauss e Hubert, R. Smith estava inspirado pela recente descoberta do totemismo bem como da organização do clã totêmico, que sustentou a sua compreensão tanto da família árabe quanto da semítica. R. Smith buscou, nas práticas do culto totêmico, o fundamento do sacrifício. No totemismo, o totem ou o deus é parente de seus adoradores, de modo que todos possuem a mesma carne e sangue. O rito totêmico pretende, portanto, preservar a vida comum presente entre o deus e os adoradores, vida que os anima ao mesmo tempo em que os integra. Por vezes, torna-se necessário o restabelecimento desta unidade vital, sendo a aliança pelo sangue e a refeição comunal os meios mais elementares para tal objetivo. Mauss e Hubert apontam que, para R. Smith, o sacrifício não se distingue das práticas totêmicas. Na refeição comunal, por exemplo, os fiéis comem o totem para assimilá-lo e, dessa forma, identificam-se consigo mesmos ou com a divindade sob a forma de uma aliança. Por outro lado, na morte sacrificial, o objetivo é permitir o consumo de um animal sagrado, ou seja, interdito. A partir do momento em que os antigos totens foram suplantados pelos animais domésticos no culto dos povos pastores, não mais figuraram nos sacrifícios, a não ser raramente, por ocasião de circunstâncias particularmente graves. Como resultado, os animais passaram a ser vistos como sagrados demais para que os profanos pudessem tocá-los, somente os sacerdotes os comiam, ou então se fazia desaparecer todos. Nesse caso, a extrema santidade da vítima converte-se em impureza, e temos, então, a caracterização ambígua das coisas sagradas.⁶⁶

R. Smith pode deduzir, do sacrifício comunal, os sacrifícios expiatórios ou propiciatórios, isto é, os piáculos e os sacrifícios-dádivas ou honorários. Para ele, a expiação é tão somente o restabelecimento da aliança desfeita, e o sacrifício totêmico possui rigorosamente todos os efeitos de um rito expiatório. Aliás, R. Smith admite essa virtude em todos os sacrifícios, mesmo após o total desaparecimento do totemismo.

⁶⁵ MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2005, p. 9.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 8-9.

Alguns anos após a publicação do *Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício*, o segundo volume da obra *Elementos de psicologia dos povos* (1913)⁶⁷, de Wilhelm Wundt, apresenta o conceito de *tabu* como idêntico à originária indiferença de sacro e impuro do período mais arcaico da história humana, um amálgama de veneração e horror que Wundt define como “horror sacro”. Para ele, a originária ambivalência do sacro só seria superada em uma fase posterior, na qual as antigas potências demoníacas sucumbiriam aos deuses e posicionariam o sacro e o impuro em lados opostos.

Em 1912, Émile Durkheim, tio de Marcel Mauss, publicou *As formas elementares da vida religiosa*, no qual dedicou um capítulo inteiro à “ambiguidade da noção do sagrado”. No quinto capítulo do livro, ele divide as “forças religiosas” em duas categorias antagônicas, as *fastas* e as *nefastas*.

Claro que os sentimentos que umas e outras inspiram não são idênticos: uma coisa é o respeito, outra, a aversão e o horror. Entretanto, para que os gestos sejam os mesmos nos dois casos, cumpre que os sentimentos expressos não difiram em natureza. De fato, há horror no respeito religioso, sobretudo quando ele é muito intenso, e o temor que as potências malignas inspiram geralmente é acompanhado de algum caráter reverencial. [...]

O puro e o impuro não são, portanto, dois gêneros separados, mas duas variedades de um mesmo gênero que compreende todas as coisas sagradas. Há duas espécies de sagrado, um *fasto*, o outro *nefasto*, e entre as duas formas opostas não somente não há solução de continuidade, como também, um mesmo objeto pode passar de uma à outra sem mudar de natureza. Com o puro se faz o impuro, e reciprocamente. É na possibilidade dessas transmutações que consiste a ambiguidade do sagrado.⁶⁸

Neste trecho, Agamben reconhece o processo de psicologização da experiência religiosa que atingirá o seu ápice na teologia marburguesa com a obra *O Sagrado* (1917)⁶⁹, de Rudolf Otto. Para Otto, o sagrado pertence a uma categoria composta inderivável, formada por elementos racionais (conceitos) e irracionais (indizíveis). Estes elementos são categorias rigorosamente *a priori*⁷⁰, no sentido de inerentes à psique humana e independentes da percepção; categorias estabelecidas no próprio espírito humano em sua primordial origem. Ainda que o conhecimento surja pela experiência, disso não resulta que ele derive da experiência, pois o conhecimento empírico é apenas provocado por impressões sensoriais, ou seja, possui uma capacidade cognitiva anterior a qualquer dado. Assim, a experiência do

⁶⁷ WUNDT, Wilhelm Max. **Elemente der Völkerpsychologie**. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. 2ª ed. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1913.

⁶⁸ DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, pp. 450 e 452.

⁶⁹ OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal & EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

⁷⁰ *A priori*, aqui, corresponde àquilo existente no espírito humano independentemente da experiência; inverso de *a posteriori*.

sagrado é anterior a qualquer conceito de Deus, e toda tentativa de racionalização dele acaba por ser condicionada.

Na teologia marburguesa, o conceito de sagrado passa a unir uma teologia que perdera a experiência da palavra revelada com uma filosofia que abandonara a sobriedade ante o sentimento. Aqui, o conceito de sagrado passa a corresponder totalmente aos conceitos de obscuro e de impenetrável⁷¹.

Após a obra de Otto, o terreno torna-se suficientemente preparado para a composição da obra *Totem e Tabu* (1913), de Sigmund Freud. Com *Totem e Tabu*, surge uma verdadeira teoria geral da ambiguidade do sacro sobre bases antropológicas, psicológicas e linguísticas. Em 1910, Freud escreve o artigo *Sobre o sentido antitético das palavras primitivas*⁷² como uma crítica ao ensaio *Tratados linguísticos*, de Carl Abel, publicado 1885⁷³, e busca relacioná-lo à sua teoria da ausência do princípio de contradição nos sonhos. Neste ensaio, Abel apresenta um conjunto de palavras de sentido oposto, dentre as quais Freud identifica o termo latino *sacer*, “santo e maldito”. A *sacratio* latina não havia, até aquele momento, sido mencionada pelos primeiros antropólogos que desenvolveram a teoria da ambiguidade do sacro. Coube a Fowler interpretar o *homo sacer* em um ensaio de 1911, intitulado *O significado original da palavra sacer*. O ensaio de Fowler ecoou entre os estudiosos de ciências da religião e foi a ambiguidade oculta na definição de Festo que permitiu a tais estudiosos associar o termo latino *sacer* à categoria de *tabu*.

Agamben destaca que a doutrina da ambiguidade do sacro penetrou no território da ciência da linguagem para lá encontrar suas bases seguras. Isto pode ser comprovado pelo estudo *Investigações sobre a expressão do sagrado na língua latina* (1963), do linguista Huguette Fugier⁷⁴. Na relação entre a doutrina da ambiguidade do sacro e a ciência da linguagem, o *homo sacer* desempenhou, assim, um papel decisivo, e a questão do sacro fomentou importantes trocas entre a antropologia, a linguística e a sociologia.

Como vemos, o *homo sacer*, essa figura enigmática do direito romano arcaico, traz em si elementos contraditórios que, ao serem explicados, refletiram-se na categoria religiosa do sagrado. Isso ocorreu em um momento no qual a própria categoria do sagrado passava por um processo decisivo de mudança de sentido, que Agamben chama “dessemantização”. Desse

⁷¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 80.

⁷² FREUD, Sigmund. Sobre o sentido antitético das palavras primitivas. In:_____. **Obras Completas**, vol. 9. Observações sobre um caso de neurose obsessiva... (1909-1910). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, pp. 302-312.

⁷³ ABEL, Carl. **Sprachwissenschaftliche Abhandlungen**. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich, 1885.

⁷⁴ FUGIER, Huguette. **Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine**. Paris: Belles Lettres, 1963 (Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, fasc. 146).

modo, a categoria religiosa do sagrado passa a atribuir-se sentidos antagônicos e tem a sua ambiguidade posta em correspondência com a noção etnográfica de *tabu* que, por seu turno, ajuda-nos a explicar a clara circularidade presente na figura do *homo sacer*.

Na vida dos conceitos, há um momento em que eles perdem a sua inteligibilidade imediata e, como todo termo vazio, podem carregar-se de sentidos contraditórios. Para o fenômeno religioso, tal momento coincide com o nascimento da antropologia moderna no final do século passado, em cujo centro estão, não por acaso, noções ambivalentes como *mana*, *tabu*, *sacer*.⁷⁵

Embora nenhuma ambiguidade da categoria religiosa do sacro possa explicar o fenômeno político-jurídico inaugurado pelo mais antigo entendimento do termo *sacer*, é importante compreendermos as delimitações das esferas política e religiosa, de modo que possamos alcançar a história de sua trama e das complexas relações que a envolvem. Agamben salienta que a dimensão jurídico-política originária, exposta no *homo sacer*, não deve ser recoberta por um mitologema científico, que além de não esclarecer nada em si, é ele mesmo privado de explicação.

2.1 A Secularização como Assinatura

Sobre o termo “secularização”, é importante lembrar que este exerceu um papel estratégico na cultura moderna e, como tal, trata-se de um conceito de “*política de ideias*” ou, como diria o filósofo Hermann Lübbe, algo que “no reino das ideias sempre encontrou um adversário contra o qual lutar pelo domínio.”⁷⁶ Pode-se compreender a secularização tanto em sentido estritamente jurídico, no qual o termo *saecularisatio* correspondia à volta de um religioso ao mundo – e, nessa acepção, tornou-se, na Europa do século XIX, a palavra de ordem no conflito entre o Estado e a Igreja sobre a expropriação dos bens eclesiásticos –, quanto por seu uso figurado na história da ideias. Assim, quando Max Weber elabora sua conhecida tese acerca da secularização da ascese puritana na ética capitalista do trabalho⁷⁷, precisamos reconhecer a sua finalidade na batalha pelo descaminho do mundo, na qual o autor luta contra os fanáticos e os falsos profetas.

⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 82.

⁷⁶ LÜBBE, Hermann. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg im Breisgau: Alder, 1965, p. 20 apud AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* [Homo sacer, II, 2]. Tradução de Selvino José Assmann. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 15.

⁷⁷ WEBER. Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Enquanto Weber compreende a secularização como uma face do processo do gradual desencantamento e desteologização do mundo moderno, o jurista Carl Schmitt formula uma tese contrária⁷⁸. Para ele, a teologia segue presente e operante no moderno de modo bastante relevante. Isto não condiz necessariamente com uma identidade de substância entre a teologia e o moderno, nem mesmo uma perfeita identidade de significado entre os conceitos teológicos e os conceitos políticos. O que a tese schmittiana afirma é, sobretudo, a existência de uma relação estratégica própria, que marca os conceitos políticos, remetendo-os à sua origem teológica.

Segundo Agamben, a secularização não é propriamente um conceito, mas uma assinatura, no sentido que lhe conferem os filósofos Michel Foucault⁷⁹ e Enzo Melandri⁸⁰. Ou seja, a secularização expressa “[...] algo que, em um signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para constituir um novo significado ou um novo conceito.”⁸¹ As assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os signos de um âmbito para outro – no caso em questão, do âmbito sagrado para o profano e vice-versa – sem, contudo, redefini-los semanticamente. Existem muitos conceitos da tradição filosófica os quais, nessa acepção, são assinaturas que, do mesmo modo como os “índices secretos” mencionados por Benjamin⁸², exercem determinada função estratégica, conduzindo por um longo período a interpretação dos signos em alguma direção.

As assinaturas operam como elementos históricos em estado puro enquanto relacionam tempos e âmbitos diversos. Nesse sentido, tanto a arqueologia de Foucault, quanto a genealogia de Nietzsche e, em outro sentido, a desconstrução de Derrida e a teoria das imagens dialéticas de Benjamin, podem ser lidas como ciências das assinaturas que, por sua vez, caminham ao lado da história das ideias e dos conceitos, mas que não devem ser com estas confundidas.⁸³ Agamben destaca que a simples história dos conceitos pode, às vezes, ser completamente exígua, caso não identifiquemos as

⁷⁸ SCHMITT, Carl. **Politische Theologie**. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 2ª ed. München-Leipzig: Duncker & Humblot, 1934.

⁷⁹ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b, p. 160.

⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. Archeologia di un'archeologia. In: MELANDRI, Enzo. **La línea e il circolo**. Studio logico-filosofico sull'analogia. Macerata: Quodlibet, 2011a. p. XXXII.

⁸¹ Id. **O reino e a glória...** p. 16.

⁸² BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. **O Anjo da História**. Tradução de João Barrento. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2018b, p. 10.

⁸³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p. 16.

assinaturas e acompanhemos as transformações e os deslocamentos que elas promovem na tradição das ideias.

Nessa perspectiva, a secularização age sobre o sistema conceitual do moderno tal qual uma assinatura que o remete à teologia. Da mesma forma como ocorre no direito canônico, no qual o sacerdote secularizado devia portar um sinal da ordem a qual pertencia, assim também o conceito secularizado traz como assinatura seu pertencimento passado à esfera teológica. Trata-se, aqui, da forma como compreendemos a alusão operada pela assinatura teológica. Nesse escopo, a secularização também pode ser entendida como uma colaboração particular da fé cristã, que inaugura, ao homem, o mundo em sua mundanidade e historicidade. A assinatura teológica opera como uma espécie de *trompe-l'oeil*⁸⁴, na qual precisamente a secularização do mundo se torna a marca de seu pertencimento a uma *oikonomia*⁸⁵ divina.

2.2 A *Sacratio*: entre Política e Religião

Dois aspectos definem a estrutura da *sacratio*: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício. A impunidade da matança (*impune occidi*) representa uma exceção do ordenamento jurídico (*ius humanum*), pois suspende a aplicação de uma lei atribuída à Numa Pompílio (*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*). A fórmula de Festo (*qui occidit, parricidi non damnatur*) estabelece, de certa maneira, uma verdadeira e própria *ex-ceptio* em sentido técnico, através da qual um assassino apresentado em juízo poderia objetar a acusação e invocar, assim, a sacralidade da vítima. Por sua vez, a exclusão do sacrifício – exposta na fórmula *neque faz est eum immolari*, na qual o condenado não devia ser levado à morte nas formas sancionadas pelo rito – também se apresenta como uma exceção, porém do ordenamento religioso romano (*ius divinum*) e de toda e qualquer morte ritual. As formas mais antigas de execução capital são, na realidade, antes ritos de purificação que penas de morte no sentido moderno. Agamben exemplifica o fato ao citar a terrível execução chamada *poena cullei*, na qual o condenado era fechado em um saco com serpentes, um cão e um galo, tinha a sua cabeça coberta por uma pele de lobo e era jogado na água. Assim, o *neque faz est eum immolari* pretendia separar a matança do *homo sacer* das execuções rituais para purificação, o que, de fato, excluía a *sacratio* do âmbito religioso em sentido próprio.

⁸⁴ *Trompe-l'oeil* é uma técnica artística que, com truques de perspectiva, cria uma ilusão ótica que faz com que formas de duas dimensões aparentem possuir três dimensões.

⁸⁵ *Oikonomia* corresponde ao governo dos homens (Cf. AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória...** p. 16).

William Fowler observou que enquanto a *consecratio* pretendia deslocar um objeto do *ius humanum* ao divino, da esfera profana à sacra⁸⁶, no caso específico do *homo sacer*, uma pessoa era meramente deixada para fora da jurisdição humana sem, contudo, ingressar no *ius divinum*. A proibição da imolação, além de excluir toda paridade entre o *homo sacer* e a vítima consagrada, implicava que a violência perpetrada contra ele não constituía sacrilégio como ocorria com as coisas sacras (*res sacrae*) cuja matança era proibida (*cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi*).

A *sacratio* configura, portanto, uma dupla exceção, seja do âmbito religioso, seja do âmbito profano, pois retira o *homo sacer* tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*.

O que essa dupla exceção expõe é uma dupla exclusão unida a uma dupla captura. Do mesmo modo que ocorre com a *ex-ceptio* soberana, a lei se aplica desaplicando-se, retirando-se do ordenamento jurídico. O *homo sacer* pertence à divindade sob a forma daquele que não pode ser sacrificado pelas formas sancionadas pelo rito e é incluído na comunidade na forma da matança impune. “A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra.”⁸⁷

A condição do *homo sacer* define-se pelo caráter singular da dupla exclusão em que se encontra confinado e da violência à qual se encontra exposto. Sua condição não se dá tanto pela própria ambiguidade originária da sacralidade, mas, principalmente, pela morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele. Tal violência não encontra categorização enquanto sacrifício ou homicídio, não se trata da execução de uma condenação, nem mesmo como sacrilégio. Ao retirar-se das conformações estabelecidas pelos direitos humano e divino, essa violência inaugura um âmbito do agir humano que não pertence à esfera do *sacrum facere* e nem à esfera da ação profana.

Agamben destaca que a decisão soberana representa uma esfera-limite do agir humano que se mantém unicamente em uma *exceptio*, pois suspende a lei no estado de exceção, provocando nele o aparecimento da vida nua. As estruturas da soberania relacionam-se à *sacratio* no instante em que o *homo sacer* apresenta-se como a figura originária da vida vinculada ao bando soberano, figura que conserva a memória da exclusão originária por meio da qual se constituiu a dimensão política. Logo, o espaço político da soberania teria, na hipótese agambeniana, se constituído através de uma dupla exceção, “[...] como uma excrecência do profano no religioso e do religioso no profano [...]”.⁸⁸ Tal excrecência é o que configura a presença de uma zona de indiferença entre o sacrifício e o homicídio. “Soberana é

⁸⁶ FOWLER, W. Warde. The Original Meaning of the word Sacer... p. 18.

⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 84, grifo do autor.

⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 85.

a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera.”⁸⁹

O *homo sacer* é, por conseguinte, o elemento que é capturado no bando soberano, uma vida matável e insacrificável. Vida nua ou vida sacra é a vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano. Sacra, aqui, diz respeito ao caráter matável e insacrificável, a vida originária do bando soberano. Logo, a soberania produz a vida nua e a sacralidade da vida que, hoje, em todos os sentidos, se pretende um direito humano frente ao poder soberano⁹⁰, corresponde, em sua origem, a algo oposto: a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono.

O vínculo entre a constituição de um poder político com a *sacratio* pode ser observado também pela *potestas sacrosancta*, que em Roma cabe aos tribunos da plebe. Os tribunos são invioláveis e tal instituto funda-se sobre o fato histórico de que, na primeira secessão dos plebeus, estes juraram punir as injúrias feitas ao seu representante, julgando à época o culpado como *homo sacer*. Agamben destaca que o termo *lex sacrata* possuía o sentido original de determinar uma vida matável, ou seja, fundava um poder político que equilibrava o poder soberano. Como exemplo, temos o momento em que Augusto assume a *potestas tribunicia* e torna-se *sacrosanctus* (*Sacrosanctus in perpetuum ut essen* – recita o texto das *Res gestae* – *et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur*), átimo que expõe o fim da velha constituição republicana e inaugura o novo poder absoluto.

Observa-se a analogia natural entre a *exceptio* soberana e a *sacratio*, pois nos dois limiares extremos do ordenamento, tanto soberano quanto *homo sacer* mostram-se figuras harmônicas, com estruturas correspondentes no tocante ao fato de o soberano ser o elemento em relação ao qual todos os homens são em potência *homines sacri*, enquanto o *homo sacer* é o elemento em relação ao qual todos os homens agem tal qual soberanos.

A fronteira que separa soberano e o *homo sacer* mantém-se sob a forma da exceção; uma exceção que se retira tanto do direito humano quanto do divino, tanto do *nómos* quanto da *phýsis* e circunscreve “[...] o primeiro espaço político em sentido próprio [...]”⁹¹ Este espaço é singular para os âmbitos religioso e profano e para as ordens natural e jurídica normal.

⁸⁹ Ibid., p. 85, grifo do autor.

⁹⁰ Ibid., pp. 123-131.

⁹¹ Ibid., p. 86.

A simetria presente entre a *sacratio* e a soberania nos auxilia na compreensão da categoria do “sacro”, cuja ambiguidade foi ilustrada com afinco pelos estudos modernos a respeito da fenomenologia religiosa e pelas recentes investigações acerca da soberania.

A proximidade dos âmbitos soberano e sagrado, muitas vezes considerada, mas fundamentada de maneiras distintas, não é um mero resquício secularizado do originário caráter religioso de todo o poder político, nem se explica pela pretensão deste poder garantir a si o reconhecimento de uma sanção teológica. A hipótese agambeniana é de que a sacralidade representa, acima de tudo, a forma originária pela qual a vida nua ingressa na ordem jurídico-política, e o *homo sacer* é elemento que nomeia algo como uma relação “política” originária, entendendo, aqui, por política, a vida como exclusão inclusiva, que referencia a decisão soberana.

O caráter “sacro” da vida se sustenta apenas na medida em que se vincula à *exceptio* soberana. Deste modo, os equívocos que marcaram os estudos sobre o sacro e sobre a soberania em nosso tempo fundam-se no fato de termos tomado um fenômeno jurídico-político (a insuscetível matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno genuinamente religioso. *Sacer esto* não corresponde a uma fórmula de condenação religiosa que testemunha o caráter *unheimlich*, isto é, ao mesmo tempo augusto e vil de algo, mas uma formulação política original do imperativo vínculo soberano.

Após a *sacratio*, seguem as culpas habituais, dentre as quais Agamben elenca: o cancelamento dos confins (*terminum exarare*), a violência exercida pelo filho sobre o genitor (*verberatio parentis*) e a fraude do patrono em relação ao cliente. Estas culpas, longe de representarem a transgressão de normas, que resultariam em sanções, constituem a exceção originária, em que a vida humana, uma vez exposta a uma matabilidade incondicionada, vem a ser incorporada na ordem política. O ato constitutivo da cidade não se funda na demarcação de seus limites, mas no cancelamento ou negação desses. Este é o caso do mito da fundação de Roma, no qual Rômulo mata seu irmão Remo pela disputa da soberania. Agamben destaca que a lei de Numa Pompílio, a respeito do homicídio (*parricidas esto*), constitui um sistema com a matabilidade do *homo sacer* (*parricidi nom damnatur*) e, portanto, é inseparável dela, o que evidencia a complexa estrutura originária em que se funda o poder soberano.

A análise agambeniana do termo *sacer* demonstra que ele não contém um significado contraditório, como pretende o ensaio de Abel, nem uma genérica ambiguidade, como afirma Durkheim⁹², mas indica, sobretudo, uma vida absolutamente matável, sobre a qual opera uma

⁹² DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa...* pp. 450-452.

violência que ultrapassa tanto a esfera do direito quanto a esfera do sacrifício. Tal subtração inaugura – entre o profano e o religioso e, para além deles – uma zona de indiscernibilidade.

Muitas das contradições manifestas no termo “sacro” deixam de existir a partir desta perspectiva. Para ilustrar o argumento, Agamben recorre aos latinos, que chamavam *puri* os leitões que, dez dias após seu nascimento, eram considerados idôneos ao sacrifício. Mas Varrão (*De re rustica*, II, 4, 16) afirma que, antigamente, os porcos idôneos ao sacrifício recebiam o nome de *sacres*. Tal termo, longe de contradizer a insacriticabilidade do *homo sacer*, remete a uma zona originária de indistinção, em que *sacer* significava meramente uma vida matável. Observe que, antes do sacrifício, o leitão não era ainda “sacro”, na acepção de “consagrado aos deuses”, mas apenas matável.

Outro indício da relação entre o termo *sacer* e a exposição da vida é seu uso pelos poetas latinos, que definem os amantes como *sacri* (*sacros qui ledat amantes*, Prop. 3.6. II; *quisque amore teneatur, eat tutusque sacerque*, Tib. I. 2.27). Com isso, os poetas não pretendiam que os amantes fossem consagrados aos deuses ou considerados malditos, senão que estivessem separados dos outros homens em uma esfera que excede tanto o direito divino quanto o humano. Este local original é inaugurado pela dupla exceção em que se encontra exposta a vida *sacra*.

2.3 Vitae Necisque Potestas

A expressão “direito de vida e morte” surge pela primeira vez, na história do direito, na fórmula *vitae necisque potestas*, que designa o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens. O termo *vita* não aparece no direito romano como um conceito jurídico; seu uso latino comum indica o simples fato de viver ou mesmo um modo particular de vida. Agamben afirma que o latim reúne, neste termo, os significados tanto de *zoè* como de *bíos*. Apenas na fórmula *vitae necisque potestas* é que *vita* transforma-se em um verdadeiro e próprio termo técnico, adquirindo um sentido especialmente jurídico.

O jurista Yan Thomas foi quem expôs, no artigo *Vitae necisque potestas* (1984), que, na fórmula homônima, o termo *que* (*necisque*) não carrega um valor disjuntivo e *vita* (*vitae*) mostra-se apenas como uma consequência do termo *nex*, que diz respeito ao poder de matar.⁹³ Assim, a vida surge originariamente no direito romano meramente como a contrapartida de

⁹³ THOMAS, Yan. *Vitae necisque potestas: La Père, la cité, la mort*. In: **Du châtime** dans la cité: Supplices corporals et peine de mort dans le monde antique. Rome: L'École française de Rome, 1984, pp. 508-509.

um poder que constringe a morte⁹⁴. O poder absoluto do *pater* sobre os filhos homens não deve ser aqui entendido como uma punição a uma transgressão, nem como a expressão do mais geral poder do *pater* como chefe da *domus*⁹⁵. A fórmula *vitae necisque potestas* concerne a um poder manifesto de modo imediato e circunscrito à relação pai-filho. No momento em que o pai reconhece o filho homem e o ergue do solo, conquista sobre ele o poder de vida e morte. Tal poder não deve, todavia, ser confundido com o poder de matar, que o marido tem sobre a mulher ou o pai sobre a filha quando surpreendidas em flagrante adultério, nem mesmo com o poder do *dominus*⁹⁶. O poder do marido sobre a mulher, do pai sobre a filha e do *dominus* sobre os servos pertencem todos à jurisdição do chefe de família, isto é, se limitam à esfera da *domus*. Já a fórmula *vitae necisque potestas* recai sobre todo cidadão varão livre no ato de seu nascimento, acontecimento que define o próprio modelo do poder político em geral. “*Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário*”⁹⁷.

Segundo Agamben, há uma afinidade essencial entre a fórmula *vitae necisque potestas* do pai e o *imperium* do magistrado, que designava o conceito latino de autoridade sobre cidadãos, súditos, tropas e a administração da justiça. O registro do *ius patrium* entrelaça-se ao do poder soberano. Para ilustrar a afirmação, o autor italiano destaca o tema do *pater imperiosus*, em que alguém poderia acumular, na sua pessoa, tanto o papel de pai quanto o ofício de magistrado. Neste caso, ao *pater imperiosus* era lícito expor à morte o filho que se maculou com a traição da pátria. Outro exemplo deste entrelaçamento é o caso do pai que exerce a *vitae necisque potestas* sobre o filho magistrado. Aqui, temos o episódio em que o cônsul Espúrio Cássio arrasta seu filho e tribuno, Caio Flamínio, para fora da tribuna enquanto esse busca corromper-se junto ao poder do senado. Valério Máximo define a *potestas* do pai como *imperium privatum*.

Após analisar os eventos envolvendo Espúrio Cássio e Caio Flamínio, Yan Thomas afirma que a *patria potestas* era percebida em Roma como uma função pública e, de certa maneira, como uma “[...] soberania residual e irredutível [...]”⁹⁸. Agamben acrescenta outro

⁹⁴ “Mais precisamente, com a morte sem efusão de sangue, pois tal é o significado próprio de *necare*, em oposição a *mactare*.” (AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**... p. 88).

⁹⁵ A *domus* era a residência urbana das famílias abastadas na Roma Antiga e, portanto, na sua maioria, das patrícias, nome pela qual é denominada a nobreza romana. Há também a *domus* da plebe, onde habitavam comerciantes e artesãos romanos, ainda que as suas residências não fossem grandes, suntuosas e sofisticadas como as dos patrícios.

⁹⁶ *Dominus* era nome pelo qual eram designados os chefes das famílias patrícias.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 89, grifo do autor.

⁹⁸ Texto original: “[...] souveraineté résiduelle et irréductible [...]” (THOMAS, Yan. *Vitae necisque potestas*... p. 528).

exemplo, de fonte tardia, em que Lúcio Júnio Bruto, um dos primeiros cônsules de Roma, envia seus filhos à morte para, em seus lugares, adotar o povo romano. Vemos o mesmo poder de morte que, por meio da imagem da “adoção”, recai sobre todo o povo, restituindo o sentido originário e temível do virtuoso título de “pai da pátria”, título este destinado em todos os tempos àqueles investidos no poder soberano. O que temos, então, é algo como um mito genealógico do poder soberano no qual o *imperium* do magistrado apresenta-se unido à *vitae necisque potestas* do pai e abarca todos os cidadãos. “Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade.”⁹⁹

Nesta concepção, torna-se claro o sentido do antigo costume romano mencionado por Valério Máximo, segundo o qual somente o filho *puer* (impúbere) podia colocar-se entre o magistrado dotado de *imperium* e o lictor que o acompanha. Os lictores, cuja denominação derivava do termo latino *ligare* (ligar), eram como guarda-costas do magistrado munido de *imperium* e “ligavam-se” a ele aonde quer que fosse, seja ao Fórum Romano, à sua casa, aos templos e até mesmo aos banhos. Ao acompanhar o magistrado, os lictores portavam as insígnias (*fascis lictoris*) do poder (os *fascis formidulosi* e as *saevae secures*), símbolos de origem etrusca associados ao poder de executar penas capitais e à autoridade. A proximidade física do magistrado com seus lictores declarava, portanto, a indivisibilidade do *imperium* de um poder de morte. “Se o filho pode interpor-se entre o magistrado e o lictor é porque ele já está originariamente e imediatamente submetido a um poder de vida e de morte em relação ao pai.”¹⁰⁰ Dito de outro modo, o filho impúbere legitima de maneira simbólica precisamente a mesma natureza presente na fórmula *vitae necisque potestas* e no poder soberano.

Na confluência entre a *vitae necisque potestas* e o poder soberano, surge, então, uma circunstância singular em que todo cidadão homem livre, que como tal está apto a participar da vida pública, percebe-se, no mesmo instante, em uma situação de matabilidade virtual. De certo modo, os cidadãos são *homines sacri* em relação ao *pater imperiosus*. Os romanos compreendiam claramente a aporia presente neste poder, pois, segundo o princípio sancionado nas XII tábuas, era vetado a um cidadão ser enviado à morte sem um processo legal (*indemnatus*); apesar disso, o poder do *pater* sobre o filho varão configurava uma forma de ilimitada autorização a matar (*lex indemnatorum interficiendum*), uma flagrante exceção a este princípio.

⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 89.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 90.

A fórmula *vitae necisque potestas*, além de incluir a excepcionalidade característica da vida sacra, no que se refere à impunidade da matança, também abarca a excepcionalidade de seu sacrifício nas formas sancionadas pelo rito. Para demonstrar a amplitude da fórmula, Yan Thomas cita o caso de Calpúrnio Flaco que, em virtude de sua *potestas*, entrega o filho ao carrasco para que este o envie à morte. Neste instante, o filho contesta o pai e exige que seja ele a dar-lhe a morte (*vult manu patris interfici*).¹⁰¹ O que vemos é que a *vitae necisque potestas* que recai sobre a vida nua do filho legitima a impunidade de sua morte (*impune occidi*), mas impede que ela se identifique como uma morte sacrificial em execução de uma condenação capital (*neque faz est eum immolari*).

O que seria este “vínculo singular”, para o qual o direito romano não consegue encontrar outra manifestação além da morte? Para Agamben, a única resposta possível é a inserção da vida nua na ordem jurídico-política.

Tudo acontece como se os cidadãos varões devessem pagar a sua participação na vida política como uma incondicional sujeição a um poder de morte, e a vida pudesse entrar na cidade somente na dupla exceção da matabilidade e da insacrificabilidade.¹⁰²

A situação da *patria potestas* se apresenta tanto no limite da *domus* quanto no limite da cidade. Assim, se a política clássica surge por meio da separação de ambas as esferas, elas se articulam, todavia, em torno da vida matável e insacrificável, e é sobre essa vida que a casa e a cidade se comunicam, indeterminando-se. Nas palavras de Agamben, “nem *bíos* político nem *zōé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente.”¹⁰³

2.4 Corpo soberano e corpo sacro

Em 1975, o historiador Ernst Kantorowicz publicou, nos Estados Unidos, a obra *Os dois corpos do rei*, um livro que foi acolhido com apreço e sem reservas tanto por medievalistas e historiadores da Idade Moderna quanto por estudiosos de política e teoria do estado. Uma obra-prima em seu gênero, *Os dois corpos do rei* apresentava o conceito de “corpo místico” ou “político” do soberano e, segundo o aluno mais brilhante de Kantorowicz,

¹⁰¹ THOMAS, Yan. *Vitae necisque potestas*... p. 540.

¹⁰² AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 91.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 91.

Ralph Gieseey, o conceito constituía uma “[...] etapa importante da história do desenvolvimento do estado moderno.”¹⁰⁴

A pretensão inicial de Kantorowicz era pesquisar os precedentes medievais da doutrina jurídica dos dois corpos do rei, mas seu livro foi muito além das intenções iniciais e acabou por transformar-se, conforme o subtítulo indica, em um “estudo sobre a teologia política medieval”. No início dos anos vinte, Kantorowicz participou intensamente dos eventos políticos da Alemanha, opondo-se com os nacionalistas à insurreição espartaquista¹⁰⁵ de Berlim e à república dos conselhos em Múnaco. Dito isto, torna-se difícil pensar que o historiador não tenha sido influenciado por Carl Schmitt que, em 1922, imprimiu a marca da “teologia política” em sua teoria da soberania. Passados trinta e cinco anos, o nazismo havia marcado Kantorowicz, um hebreu assimilado, com uma ruptura irreparável que o fez interrogar novamente, porém em outras bases, aquele “mito do estado” que havia compartilhado quando jovem. Importante ressaltar que no prefácio de *Os dois corpos do rei*, o autor declara que:

[...] seria exagero afirmar que o autor se sentiu tentado a investigar o surgimento de alguns ídolos das religiões políticas modernas meramente em virtude da assustadora experiência de nossa época, em que nações inteiras, maiores ou menores, são vítimas dos mais estranhos dogmas, e na qual os teologismos políticos se tornaram verdadeiras obsessões que, em muitos casos, desafiam a razão humana e política mais elementar.¹⁰⁶

Do mesmo modo, Kantorowicz recusa a pretensão de “[...] haver demonstrado, de modo conclusivo, o problema do que tem sido chamado ‘o mito do Estado’ [...].”¹⁰⁷

Neste sentido, seu livro pôde ser lido como um dos grandes textos críticos do nosso tempo, no que diz respeito ao consenso dirigido ao Estado e no que tange às técnicas do poder. Todavia, o livro não deve ser entendido apenas com uma desmistificação da teologia política. Enquanto a teologia política apresentada por Schmitt constitui-se fundamentalmente em um estudo do caráter absoluto do poder soberano, *Os dois corpos do rei* se ocupa, em vez disso, exclusivamente da “natureza perpétua da soberania”. Este outro aspecto que, conforme

¹⁰⁴ GIESEY, Ralph E. **Cérémonial et puissance souveraine**: France, XVe-XVIIe siècles. Traduction de Jeannie Carlier. Paris: Armand Colin & Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1987, p. 9 apud AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**... p. 92.

¹⁰⁵ Nota do tradutor: “Movimento alemão de tendências socialistas, a princípio, e depois comunista, liderado por Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo, 1914 a 1919.” (AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p. 186).

¹⁰⁶ KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 10.

¹⁰⁷ Ibid., p. 11.

Jean Bodin, caracteriza a soberania (*puissance absolue et perpétuelle*)¹⁰⁸ – isto é, a sua natureza perpétua, por meio da qual a *dignitas* real sobrevive à pessoa física do seu portador (*le roi ne meurt jamais*) –, mostra-se indispensável para se pensar qualquer organização política estável. Assim, “[...] não obstante, portanto, certas similaridades com conceitos pagãos desvinculados, OS DOIS CORPOS DO REI constituem uma ramificação do pensamento teológico cristão e, conseqüentemente, permanece como marco da teologia política cristã.”¹⁰⁹

De acordo com Agamben, Kantorowicz propõe esta tese conclusiva para, em seguida, deixar em segundo plano precisamente o elemento que poderia guiar a sua genealogia da doutrina dos dois corpos em uma direção mais complexa e relacioná-la a outro arcano do poder soberano, *la puissante absolue*¹¹⁰. No capítulo VII de *Os dois corpos do rei*, Kantorowicz descreve as distintas cerimônias fúnebres dos reis franceses, em que a imagem de cera do soberano exercia uma importante função. A imagem soberana era exposta sobre *un lit d'honneur* (um leito de honra) e tratada em tudo e por todos como a pessoa viva do rei, fato que sugere a Kantorowicz a possível origem da apoteose dos imperadores romanos. Depois de morto, a *imago*¹¹¹ de cera do soberano era “[...] tratada como um homem doente, [que] repousa em uma cama; senadores e matronas alinham-se dos dois lados; médicos simulam tomar o pulso da imagem e prestam-lhe sua assistência médica até que, após sete dias, a efígie ‘morre’.”¹¹² Embora reconheça como similar, Kantorowicz aponta que o precedente pagão não havia influenciado de modo direto o ritual fúnebre francês, mas é evidente que a presença da efígie, neste caso, relacionava-se com a perpetuidade da dignidade real, que “não morre jamais”.

A exclusão do precedente romano como influência direta no ritual fúnebre francês não se trata de omissão ou descaso, prova disto é o cuidado concedido por Gieseey, com a chancela de Kantorowicz, em seu livro *A cerimônia fúnebre real na França Renascentista* (1960), que, para Agamben, pode ser considerado um complemento à obra *Os dois corpos do rei*. Gieseey certamente não ignorava o trabalho de pesquisadores como Julius Schlosser e Elias Bickermann, que haviam determinado uma relação íntima entre a *consecratio* imperial

¹⁰⁸ BODIN, Jean. **Les six livres de la République**. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583. Édition et présentation de Gérard Mairet. Paris: Librairie générale française, 1993, p. 111.

¹⁰⁹ KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**:... p. 306.

¹¹⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**:... pp. 93-94.

¹¹¹ Máscara de cera do antepassado que os patrícios romanos guardavam nos átrios de suas casas (Cf. Id. **A potência do pensamento**. Ensaios e conferências. Tradução António Guerreiro. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017c, p. 292).

¹¹² KANTOROWICZ, Ernst H. op. cit., p. 257.

romana e o ritual fúnebre francês, mas suspende a questão¹¹³ e opta por confirmar a interpretação kantorowicziana a respeito do vínculo entre a efígie e o caráter perpétuo da soberania. Para Agamben, a postura de Giesey é bastante compreensível, pois, se a hipótese de que o cerimonial da imagem derivasse do precedente pagão romano estivesse correta, a tese de seu mestre Kantorowicz, a respeito da “teologia política cristã”, seria refutada ou, ao menos, reformulada de modo mais criterioso. Além disso, havia outra e mais oculta justificativa, a de que nada, na *consecratio* romana, autorizava relacionar a imagem do imperador com aquele aspecto mais notável da soberania, que é seu caráter perpétuo. O sinistro e excêntrico rito de tratar a imagem como uma pessoa viva para, depois, de modo solene, queimá-la, remete, para Agamben, a uma zona mais secreta e indefinida, que permite aproximar o corpo político do rei do corpo matável e insacrificável do *homo sacer*, de modo a quase confundi-los.

Elias Bickermann, um jovem pesquisador da antiguidade clássica, publicou, em 1929, o artigo *Apoteoses imperiais romanas*, em que destacava, em seu apêndice, a relação entre a cerimônia pagã da imagem (*funus imaginarium*) e os rituais fúnebres dos soberanos ingleses e franceses. Tanto Kantorowicz quanto Giesey referem-se a este estudo, e Giesey comenta, sem reservas, que a interpretação daquele texto foi a gênese do seu trabalho¹¹⁴. Contudo, ambos permanecem em silêncio precisamente no tocante ao ponto central do estudo de Bickermann.

Recorrendo a fontes escritas e até moedas, Bickermann reconstruiu cuidadosamente o ritual da consagração imperial e individuou mesmo sem perceber todas as suas consequências a aporia singular presente neste “funeral por imagem”:

Cada homem é sepultado uma só vez, assim como morre uma só vez. Na idade dos Antoninos, em vez disso, o imperador consagrado é queimado na pira duas vezes, uma primeira vez *in corpore* e uma segunda *in effigie*. [...]

O cadáver do soberano arde de modo solene, mas não oficial, e os seus restos são depositados no mausoléu. Neste ponto, o luto público geralmente termina [...]. Mas para o funeral de Antonino Pio tudo se desenrola de modo contrário ao uso. O *iustitium* [o luto oficial] começa aqui somente após o sepultamento dos ossos, e o solene cortejo fúnebre se põe a caminho quando os restos do cadáver já repousam sob a terra! E este *funus publicum* diz respeito (como apreendemos dos relatos de Dión e Herodiano) à efígie de cera que reproduz o semblante do defunto. [...]

Esta imagem é tratada como se fosse um corpo real. Dión, como testemunha ocular, refere que um escravo afastava com o seu leque as moscas do rosto do manequim. Depois Sétimo Severo lhe dá, sobre a pia, o último beijo. Herodiano acrescenta que a imagem de Sétimo Severo é tratada por sete dias no palácio como um doente, com visitas médicas, boletins clínicos e diagnose da morte. Esta notícia não deixa nenhuma dúvida: a efígie de cera, que se ‘assemelha perfeitamente’ ao morto, e jaz

¹¹³ GIESEY, Ralph E. **The royal funeral ceremony in Renaissance**. Genebra: Librairie Droz, 1960, p. 128.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 232.

sobre o féretro coberto com suas vestes, é o próprio imperador, cuja vida, através deste e de outros ritos mágicos, foi transferida ao manequim de cera.¹¹⁵

A função e a natureza da imagem são elementos decisivos para a compreensão do ritual completo, e é neste instante que Bickermann propõe, com efeito, uma valiosa comparação, que nos autoriza a localizar a cerimônia em uma nova interpretação:

Os paralelos a uma semelhante magia da imagem são numerosos e se encontram por toda parte. Basta aqui citar um exemplar itálico do ano 136. Um quarto de século antes do funeral da efígie de Antonino Pio, a *lex collegii cultorum Dianae et Antinoi* recita: *quisquis ex hoc collegio servus defunctus fuerit et corpus eius a domino iniquo sepulturae datum non (...) fuerit (...), ei funnus imaginarius fiet*. Encontramos aqui a mesma expressão *funnus imaginarium*, que a “História Augusta” usa para indicar a cerimônia fúnebre da efígie cêrea de Pértinax, à qual estava presente Díon. Nas *Lex collegii* como em outros paralelos, a imagem serve, porém, para substituir o cadáver ausente; no caso da cerimônia imperial, em vez disso, ela se apresenta ao lado do cadáver, duplica-o e não o substitui.¹¹⁶

Os corpos do soberano e do *homo sacer* ingressam em uma zona de indistinção e parecem mesmo confundir-se quando Bickermann, em 1972¹¹⁷, retoma o problema, após mais de quarenta anos, ao relacionar o funeral imaginário imperial ao ritual a ser cumprido por

¹¹⁵ Texto original: “Jeder gewöhnliche Mensch wird nur einmal begraben, wie er nur einmal stirbt. Der in der Antoninenzeit konsekrierte römische Kaiser wurde aber zweimal auf dem Scheiterhaufen verbrannt, und zwar einmal in corpore, dann in effigie. [...]”

Die Leiche des Kaisers wird zwar prunkhaft, aber nicht von amtswegen verbrannt und die Überreste im Mausoleum beigesetzt. Im allgemeinen pflegt die öffentliche Trauer in diesem Augenblicke zu schließen [...]. Bei der Bestattung des Antoninus Pius wird aber alles dem üblichen Brauch entgegen ausgeführt. Das *iustitium* beginnt hier erst nach der Beerdigung, und der staatliche Leichenzug setzte sich in Bewegung, als die Leichenreste schon im Grabmal ruhten! Und zwar gilt dieses *funus publicum*, wie wir aus Dios und Herodians Berichten von den späteren Konsekrationen erfahren, der dem Verstorbenen nachgebildeten Wachspuppe. [...]

Dieses Scheinbild wird also als wirklicher Menschenkörper angesehen und behandelt. Der Augenzeuge Dio erzählt, daß ein Sklave mit seinem Wedel Fliegen vom Gesicht der Wachspuppe des Pertinax abwehrte. Septimius Severus gab ihr dann auf dem Scheiterhaufen den Abschiedskuß. Herodian fügt sogar hinzu, daß die Puppe des Septimius Severus sieben Tage vordem im Palaste als Kranker behandelt wurde, mit Ärztebesuchen, Gesundheitsbulletins und Todesfeststellung. An Deutlichkeit lassen all diese Nachrichten nichts zu wünschen übrig. Das Wachsbild, dem Toten ‘in allem ähnlich’, mit seinen Kleidern umhüllt, auf seinem Paradebett liegend – das ist der Kaiser selbst, dessen Leben durch diese oder vielleicht noch weitere magische Handlungen in die Wachspuppe übergeführt ist.” (BICKERMANN, Elias J. Die romanische Kaiserapotheose. In: **Archiv für Religionswissenschaft**, vol. 27. Leipzig; Berlin: Verlag und Druck von B.G. Teubner, 1929, pp. 4-6, tradução de Giorgio Agamben, grifo nosso).

¹¹⁶ Texto original: “Die Parallelen für derartigen Bildzauber sind zahlreich und in der ganzen Welt zu treffen. Hier genüge nur ein italisches Beispiel vom Jahre 136. Ein Vierteljahrhundert vor der Bestattung der Puppe des Antoninus Pius schreibt die ‘Lex collegii cultorum Dianae et Antinoi’ vor: *quisquis ex hoc collegio servus defunctus fuerit et corpus eius a domino iniquo sepulturae datum non (...) fuerit (...), ei funnus imaginarius fiet*. Die Satzung gebraucht dabeidenselben Ausdruck *funnus imaginarium*, welchen die ‘Historia Augusta’, um die von Dio gesehene Bestattung des Pertinax-Wachsbildes zu bezeichnen, verwendet. Nach der ‘lex collegii’ wie in allen sonstigen Parallelen dient aber das Bild, um den fehlenden Körper zu vertreten; im Kaiserzeremoniell tritt es dagegen neben ihn, verdoppelt die Leiche und ersetzt sie nicht.” (Ibid., pp. 6-7, tradução de Giorgio Agamben, grifo do autor).

¹¹⁷ Id. Consecratio. In: **Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain**. Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome XIX. Vendœuvres-Genebra: Foudantion Hardt, 1972, pp. 3-25.

aquele que, antes de uma batalha, devotou-se solenemente aos deuses Manes, porém não morreu em combate.

A figura do *homo sacer* foi comparada por inúmeros estudiosos a do *devotus*, que oferece a própria vida aos deuses íferos para proteger a cidade de um grave perigo. Tito Lívio retrata uma vívida e detalhada descrição de uma *devotio* que sucedera em 340 a.C., no decorrer da batalha de Vesenia¹¹⁸. Conforme o relato, o exército romano estava prestes a ser derrotado pelos adversários latinos quando o cônsul Públio Décio Mure, que, à época, comandava as legiões juntamente com o colega Tito Mânlio Torquato, requisita ao pontífice que o acompanhe na realização do ritual:

O pontífice ordenou-lhe que vestisse a toga pretexta, e com a cabeça velada, a mão saindo debaixo da toga e levantada até o queixo, os pés sobre um dardo estendido no chão, dissesse: ‘Jano, Júpiter e Marte¹¹⁹, pai dos romanos; Quirino, Belona e Lares, divindades Novensiles, deuses Indígetes, deuses que tendes em vossas mãos a sorte dos romanos e a de seus inimigos, e vós, deuses Manes, eu vos conjuro, eu vos suplico respeitosamente, vos peço a graça e nela confio de que concedais força e vitória ao povo romano dos quirites, e insinueis nos inimigos do povo romano dos quirites o terror, o pânico e a morte. Como declarei por minhas palavras, sacrifico-me <devoveo> pela república, pelo exército, pelas legiões, pelos auxiliares do povo romano dos quirites e ofereço juntamente comigo as legiões e os auxiliares do inimigo aos deuses Manes e à Terra’. [...]

Cingindo sua toga à moda de Gábios, saltou com todas as armas sobre seu cavalo e lançou-se no meio das fileiras inimigas, à vista dos dois exércitos. Parecia um ente sobre-humano, um enviado do céu para expiar a cólera dos deuses, libertar seu povo de um flagelo e fazê-lo recair sobre o inimigo.¹²⁰

A correspondência entre o *devotus* e o *homo sacer* parece limitar-se ao fato de que ambos se dirigem à morte e são de propriedade divina. Todavia, Lívio descreve uma hipótese que clarifica a instituição da *devotio* e evidencia a relação íntima entre a vida do *devotus* e a do *homo sacer*:

Devo explicar que um cônsul, um ditador ou um pretor, quando dedica as legiões inimigas aos deuses, não é obrigado a sacrificar-se a si próprio, podendo escolher

¹¹⁸ Batalha de Vesenia foi uma das batalhas da Segunda Guerra Latina (340–338 a.C.) na qual a República Romana lutou contra os povos latinos da península itálica. A Guerra Latina, como ficou conhecida, teve como desfechos a vitória completa dos romanos, a dissolução da Liga Latina e a incorporação dos seus territórios à esfera de influência romana. Terminado o conflito, os povos latinos obtiveram direitos parciais e distintos graus de cidadania de acordo com a participação de cada cidade na guerra.

¹¹⁹ Nota do tradutor: “Jano, Júpiter e Marte são os três grandes deuses, os únicos que possuíam flâmines em Roma. Quirino era o protetor por excelência dos romanos ou quirites. Belona era a deusa da guerra. Os Lares aqui são as divindades protetoras da cidade. As novas divindades opunham-se às divindades indígenas (*indigetes*). A fórmula geral que se segue visa a prevenir qualquer omissão que pudesse ofender alguma divindade. Os deuses Manes eram os deuses infernais e por isso são invocados novamente no final da fórmula, juntamente com a Terra.” (LÍVIO, Tito. **História de Roma**, vol. 2. Introdução, tradução e notas de Paulo Matos Peixoto. São Paulo, Paumape, 1989 (Título original “Ab Urbe Condita Libri”), p. 153).

¹²⁰ *Ibid.*, p. 153.

livremente qualquer outro cidadão, desde que pertença a uma legião romana. Se o homem escolhido morre, considera-se o sacrifício completamente consumado. Mas se ele sobrevive, sepulta-se então uma estátua [*signum*] de sete ou mais pés de altura e sacrifica-se uma vítima expiatória. O magistrado romano não pode, sem cometer sacrilégio, pisar no local onde é enterrada a estátua. Se o chefe quer sacrificar-se a si mesmo, como o fez Décio, e não morre, qualquer ato religioso, público ou particular, realizado por ele será considerado impuro, seja o sacrifício de uma vítima, seja outro qualquer.¹²¹

Por que a sobrevivência do devoto se torna um fato tão constrangedor para a comunidade que a obriga a cumprir um ritual complexo, como o sepultamento de um *signum* e o sacrifício de uma vítima? Qual é a condição deste corpo que, embora viva, parece não pertencer mais ao mundo dos vivos? O historiador Robert Schilling afirmou, no estudo *Sacro e Profano* (1971), que a razão para que o devoto sobrevivente seja excluído tanto da esfera profana quanto da sagrada ocorre “[...] porque este homem é *sacer*. Ele não pode em nenhum caso ser restituído ao mundo profano porque foi justamente graças ao seu voto que toda a comunidade pôde escapar à ira dos deuses.”¹²² É deste modo que devemos compreender a finalidade da estátua, que também identificamos no *funus imaginarium* do imperador e aparenta unir em um único signo tanto o corpo soberano quanto o do devoto.

Cabe ressaltar que o *signum* “de sete ou mais pés de altura”¹²³ de que fala Lívio trata-se do colosso (*kolossós*) do devoto, isto é, seu duplo, que toma o lugar do cadáver ausente em uma modalidade de funeral *per imaginem* ou, de modo mais claro, em execução vicária do voto que permaneceu descumprido. A função do colosso foi examinada por Benveniste¹²⁴ e por Jean-Pierre Vernant, o qual afirma que, ao atrair e fixar sobre si um duplo que se encontra em condições de anormalidade, o colosso “[...] permite restabelecer, entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, relações corretas.”¹²⁵ Como a primeira consequência da morte é, com efeito, a liberação de um ser vago e ameaçador, que regressa com a imagem do morto aos lugares por ele frequentados e não pertence rigorosamente nem ao mundo dos vivos nem ao dos mortos, o propósito dos rituais fúnebres é garantir a transformação deste ser em um antepassado amigo e potente que, por sua vez, pertencerá de modo estável ao mundo dos mortos. Isto ocorre porque este ser incômodo (a *larva* dos latinos, a *psykhé*, o *eídolon* ou

¹²¹ LÍVIO, Tito. **História de Roma...** p.155.

¹²² Texto original: “[...] C'est que cet homme est *sacer*. Il ne saurait être question de le rendre au monde profane puisque, grâce à son ‘dévouement’, toute la communauté a pu échapper à l’*ira deum*.” (SCHILLING, Robert. *Sacrum Et Profanum: Essai D'interprétation*. In: **Latomus**, v. XXX, no. 4, 1971, p. 956, tradução de Giorgio Agamben).

¹²³ LÍVIO, Tito. op. cit., p. 155.

¹²⁴ BENVENISTE, Emile. Le Sens du mot kolossos et les norms grecs de la statue. In: **Revue de Philologie**, 1932, pp. 118-135.

¹²⁵ VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Tradução de Haiganuch Sarian. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 397.

phásma dos gregos), quando liberto, além de assombrar os vivos, impede a constituição de relações ritualmente definidas¹²⁶. Agamben recorda que a ausência do cadáver ou de partes dele, como em caso de mutilação, poderia impossibilitar o correto cumprimento do rito fúnebre; assim, nestes casos e sob determinadas circunstâncias, um colosso poderia substituir o cadáver de modo a permitir a execução de um funeral vicário.

A respeito do devoto sobrevivente, não se pode falar propriamente em uma ausência de cadáver, visto que sua morte sequer ocorreu. Conforme Vernant, encontramos uma inscrição na antiga colônia grega de Cirene, segundo a qual um colosso podia ser construído mesmo que a pessoa a quem deveria substituir estivesse viva. Esta inscrição contém a passagem do juramento, que tanto os colonos que emigravam para a África quanto os cidadãos que permaneciam na pátria deveriam pronunciar à Tera¹²⁷ como garantia das obrigações recíprocas. No decorrer do juramento, confeccionavam-se *kolossoí* de cera que eram lançados ao fogo pronunciando a fórmula: “Que aquele que for infiel a este juramento se liquidifique e desapareça, ele, a sua raça e os seus bens.”¹²⁸ Vemos, aqui, que o colosso não é um mero substituto do cadáver, mas, no intrincado sistema que ordena as relações entre os vivos e os mortos no mundo clássico, ele simboliza, assim como o cadáver, porém de modo mais imediato e geral, aquela parcela da pessoa viva que se destina à morte e que, habitando ameaçadoramente o limiar entre os dois mundos, deve forçosamente ser separada do ambiente normal dos vivos. Tal separação ocorre, geralmente, no momento da morte, por meio de ritos fúnebres, que restabelecem o correto relacionamento entre vivos e mortos que o falecimento veio a desordenar. Em alguns casos específicos, não é a morte que obscurece esta ordem, mas a sua ausência, e a confecção do colosso torna-se fundamental para recompô-la.

Até que se efetive este ritual, que se trata mais de um cumprimento substitutivo do voto que um funeral vicário¹²⁹, o devoto sobrevivente apresenta-se como um ser paradoxal que, sugerindo existir numa vida supostamente normal, se move, de fato, em um limiar que não concerne nem ao mundo dos vivos nem ao dos mortos. O devoto sobrevivente é um morto que vive ou um vivo que é, na realidade, uma *larva*, e o *signum* representa rigorosamente aquela vida consagrada que já havia virtualmente se apartado dele no instante do voto.

¹²⁶ AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento...** p. 292.

¹²⁷ Tera era uma cidade localizada no cume da íngreme montanha de Messavouno, na ilha de Thera, no sul do Mar Egeu e atualmente conhecida como a ilha grega Santorini.

¹²⁸ VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos...** p. 387.

¹²⁹ Cf. VERSNEL, H. S. Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods. In: **Le sacrifice dans l'antiquité**. Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome XXVII. Vendoeuvres-Genève: Foudantion Hardt, 1981, p. 157.

Se, sob este olhar, observarmos a vida do *homo sacer*, veremos que sua condição é análoga àquela de um devoto sobrevivente, para o qual não seja mais possível nenhuma expiação vicária, nem substituição alguma por um *signum* (como um colosso). O próprio corpo do *homo sacer*, na sua matável insacrificabilidade, é a garantia viva da sua sujeição a um poder de morte, sujeição que não representa, todavia, o cumprimento de um voto, mas absoluta e incondicionada. A vida sacra é a vida consagrada que, no entanto, não pode ser sacrificada, pois está além de qualquer cumprimento. O trecho das *Saturnais* (3, 7-16) de Macróbio, que por um longo período permaneceu obscuro aos intérpretes, não por acaso compara o *homo sacer* às estátuas (*Zânes*) que na Grécia eram consagradas a Júpiter e erguidas às expensas de multas infligidas a atletas que haviam transgredido o juramento, e se ofereciam vicariamente à justiça divina (*animas [...] sacratorum hominum, quos zanas Graeci vocant*)¹³⁰. Ao incorporar na sua pessoa os elementos que são comumente distintos da morte, o *homo sacer* é, grosso modo, uma estátua viva, o colosso de si mesmo ou duplo.

Tanto no corpo do devoto sobrevivente como, de modo ainda mais incondicionado, no corpo do *homo sacer*, o mundo antigo se encontra pela primeira vez diante de uma vida que, excepcionando-se em uma dupla exclusão do contexto real das formas de vida, sejam profanas ou religiosas, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem porém pertencer ainda ao mundo dos defuntos.¹³¹

Assim, parece plausível a hipótese agambeniana de que é na figura desta “vida sacra” que algo como uma vida nua aparece no mundo ocidental. O essencial, aqui, é que, desde o seu aparecimento, esta vida sacra possua como traço distintivo um caráter político e evidencie uma relação basilar com o solo sobre qual se funda o poder soberano.

É nesta perspectiva que Agamben compreende o rito da imagem na glorificação imperial romana. Se a todo o momento, como vimos, o *signum* do colosso representa uma vida orientada à morte, isto quer dizer que a morte do imperador (não obstante seu cadáver esteja presente e seus restos sejam sepultados) libera um suplemento de vida sacra que, assim como transcorre com o sobrevivente do voto, é indispensável neutralizar por meio de um *signum*. Tudo acontece como se o imperador tivesse em si não dois corpos, mas duas vidas em um só corpo, uma vida natural e outra sacra, que malgrado a realização do rito fúnebre, sobrevive à primeira vida e, somente após o *funus imaginarium*, pode ser aceita no céu e então divinizada. O elo que vincula o devoto sobrevivente, o *homo sacer* e o soberano é, portanto, o paradigma da vida nua, uma vida que foi apartada do seu contexto e, ao sobreviver

¹³⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* pp. 99-100.

¹³¹ *Ibid.*, p. 100.

à morte, torna-se incompatível com o mundo humano. A permanência da vida sacra é interdita na cidade dos homens, assim, o funeral imaginário opera como um cumprimento vicário do voto, que reconduz o indivíduo à vida normal. No caso do imperador, o duplo funeral (*in corpore* e *in effigie*) permite firmar a vida sacra que deve ser tomada e divinizada na apoteose. Quanto ao *homo sacer*, temos uma vida nua residual e irreduzível, que como tal deve ser excluída e entregue à morte sem que nenhum rito ou sacrifício possa recuperá-la.

De qualquer modo, seja no caso do devoto sobrevivente, do *homo sacer* ou do soberano, o que vemos é a vida sacra ligada a uma função política. É como se o poder supremo – que, como vimos, é sempre *vitae necisque potestas*, constitui-se sempre no isolamento de uma vida matável e sacrificável – resultasse, por uma particular correspondência, à sua aceitação no próprio indivíduo que o possui. Se, para o *devotus* que sobrevive ao voto, é a ausência da morte que libera como excedente a vida sacra, com o soberano ocorre o inverso, pois é a sua morte que revela este suplemento que, por sua vez, parece vincular-se ao poder supremo, como se este não fosse mais, em última instância, que a capacidade de conceber a si e aos outros como vida matável e insacrificável.

A propósito da análise de Kantorowicz e Giesey sobre a doutrina dos dois corpos do rei, Agamben assevera que, agora, ela pode ser compreendida em uma nova perspectiva. O próprio sentido da doutrina muda radicalmente a partir do momento em que a sua relação com a consagração imperial pagã não pode mais ser posta em dúvida. O corpo político do rei procede, em última análise, do *signum* imperial representado por seu colosso, mas, precisamente por isto, ele não pode representar apenas, como entendiam Kantorowicz e Giesey, a contiguidade do poder soberano, mas também, e sobretudo, o suplemento de vida sacra do imperador que, por meio da imagem, é separado e elevado aos céus no rito romano ou irradiado ao sucessor no ritual inglês e francês. Entretanto, desta forma, o significado da metáfora do corpo político converte o atributo da perpetuidade da *dignitas* em signo do caráter absoluto e inumano da soberania. As fórmulas *le mort saisit le vif* (o morto é substituído pelo vivo) e *le Roi ne meurt jamais* (o Rei nunca morre) devem ser, deste modo, entendidas de maneira muito mais literal, pois, com a morte do rei, a pessoa do sucessor não é investida da *dignitas*, mas da vida sacra na qual se fundava o poder soberano. A contiguidade do poder soberano expressa o caráter absoluto das duas fórmulas, que só mostram seu real sentido quando consideramos o elo oculto que ambas mantêm com uma vida matável e insacrificável.

Por isto, Jean Bodin pôde compreender o preceito que, segundo Kantorowicz, configura a perpetuidade do poder político, referindo-se à sua absolutez. Escreve ele no sexto livro do tratado *Os Seis Livros da República* (1576):

É por isso que se diz neste Reino que o Rei nunca morre. [Isto] é um antigo provérbio, que mostra bem que o Reino não é [nunca] eletivo, e que não detém seu cetro nem do Papa, nem do Arcebispo de Reims, nem do povo, [mas] de Deus somente.¹³²

Se a correspondência entre os corpos do soberano e do *homo sacer* é, de fato, simétrica, é possível descobrirmos analogias e influências em seus supostamente distantes estatutos jurídico-políticos. Uma primeira comparação válida para esta análise trata da punição que recai sobre o assassino do soberano. Como vimos, a execução do *homo sacer* não constitui homicídio (*parricidi non damnatur*). Em relação ao assassinato do soberano, temos ausência de ordenamentos, uma vez que este assassinato, em particular – mesmo em meio àqueles em que o ato invariavelmente resulta em pena capital –, nunca seja qualificado apenas como um homicídio. Ele estabelece, diversamente, uma infração especial, que é definida como *crimen lesae maiestatis*. Importante destacar que, a partir de Augusto, o conceito de *maiestas* relaciona-se de modo mais íntimo à pessoa do imperador. Decisivo aqui não é que a morte do *homo sacer* seja interpretada como menor que um homicídio e a do soberano como algo maior; significado é que, em ambos os casos, o assassinato de um homem não conste no ordenamento jurídico como homicídio.

Podemos associar a pessoa do soberano com outro aspecto que define a vida do *homo sacer*: a sua insuscetibilidade nas formas previstas pelo rito ou pela lei. De acordo com Michael Walzer, a decapitação de Luís XVI, em 21 de janeiro de 1793, representou uma imensa ruptura na perspectiva contemporânea, não tanto pela morte do rei, mas pela submissão de um monarca a um processo legal que o condenou à morte.¹³³ Nas constituições modernas, a sacralidade da vida do soberano conserva-se no princípio secularizado em que o chefe de Estado não pode ser submetido a um processo jurídico comum. Veja-se o caso da constituição americana, na qual o *impeachment* resulta em uma sentença especial do Senado dirigida pelo *Chief justice*, que pode ser expressa apenas por *high crimes and misdemeanors* e

¹³² Texto Original: “C'est pourquoi on dit en ce Royaume que le Roi ne meurt jamais. [Ce] qui est un proverbe ancien, qui montre bien que le Royaume ne fut [jamais] électif, et qu'il ne tient son sceptre ni du Pape, ni de l'Archevêque de Reims, ni du peuple, [mais] de Dieu seul.” (BODIN, Jean. **Les six livres de la République...** p. 318, grifos do autor, tradução nossa).

¹³³ WALZER, Michael. The king's trial and the political culture of the Revolution. In: **The French Revolution and the creation of modern political culture**. Oxford, 1988. v. II, pp. 184-185 apud AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer...** p. 102.

cujo efeito é somente o afastamento do serviço, e não uma punição jurídica. Na Convenção¹³⁴, os jacobinos mantiveram-se fiéis, mesmo sem o perceber, ao princípio da insacriticabilidade da vida sacra, pois, em 1792, discutiram amplamente maneiras de como levar o rei Luís XVI à morte sem um processo legal¹³⁵.

2.5 O Bando

Na obra *O Espírito do direito romano* (1886), o jurista Rudolf von Jhering afirma que todo o caráter da fórmula *sacer esse*, através da qual um homem era julgado sacro, evidencia que sua origem não deriva de uma ordem jurídica constituída, mas remete a um período anterior, da vida pré-social. O *homo sacer* representa, para Jhering, um fragmento da vida primitiva dos povos indo-europeus e, para ilustrar o argumento, destaca que, na antiguidade germânica e escandinava, encontramos uma figura análoga, o lobo (*wargus, vargr*), que retrata o bandido e o fora-da-lei e, em sentido religioso, recebe o nome de lobo sagrado (*vargr i veum*). O jurista reconhece que a morte do proscrito, fora de um juízo e do direito, foi uma realidade na antiguidade germânica, o que, para a antiguidade romana, seria considerado impraticável¹³⁶.

Segundo Agamben, Jhering foi primeiro a contrapor as figuras do *homo sacer* com o *wargus* (homem-lobo) e com o *friedlos* (o “sem paz” do antigo direito germânico), e a relacionar a *sacratio* à teoria da *Friedlosigkeit*. A *Friedlosigkeit* trata-se de uma doutrina elaborada pelo germanista Wilhelm Eduard Wilda aproximadamente na metade do século XIX. Conforme Wilda, o antigo direito germânico estabeleceu-se sobre o conceito de paz (*Fried*) e sobre a exclusão da comunidade daquele que fosse considerado malfeitor. Sob o conceito de paz, o bandido recebia a insígnia de *friedlos*, “sem paz”, e, assim como o *homo sacer*, podia ser morto por qualquer um sem que se incorresse em homicídio. O bando medieval apresenta características similares, pois o bandido também podia ser morto (*bannire idem est quod dicere quilibet possit eum offendere*)¹³⁷ ou, no ato de seu banimento, já era

¹³⁴ Convenção Nacional ou Convenção é a denominação dada ao regime político que vigorou na França entre 20 de setembro de 1792 e 26 de outubro de 1795, no processo da Revolução Francesa. Sucedeu ao regime da Assembleia Nacional Legislativa (o parlamento francês instituído pela Constituição de 1791) e fundou a Primeira República Francesa. Seus membros foram eleitos por sufrágio universal masculino, fato inédito na França e no mundo, com a finalidade de dar uma nova constituição ao país, o que se tornara necessário desde a destituição de Luís XVI, em agosto de 1792.

¹³⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**... p. 103.

¹³⁶ JHERING, Rudolf von. **O Espírito do direito romano**. Tradução de Rafael Benaion. Prefácio de Clovis Bevil’acqua. Vol. 1. Rio de Janeiro: Alba, 1943, p. 203.

¹³⁷ Cf. CAVALCA, Desiderio. **Il bando nella prassi e nella dottrina giuridica medievale**. Milão, 1978, p. 42 apud AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p. 104.

considerado morto (*exbannitus ad mortem de sua civitate debet haberi pro mortuo*)¹³⁸. A condição limite do bandido é destacada em fontes germânicas e anglo-saxônicas, que o definem como homem-lobo (*wargus*, *werwolf*, latim *garulphus*, donde o francês *loup garou*, lobisomem). Agamben afirma que a lei sálica¹³⁹ e a lei riptuária empregam a fórmula *wargus sit, hoc est expulsus* em um sentido que se assemelha ao *sacer esto* que sancionava a matabilidade do homem sacro. As leis de Eduardo, o Confessor (1130-1135), definem o bandido literalmente como cabeça de lobo (*wulfesheud*) e o comparam a um lobisomen (*lupinum enim gerit caput a die utlagationis suae, quod ab anglis wulfesheud vocatur*). Assim, aquilo que deveria conservar-se no inconsciente coletivo sob a forma de um híbrido monstro entre humano e ferino, cindido entre a selva e a cidade, corresponde, portanto, originalmente à figura daquele que foi banido da comunidade. Para Agamben, é decisivo que este personagem seja definido como homem-lobo – e não apenas lobo –, pois a expressão *caput lupinum* configura um estatuto jurídico.

A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *phýsis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, lobisomem, ou seja, *nem hominem nem fera*, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum.¹⁴⁰

Isto posto, o mito hobbesiano do estado de natureza, descrito na obra *Leviatã* (1651), só manifesta o seu sentido próprio quando deixamos de concebê-lo como um período real, cronologicamente anterior à constituição da Cidade, para compreendê-lo como um princípio interno desta, que emerge no instante em que consideramos a Cidade *tanquam dissoluta*, isto é, em uma circunstância análoga a um estado de exceção. Deste modo, quando Hobbes funda a soberania por meio da alusão ao *homo hominis lupus*, precisamos identificar a assinatura do *wargus* e do *caput lupinum* das leis de Eduardo, o Confessor. Não temos apenas a besta fera e a vida natural, mas, principalmente, uma zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomem; uma dimensão em que homem se transforma em lobo e lobo em homem, a dimensão do banido, do *homo sacer*.

¹³⁸ Cf. CAVALCA, Desiderio. **Il bando nella prassi e nella dottrina giuridica medievale...** p. 50 apud AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer...** p. 104.

¹³⁹ Lei sálica: código legal datado do reinado de Clóvis I, no século V, utilizado nas reformas legais introduzidas por Carlos Magno. As leis sálicas regulavam todos os aspectos da vida em sociedade, como crimes, impostos, calúnia, estabelecendo indenizações e punições.

¹⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p.105.

O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*, cada um é, portanto, *wargus, gerir caput lupinum*.¹⁴¹

A lupificação (*lupificazione*) do homem e a humanização do lobo tornam-se possíveis a cada átimo no estado de exceção, na *dissolutio civitatis*. Unicamente nesta zona turva, que não inclui nem a simples vida natural nem a vida social, mas própria vida nua ou vida sacra, é que encontramos a razão sempre presente e operativa da soberania.

Na modernidade, estamos acostumados a representar-nos como espaço da política em termos de direitos do cidadão, de livre-arbítrio e de contrato social; todavia, na perspectiva soberana, apenas a vida nua é o elemento politicamente autêntico. Por esta razão, é que, em Hobbes, não devemos buscar o alicerce do poder soberano na transferência livre por parte dos súditos do seu direito natural, mas, principalmente, na manutenção por parte do soberano do seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, poder que se configura no direito de punir.

E é este o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todas as repúblicas. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles. De modo que o direito de punir não foi *dado* ao soberano, foi lhe *deixado*, e apenas a ele; e tão pleno (com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural) como na condição de simples natureza, ou de guerra de cada um contra o seu próximo.¹⁴²

A situação singular do *jus puniendi*, que se estabelece como a manutenção do estado de natureza no cerne do Estado, representa nos súditos a capacidade não de desobedecer, mas de opor-se à violência cometida sobre a sua própria pessoa.

Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque [...] ninguém pode transferir ou renunciar ao seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere (o que é o único fim da renúncia ao direito), e portanto a promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória.¹⁴³

De fato, a violência soberana não se institui sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva (*ex-ceptio*) da vida nua no Estado. E como essa vida é referente primeiro e imediato

¹⁴¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p.105.

¹⁴² HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 263, grifo nosso.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 121.

do poder soberano – aquela vida matável e insacrificável cujo paradigma encontramos no *homo sacer* –, o mesmo ocorre na pessoa do soberano, que com o seu direito irrestrito de punir, assume o lugar do lobisomem, do homem lobo do homem, e habita estavelmente a cidade.

É necessário, portanto, que reexaminemos, desde o princípio, todo o mito relativo à fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau, pois o estado de natureza neles descrito é, de fato, um estado de exceção, no qual a cidade emerge por um instante, ao mesmo tempo cronológico e intemporal, *tanquam dissoluta*. Sua fundação não é um evento que se realiza de uma única e definitiva vez, *in illo tempore*, mas é ininterruptamente operante no estado civil sob a forma da decisão soberana. Esta decisão, no entanto, remete imediatamente à vida dos cidadãos, e não à sua livre vontade, que irrompe deste modo como o elemento político originário, o *Urphänomenon* da política. A vida dos cidadãos sob o jugo da decisão soberana não é simplesmente a *zoè* dos gregos – a vida natural reprodutiva – nem é a *bíos* – uma forma de vida qualificada –, é, acima de tudo, a vida nua do *homo sacer* e do *wargus*, dimensão de indistinção e deslocamento contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura.¹⁴⁴

A hipótese agambeniana de que o bando representaria a relação jurídico-política originária não consiste, portanto, apenas em uma hipótese acerca da estrutura formal da soberania, mas possui caráter substancial, pois o que o bando conserva unidos são propriamente a vida nua e o poder soberano. Dito isso, para o autor italiano, torna-se necessário que renunciemos completamente a todas as imagens do ato político originário sob a forma de um contrato ou de um pacto, que circunscreveria de modo preciso a transição da natureza ao Estado. Trata-se, aqui, inversamente, de uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, em que o vínculo estatal, sob a forma do bando, é igualmente desde sempre não estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se como *nómos* e estado de exceção. Consequentemente, a compreensão equivocada do mitologema hobbesiano sob a forma de contrato ao invés de bando subtraiu da democracia a potência para enfrentar a aporia do poder soberano e de conceber verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal.

De fato, a relação de abandono mostra-se tão ambígua que se torna quase impossível desvincular-se dela. Substancialmente, o bando diz respeito ao poder de remeter algo a si mesmo, quer dizer, o poder de manter-se vinculado a uma não relação pressuposta. O elemento colocado em bando é remetido à própria cisão e, simultaneamente, entregue à mercê

¹⁴⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 108.

de quem o abandona, concomitantemente excluído e incluído, dispensado e capturado. Conforme Agamben, é em razão da ambiguidade do bando soberano que surge a discussão jurídico-historiográfica entre aqueles que entendem o banimento como uma pena e aqueles que o consideram, inversamente, como um direito e um refúgio. As testemunhas mais antigas, tanto na Grécia quanto em Roma, evidenciam que, mais original que a oposição entre direito e pena, era a condição “não qualificável nem como exercício de um direito nem como situação penal”¹⁴⁵ daquele que partia para o exílio em razão de um homicídio consumado ou daquele que perdia a cidadania ao tornar-se cidadão de uma *civitas foederata*¹⁴⁶ que goza de *ius exilli*.

A esfera de indiferença em que a vida do exilado se confunde com a do *homo sacer*, matável e insacrificável, revela a relação política originária, anterior à antítese schmittiana entre amigo e inimigo, entre concidadão e estrangeiro¹⁴⁷. Quem está sob o bando soberano, acha-se imediatamente em uma condição de extrariedade (*extrarietà*) mais essencial e primeira que a estraneidade do estrangeiro¹⁴⁸.

Dito isto, torna-se clara a ambiguidade semântica do termo bando, pois na língua materna de Agamben, o italiano, as locuções *in bando*, *a bandono* têm o sentido tanto de “à mercê de...” quanto “a seu talento, livremente”; este é o caso da expressão italiana *correre a bandono*. E, do mesmo modo, o termo bandido pode significar tanto “excluído, banido” quanto “aberto a todos, livre”, como ocorre nas expressões *mensa bandita* e *a rendina bandita*. O bando corresponde rigorosamente a uma força que atrai e repele, conectando os extremos da estrutura bipolar da *exceptio* soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Apenas nesta perspectiva compreendemos como pode o bando representar a insígnia da soberania e, simultaneamente, a exclusão da comunidade.

*Mais íntimo que toda interioridade e mais externo que toda estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra. Ela é o nómos soberano que condiciona todas as outras normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda localização e toda territorialização. E se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, em um sentido particular mas realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*, isto somente é possível*

¹⁴⁵ CRIFÒ, Giuliano. **L'esclusione dalla città: altri studi sull'" exilium" romano**. Università di Perugia, 1985, p. 11 apud AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer...** p. 109.

¹⁴⁶ *Civitas foederata* correspondia a um Estado ou comunidade aliada. Representava o tipo mais elevado de cidade autônoma e comunidade local sob o domínio da lei romana.

¹⁴⁷ SCHMITT, Carl. **Der Begriff des Politischen**. 4ª ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1963.

¹⁴⁸ Agamben formula a oposição entre extrariedade e estraneidade a partir de Festo, que compara *extrarius*, isto é, *qui extra focum sacramentum iusque sit* (aquele que está fora da terra, do sacramento e da lei) à *extraneus*, isto é, *ex altera terra*, quase *exterraneus* (aquele que é de outra terra, quase um estranho) (Cf. AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p. 110).

porque a relação de *bando* constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano.¹⁴⁹

2.6 Profanação

O termo “profanar” era amplamente conhecido pelos juristas romanos. As coisas que, de alguma forma, pertenciam aos deuses, recebiam por eles a designação de sagradas ou religiosas e, como tais, eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens. As coisas sagradas não podiam ser alienadas, dadas como aval, oferecidas em usufruto e nem mesmo gravadas de servidão. O ato que violasse ou infringisse essa singular indisponibilidade, que destinava os bens sagrados unicamente aos deuses, era chamado de sacrílego. A retirada das coisas da esfera do direito humano era chamada de consagrar (*sacrare*), enquanto a sua restituição ao livre uso dos homens recebia o nome de profanar. Sobre o termo “profano”, Trebácio, um grande jurista romano, pôde afirmar: “em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens”¹⁵⁰. E “puro” era o lugar que havia sido desvinculado da sua destinação aos deuses dos mortos e já não era “nem sagrado, nem santo, nem religioso, libertado de todos os nomes desse gênero.”¹⁵¹

Assim, o elemento devolvido ao uso comum dos homens recebe o nome de puro, profano, ou seja, livre dos nomes sagrados. Todavia, este uso não se apresenta como algo natural, quer dizer, o uso natural só se torna aplicável por meio de uma profanação. Vale destacar que, entre os termos “usar” e “profanar”, parece haver a presença de uma singular relação que é preciso esclarecer.

Segundo Agamben, religião é tudo aquilo que retira coisas, lugares, animais ou pessoas do uso comum e as envia para um âmbito separado. Não há religião sem separação e, mesmo a separação, em todos os seus aspectos, contempla ou mantém em si uma essência verdadeiramente religiosa. O processo de separação do uso comum, como já assinalamos, se dá através do sacrifício, que atua como um dispositivo¹⁵². Por meio de uma série de ritos detalhados – distintos segundo as diferentes culturas, e que Hubert e Mauss listaram

¹⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 110.

¹⁵⁰ TREBÁCIO, D. 11, 7, 2 apud AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino José Assmann. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 65.

¹⁵¹ TREBÁCIO, D. 11, 7, 2 apud AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p. 65.

¹⁵² “[...] chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discurso dos seres viventes” (AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* E outros ensaios. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 40).

pacientemente¹⁵³ –, o sacrifício determina, em todo caso, a mudança de algo do profano para o sagrado, do âmbito humano para o divino. Elementar no sacrifício é a cesura que separa os mundos, a fronteira que o elemento consagrado deve transpor, não importando se num sentido ou em outro. O rito permite restituir à esfera profana aquilo que foi separado. No sacrifício que realiza e regula a passagem da vítima da esfera humana para a divina, o contato (*contagione*) representa uma das formas mais usuais de profanação. No sacrifício, partes da vítima são prometidas aos deuses (as entranhas, *exta*, o fígado, o coração, a vesícula biliar, os pulmões) enquanto outras podem ser consumidas pelos homens. Para que sejam consumidas, basta que o participante do rito toque em alguma parte da vítima, pois o simples toque converte a parte sagrada em alimento. O toque, então, representa o contágio profano que desencanta e restitui ao uso aquilo que o sagrado havia separado e petrificado.

Importante observar que o termo *religio* não deriva, como a etimologia sugere, de *religare*, ou seja, o que liga e une o humano e o divino, mas de *relegere*, que assinala a atitude de honradez e cuidado que deve configurar nas relações com os deuses, a impaciente perplexidade (o “reler”) perante as formas e fórmulas que devem considerar para respeitar a separação entre as esferas do sagrado e do profano. *Religio* não é, portanto, o que liga homens e deuses, mas aquilo que os mantém separados. Por essa razão, é que a religião não combate a descrença e o desapego em relação ao divino, mas a negligência, uma atitude liberta e desatenta perante as coisas e seu uso, perante os traços da separação e do seu sentido, uma atitude desprezada da *religio* nas normas. Profanar diz respeito a inaugurar a possibilidade de uma forma particular de omissão, que faz da separação um uso particular, desconsiderando-a.

A passagem do sagrado ao profano pode ocorrer também através de um uso diverso, completamente incoerente do sagrado, o jogo. Agamben destaca que ambas as esferas, tanto do sagrado quanto do jogo, estão profundamente próximas. Os jogos de que temos conhecimento, em sua maioria, originam-se de antigas cerimônias sacras, de ritos e práticas de adivinhação que, em outros tempos, pertenciam ao âmbito religioso em sentido amplo. Para ilustrar o fato, o autor italiano elenca alguns exemplos, como brincar de roda, que originalmente tratava-se de um rito matrimonial; jogar com bola, que reproduzia a batalha dos deuses pelo controle do sol; os jogos de azar, que procediam de práticas divinatórias; e o pião e o jogo de xadrez, que representavam instrumentos oraculares.¹⁵⁴ Sobre a relação entre o jogo e o rito, Émile Benveniste conclui que o jogo não só deriva da esfera do sagrado como,

¹⁵³ MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

¹⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 84.

também, de algum modo, retrata a sua inversão. Em um excerto intitulado *O jogo e o sagrado* (1947), Benveniste afirma que:

A potência do ato sagrado reside precisamente na conjunção do *mito* que enuncia a história e do *rito* que a reproduz. Se a este esquema nós comparamos o do jogo, a diferença mostra-se essencial: no jogo, apenas o rito sobrevive, e não se conserva mais que a *forma* do drama sagrado, na qual todas as coisas voltam sempre ao início. Mas foi esquecido ou abolido o mito, a fabulação em palavras ricas de significado que confere aos atos o seu sentido e a sua eficácia.¹⁵⁵

Considerações análogas valem para o *jocus*, ou jogo de palavras: “[...] ao contrário do *ludus*, mas de maneira simétrica, o *jocus* consiste em um puro *mito*, ao qual não corresponde nenhum *rito* que lhe dê aderência à realidade.”¹⁵⁶ Estas considerações oferecem a Benveniste os elementos de uma definição do jogo como estrutura:

Ele tem sua origem no sagrado, do qual oferece uma imagem reversa e partida. Se o sagrado pode ser definido através da unidade consubstancial do mito e do rito, poderemos dizer que há jogo quando apenas uma metade da operação sacra é realizada, traduzindo somente o mito em palavras e somente o rito em ações.¹⁵⁷

Com isto, vemos que o jogo libera e redireciona a humanidade do domínio do sagrado sem, todavia, anulá-lo simplesmente. O sagrado é restituído a um uso singular que, por sua vez, não corresponde ao consumo utilitarista. Por conseguinte, a “profanação” facultada pelo jogo não condiz apenas ao domínio religioso. As crianças, por exemplo, que brincam com qualquer coisa que possuam, transmutam em brinquedo também elementos que pertencem aos domínios da economia, da guerra, do direito e das demais atividades que comumente consideramos sérias. Em suas mãos, elementos como um automóvel, uma arma de fogo ou mesmo um contrato jurídico, transformam-se de modo improvisado em brinquedos. Nesses exemplos, assim como na profanação do sagrado, é habitual a passagem de uma *religio* já assimilada como inautêntica e arbitrária para a negligência como *vera religio*. Esta passagem não representa desatenção – posto que nenhum cuidado resiste ao confronto com o da criança que brinca – e sim um novo aspecto do uso que crianças e filósofos atribuem à humanidade.

A prova de que o homem moderno já não sabe jogar pode ser encontrada na multiplicação acelerada de novos e velhos jogos, que atestam que o jogo enquanto veículo de profanação está em desuso em todo lugar. Na modernidade, o homem busca no jogo, nas

¹⁵⁵ BENVENISTE, Émile. Le jeu et le sacré. **Deucalion**: Cahiers de philosophie, nº 2. Paris: Éditions de la Revue Fontaine, 1947, p. 165 apud AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**:... p.84.

¹⁵⁶ Ibid., p. 165 apud AGAMBEN, Giorgio. op. cit., pp. 84-85.

¹⁵⁷ Ibid., p. 165 apud AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p.85.

danças e nas festas, de modo aflitivo e incansável, justamente o oposto do que ali poderia encontrar: a oportunidade de retornar à festa perdida, ao sagrado e aos seus ritos. Nessa acepção, os jogos televisivos de massa perfazem um novo culto e secularizam uma finalidade inconscientemente religiosa. Reconduzir o jogo à sua vocação puramente profana é, portanto, uma tarefa política.

Vale destacar, neste sentido, a distinção entre secularização e profanação. A secularização diz respeito a uma forma de remoção que preserva intactas as forças, ou seja, uma forma que se limita a deslocar as forças sem, no entanto, modificá-las. Esse é o caso da secularização política de conceitos religiosos (a transcendência divina como paradigma do poder soberano) que se restringe a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, preservando, todavia, inalterado seu poder.

A profanação, por sua vez, provoca uma neutralização daquilo que é profanado. O que se encontrava indisponível e separado é restituído ao uso e perde sua aura sagrada. Ambas as operações são políticas, mas enquanto a secularização concerne ao exercício do poder, assegurado em alusão a um modelo sagrado, a profanação desativa os dispositivos do poder e reconduz ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.

Agamben assinala o duplice e contraditório significado do verbo latino *profanare*, que tem surpreendido inúmeros filólogos. *Profanare* significa tornar profano e, ao mesmo tempo, em alguns poucos casos, pode tomar a acepção de sacrificar. O vocabulário do sagrado, como já o vimos, parece inerir a tal ambiguidade. O adjetivo *sacer*, por exemplo, significa “augusto, consagrado aos deuses”, mas também remete a “maldito, excluído da comunidade”. Essa ambiguidade não se deve apenas a um equívoco, trata-se de um traço constitutivo da operação de profanar, ou de sua contrária: a operação de consagrar. O deslocamento de um e mesmo objeto da esfera profana à sagrada (e vice-versa) resulta em algo como uma prestação de contas, que atua sobre um resíduo irreduzível de profanidade presente em todo objeto consagrado, e em um resíduo de sacralidade contido em todo objeto profanado. Veja-se o termo *sacer* na expressão *homo sacer*. Aqui, o mesmo termo parece qualificar um indivíduo que, tendo sido excluído da comunidade (por meio do ato solene da *sacratio* ou da *devotio*), pode ser morto impunemente, mas não pode ser sacrificado aos deuses. O que se tem então? Um homem sagrado, que foi entregue aos deuses, subsiste ao ritual que o separou dos homens e convive com os demais em uma existência, ao que tudo indica, profana. Na esfera profana, o resíduo irreduzível da sacralidade vincula-se ao seu corpo sacro de modo que, por mais que se oculte sob o véu da profanidade, é proscrito ao contato normal com seus semelhantes e exposto, por conseguinte, a uma morte violenta. A morte do *homo sacer* nada mais faz do que

devolvê-lo aos deuses que *já* o possuem. Na esfera divina, não pode ser sacrificado e é proscrito do rito, pois, de antemão, sua vida é posse dos deuses e, todavia, enquanto sobrevive a si mesma, essa mesma vida insere um resíduo contraditório de profanidade no domínio do sagrado.

Sagrado e profano configuram, portanto, o que Agamben chama de máquina sacrificial, um dispositivo bipolar, em que um significante oscilante se direciona de uma esfera a outra sem deixar de aludir ao mesmo objeto. Mas é justamente desse modo que a máquina pode garantir a distribuição do uso entre os humanos e os divinos e restituir, ocasionalmente, aos homens o que havia sido consagrado aos deuses. Disto resulta, conforme o autor, a confusão entre as duas operações no sacrifício romano, em que uma parte da própria vítima consagrada termina profanada por contágio e é consumida pelos homens, ao mesmo tempo que outra é oferecida aos deuses.

Nesse contexto, compreende-se porque, na religião cristã, teólogos, pontífices e imperadores possuíam um cuidado profundo e uma ferrenha seriedade ao buscar assegurar, dentro de suas possibilidades, o nexo e a clareza da noção de transubstanciação no sacrifício da missa, e das noções de encarnação e *omousia* no dogma trinitário. Nas noções de transubstanciação, encarnação e *omousia* (consustancialidade) estava em questão a sobrevivência de um sistema religioso que abarcava o próprio Deus enquanto vítima de sacrifício e, conseqüentemente, havia inserido em sua existência a separação que, no paganismo, relacionava-se apenas com as coisas humanas. Tratava-se, desse modo, de enfrentar, por intermédio da recente presença de duas naturezas num único ser, ou numa única vítima, a promiscuidade entre o divino e o humano que poderia resultar na paralisia da máquina sacrificial cristã. A doutrina da encarnação assegurava à natureza divina e à humana a presença, sem ambigüidade, na mesma pessoa, do mesmo modo que a transubstanciação assegurava que as espécies do pão e do vinho se transformassem, sem resíduos, no corpo de Cristo. Ocorre que, no cristianismo, com o surgimento de Deus como vítima sacrificial, e com a intensa presença de movimentos messiânicos que turvaram as diferenças entre o sagrado e o profano, a máquina religiosa parece atingir um limiar ou uma zona de indecidibilidade, em que a esfera divina está sempre prestes a colidir na esfera humana, e o homem atravessa a todo momento para o divino.¹⁵⁸

Em 1921, Walter Benjamin escreveu um fragmento que viria a ser encontrado apenas alguns anos após sua morte. Esse fragmento póstumo chamava-se *O capitalismo como*

¹⁵⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Profanações...** pp. 69-70.

religião e permaneceu oculto por muitos anos, vindo a ser publicado somente em 1985. Para o ensaísta alemão, ao contrário do que pensava Max Weber, o capitalismo não descreve apenas uma secularização da fé protestante, mas é, ele próprio, essencialmente, um fenômeno religioso, que se estabelece como um comensal com o surgimento do cristianismo.

Como religião da modernidade, o capitalismo define-se por três características: trata-se de uma religião voltada ao culto; seu culto é contínuo; e não pretende a redenção ou a expiação de uma culpa, mas dobra-se sobre esta. O capitalismo talvez seja a religião cultural mais extrema e absoluta, pois tudo nele ganha sentido apenas ao se dirigir ao cumprimento de um culto, a uma *praxis* e jamais em alusão a uma teoria, um dogma ou a uma ideia. Sobre a duração, a religião cultural capitalista é permanente, é a liturgia de um culto sem fim, onde celebrações são indiscerníveis de dias de trabalho, nele há um único e interminável dia de festa. Quanto à sua terceira característica, Benjamin enfatiza o caráter culpabilizador do capitalismo como religião:

O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. [...] Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal [...] e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa [...] ele <Deus> não está morto; ele foi incluído no destino humano.¹⁵⁹

Por inclinar-se com todas as forças para a culpa e para a angústia em detrimento da redenção e da esperança, o capitalismo como religião não objetiva rigorosamente a transformação do mundo, mas a sua destruição. E, de acordo com Benjamin, seu controle é tão extremo que pensadores como Nietzsche, Freud e Marx tramam ao seu lado, ao serem, de alguma maneira, compassivos com a religião do desespero.

Essa passagem do planeta ‘ser humano’ pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita constitui o *éthos* definido por Nietzsche. Esse ser humano é o ser super-humano (*Übermensch*), o primeiro que começa a cumprir conscientemente a religião capitalista. O quarto traço dessa religião é que seu Deus precisa ser ocultado e só pode ser invocado no zênite de sua culpabilização. O culto é celebrado diante de uma divindade imatura; toda representação dela e toda ideia sobre ela viola o mistério da sua maturidade.¹⁶⁰

Segundo Benjamin, Freud também conspira com tal religião ao propor uma teoria que corrobora o império sacerdotal desse culto, elaborada em moldes completamente capitalistas. Sua analogia, muito profunda e enigmática, afirma que “[...] aquilo que foi reprimido – a

¹⁵⁹ BENJAMIN, Walter; LÖWY, Michael. **O capitalismo como religião**. Tradução de Nélio Schneider. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 22.

¹⁶⁰ Ibid., p. 22.

representação pecaminosa – é o capital que rende juros para o inferno do inconsciente”¹⁶¹. E, de modo parecido, Marx afirma que “o capitalismo impertinente se converte em socialismo com juros e juros sobre juros, que, como tais, são em função da *culpa* (ver ambiguidade demoníaca desse conceito).”¹⁶²

O capitalismo, ampliando ao limite uma tendência já corrente no cristianismo, estende e totaliza a estrutura da separação que demarca a religião. No lugar do sacrifício, que antes definia a passagem do profano ao sagrado e vice-versa, encontramos agora um único, complexo e permanente processo de separação, que atua em todo objeto, em toda dimensão, em toda atividade humana para dividi-la por si mesma, em um processo completamente alheio à separação entre sagrado e profano, divino e humano. Em seu aspecto mais totalizante, a religião capitalista empreende a pura forma da separação, sem deixar nada mais por separar. Uma profanação absoluta e sem resíduos dobra-se sobre uma consagração de igual natureza, vazia e integral. E, do mesmo modo como ocorre com a mercadoria – cuja separação perfaz a própria forma do objeto, que se separa em valor de uso e valor de troca e transmuta-se em fetiche incapturável –, tudo o que é feito, produzido e, inclusive, vivido, envolvendo nisto o corpo humano, a sexualidade e a linguagem, é dividido por si mesmo e transportado para uma dimensão separada, mas que já não determina nenhuma divisão essencial e em que todo uso se torna duravelmente impossível.¹⁶³ Esse âmbito é o consumo, e se o que temos vivido é, de fato, a fase extrema do capitalismo dissimulada em espetáculo, em que todas as coisas são exibidas na sua separação de si mesmas, tanto o consumo quanto o espetáculo nada mais são que as duas faces de uma única impossibilidade de usar. Aquilo que não pode ser usado é capturado pelo consumo, pela exibição espetacular. Todavia, disso resulta que não se pode mais profanar, entendendo a profanação como o ato que devolve ao uso comum o que havia sido separado no âmbito do sagrado. Assim, a religião capitalista, na sua fase extrema, está voltada para a criação de algo absolutamente Improfanável.

No ano de 1322, a Cúria Romana, em oposição à Ordem dos Franciscanos, fixou o princípio teológico do consumo como impossibilidade do uso. Os franciscanos, em sua reivindicação da “altíssima pobreza”, pressupunham a possibilidade de um uso completamente desvinculado da esfera jurídica, o qual chamavam de *usus facti*, uso de fato (ou do fato), distinto do usufruto e de qualquer outro direito de uso. O papa João XXII,

¹⁶¹ BENJAMIN, Walter; LÖWY, Michael. **O capitalismo como religião...** p. 22.

¹⁶² Ibid., p. 22.

¹⁶³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Profanações...** p. 71.

ferrenho adversário da Ordem, elaborou a bula¹⁶⁴ *Ad conditorem canonum*, na qual argumentava que, nas coisas que são objeto de consumo, tais como alimentos e roupas, não pode haver um uso distinto daquele da propriedade, porque, neste caso, o uso se define integralmente no ato do seu consumo, quer dizer, da sua destruição (*abusus*). O consumo que necessariamente elimina a coisa consumida nada é, além da impossibilidade ou da negação do uso, que infere que a substância do que é consumido mantenha-se inteira (*salva rei substantia*). Além disso, um simples uso de fato, diferente da propriedade, não existe para João XXII de modo natural (*in rerum natura*), isto é, não é algo que se possa “ter” (*haberi*):

O próprio ato do uso não existe naturalmente nem antes de o exercer, nem durante o tempo em que se exerce, nem sequer depois de tê-lo exercido. O consumo, mesmo no ato do seu exercício, sempre é já passado ou futuro e, como tal, não se pode dizer que exista naturalmente, mas apenas na memória ou na expectativa [*non est in rerum natura, sed in memoria vel apprehensione tantum*]. Portanto, ele não pode ter sido a não ser no instante do seu desaparecimento.¹⁶⁵

Ao opor uso e consumo, João XXII, com uma inconsciente predição, apresenta o paradigma de uma impossibilidade de uso que alcançaria seu cumprimento muitos séculos mais tarde na sociedade dos consumos. Essa férrea negação do uso percebe, todavia, a sua natureza de modo mais radical do que poderiam fazê-lo aqueles que o exigiam no interior da ordem franciscana. Isto porque o puro uso apresenta-se no seu discurso como algo que jamais se pode ter, que nunca pode instituir uma propriedade (*dominium*), e não tanto como algo inexistente, uma vez que existe, de fato, imediatamente no ato de consumo. O uso, portanto, é sempre relação com o inapropriável, com coisas que não podem se tornar objeto de posse. Deste modo, a verdadeira natureza da propriedade se mostra com a máxima força no instante em que coincide com o consumo da coisa, e define-se como o mero dispositivo através do qual o livre uso dos homens é deslocado para um âmbito separado e, então, transformado em direito.¹⁶⁶ A infelicidade dos consumidores na atual sociedade de massa não se dá apenas porque consomem objetos que integraram em si a própria não usabilidade, senão também,

¹⁶⁴ Bula é um documento oficial passado pelo papa ou pontífice católico, com força de lei eclesiástica.

¹⁶⁵ Texto original: “The act itself cannot yet be said to be in reality, although it can be said of it [pro: substitute de] that it is in the process of being done. For that [stage] of an act in the process of being done that is past, or in the future, is not now in reality, but in memory or in apprehension only; therefore, except in so far as it is only in memory or in apprehension, it can by no means be had. But what is done in the present is momentary or instantaneous.” (JOHN XXII. *Ad conditorem canonum*. Translated by John Kilcullen e John Scott. Latin text from *Corpus iuris canonici* (Lyons, 1671), compared with Friedberg's edition (Leipzig, 1879). Sidney: Macquarie University, 1998, p. 4, tradução de Giorgio Agamben).

¹⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima Pobreza*. Regras monásticas e forma de vida [Homo Sacer, IV, I]. Tradução de Selvino José Assmann. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2014b, pp. 133-144.

sobretudo, porque creem exercer o seu direito de propriedade sobre tais objetos, pois tornaram-se incapazes de profaná-los.

O Museu é o lugar-comum da impossibilidade de usar. As potências espirituais – a arte, a religião, a filosofia, o conceito de natureza, e mesmo a política – que no passado balizavam a vida dos homens, foram paulatinamente deslocadas para o Museu. O Museu não designa aqui um local determinado, mas a esfera separada, para a qual se retira o que outrora identificávamos como genuíno e inconteste, porém que hoje não é mais. Assim, o Museu pode corresponder a uma cidade admitida como patrimônio da humanidade, como Évora ou Veneza; a uma localidade, declarada um parque ou oásis natural; e mesmo a um povo, na qualidade de uma forma de vida que pereceu. Genericamente, podemos dizer que hoje tudo pode converter-se em Museu, posto que este conceito corresponde à mera representação da impossibilidade de usar, de ocupar, de experienciar.¹⁶⁷

A aproximação entre capitalismo e religião torna-se evidente no Museu, pois, hoje, ele ocupa o mesmo espaço e tem a mesma função que outrora possuía o Templo, como lugar de sacrifício. Os turistas de hoje equiparam-se aos peregrinos que migravam de um Templo a outro, de um santuário a outro, percorrendo sem cessar espaços que hoje transfiguraram-se em Museu. Porém, na pretérita condição de fiéis, os peregrinos participavam do sacrifício que restituía a harmonia entre o divino e o humano mediante a separação da vítima no domínio do sagrado, ao passo que os turistas festejam sobre si mesmos uma prática sacrificial que se funda na desoladora experiência da eliminação de todo possível uso. Enquanto os cristãos eram “peregrinos”, melhor dizendo, forasteiros sobre a terra, pois identificavam o céu como a sua pátria, os turistas, crentes da nova religião capitalista, são desterrados, proscritos na forma pura da separação. Para onde vão, levam consigo apenas a sua incapacidade de habitar, de viver como antes viviam em suas casas e cidades, a própria impossibilidade de usar, que haviam experimentado nos grandes centros de compras e espetáculos¹⁶⁸. É por esta razão que, de acordo com Agamben, o turismo é a primeira indústria do mundo, pois simboliza a adoração e o altar central da religião capitalista e nada é mais assombroso do que tantos

¹⁶⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Profanações...** p. 73.

¹⁶⁸ “Com o mundo alienado em Museu completa-se a destruição de todo o uso possível. Viver ‘à distância’ é o único modo de comportamento aceito na metrópole: é a experiência do espetáculo, do turismo, da visita ao *shopping* ou a qualquer outra esfera onde o uso e a alteração substancial das coisas são cancelados pela interferência de uma vitrine. Com a arquitetura do *shopping* e suas vitrines transparentes, apagam-se de forma fictícia as fronteiras entre o exterior e interior, radicalizando-se assim a mais demoníaca das religiões: com fragmentos estéreis que se reúnem separadamente como totalidade orgânica, o ‘espetáculo da vida’ acaba por se converter na *vida do espetáculo*.” (CONSELHO NOTURNO. “é isto um homem?”. In: _____. **Um habitar mais forte que a metrópole**. 1ª ed. São Paulo: GLAC, 2019, pp. 68-69).

homens que consigam empreender em seus corpos a experiência possivelmente mais angustiante a efetuar: perder definitivamente todo uso e toda possibilidade de profanar.

Todavia, o Improfanável sob o qual se assenta o culto capitalista talvez não seja, em realidade, de todo improfanável, pois hoje parece haver formas eficientes de profanação. Vale assinalar que a profanação não possui apenas a função de restituir algo ao uso natural, que preexistia à sua separação no âmbito religioso, econômico ou jurídico. A profanação, como fica patente no exemplo do jogo, é mais eficaz e profunda e não se encerra na abolição da forma da separação para recuperar, além ou aquém dela, um uso não eivado. Na natureza, também vemos profanações. Por exemplo, pensemos no caso de um gato que brinca com um novelo como se fosse um rato e, analogamente, uma criança que brinca com antigas insígnias cultuais ou com objetos que concernem ao domínio econômico. Enquanto o gato usa de modo gratuito os comportamentos inerentes à atividade predatória, a criança usa conscientemente os comportamentos típicos do rito religioso. Os usos do gato e da criança não são anulados, entretanto, devido à substituição do rato pelo novelo e do objeto sacro pelo brinquedo, eles acabam desativados e, conseqüentemente, abertos a um novo e possível uso.

Mas, qual é, para o gato, o uso possível dado ao novelo? Este consiste em emancipar um comportamento presente em seu registro genético e encerrado em uma esfera determinada, no caso, a atividade predatória, a caça. O agir desvinculado como forma de vida reproduz e ainda expõe com gestos as formas da atividade de que se emancipou, esvaziando-os de sua orientação e da associação imposta com uma finalidade, abrindo-os e dispondo-os para um novo uso. No jogo com o novelo, o rato liberta-se da sua condição de presa, e a atividade predatória do gato (sua orientação para a captura e para a morte) mantem, não obstante, os mesmos gestos que indicavam a caça. O que temos, então, é uma atividade que se converteu em meio puro¹⁶⁹, quer dizer, uma operação que, a despeito de manter obstinadamente a sua natureza de meio, se libertou da sua relação com um fim, desaprendeu prazerosamente o seu propósito, podendo, daí em diante, apresentar-se como tal, como meio sem fim. A gênese de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante.

A separação promovida pelo culto capitalista ocorre, também e fundamentalmente, no domínio do corpo, sob a forma da repressão e separação de algumas funções fisiológicas. A evacuação, por exemplo, em nossa sociedade, é ocultada e segregada sob um manto de dispositivos e interditos, alusivos tanto a comportamentos quanto a linguagem. Qual seria o sentido de profanar o ato de evacuar? Não se trata de buscar, na função fisiológica, uma

¹⁶⁹ “Benjamin considera um ‘meio puro’, a saber, um meio que se mostra como tal só enquanto se emancipa de toda relação com um fim.” (AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos...** p. 301).

suposta naturalidade, nem mesmo deleitar-se nela como um gesto subversivo, mas sim identificar arqueologicamente a evacuação como campo de tensões polares entre natureza e cultura, privado e público, singular e comum. Em outras palavras, trata-se de descobrir um novo uso das fezes, tal qual as crianças pretendiam fazer à sua maneira antes que influíssem a repressão e a separação. Pensemos as fezes apenas enquanto símbolo daquilo que foi separado e, como tal, pode ser restituído ao uso comum.

Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas apreender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas. 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.¹⁷⁰

Segundo Agamben, nada é mais frágil e incerto que o domínio dos meios puros. Mesmo o jogo é um elemento efêmero na nossa sociedade, pois, ao seu término, a vida ordinária retoma seu caminho tal qual o gato segue a sua caça. As crianças, acima de quaisquer outros, compreendem como pode ser difícil e angustiante manter um brinquedo quando este perde seu contexto ao término do jogo. O que antes libertava, transfigura-se em um objeto enfadonho, um pedaço de madeira insosso. Do mesmo modo, uma boneca, que antes recebia o amor da criança, converte-se em um boneco de cera frígido e vergonhoso que um mago cruel pode capturar e enfeitiçar para seu capricho.

Esse mago é o grande sacerdote do culto capitalista. A eficácia dos dispositivos da religião capitalista se dá não tanto por sua ação sobre os comportamentos essenciais, se não porque agem principalmente sobre os meios puros, isto é, sobre comportamentos que foram dissociados de si mesmos e, conseqüentemente, separados da sua relação com uma finalidade. O capitalismo em sua fase extrema nada mais é que um imenso dispositivo de captura dos meios puros, ou melhor, dos comportamentos profanatórios. Nessa fase, os meios puros, que se traduzem na desativação e na interrupção de toda e qualquer separação, terminam, por sua vez, sendo separados em um domínio especial. Este é o caso da linguagem, que é usada pelo poder para garantir e controlar a comunicação social com o objetivo de difundir sua própria ideologia e incentivar a obediência voluntária. Este uso instrumental da linguagem, embora ainda operativo nas orlas do sistema, sobretudo em circunstâncias de perigo e de exceção, foi, para Agamben, substituído por um procedimento de controle social distinto, que ao ser separado na esfera espetacular, alcança a linguagem no seu rodar no vazio, isto é, no seu possível potencial profanatório. Trata-se de um procedimento que substitui a linguagem em

¹⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações...** p. 75.

sua finalidade propagandística por uma linguagem cujo propósito essencial é capturar e neutralizar o meio puro, ou seja, uma linguagem liberada de sua finalidade comunicativa e habilitada a um novo uso.

A função dos dispositivos midiáticos é, justamente, neutralizar esse poder profanatório da linguagem como meio puro, impedindo que tal poder libere a linguagem para um novo uso, para a possibilidade de uma nova experiência da palavra. No sistema do culto espetacular, o meio puro, interdito exposto no domínio midiático, revela o próprio vazio e afirma tão somente o próprio nada, sugerindo que nenhum uso novo seja possível, que nenhuma outra experiência da palavra ainda seja possível.

Essa extinção dos meios puros fica patente no dispositivo que, antes de qualquer outro, parece ter efetivado a fantasia capitalista da produção de um Improfanável. É o caso da pornografia. A história da fotografia erótica assevera que, nos seus primórdios, as modelos apresentavam uma expressão romântica e quase lírica, como se a câmera fotográfica as tivesse aturdido, e não capturado a sua imagem na privacidade do seu *boudoir*¹⁷¹. As primeiras modelos da fotografia erótica se apresentavam, por vezes, preguiçosamente deitadas sobre um divã, simulando dormir ou mesmo lendo. Algumas eram surpreendidas indiscretamente, justamente quando estavam sós, ao olharem-se no espelho. Contudo, prematuramente, e adaptando-se à absolutização capitalista da mercadoria e do valor de troca, a expressão das modelos modifica-se e adquire caracteres impudicos; sua postura aprofunda-se e torna-se dinâmica, como se ali exagerassem deliberadamente a sua obscenidade, revelando, assim, a consciência de estarem expostas frente à câmera. Entretanto, é apenas em nosso tempo que tal processo atinge o seu estágio mais elevado e vemos, então, o protagonista de um filme¹⁷² olhar para a câmera e, dessa maneira, estabelecer um contato desavergonhado e aberto com o espectador. A partir deste momento, a pornografia seguramente vulgarizou a técnica, levando as *pornstars* a olhar firmemente para a câmera no exato instante em que executam suas carícias mais íntimas, revelando maior interesse pelo espectador do que pelos seus *partners*.

Assim, cumpre-se, em definitivo, o princípio enunciado por Walter Benjamin, em 1936, em seu ensaio *Eduard Fuchs: colecionador e historiador*, no qual afirma que o “[...] efeito <da> excitação sexual <acontece mais na> imaginação do corpo nu diante da máquina

¹⁷¹ *Boudoir* é a sala de estar ou salão privado de uma mulher em uma acomodação mobiliada, geralmente entre a sala de jantar e o quarto, mas também pode se referir ao quarto privado de uma mulher.

¹⁷² *Monika e o Desejo* é um filme sueco de 1952, protagonizado por Harriet Andersson e dirigido por Ingmar Bergman. *Monika* gerou controvérsia no seu país natal e no estrangeiro pelo seu retrato da nudez feminina, em conjunto com o filme *Um Verão de Felicidade*, do ano anterior, dirigido por Arne Mattsson, gerando a reputação da Suécia como país sexualmente liberal.

fotográfica do que a visão da própria nudez.”¹⁷³ Um ano antes de escrever sobre Eduard Fuchs, e para determinar a transformação que a obra de arte sofre na época da sua reprodutibilidade técnica, Benjamin criará o conceito de “valor de exposição” (*Ausstellungswert*). Nada é mais preciso do que esse conceito para descrever a nova condição dos objetos, e mesmo do corpo humano, no capitalismo contemporâneo. Os conceitos marxistas de valor de uso e valor de troca não contemplam o valor de exposição, pois este não restringe-se a um valor de uso, uma vez que o que está exposto é, enquanto tal, subtraído à esfera do uso e, do mesmo modo, não limita-se ao valor de troca, posto que não mensura, de qualquer modo, uma força-trabalho.

Para ilustrar o procedimento de captura e neutralização do potencial profanatório, pensemos no trabalho da atriz pornográfica Chloé des Lysses, que permite ser fotografada no exato momento em que pratica os atos mais sórdidos e indecorosos ou deles padece, mantendo, contudo, o rosto visivelmente indiferente. O gesto da atriz contraria a convenção na qual deveria simular o prazer. Chloé des Lysses mostra a mais estoica ataraxia frente à sua circunstância, tal qual um manequim, impassível ao seu parceiro de cena, mas, sobretudo, frente àqueles que a assistem. Os espectadores percebem com espanto que Chloé des Lysses, mesmo consciente de sua exposição, não estabelece com eles qualquer traço de cumplicidade. Sua indiferença é o elemento que rompe toda relação entre o vivido e o domínio expressivo; seu rosto nada expressa, porém permite-se ser visto enquanto espaço imaculado da expressão, como meio puro.¹⁷⁴

Vemos que o dispositivo da pornografia pretende neutralizar o potencial profanatório e, ao fazê-lo, acaba por capturar a capacidade humana de ressignificar os comportamentos eróticos, de os profanar, separando-os de sua finalidade imediata. No caso de Chloé des Lysses, enquanto seu recente comportamento permitia um uso autêntico, tanto em relação ao prazer do parceiro de cena quanto coletivamente, como um novo uso geral da sexualidade, a pornografia atua para obstruir e reorientar a intenção profanatória. Isto ocorre porque o consumo reservado da imagem pornográfica termina por sobrepor a possibilidade de qualquer novo uso.

Em Agamben, todo dispositivo de poder é sempre duplo: parte advém de um comportamento individual de subjetivação, parte é resultado da sua captura num âmbito separado. O comportamento particular, em si mesmo, não carrega, frequentemente, nada de

¹⁷³ BENJAMIN, Walter. Eduard Fuchs: colecionador e historiador. In: _____. **O Anjo da História**. Tradução de João Barrento. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2018a, p. 157.

¹⁷⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Profanações...** p. 78.

condenável e pode até mesmo manifestar uma ideia liberatória. Ele pode, ocasionalmente, ser reprovável quando se deixa gratuitamente capturar no dispositivo, sem qualquer obrigação circunstancial ou por força. No trabalho de Chloé des Lysses, não cabe questionar seu gesto obsceno, nem mesmo seu rosto impassível, mas sim os imorais dispositivos da pornografia e do desfile de moda, que desviaram tal gesto e tal expressão dos seus usos possíveis.

O Improfanável da pornografia — qualquer improfanável — baseia-se no aprisionamento e na distração de uma intenção autenticamente profanatória. Por isso é importante toda vez arrancar dos dispositivos — de todo dispositivo — a possibilidade de uso que os mesmos capturaram. A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem.¹⁷⁵

¹⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações...** p. 79.

SEÇÃO III LINHAS DE FUGA AO PARADIGMA DO *HOMO SACER*: INOPEROSIDADE E FORMA-DE-VIDA

Esta terceira e última seção explorará algumas possíveis linhas de fuga ao paradigma do *homo sacer* e a *ex-ceptio* da vida nua. Para tanto, investigaremos o paradigma da obra do homem e sua relação com a arte em dois momentos históricos: a Grécia Clássica do século IV a.C. e as vanguardas artísticas do século XX. A partir desta análise comparativa, que evidenciará o dispositivo da máquina artística, buscar-se-á estabelecer algumas aproximações entre a *praxis* artística e litúrgica para pensarmos sua primazia sobre a teoria em correspondência à teoria aristotélica da potência-ato. Ademais, serão apresentados os conceitos agambenianos de forma-de-vida, uso e hábito, para com eles refletirmos sobre as noções de pensamento, inoperosidade e imanência absoluta.

3.1 O paradigma da obra do homem

No livro I da *Ética a Nicômaco* (1097b 25-31), Aristóteles busca compreender o que seria a obra do homem (*to ergon tou anthropou*) e, com ela, identificar o sumo bem como objeto da *episteme politike*, da ciência política. O tratado em questão é uma espécie de introdução ao estudo da ciência política e, nele, o sumo bem é definido por Aristóteles como a felicidade, e é precisamente para descobrir o que viria a ser a felicidade que inicia sua busca pela obra do homem.

Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função [*ergon*] ou atividade [*praxis*], considera-se que o bem [*tagathon*] e o ‘bem feito’ [*to eu*] residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função [*ti ergon*].

Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o curtidor tenham certas funções e atividades, e o homem não tenha nenhuma? Terá ele nascido sem função [*argos*]?¹⁷⁶

O termo *ergon*, acima destacado, corresponde, em grego, a “trabalho”, “obra”. Nesse trecho, no entanto, o sentido da expressão se confunde, em razão da íntima relação que o aproxima a um dos conceitos essenciais do pensamento aristotélico, *energeia*, que corresponde a “ser-em-obra”. O conceito de *energeia* foi, provavelmente, uma criação de Aristóteles, que o utiliza em oposição ao conceito de potência (*dynamis*). Assim, o atributo *energos* tem o sentido de operoso, ativo, e o vemos em Heródoto.¹⁷⁷ Já *argos*,

¹⁷⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*... pp. 55-56.

¹⁷⁷ HERÓDOTO. *Historia*. Libro VIII Urania. Traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1989.

conceito antagônico a *energeia*, provém tanto de *aergos*, que equivale a inoperoso¹⁷⁸, privado de *ergon*, quanto de *argia* (inoperosidade), e o encontramos em Homero¹⁷⁹. Retomando o percurso do livro I, Aristóteles qualificará a felicidade “como uma atividade da alma em consonância com a virtude (*psyches energeia [...] kat'areten*)”¹⁸⁰, o que atesta que a obra do homem corresponde, nessa acepção, não apenas a uma obra, mas, propriamente, àquilo que qualifica a *energeia*, a atividade, o ser-em-ato próprio do homem.

A pergunta acerca da obra ou da ausência de obra do homem tem portanto um alcance estratégico decisivo, uma vez que dela depende não só a possibilidade de lhe atribuir uma natureza e uma essência própria, mas também, como vimos, de definir sua felicidade e sua política.¹⁸¹

A questão aristotélica não tem apenas um caráter retórico. Ao comparar o homem em geral a quatro tipos de artesões (*teknites*) – o flautista, o escultor, o carpinteiro e o sapateiro –, Aristóteles utiliza propositadamente personagens através das quais identificamos imediatamente a obra e o ser-em-obra. Mas ele poderia também ter utilizado exemplos menos modestos, visto que, antes do trecho citado, elenca (*Et. Nic.*¹⁸² 1097a 10-15) personagens como o médico, o arquiteto e o general.¹⁸³ O sentido da questão aristotélica é mais abrangente e condiz com a própria possibilidade de identificar a *energeia*, o ser-em-obra próprio do homem e alheio às suas atribuições sociais concretas. Ainda que esteja sob a aparência de uma pergunta paradoxal, Agamben reconhece como avançada a ideia de uma *argia*, de uma essencial inoperosidade do homem a respeito de suas funções e operações concretas. Para o autor, encontra-se, aqui, o fundamento lógico-metafísico do problema moderno, ou quiçá pós-moderno, de uma realização completa da obra humana em que o ser é condicionado sempre a um determinado *télos*. Todavia, o que está em jogo na pergunta aristotélica é a própria

¹⁷⁸ “A noção de inoperosidade não significa uma ausência de obra, trata-se antes de uma praxis, de uma operação que consiste em tornar inoperantes todas as obras humanas. É necessário, explica algures Agamben, entender o termo como se existisse um verbo activo inoperar (correspondente ao francês ‘désœuvrer’), que nomearia o gesto inverso de operar. E, neste sentido, conclui Agamben, o termo nomeia a atividade mais própria do homem, tanto no sentido ético como político.” (GUERREIRO, António. Bartleby, Segundo Agamben (Alguns tópicos). In: MARCOS, Maria Lúcia. (Org.). **I would prefer not to**. Em torno de Bartleby. Lisboa: Unyleya & CECL, 2013, p. 172).

¹⁷⁹ HOMER. **The Iliad**. Translated by Robert Fagles. Introduction and notes by Bernard Knox. London: Penguin Books, 1991.

¹⁸⁰ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**... p. 56.

¹⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento** ... p. 320.

¹⁸² Como sistematização para este trabalho, doravante, a abreviação “*Et. Nic.*” refere-se à obra *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.

¹⁸³ ARISTÓTELES. op. cit., p. 54.

natureza do homem, que se mostra como um vivente privado de obra, ou seja, sem uma natureza e uma vocação própria. Desprovido de um *ergon* próprio, o homem estaria, então, destituído até mesmo de uma *energeia*, de um ser-em-ato pelo qual pudesse definir sua essência. Isso faria dele, na perspectiva agambeniana, “[...] um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma obra poderiam esgotar.”¹⁸⁴

A hipótese aristotélica de que o homem não possui um *ergon* próprio não era de todo inaceitável pelo estagirita, e atestamos isso em dois momentos do livro III de *De Anima* (429a 21; 429b 9), no instante em que ele define o *nous*, o intelecto humano, e afirma que ele não possui “[...] outra natureza, senão esta: que é capaz [ser em potência].”¹⁸⁵ Pela mesma razão, quando se converte em ato “[...] ainda nesta circunstância o intelecto está de certo modo em potência [...] e agora ele mesmo é capaz de pensar a si próprio.”¹⁸⁶

Agamben destaca que o vocabulário da inoperosidade, ao qual pertence o conceito de *argos*, mas também *schole* (lugar do ócio), não possui, na verdade, em grego, nenhum sentido negativo. No entendimento dos comentadores cristãos de Aristóteles, diversamente, a hipótese de uma essencial inoperosidade do homem só podia parecer absurda. Em vista disso, Tomás de Aquino, no livro I de seu *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles* (Lect. 10, 4), tem a cautela de apontar que “[...] como o homem é algo que existe segundo a natureza, é impossível que possa ser naturalmente ocioso, como se não tivesse uma operação própria [*cum igitur homo sit aliquid existens secundum naturam, impossibile est, quod sit naturaliter otiosus, quasi non habens propriam operationem*].”¹⁸⁷

Sem embargo, na passagem seguinte (*Et. Nic.* 1097b 30 – 1098a 5), Aristóteles sugere um recuo ante a hipótese da ausência da obra específica do homem e, em uma rápida reviravolta, investiga o *ergon* do homem na esfera da vida:

[...] assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo tem evidentemente uma função <*ergon*> própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? Qual poderá ser ela?
A vida <o simples fato de viver; *to zen*> parece ser comum até as próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos <*aphoristeon*>, portanto, a vida de nutrição e crescimento <*ten threotiken kai ten*

¹⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento...** p. 321.

¹⁸⁵ ARISTÓTELES. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo, Editora 34, 2006, p. 114.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 115.

¹⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles I-III**. O Bem e as Virtudes. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015, p. 92.

auxetiken zoen>. A seguir, há uma vida de percepção <*aisthetike tis*>, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais <a todo vivente>. Resta <*leipetaí*>, pois, a vida ativa <*praktike tis*> do elemento que tem um princípio racional <*logos*>; [...] E, como a ‘vida do elemento racional’ também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos à vida no sentido de atividade <*kat’energeian*>; pois esta parece ser a acepção mais própria do termo.¹⁸⁸

A correspondência entre a relação de cada um dos membros e o corpo na sua totalidade, por um lado, e a relação de cada um dos *erga*, das funções e a obra do homem, por outro, adequam-se de modo estratégico para introduzir a passagem em que o estagirita tratará da esfera da vida. Esse trecho não é, de fato, claro. Se os distintos ofícios humanos (tocar flauta, esculpir estátuas, fazer sapatos) não podem se sobrepor à obra específica do homem como tal, isso não quer dizer que esta deva ser forçosamente buscada na esfera da vida. De acordo com Agamben, o fato de a obra do homem ser definida como uma certa forma de vida (*zoen tina*), demonstra que a relação entre política e vida pertence, desde o início, à forma como os gregos pensam a *pólis*, quer dizer, a individuação do fim da “ciência política” depende intimamente da individuação da obra do homem.

Conforme um movimento característico de Aristóteles, a individuação do *ergon* do homem ocorre por meio de uma sequência de cortes no *continuum* da vida. A vida é fragmentada em vida nutritiva, sensível e prático-racional. A combinação do conceito de vida em um conjunto de funções já tinha sido elaborada por Aristóteles (*De An.*¹⁸⁹ 413a 20 – 413b 1), no qual extraíra, entre as diferentes formas como dizemos o termo “viver”, o mais geral e separável:

[...] o animado se distingue do inanimado pelo viver. E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes — intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio deste tipo, por meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções contrárias. [...] E é possível separar este princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste. E isso é evidente no caso das plantas, pois nelas nenhuma outra potência da alma subsiste.

O viver subsiste nos seres vivos por conta deste princípio [...]. Denominamos nutritiva <*threptikon*> tal parte da alma, da qual participam também as plantas.¹⁹⁰

¹⁸⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*... p. 56.

¹⁸⁹ Como sistematização para este trabalho, doravante, a abreviação “*De An.*” refere-se à obra *De Anima*, de Aristóteles.

¹⁹⁰ Id. *De Anima*... p. 74.

Vale assinalar que Aristóteles não qualifica absolutamente o que seja a vida, mas restringe-se a dividi-la, separando a função nutritiva (*threptikon*) para, depois, recombiná-la em um conjunto de faculdades diferentes e relacionadas: a vida de nutrição e crescimento (*ten threotiken kai ten auxetiken zoen*), a vida de percepção (*aisthetike is*) e a vida do elemento racional, de pensamento (*logos*).¹⁹¹ Nas palavras de Agamben, “a vida nutritiva [...] é aquilo sobre cuja exclusão se funda, no *De Anima*, tal como na *Ética a Nicômaco* e na *Política*, a definição de homem, isto é, do vivente que tem *logos*.”¹⁹² A vida nutritiva também será chamada de vegetativa já a partir dos comentadores antigos, que o farão com base no estatuto enigmático que as plantas têm no pensamento de Aristóteles e que se encontra absolutamente separado do *logos*.

A obra do homem é determinada, destarte, por meio da segregação da vida vegetativa e da vida sensitiva, que admite como único resto (*leipetai*) possível a vida conforme o *logos*. E, posto que essa vida pode analogamente ser considerada conforme sua pura potência, Aristóteles tem a cautela de especificar (*Et. Nic.* 1098a 5-15) que a obra do homem não pode ser uma simples potência ou faculdade, mas tão somente a *energeia* e a operação dessa faculdade.

Ora, se a função do homem é uma atividade <ser-em-obra; *energeia*> da alma que segue ou que implica um princípio racional <*logos*>, e se dizemos que ‘um tal-e-tal’ e ‘um bom tal-e-tal’ têm uma função que é a mesma em espécie (por exemplo, um tocador de lira, e assim, em todos os casos, sem maiores discriminações, sendo acrescentada ao nome da função a eminência com respeito à bondade – pois a função do tocador de lira é tocar lira, e a de um bom tocador de lira é fazê-lo bem); se realmente assim é (e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida <*zoen tina*>, e esta vida uma atividade <ser-em-obra; *energeia*> ou ações <*praxis*> da alma que implicam um princípio racional <*logos*>; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é), o bem do homem nos aparece como uma atividade <ser-em-obra; *energeia*> da alma em consonância com a virtude, e, se há mais virtude, com a melhor e mais completa.¹⁹³

A partir deste momento, o estagirita pode proceder com a definição da “obra do homem”. Conforme visto na passagem anterior, essa obra é um modo do viver, uma “certa vida” (*zoe tis*), aquela que é em ato conforme o *logos*. Isso quer dizer que Aristóteles encontra o sumo bem – definição que é alvo de sua investigação, que constitui igualmente a meta da política – por meio do vínculo com um determinado *ergon*, com

¹⁹¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*... p. 56

¹⁹² AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*... p. 323.

¹⁹³ ARISTÓTELES. op. cit., p. 56.

uma determinada atividade ou ser-em-obra. Tal atividade traduz-se na atuação da potência vital racional e não da potência vegetativa ou da sensitiva. Isto posto, ética e política serão estabelecidas para os homens segundo a participação nessa operação, em geral, e consoante à virtude (tocar flauta e tocá-la bem, viver e viver bem, conforme o *logos*). Com base nestes argumentos, não é de se admirar que Aristóteles (*Pol.* 1252b, 30) qualifique a *pólis*, ou seja, a comunidade política perfeita, mediante a distinção entre viver e viver bem: “Formada a princípio para preservar a vida [o viver; *to zén*], a cidade subsiste para assegurar a vida boa [o viver bem; *tò eû zên*].”¹⁹⁴

A definição aristotélica da obra do homem permite a Agamben formular duas teses a respeito da política. À medida que a obra do homem se determina em relação a um *ergon*, a política mostra-se como política da operosidade e não da inoperosidade, isto é, do ato e não da potência. Quanto ao *ergon*, apresenta-se vago, em última instância, como uma “certa vida”, que se define, antes de tudo, mediante à exclusão do simples fato de viver (*to zén*), a vida nua.

Tal é a herança que o pensamento de Aristóteles deixou à política ocidental, uma herança insolúvel, que vincula o destino da política a uma obra que, por sua vez, subsiste sem poder referir-se às distintas ações humanas (tocar flauta, fazer estátuas, produzir sapatos). Ademais, a única definição dessa obra é biopolítica, posto que se funda em uma separação e em uma combinação da *zoè*. Como obra própria do homem, o político é extraído do vivente por meio da exclusão de um segmento de sua atividade vital, marcada assim como impolítica.

Por conseguinte, a política ocidental foi concebida como aceitação coletiva de uma missão histórica, de uma “obra” por parte de um povo ou de uma nação. Esse *télos* do político correspondia a uma missão metafísica, isto é, à atualização do homem como ser vivo racional. O problema intrínseco à definição dessa missão “política” relativamente às figuras concretas do trabalho, da atividade e, conseqüentemente, da vida humana, foi aumentando paulatinamente. O pensamento de Marx, cuja proposta é a realização do homem enquanto ser genérico (*Gattungswesen*), reflete, nesse sentido, o resgate e a radicalização do projeto aristotélico. Deste resgate, a filosofia agambeniana extrairá duas aporias. A primeira diz respeito ao sujeito da obra do homem, que deve pertencer fatalmente a uma classe indeterminada, que, por sua vez, se destrói a si mesma ao representar uma atividade particular (por exemplo, a classe operária). A segunda

¹⁹⁴ ARISTÓTELES. *Política*... p. 53.

aporia refere-se à atividade do homem, que na sociedade sem classes é impensável ou, então, bastante difícil de delimitar, por isso é que Marx mostra-se incerto em relação ao destino do trabalho nas sociedades sem classes.

Quando, a partir do final da Primeira Guerra Mundial, o paradigma da obra entra em crise e para os Estados-nação europeus começa a se tornar evidente que já não há missões históricas a cumprir, uma reformulação do legado biopolítico da filosofia política clássica se torna o resultado extremo da política ocidental. Na impossibilidade de definir uma nova ‘obra do homem’, trata-se de assumir agora a própria vida biológica como última e decisiva missão histórica. A ‘obra’ do vivente segundo o *logos* consiste então em assumir e cuidar da vida nutritiva e sensitiva, em cuja exclusão se baseava a definição aristotélica do *ergon tou anthropou*.¹⁹⁵

Da passagem (*Pol.* 1252b, 30), Agamben faz, todavia, uma outra leitura, utilizando-se de dois textos diferentes, mas com alguma relação entre si. O primeiro texto é o *Comentário sobre a República de Platão*, de Averróis, que chegou até nós por meio de uma tradução hebraica. O segundo é a obra *Monarquia*, sobre o poder secular e religioso, que Dante Alighieri compôs em meados de 1312. Ambos os textos procedem da definição aristotélica da perfeição do homem como atualização da potência racional e, igualmente, resgatam a contraposição aristotélica entre o homem, por um lado, e as plantas e os animais, por outro. Todavia, como veremos, tanto Averróis quanto Dante destacam como intrínseco do homem o instante da potência e o fato de que os animais compartilhem com o homem, de certa forma, da atividade racional, ainda que de modo distinto.¹⁹⁶ Conforme afirma Averróis, no segundo tratado do *Comentário sobre a República de Platão* (72.10), “[...] muitos animais têm essa parte em comum <com os homens>[...].”¹⁹⁷ Mas o que define mormente o *logos* do homem é, não obstante, o fato de que ele não esteja desde o princípio em ato, mas acha-se, primeiramente e de forma habitual, apenas em potência. E prossegue Averróis (73.15): “Uma vez que a parte racional não existe em nós desde o início em sua perfeição última e em ato, sua existência em nós é só potencial.”¹⁹⁸ Vejamos agora o texto de Dante, que se desenvolve como um comentário não manifesto à definição aristotélica da obra do homem na *Ética a Nicômaco*, da qual vale-se dos termos e argumentos:

¹⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento...** p. 325.

¹⁹⁶ DANTE ALIGHIERI. *Monarquia*. In: **Seleção de textos**. Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri. Tradução de Carlos do Soveral. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 258, (Os pensadores).

¹⁹⁷ Texto original: “[...] many of the animals have a share in this part [...]”. (AVERROES. **Averroes on Plato's Republic**. Translated, with an introduction and notes, by Ralph Lerner. Ithaca & London: Cornell University Press, 1974, p. 91, tradução de Giorgio Agamben, grifo nosso).

¹⁹⁸ Texto original: “But as this theoretical part does not exist in us from the outset in its ultimate perfection and in actuality, its existence in us is only potential.” (Ibid., pp. 92-93, tradução de Giorgio Agamben).

Chegamos ao ponto de verificar qual é o fim da sociedade humana <em sua totalidade>. [...].

Para um claro entendimento, notemos que o fim para o qual o polegar foi criado não se identifica com aquele para que existe a mão inteira. E notemos que, diverso destes dois fins, nos aparece aquele outro a que se ordena o braço. E, ainda, que, distinto de todos os fins referidos, é o fim do homem integral. Em termos correspondentes, um é o fim a que se ordena um indivíduo, outro o da comunidade familiar, outro o do povoado, outro o da cidade, outro o do reino, outro, enfim, e acima de todos, o fim para o qual Deus eterno, atuando por meio da sua arte — e a arte divina é a natureza —, instaurou na existência a universalidade do gênero humano <*universaliter genus humanum*>. ¹⁹⁹

Nessa passagem, Dante resgata o exemplo aristotélico contido no livro I da *Ética a Nicômaco* (1097b 30), a respeito da relação entre os membros do corpo humano e do homem em sua totalidade (*totus homo*). Observemos, contudo, que o destaque dado pelo estagirita à pluralidade das atividades humanas é substituída, em Dante, pela multiplicidade das formas pelas quais a comunidade se dispõe. Já encontramos na *Política* de Aristóteles as figuras da comunidade familiar, do povoado e da cidade e, a elas, Dante acrescenta o reino e o fim, até o momento não nomeado, que coincide com a universalidade do gênero humano. E é aqui que Dante reformula a questão aristotélica da obra do homem:

Importa saber, antes de tudo, que Deus e a natureza não criam ser ocioso nenhum [não fazem nada de inoperoso; *nil otiosum facit*]: o que é depositado na existência, destina-se a qualquer ação [para alguma operação; *ad aliquam operationem*]. Não é, com efeito, uma essência que o Criador se propõe como fim no ato de criar, mas sim a ação própria da essência. De onde se conclui que a ação própria duma essência não existe para esta, mas, ao contrário, que é antes a essência que existe em razão da ação. Existe uma atividade específica do gênero humano [*operatio humane universitatis*]: é a ela que se ordena a incontável humanidade [em uma grande multidão; *in tanta multitudinem ordinatur*]: uma atividade a que não pode chegar nem o indivíduo, nem a família, nem a aldeia, nem a cidade, nem o reino particular. ²⁰⁰

Tanto Tomás de Aquino como Dante utilizaram-se da tradução latina da *Ética a Nicômaco* e, nesta, o termo *ergon* corresponde à palavra latina *operatio*. Deste modo, Tomás de Aquino assevera em seu *Comentário* que “[...] se há alguma operação própria do homem, é necessário que, nessa operação própria, consista seu bem final [...] (*si igitur hominis est aliqua operatio propria, necesse est, quod in eius operatione propria consistat finale bonum ipsius* [...]).”²⁰¹ Dante, assim como Tomás, resgata a explicação aristotélica da superioridade do ato perante a essência (ou potência), mas modifica-a, ao

¹⁹⁹ DANTE ALIGHIERI. *Monarquia*... pp. 257-258.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 258.

²⁰¹ TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles I-III*... p. 93.

introduzir a figura da multidão como elemento plural necessário à determinação da “obra” do gênero humano. E, à semelhança de Aristóteles, para quem nenhuma das distintas atividades humanas concretas podia abarcar o *ergon* do homem como tal, em Dante a atualização da operação específica do gênero humano (*operatio humane universitatis*) ultrapassa as fronteiras dos indivíduos e das comunidades particulares.

Qual seja esta atividade <operação> logo se verá quando se descubra o que de melhor <último grau da potência> pode realizar a humanidade.

[...] Por conseguinte, a virtude <potência> suprema do homem não consiste em existir pura e simplesmente, pois que a existência é também possuída pelos elementos; nem em ser um organismo, porquanto esta outra potência se encontra até nos minerais; nem em ser animado, porque isso pertence também às plantas; nem em ser sensitivo — perfeição de que participam os animais: mas sim em receber as formas inteligíveis dos outros seres num intelecto possível <*esse apprehensivum per intellectum possibile*>: esta é a perfeição que não convém a nenhum outro ser senão ao homem — uma perfeição que se não encontra nem abaixo nem acima dele <em nenhuma outra criatura inferior ou superior>. Porquanto, ainda que outras essências participem da inteligência, a inteligência que lhes cabe não é possível como a do homem; trata-se de espécies intelectuais, que não são mais que espécies intelectuais: o seu ser é o seu ato de pensar, e este ato é sem mudança <sem descontinuidade; *sine interpolatione*>, pois que de outra forma não seriam perenes. Concluamos: toma-se evidente que a perfeição suprema da potência específica do homem reside na faculdade ou virtude da intelecção.

Ora, tal potência não pode passar a ato, inteira e simultaneamente, mercê do indivíduo isolado ou de qualquer dos grupos particulares enunciados acima: carece da pluralidade <multidão> existente no gênero humano: só por ela a potência intelectual se atualiza. Do mesmo modo está permanentemente em ato <sob o ato; *sub actu*> a matéria primeira graças à pluralidade dos seres corruptíveis. E tem de ser assim, pois que, a não admiti-lo, impor-se-ia admitir uma potência separada, de impossível existência.²⁰²

Neste ponto, temos a definição de Dante da obra própria do gênero humano como tal. Em comparação a Aristóteles, o poeta florentino amplia o contexto da definição e da especificidade humana ao incluir, para além das plantas e dos animais, seres inanimados (como os elementos e os minerais) e criaturas superiores (como os anjos).²⁰³

A atividade racional, da qual participam também os animais e os anjos, já não se mostra suficiente para determinar o que é próprio do homem. Dante retoma a proposição fundamental da leitura averroísta do tratado *De Anima* e qualifica a racionalidade humana pelo seu caráter potencial, isto é, acidental e descontínuo. Enquanto a intelecção dos anjos acha-se eternamente em ato, sem mudança ou descontinuidade (*sine interpolatione*), e a dos animais esteja inscrita naturalmente em cada indivíduo, o pensamento humano encontra-se constitutivamente sujeito à possibilidade de sua privação e de sua inoperosidade, nos termos da tradição aristotélica, *nous dynatos*,

²⁰² DANTE ALIGHIERI. Monarquia... pp. 258-259.

²⁰³ Ibid., p. 259.

intellectus possibilis. Por este motivo, tendo em vista que a inteligência é fundamentalmente potência e pode ser em ato apenas por meio de uma “interpolação”²⁰⁴, de uma alternância, é que a obra do homem requer uma multidão e a institui como o legítimo sujeito da política. Vale assinalar que a política não compete a um povo, a uma cidade ou a uma comunidade singular.

Com o tema da *multitudo*, Dante resgata a teoria averroísta que associa a eternidade do gênero humano à unidade do intelecto possível. Para Averróis, a perfeição da potência de pensar específica do homem vincula-se de modo substancial à espécie e de modo contingente aos indivíduos particulares. Assim, sempre haverá, ao menos, um indivíduo – um filósofo – capaz de converter em ato a potência do pensamento. Agamben ressalta que o bispo francês Étienne Tempier, responsável pela proibição de inúmeras teses filosóficas e teológicas, condenou, em 1277, a proposição que afirmava que o intelecto possível numericamente uno, ainda que separado deste ou daquele corpo individual, jamais estaria separado de todo e qualquer corpo.

Dante aperfeiçoa e radicaliza essa proposição ao converter a *multitudo* tanto no sujeito do pensamento quanto no sujeito da vida política. A *multitudo* não é apenas ociosa, pois, ao contrário do indivíduo, não se encontra essencialmente separada do intelecto uno; todavia, não é simplesmente operosa, posto que a passagem ao ato depende sempre, de maneira acidental, deste ou daquele indivíduo. “A multidão é, assim, [escreve Agamben] a forma genérica da existência da potência, que desse modo se mantém sempre em uma proximidade essencial com o ato (*sub actu*, não *in actu*).”²⁰⁵ *Sub actu* é uma expressão contemporânea de Dante que corresponde a um modo de ser da matéria-prima, um arranjo de seus elementos, que jamais pode ser separado completamente de uma forma e é justamente por tal razão *sub actu*. O poeta florentino estabelece uma analogia entre o modo de ser do intelecto em potência e o modo de ser da matéria. A potência do pensamento, ainda que sofra “interpolações” no que tange ao pensamento em ato, não é absolutamente separada dele. Assim, a *multitudo* representa a existência da potência *sub actu*, que se conserva em proximidade do ato.

A política em Dante corresponde à inoperosidade do homem, quer dizer, ela não se define exclusiva e integralmente através do ser-em-obra da racionalidade humana, mas determina-se por uma operação coletiva que expõe e inclui em si a possibilidade do seu

²⁰⁴ Na tradição averroísta, a interpolação coincide com a imaginação (Cf. AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento...** p. 328).

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 328.

não existir, de sua inoperosidade. A partir da inoperosidade, Dante pressupõe a multidão como elemento coletivo necessário; todavia, enquanto sujeito da política, ela excede toda comunidade particular e exige um princípio regulador correspondente a esse excesso que, na obra *Monarquia*, é relativo à monarquia ou ao império.

Uma das conclusões possíveis da filosofia agambeniana é a necessidade de reorientar a importância concedida ao trabalho e à produção e pensar a *multitudo* de Dante como símbolo da inação ou, na pior das hipóteses, como representação de um operar que, a cada ato, efetue seu *shabbath* e, a cada obra, revele sua inoperosidade e sua potência. Talvez assim, na tomada de consciência da essencial inoperosidade do pensamento, seja possível entrever uma política que corresponda à ausência de obra do homem sem, no entanto, subordinar-se a uma mera tarefa biopolítica.

3.2 Arte e liturgia

A relação que temos hoje com a “obra de arte” tornou-se problemática e, para entender tal afirmação, devemos antes nos questionar sobre o significado dessa expressão já que, na modernidade, esta mostra-se opaca ou mesmo ininteligível. A obscuridade do que compreendemos por obra de arte não recai apenas sobre o termo “arte”, mas, sobretudo, sobre o termo “obra”. Quando usamos livremente a expressão “obra de arte” não é habitual nos perguntarmos de quê ela seja feita, isto é, seria a obra feita da arte? Pertenceria a obra à arte? Ou ainda, nesse caso, o elemento determinante seria a obra ou a arte? Talvez a resposta seja uma indecível mistura de ambos.

A obra de arte parece hoje atravessar uma crise fundamental cujo resultado foi o desaparecimento da esfera da produção artística e na qual a exibição e a atividade criativa do artista sobrepõem-se progressivamente ao lugar daquilo que antes chamávamos obra de arte. Quer dizer, se, na atualidade, a arte se mostra como uma atividade sem obra – como no caso dos artistas contemporâneos, artistas sem obra, que expõem documentos de uma obra ausente – isto pôde ocorrer porque o ser obra da obra de arte permaneceu até hoje impensado.²⁰⁶ Analisemos dois momentos significativos para pensar a questão.

O primeiro momento é a Grécia Clássica de Aristóteles, do século IV a.C. Neste período, a situação da obra de arte e, de modo geral, das obras e dos artistas era bastante distinta do que temos hoje. O artista grego, assim como qualquer outro artesão de seu período, é qualificado como *teknites*, ou seja, como aquele que produz algo por meio de

²⁰⁶ Cf. AGAMBEN, Giorgio. Arqueologia da obra de arte. In: **Princípios**: Revista de Filosofia (UFRN), v. 20, n. 34, pp. 349-361, 14 jul. 2013b, pp. 352-353 (Tradução de Vinícius Nicastro Honesko).

uma técnica. Sua atividade jamais é considerada de modo separado, mas tão somente na perspectiva da obra que produz. Para nós, não é trivial compreender essa realidade, pois atualmente artesões e artistas firmam contratos de trabalho para a conclusão e a entrega de suas obras. Na Grécia Clássica, todavia, o trabalho e o tempo dispendido na produção de uma obra nunca eram considerados isoladamente. É por essa razão que os historiadores modernos afirmam com frequência que, no grego, não há o conceito de trabalho. Com efeito, não há, no mundo grego, o conceito de trabalho e de atividade artística como a compreendemos hoje. Isso não quer dizer que os gregos não possuíam um conceito de trabalho, mas que estes não separavam a operação, a atividade produtiva, da obra. Na concepção grega, o ato de produzir achava-se por inteiro na obra, e não no artista que a produziu.

No livro *Theta* da *Metafísica*, Aristóteles expressa claramente esse fato, em um excerto (1048a 30-35) dedicado aos fundamentais conceitos de potência e ato, *dynamis* e *energeia*. A fim de destacar a oposição entre a potência e o ato, o estagirita utiliza como exemplo uma atividade qualificada como artística e afirma que o deus Hermes se encontra em potência na madeira que ainda não foi esculpida e, diversamente, em ato na estátua talhada.²⁰⁷ A obra de arte pertence, de modo constitutivo, à esfera do ato, da *energeia*. Para Aristóteles, seu fim é sempre a obra, o *ergon*, e esta é sempre operação, quer dizer, ser-em-obra, *energeia*. Escreve Aristóteles ainda no livro *Theta* (1050a 20 – 1050b):

A operação <*ergon*> é fim e o ato <*energeia*> é operação, por isso também o ato é dito em relação com a operação e tende ao mesmo significado de *enteléquia*²⁰⁸. Em alguns casos, o fim último é o próprio exercício da faculdade <o fim último se exaure no uso> (por exemplo, o fim da vista é a visão <tudo se exaure na visão>, e não se produz nenhuma obra diferente da vista); ao contrário, em outros casos se produz algo (por exemplo, da arte de construir deriva, além da ação de construir, a casa). [...] nesse segundo caso, a ação de construir realiza-se no que é construído e se desenvolve e existe ao mesmo tempo que a casa. Portanto, nos casos em que se tem a produção de algo diferente do próprio exercício da faculdade <em que é produzido algo além do uso>, o ato <ser-em-obra; *energeia*> se desdobra no objeto que é produzido: por exemplo o ato de construir no que é construído e a ação de tecer no que é tecido [...]. Ao contrário, nos casos em que não ocorre nada além da atividade,

²⁰⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*... p. 409.

²⁰⁸ “O ato [...] é chamado por Aristóteles também de *enteléquia*: às vezes parece haver entre os dois termos certa distinção de significado, mas na maioria das vezes, em particular na *Metafísica*, os dois termos são sinônimos. Portanto, ato e *enteléquia* referem-se à realização, perfeição atuante e atuada. A alma, enquanto essência e forma do corpo, é ato e *enteléquia* do corpo; e, em geral, todas as formas das substâncias sensíveis são ato e *enteléquia*. Deus, como veremos, será *enteléquia* pura (e assim também as outras Inteligências motoras das esferas celestes).” (REALE, Giovanni. *Aristóteles*. História da filosofia grega e romana, vol. IV. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007, p. 55).

a atividade <energeia> está nos próprios agentes: por exemplo, a visão está em quem vê, o pensamento em quem pensa <a cognição naquele que conhece> [...].²⁰⁹

Os gregos, de fato, privilegiam a obra em detrimento do artista ou do artesão e, como afirma Aristóteles a respeito das atividades que produzem algo, a verdadeira atividade produtiva não se localiza no artista, mas na obra. Assim, compreendemos porque os gregos, de modo geral, não podiam enaltecer demais o artista ou o artesão.

Não obstante a contemplação e o ato do conhecimento estejam no contemplador e no cognoscente, para os gregos, o artista é um ser que tem seu fim fora de si, na obra. Ou seja, o artista é um ser constitutivamente inacabado, pois jamais possui o seu fim e este lhe falta. É por essa razão que Agamben assevera que os gregos consideravam o *teknites*, classe a qual pertenciam o artesão e o artista, como *banausos*, termo que corresponde à pessoa ordinária, não propriamente virtuosa. Isto não quer dizer que os gregos não pudessem distinguir a excelência de um artesão como Fídias, que esculpiu monumentais estátuas no *Parthenon*, mas que a *energeia* de Fídias, bem como dos demais artesãos e artistas não lhes pertenciam. Além das atividades que produzem obra, Aristóteles apresenta outras que são sem obra, como a visão e o conhecimento. Para os gregos, tais atividades eram superiores às demais e isto não porque pudessem, com elas, admirar a obra de arte, mas porque, em atividades improdutivas como o conhecimento e o pensamento, o sujeito possui perfeitamente o seu fim. A obra revela-se, por conseguinte, como uma afronta que despoja o agente da sua *energeia* que, por sua vez, conserva-se apenas em suas obras. Segundo Agamben, essa é a razão pela qual a *praxis* – a ação cujo fim encontra-se em si mesma – é, para Aristóteles, de alguma maneira, superior à *poiesis*, à atividade produtiva que tem seu fim na obra.

O agir humano, entendido deste modo, sugere a Agamben a presença de uma aporia, que se relaciona justamente ao lugar da atividade humana, pois enquanto na *poiesis* a atividade está na obra, na *praxis*, ela encontra-se no agente. Essa aporia não foi de todo superada e assentimos isso na passagem (1097b 25-30) que vimos do livro I da *Ética a Nicômaco*²¹⁰, em que o estagirita questiona-se pela existência de um *ergon*, de uma obra própria do homem. Possuiria o homem uma obra à semelhança da obra do artesão que esculpe a estátua? Conforme Aristóteles, sim, existe uma obra do homem em si, que ele qualifica (*Et. Nic.* 1098a 5-15) como “[...] uma atividade da alma que segue ou que

²⁰⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*... pp. 421-423.

²¹⁰ Id. *Ética a Nicômaco*... pp. 55-56.

implica um princípio racional.”²¹¹ Embora Aristóteles pareça abandonar a hipótese aventada (*Et. Nic.* 1097b 30) de que o homem não tenha uma obra que lhe seja própria, Agamben a retoma e afirma que “[...] o homem é um animal constitutivamente sem obra e que lhe falta, de maneira diversa dos outros animais, uma vocação específica inscrita no seu destino, assinalada pela espécie”²¹². Enquanto animal, o homem não possui uma atividade própria e, quicá por isso, diferentemente dos outros animais, é capaz de encontrar a própria verdade em uma atividade como a arte, que, como sabemos, é privada de uma finalidade – ou de uma finalidade que possamos precisar.

Mas, o que viria a ser o homem enquanto tal? Existiria uma obra que lhe é própria ou o homem estaria condenado à fragmentação, posto que temos duas obras diversas, aquela que lhe cabe como homem e outra enquanto escultor, por exemplo? Podemos dizer que a concepção da obra de arte que tínhamos na Grécia Clássica difere daquela da modernidade na medida em que a arte deslocou-se do âmbito da *poiesis* – atividade cuja *energeia* encontra-se fora de si, ou seja, em uma obra – para a esfera da *praxis*, atividade que, como o conhecimento e o pensamento, tem em si mesma seu ser-em-obra.

O segundo momento significativo para pensar o ser da obra de arte é o das vanguardas artísticas da modernidade. Aqui, o artista não é mais um *banausos*, um artesão vulgar, que se vê compelido a buscar a sua unidade fora de si, na obra, mas pretende o domínio e a titularidade da sua atividade criativa. Embora hoje o artista tenha independência em relação à obra, isto é, possua em si a sua *energeia* e assim afirme sua superioridade frente à obra, para Agamben, tal emancipação converteu-se num resíduo desnecessário à sua atividade criativa. Do mesmo modo que na Grécia Clássica o artista é algo como um resíduo constrangedor, um requisito inevitável da obra, na modernidade, a obra converte-se em um resíduo constrangedor da atividade criativa e do talento do artista. É como se, na modernidade, a atividade do artista pretendesse se estabelecer para além do que produz, isto é, buscasse estabelecer seu valor para além da obra produzida.

A hipótese agambeniana é a de que tanto obra (*ergon*) quanto operação criativa (*energeia*) sejam ambas noções complementares que constituam com o artista o que ele chama de máquina artística da modernidade. Esses três elementos, obra, atividade e homem não podem jamais ser separados e ligam-se como uma máquina de três faces.²¹³

²¹¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*... p. 56.

²¹² AGAMBEN, Giorgio. *Arqueologia da obra de arte*... p. 356.

²¹³ Cf. *Ibid.*, p. 357.

Após refletirmos sobre o ser perante a obra de arte na Grécia Clássica e nas vanguardas artísticas da modernidade, consideremos agora dois temas aparentemente distintos, porém correlatos – a liturgia e a concepção mistérica da religião – para pensarmos a atividade do homem para além de uma obra ou de uma *energeia*.

O termo grego *leiturgia*, do qual deriva a palavra liturgia, provém da junção dos termos *laos*, que corresponde a povo, e *ergon* que, como vimos, trata-se de obra. Logo, *leiturgia*, etimologicamente, significa obra pública, obra para o povo; e qualifica, na Grécia Clássica, a obrigação que a *pólis* institui aos cidadãos detentores de certa renda para que forneçam um conjunto de prestações de interesse público.²¹⁴ Deste modo, a atividade litúrgica pertence originariamente ao vocabulário político, e veremos que ela se vincula intimamente à concepção mistérica da religião.

Para abordar a concepção de mistério, recorreremos à Odo Casel, um monge beneditino que, em 1921, publica a obra *A Liturgia como festa mistérica*, a qual inaugura o que postumamente receberá o nome de movimento litúrgico (*die liturgische Bewegung*) e que terá enorme influência no interior da Igreja Católica.

As três primeiras décadas do século XX representam um período denominado idade dos movimentos, pois, nesta época, vemos, progressivamente, partidos cederem espaço a movimentos, tanto à direita quanto à esquerda da cena política. Um exemplo evidente é o movimento operário, que analogamente ao fascismo e ao nacional-socialismo, definem-se como movimentos e não apenas partidos. Do mesmo modo ocorre nas artes, nas ciências e em todos os demais âmbitos da vida social, onde vemos a substituição gradual de escolas e instituições. Este é o caso da psicanálise que, em 1914, recebe de Freud o nome de movimento psicanalítico.²¹⁵

A liturgia cristã é um mistério e, para compreendermos essa afirmação, é fundamental que consideremos a tese que Odo Casel coloca no centro do seu movimento litúrgico. Em sua dissertação doutoral, escrita em latim e intitulada *De phiosophorum graecorum silentio mystico* (*Sobre o silêncio místico dos filósofos gregos*), Casel enuncia duas teses que orientarão os movimentos litúrgicos posteriores. A primeira tese afirma que os mistérios pagãos (eleusinos²¹⁶, órficos²¹⁷ ou dionisíacos²¹⁸) não devem ser considerados uma doutrina

²¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei**: arqueologia do ofício [Homo Sacer, II, 5]. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. 1ª ed. São Paulo, Boitempo, 2013a, p. 13.

²¹⁵ Cf. Id. O que é um mistério? In: **Sopro** – Panfleto político-cultural, n. 63. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2011b. p. 2.

²¹⁶ “Eleusinos: ritos de iniciação ao culto das deusas agrícolas Deméter e Perséfone, que se celebravam em Elêusis, localidade da Grécia próxima a Atenas. Eram exemplares por seu prestígio e brilho, além de

secreta cuja revelação seria proibida. Para o monge beneditino, essa concepção de mistério tem sua origem tardia nas escolas neo-pitagóricas e neo-platônicas. Segundo Casel, o termo mistério seria mais antigo e corresponderia a uma *praxis* análoga àquela das vanguardas artísticas, uma ação dramática que os gregos antigos chamavam de *dromèna*, quer dizer, gestos e atos através dos quais uma ação divina se apresenta e se efetiva no mundo para a salvação do homem que participa do mistério. É notório o fato de que, nos mistérios pagãos, o iniciado presencie uma ação performática semelhante a uma pantomima teatral. Agamben recorda que Clemente de Alexandria, embora fosse um escritor cristão e possivelmente tenha sido iniciado nos mistérios antes de converter-se ao cristianismo, chama os mistérios eleusinos de drama místico (*drama misticon*).²¹⁹ A primeira tese de Casel concebe o mistério, portanto, como uma ação eficaz e não como uma doutrina secreta. A segunda tese de sua dissertação afirma a existência de um vínculo entre os mistérios gregos e a liturgia cristã. Embora esse vínculo já houvesse sido apontado por historiadores das religiões, com Odo Casel, um monge beneditino, a tese adquire uma nova significação dado que é postulada pela própria Igreja. O teólogo parece buscar uma genealogia não judia para a liturgia cristã que, como sabemos, foi bastante influenciada pelo judaísmo e, aqui, em razão do contexto histórico, é possível supor um traço antissemita no autor, fato que jamais ficará patente. Em suma, a liturgia na qualidade de mistério é, sobretudo, uma ação (*actio*), uma prática, e de modo algum uma doutrina. Agamben não entende a Igreja como uma comunidade de crentes cuja atividade pode ser definida simplesmente pela profissão de uma doutrina consolidada em dogmas, mas, antes de tudo, como uma comunidade que se determina pela participação de seus membros no mistério, ou melhor, numa ação litúrgica de culto. Para Casel, há uma verdadeira primazia da prática litúrgica perante a doutrina, do mistério perante o dogma, na acepção de que é tão somente pela liturgia que se chega a uma definição verdadeira da doutrina – e não o inverso.

reconhecidos e organizados sob o controle e a tutela da cidade” (VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. 1ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 70).

²¹⁷ “Órficos: não correspondem propriamente a cultos específicos, nem à devoção a uma divindade singular, nem mesmo à existência de uma comunidade de crentes organizados em seita. Trata-se de uma nebulosa na qual encontramos desde a tradição de livros sagrados, atribuídos a Orfeu e Museu, até personagens de sacerdotes itinerantes, que pregam um estilo de existência contrário à norma e que dispõem de técnicas de cura, de receitas de purificação para esta vida e de salvação para a outra” (Ibid., p. 71).

²¹⁸ “Dionisíacos: ritos religiosos dedicados ao deus grego Dioniso. Destacavam-se por serem cultos que contradiziam e ultrapassavam a ordem social e humana convencional, ao contrário dos aos outros deuses, que cumpriam o papel de reforçar e sacralizar os valores da cidade grega” (Ibid., pp. 75-81).

²¹⁹ CLEMENT OF ALEXANDRIA. *The Exhortation to the Greeks*. In: _____. **The Exhortation to the Greeks, The rich man’s salvation and the fragment of an address entitled To the newly baptized**. Translation by G.W. Butterworth, M.A. London: William Heinemann LTD, MCMLX. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960, p. 31.

As teses formuladas por Odo Casel, em *A Liturgia como festa misteriosa*, exerceram enorme influência na Igreja Católica, o que não impediu que a obra fosse encarada com alguma suspeita por parte da Cúria romana, que a entendeu como uma ameaça à função essencial do papa, o depositário do dogma. Com o término da Segunda Guerra Mundial, cujo resultado foi a divisão da Europa, o papa Pio XII, que havia sido eleito em 1939, publica, em 1947, uma encíclica²²⁰ chamada de *Mediator Dei*, inteiramente voltada à liturgia. Neste documento, embora reconheça a importância fundamental da liturgia para a Igreja, Pio XII reitera a superioridade do dogma sobre a ação litúrgica ou, no mínimo, o íntimo vínculo entre ambos. Nesse sentido, cabe afirmar que as teses de Odo Casel são teses políticas, posto o contexto histórico-político em que são apresentadas. Temos, então, uma primazia da *praxis* sobre a teoria.

Qual seria, todavia, a função estratégica dos mistérios litúrgicos? Em 1928, poucos anos após a publicação de *A Liturgia como festa misteriosa*, Casel publica um ensaio cujo título era *A presença misteriosa*. Nesse ensaio, o monge afirma que a essência mais característica do mistério cristão seria tornar novamente presente a ação de salvação do Cristo e, sobretudo, tornar presente o próprio Cristo. Dito de outro modo, o mistério não corresponde a uma *representação* (*rapresentazione*) mas a uma *reapresentação* (*ri-presentazione*), uma presença real e não apenas mimética, alegórica. A presença aqui apresentada não é histórica, aquela da crucificação que se deu no Gólgota em determinada época, mas uma presença singular que se refere não ao sacrifício histórico, mas ao sacrifício na sua prática soteriológica, ou seja, ao sacrifício que efetua a salvação e a redenção dos pecados dos homens.²²¹ Temos, nos mistérios litúrgicos explicitados por Casel, com efeito, uma ação eficaz, o que Agamben chama de realidade operativa, visto que o termo *operatorius* será o adjetivo empregado para nomear os efeitos da liturgia no rito patrístico. A liturgia é operativa em referência a seus efeitos se produzirem de qualquer modo.

Como ação sacramental, é importante considerar cuidadosamente essa tese central da teologia cristã a respeito da liturgia. Seus efeitos se produzem *ex opere operato*, ou seja, de qualquer maneira, pelo simples fato de que um ato se cumpra, de que uma palavra seja dita, de que um gesto se dê; em todos os casos, o efeito se produz absolutamente, sem falta. A validade do sacramento e a produção dos seus efeitos ocorre independentemente das qualidades daquele que o performa. Agamben cita exemplos incomuns, relatados por

²²⁰ Encíclica é um tipo comunicação escrita papal, um documento pontifício, dirigido aos bispos de todo o mundo e, por meio deles, a todos os fiéis.

²²¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*... p. 47.

teólogos, tais como os de um padre que batiza uma mulher para, depois, seduzi-la e, mesmo nesta circunstância, o sacramento conserva sua validade. O mistério da liturgia é, na realidade, o mistério da operatividade, de uma eficácia radical, em que temos uma *actio* completamente eficaz e independente das condições que frequentemente asseguram a eficácia de uma ação humana.²²²

A análise de Casel permite-nos ressignificar o conceito de mistério, que de doutrina secreta ou impenetrável, torna-se uma *praxis* análoga a uma ação dramática provida de uma eficácia *sui generis*. Mas, seria possível pensar essa noção para os mistérios pagãos ou para a nossa própria experiência do mistério, caso ainda hoje possamos dispor dela para além dos limites da liturgia cristã? Segundo os historiadores das religiões, os mistérios pagãos assemelhavam-se a uma ação dramática, nas palavras Erwin Rohde: “mais precisamente, uma pantomima religiosa, acompanhada de cantos sagrados e de orações e fórmulas sacramentais, em que se representava [...] a sagrada história do rapto de Cora, as aventuras e as peregrinações de Deméter em busca da filha e, por fim, o encontro das duas deusas.”²²³ Rohde entende os mistérios pagãos de modo análogo a Casel, mas as fontes antigas não esclarecem o que, de fato, ocorre nos mistérios no que diz respeito aos seus efeitos, à sua eficácia. De acordo com Agamben, os poucos registros encontrados sobre o tema afirmam que o iniciado adquire no rito “doces esperanças”, que se torna afortunado ao conhecer a realização de sua vida. Não identificamos, neste ponto, a eficácia *ex opere operato* descrita por Casel a respeito do mistério cristão.

O mais longo relato que encontramos dos mistérios antigos está em um romance latino do século II d.C., intitulado *As Metamorfoses* ou *O Asno de ouro*²²⁴, de Lúcio Apuleio. Nessa narrativa, o personagem principal é transformado em asno no instante em que relata a sua iniciação ao mistério de Isis, e a salvação que ali encontra é descrita no romance como uma salvação precária (*precaria salus*). A expressão *precaria salus* é significativa, pois *precarius* corresponde literalmente àquilo que é alcançado por uma *prex*, por um pedido verbal, oposto a uma *quaestio*, que corresponde a uma demanda para a obtenção de algo a qualquer preço. É por esta razão que *quaestio* tornar-se-á o nome dado à tortura. Nos mistérios pagãos, a salvação é, por conseguinte, precária, diferentemente do que ocorre nos mistérios cristãos,

²²² AGAMBEN, Giorgio. O que é um mistério?... p. 4.

²²³ Texto original: “[...] o más exactamente, una pantomima religiosa, acompañada de cantos sagrados y de sentencias y formulas sacramentales, en que se representaba [...] la historia sagrada dei rapto de Core, las andanzas y peregrinaciones de Deméter en busca de su hija y, por ultimo, el encuentro de las dos diosas.” (ROHDE, Erwin. **Psique**. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos. Traducción de Wenceslao Roces. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1994, p. 132, tradução nossa).

²²⁴ Cf. APULEIO. **O asno de ouro**. Tradução de Ruth Guimarães. São Paulo, Cultrix. 1963.

cuja salvação é garantida. Não há, nos mistérios pagãos, qualquer certeza, mas apenas uma aventura noturna e contingente localizada em uma zona frágil entre o Deus infernal e o Deus celeste, no limiar entre o homem e o animal, a vida e a morte.²²⁵

Não é por acaso que encontramos a mais longa descrição dos mistérios antigos no romance de Apuleio, pois há, na verdade, uma relação bastante estreita entre os romances e os mistérios. No estudo *Roman und Mysterium in der Antike*²²⁶, publicado em 1962, Reinhold Merkelbach retoma a tese de Károly Kerényi a respeito da origem dos romances clássicos e, após analisar minuciosamente inúmeros romances gregos e latinos, conclui que, além de haver uma ligação genética entre os mistérios e os romances antigos, estes últimos devem ser lidos como efetivos textos mistéricos (*mysterien-texten*). Qual é, todavia, o elo comum que vincula de forma tão íntima os mistérios e os romances? Conforme Agamben, trata-se do acontecimento em que uma vida se une a um elemento divino, ou sobre-humano, algo que ocorre pela primeira vez tanto nos mistérios quanto nos romances. Essa união é tamanha que, a partir dela, os eventos e as adversidades desta vida particular adquirem uma significação que os ultrapassa e tornam-se assim misteriosos. Há romances que ainda reproduzem a magnitude deste encontro como *Retrato de uma Senhora* (1881), de Henry James Jr., e *Anna Karenina* (1877), de Tolstói. Nessas obras, os autores tecem, ao redor de suas personagens, um enredo de eventos e circunstâncias que, por sua vez, caracterizarão suas vidas como mistérios, mistérios estes que devem ser compreendidos tanto pelos leitores quanto pelas próprias protagonistas. O mistério não é imperiosamente sagrado, podendo, ao contrário, ser absolutamente profano e, por vezes, até mesmo miserável, como é o caso da personagem Emma Bovary, no romance *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert. Os mistérios – sejam eles de Elêusis ou aqueles narrados por Apuleio – sempre tratam de uma iniciação, uma iniciação à própria vida e, analogamente aos romances, a vida emerge como um mistério que se dobra sobre si, isto é, a própria vida é, ao mesmo tempo, a iniciadora e o único conteúdo do mistério.

Tendo chegado a este ponto, cabe a pergunta: qual a relação entre a concepção mistérica da religião e as vanguardas artísticas da arte contemporânea? Haveria entre ambas algo maior que uma mera semelhança? Agamben nos lembra que parte dos artistas que surgiram nas últimas décadas do século XIX, sobretudo, em movimentos artísticos e literários como o simbolismo, o estetismo e o decadentismo, dedicaram especial atenção à relação entre

²²⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. O que é um mistério?... p. 5.

²²⁶ MERKELBACH, Reinhold. **Roman und Mysterium in der Antike**. Munich: C. H. Beck, 1962.

a arte e a liturgia. Com a emergência da indústria cultural – que perseguia uma arte pura rumo às margens das produções sociais –, artistas e poetas, como Stéphane Mallarmé, começam a identificar sua atividade com a solenidade de uma liturgia. A liturgia irrompe nas vanguardas artísticas tanto no sentido de uma dimensão soteriológica, em que a salvação espiritual do artista se torna uma questão, quanto de uma dimensão interpretativa e performática, na qual a atividade criativa se transfigura em um autêntico rito, separado de todo significado social e eficaz pelo seu simples cumprimento. De todo modo, a dimensão interpretativa e performática foi categoricamente assumida pelas vanguardas do século XX que, no que lhes concerne, constituem a extremização dos movimentos artísticos e literários e que, por vezes, também representam uma paródia deles. A hipótese agambeniana é de que as vanguardas artísticas e os seus referenciais contemporâneos devem ser lidos como o resgate esclarecido de um paradigma fundamentalmente litúrgico. Como vimos, para Odo Casel, o rito litúrgico não é um simulacro ou uma representação do evento salvífico, mas é, ele próprio, o evento, e assim sucede com as vanguardas e seus referenciais modernos, cuja *praxis* é definida por uma pretensão genuinamente pragmática em detrimento do paradigma mimético representativo. Aqui, temos uma performance, uma ação, em que um artista se libera do seu habitual fim produtivo, ou reprodutivo, para converter-se em uma performance absoluta, “[...] uma pura liturgia que coincide com a própria celebração e é eficaz *ex opere operato* e não pelas qualidades do artista.”²²⁷

Agamben assinala que Aristóteles, no livro VI da *Ética a Nicômaco* (1040a – 1040b 30)²²⁸, já havia diferenciado a *poiesis*, ação cujo fim encontra-se externamente (em uma obra), da *praxis*, ação que tem seu fim em si mesma, e sugere que entre a liturgia e a performance artística haja um terceiro elemento, que reúne *poiesis* e *praxis*, em que a própria ação tenha como objetivo representar-se como obra.

Para pensar esse híbrido entre *poiesis* e *praxis*, o autor recorre ao pintor franco-americano Marcel Duchamp, que, em meados de 1916, inventa, em Nova York, o conceito de *ready-made*, em que faz uso de objetos industrializados em sua arte e despreza os elementos comuns à arte histórica. Com os *ready-made*, Duchamp não propunha obras de arte, mas atos existenciais que permitiam-no operar fora do papel de artista. O movimento artístico de Duchamp surge em um contexto no qual o caminho da arte havia sido obstruído pela própria arte, que se constituía esteticamente como uma realidade autônoma. O que fez Duchamp foi compreender que aquilo que bloqueava a arte em sua época era precisamente o que Agamben

²²⁷ AGAMBEN, Giorgio. Arqueologia da obra de arte... p. 359.

²²⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*... p. 143-145.

qualifica como a máquina artística, e que, por sua vez, a partir da liturgia das vanguardas, havia atingido a sua massa crítica. Assim, buscando destruir ou, ao menos, desativar a máquina obra-artista-operação criativa, Duchamp apropriou-se de um objeto qualquer de uso – no caso, um mictório – e apresentou-o em um museu tal qual uma obra de arte. Embora efêmero, o estranhamento causado pela profanação de Duchamp expôs a nulidade da presença da obra de arte. O pintor não apresentou qualquer obra, pois o mictório trata-se de um objeto de uso habitual produzido industrialmente, nem mesmo performou uma operação criativa, pois não houve produção, *poiesis*. Quanto ao artista, aquele que assinou sarcasticamente a “obra”, não operou como artista, mas como filósofo, como crítico ou, como diria Duchamp, como alguém que respira, um simples vivente.²²⁹

Infelizmente, o ato de Duchamp foi apropriado por especuladores ardilosos que buscaram converter o *ready-made* em uma obra de arte e imprimir assim um novo movimento na máquina artística; o que, para Agamben, não ocorreu de fato, pois esta gira hoje no vazio e movimenta-se aparentemente muito pouco, mas o bastante para suportar os templos do absurdo que são os museus de arte contemporânea.²³⁰

O autor italiano sugere que abandonemos a máquina artística à sua sorte e, com ela, a noção de que haja algo como uma sublime atividade artística do homem, pela qual este realize-se numa obra ou numa *energeia*, retirando destas o seu extraordinário valor. É preciso que reelaboremos, desde o princípio, a esfera na qual a modernidade fixou o sujeito e suas faculdades, de modo que não identifiquemos mais o artista ou o poeta como seres excepcionais. Os artistas não são sujeitos que possuem a potência ou atributo de criar, que, como num passe mágica, através de um ato de vontade ou submetendo-se à determinação divina, realizam inexplicavelmente algo. Do mesmo modo que o artista, o poeta e o pintor, também o carpinteiro, o sapateiro, o flautista e todo homem não são os portadores transcendentais de uma capacidade de agir ou de criar obras. Longe disso, “[...] são viventes que no uso, e apenas no uso, de seus membros – como do mundo que os circunda – fazem experiência de si e constituem-se como formas-de-vida.”²³¹ A arte é, para Agamben, tão somente a forma pela qual o incógnito que chamamos artista, permanecendo em constante proximidade com a prática, pretende criar a sua vida como uma *forma-de-vida*, uma vida na qual está em questão, sobretudo, a sua felicidade.

²²⁹ Cf. LAZARATTO, Maurizio. **Marcel Duchamp and the refusal of work**. Translated by Joshua David Jordan. Los Angeles: Semiotext(e), 2014, p. 28.

²³⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Arqueologia da obra de arte...* p. 360.

²³¹ *Ibid.*, p. 361.

3.3 Forma-de-vida

A forma-de-vida, ao contrário da vida do *homo sacer*, condiz com uma vida que jamais pode ser afastada de sua forma e, assim, permitir o isolamento de algo como uma vida nua. Para Agamben, “uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver.”²³² Dito de outro modo, uma vida inseparável de sua forma corresponde a uma vida em que os modos singulares, atos e processos do viver jamais são apenas fatos, mas – a todo instante e antes de tudo – possibilidades de vida, sempre e primeiramente potência. Segundo o autor italiano, os comportamentos e as formas do viver humano de modo algum são prescritos por uma disposição biológica própria nem conferidos por uma exigência qualquer, mas – por mais habituais, contínuos e socialmente determinados – portam sempre a natureza de uma possibilidade, isto é, põem sempre em jogo o próprio viver. O homem é o único ser em cujo viver está sempre em jogo a sua felicidade, dado que é um ser de potência: pode fazer e não fazer, conseguir ou falhar, perder-se ou encontrar-se. Sua vida é irremediável e dolorosamente designada à felicidade. Todavia, isso estabelece, de modo imediato, a forma-de-vida como vida política, pois “[...] a cidade [...] <escreve Marsílio de Pádua> se constitui em comunidade para que os homens vivam nela juntos e bem (*civitatem [...] communitatem esse institutam propter vivere et bene vivere hominum in ea*).”²³³

O poder político que hoje conhecemos funda-se sempre, de maneira inversa, em último caso, na separação de um resto de vida nua da circunstância das formas de vida. Como visto na seção II, no direito romano, o termo vida não é propriamente um conceito jurídico, mas designa o simples fato de viver ou uma maneira singular de vida.²³⁴ A vida adquire uma acepção jurídica e converte-se em um verdadeiro e peculiar termo técnico em um único caso, na expressão *vitae necisque potestas*, que qualifica o poder de vida e de morte do *pater* sobre o filho homem.²³⁵

A vida aparece originalmente no direito romano apenas como a contraparte de um poder de ameaça de morte. Contudo, o que tem valor para o direito de vida e de morte do *pater* vale, com maior razão, para o *imperium* do poder soberano, do qual o primeiro

²³² AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a, pp. 13-14.

²³³ Texto original: “[...] the city is a community established in order that the human beings within it may live and live well.” (MARSILIUS OF PADUA. **The Defender of the Peace**. Translation by Annabel Brett with a philosophic & interpretive introduction by Leo Strauss. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 23).

²³⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p. 15.

²³⁵ Cf. Id. **Homo Sacer**... p. 180.

constitui a célula originária. Deste modo, quando Hobbes, na obra *Leviatã* (1651), institui a soberania e qualifica a vida no estado de natureza apenas pelo fato de ser incondicionadamente exposta a uma ameaça de morte (o direito ilimitado de todos sobre tudo), a vida política – aquela que surge sob a proteção do Leviatã – nada mais é que essa mesma vida, exposta a uma ameaça que se encontra, agora, apenas nas mãos do soberano. O poder estatal, definido pela *puissance absolue et perpetuelle* (potência absoluta e perpétua), não se institui, em último caso, em uma vontade política, mas na vida nua, que é sustentada e protegida apenas enquanto se sujeita ao direito de vida e de morte do soberano ou da lei que o representa. Este é o sentido originário do atributo *sacer*, imputado à vida humana, já a partir de Festo. Conforme Agamben, o estado de exceção, no qual o soberano decide todas as vezes, é justamente aquele sobre o qual a vida nua, que em circunstâncias normais apresenta-se unida às diversas formas de vida social, é colocada nitidamente em questão como a razão última e fundamento do poder político. O elemento último que trata de isolar e, ao mesmo tempo, incorporar a cidade, é sempre a vida nua.²³⁶

Em 1940, em sua oitava tese sobre o conceito de história, Walter Benjamin afirma que “a tradição dos oprimidos ensina-nos que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia.”²³⁷ Vemos que a tese benjaminiana não perdeu em nada sua atualidade, pois o poder não encontra hoje outra forma de legitimação que não a emergência e, em todos os lugares e de modo contínuo, recorre a ela *pari passu* trabalhe secretamente para produzi-la. É difícil conceber que um sistema que opere essencialmente sobre a emergência não esteja igualmente empenhado em perpetuá-la a todo custo. Todavia, a atualidade de Benjamin se dá também, e especialmente, porque, nesse ínterim, a vida nua, que era a razão oculta da soberania, tornou-se, por toda parte, a forma de vida dominante que, no estado de exceção normalizado, aparta em todos os âmbitos as formas de vida que antes a constituíam em uma forma-de-vida. Na hipótese agambeniana, a separação entre o homem e o cidadão, apontada por Marx na obra *Sobre a questão judaica* (1844)²³⁸, decorre da separação entre a vida nua, que antes portava obscuramente a soberania,

²³⁶ “Para Agamben, uma das características da biopolítica moderna é a separação de uma *zoé* das formas do *bíos* ou, em termos aristotélicos, uma separação da potência nutritiva das demais potências da *psykhê*. Paradigmáticos, neste caso, seriam as figuras do muçulmano no campo de concentração, o além comatoso, o *néomort*, limiares entre a humanidade e a não humanidade, entre natureza e cultura, entre a vida e a própria morte. Tais situações-limite seriam emblemáticas, para Agamben, da produção da vida nua nos dispositivos biopolíticos da contemporaneidade.” (BARBOSA, Jonnefer Francisco. Vida nua e formas-de-vida. Giorgio Agamben, leitor das fontes greco-romanas. **HYPNOS**. São Paulo, n. 30, pp. 79-97, jan./jun., 2013, pp. 84-85).

²³⁷ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história... p. 13.

²³⁸ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd. Tradução de Nélio Schneider, Daniel Bensaïd e Wanda Caldeira Brant. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

e as múltiplas formas de vida, que genericamente foram recodificadas em pessoas jurídico-sociais como o eleitor, o trabalhador, o jornalista, o estudante e todas as demais formas de vida que repousam todas na vida nua.

A tese foucaultinana – segundo a qual o que está colocado em jogo, hoje, é a vida e a política (e que, por essa razão, transformou-se em biopolítica) – é, nessa acepção, bastante precisa. Todavia, determinante aqui é questionar de que maneira pode-se compreender o sentido desta mudança. O que não tem sido questionado nas recentes discussões acerca da bioética e da biopolítica é, justamente, o que mereceria sê-lo: o próprio conceito biológico de vida. Para exemplificar o uso do conceito de vida nua, Agamben cita dois modelos simetricamente opostos, apresentados pelo antropólogo Paul Rabinow: o do cientista, que acometido pela leucemia converte sua própria vida em um laboratório de pesquisa e experimentação, e aquele que, de modo contrário, em nome da sacralidade da vida, se enfurece perante as contradições da ética individual e da tecnociência. Ambos os casos partilham do mesmo conceito de vida nua, um conceito que, embora hoje se mostre como uma noção científica, é, com efeito, um conceito político secularizado.²³⁹

Disto resulta a ignorada, porém fundamental, função da ideologia médico-científica, que age sobre o sistema do poder, e o uso progressivo de pseudoconceitos científicos, cujo objetivo é o controle político. A ação soberana que antes, em certos casos, podia ser executada sobre as formas de vida, hoje é cotidianamente realizada através das representações pseudocientíficas do corpo, da doença e da saúde, processo que o autor italiano chama de “medicalização” e que atua sobre esferas sempre mais amplas da vida e da imaginação individual. A vida biológica – forma secularizada e impenetrável da vida nua – integra as formas de vida reais em formas de sobrevivência, mantendo-se obscuramente alheia às formas de vida. Agamben observa que a vida biológica, a cada instante, pode atualizar-se em diferentes circunstâncias (violência, estranheza, pandemia e acidente) e age como um soberano oculto, que nos observa por detrás dos olhares insensíveis dos poderosos que, percebendo ou não, nos governam em seu nome.²⁴⁰

Consequentemente, apenas a partir da superação da cisão vida-forma e do êxodo irrevogável de toda a soberania, é que se pode conceber uma vida política que se guie pela ideia de felicidade e se estabeleça como uma forma-de-vida, uma vida para a qual, no seu viver, esteja em jogo o próprio viver, o que o autor italiano chama de vida da potência. Mas, seria hoje possível uma forma-de-vida e uma política não estatal?

²³⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**... p. 180.

²⁴⁰ Id. **Meios sem fim**... p. 18.

O pensamento é o elemento que une as formas de vida em uma circunstância inseparável, transformando-as em forma-de-vida. O pensamento, aqui, não corresponde à atividade singular de um órgão ou a uma aptidão psíquica, mas a uma experiência, um *experimentum*, que recai sobre o elemento potencial da vida e da inteligência humana. O pensar, para Agamben, não condiz com uma afetação que sentimos quando nos depararmos com um objeto ou com um conteúdo de pensamento que se tornou ato, mas com uma afetação que ocorre sobre a própria receptividade, uma troca experienciada em cada objeto pensado, o fazer experiência de uma pura potência de pensar. Vale destacar que, no livro III de *De Anima* (429a 21; 429b 9), Aristóteles define o pensamento como ser cuja natureza é ser potência, e mesmo quando este atualiza-se, os inteligíveis permanecem, de alguma maneira, em potência e podem, cada qual ao seu modo, pensar a si mesmo.²⁴¹

Dito isto, o único modo de uma forma de vida tornar-se, em sua própria facticidade e coisalidade, forma-de-vida e impedir o isolamento de algo como uma vida nua, é ela não se limitar à forma do ato e entregar-se a uma possibilidade e a uma potência. Noutras palavras, é preciso que, nas vivências e nos entendimentos de uma vida, o seu viver esteja sempre em jogo sob a forma do pensamento.

A experiência do pensamento é, por conseguinte, sempre experiência de uma potência comum. De acordo com Agamben, há uma correspondência perfeita entre comunidade e potência, pois o ser que emerge de um princípio comunitário é, em toda a sua potência, nada além do que o caráter necessariamente potencial de toda comunidade. Seria impossível, portanto, uma comunidade entre seres que estivessem desde sempre em ato, isto é, que já fossem sempre esta ou aquela coisa, que tivessem esta ou aquela identidade, pois, assim, esgotariam por completo a sua potência e, ao invés de uma comunidade, ter-se-ia apenas coincidências e partições factuais. A comunicação de uns com os outros só é possível por meio daquilo que, tanto em nós quanto nos outros, conservou-se em potência; e tal como Benjamin havia intuído para a língua, toda comunicação é, primeiramente, comunicação não de um comum, mas de uma comunicabilidade.²⁴² Em contrapartida, a existência de um único ser exigiria que este fosse absolutamente impotente, uma vez que, onde podemos, ali já somos e, desde sempre, muitos. É por essa razão que, para Agamben, os teólogos afirmam que Deus criou o mundo *ex nihilo*, isto é, absolutamente sem potência e, com igualdade,

²⁴¹ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima*... pp. 114-115.

²⁴² Cf. BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana. In: _____. **Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política**. Introdução de Theodor W. Adorno. Tradução de Maria Luiz Moita. Lisboa: Relógio D'Água, 1992, p. 183.

ocorre com a língua, ou seja, com a potência de falar, pois não pode haver um único ser que a fala.

Por esse motivo, para o autor italiano, a filosofia política não teve início com o pensamento clássico, que tornou a contemplação, a atividade do *bíos theoreticós*, uma operação cindida e solitária, mas sim com o averroísmo²⁴³, com o pensamento do único intelecto possível partilhado por todos os homens. Neste ponto, cabe destacar um trecho da obra *Monarquia*, em que Dante Alighieri estabelece uma analogia entre o ser inerente de uma *multitudo* e a potência do pensamento:

Ora, tal potência <do pensamento> não pode passar a ato, inteira e simultaneamente, mercê do indivíduo isolado <único homem> ou de qualquer dos grupos <comunidades> particulares enunciados acima: carece da pluralidade <multidão; *multitudo*> existente no gênero humano: só por ela a potência intelectual se atualiza. [...]
A tarefa própria do gênero humano, tomado na totalidade, é de pôr continuamente em ato toda a potência do intelecto possível, em vista, primeiro, da especulação <contemplação>, em vista da prática <do agir>, e por via de consequência, depois.²⁴⁴

Apenas na perspectiva de tal experiência é que o intelecto como potência social e o *General Intellect* marxiano adquirem seu sentido, pois ambos atribuem à *multitudo* um papel fundamental na potência do pensamento. “A intelectualidade e o pensamento [escreve Agamben] não são uma forma de vida ao lado de outras nas quais se articulam a vida e a produção social, mas são *a potência unitária que constitui em forma-de-vida as múltiplas formas de vida*”²⁴⁵. Intelectualidade e pensamento são correlatos da potência que, ininterruptamente, vincula a vida à sua forma ou que impede que essa lhe seja separada. Essa é a potência que permite às formas-de-vida subsistirem diante da soberania estatal, que se instaura separando em cada âmbito a vida nua da sua forma. A potência do pensamento remete, portanto, a um verdadeiro poder comum que, ao atuar como receptividade absoluta capaz de sobreviver a toda forma que recebe, constitui o fundamento para uma política da

²⁴³ “[...] 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 [...] abrirá a possibilidade para uma política da inoperosidade, já não da operosidade, ali onde o pensamento assume uma ‘existência potencial’. [...] pensar uma política da inoperosidade significará, por sua vez, destacar uma política do comum [...]” (BOLTON, Rodrigo Karmy. Agamben leitor de Averroes e as condições de uma “política da inoperosidade”. Tradução de André Langer. In: **IHU On-line**. São Leopoldo, n. 430, Ano XIII, pp. 69-77, out. 2013, p. 71).

²⁴⁴ DANTE ALIGHIERI. *Monarquia*... pp. 258-259.

²⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**... p. 20, grifo do autor.

inoperosidade²⁴⁶. A fase atual do capitalismo, a sociedade do espetáculo, caracterizada pela simples e maciça inscrição do saber social nos processos produtivos, encontra seu antagonista na intelectualidade como potência e forma-de-vida.

A intelectualidade, como potência e forma-de-vida, move-se pela experiência da coesão e da inseparabilidade, pois a vida não pode separar-se de sua forma e, em qualquer lugar em que exponha sua intimidade, a intimidade da união vida-forma – seja na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais, seja na teoria –, ali estará o pensamento, forma-de-vida. Esse pensamento, essa forma-de-vida, que entrega a vida nua às formas de vida recodificadas em “homem” e “cidadão”, por exemplo, e que, por sua vez, usam-na provisoriamente e retratam-na com seus pretensos direitos, é, para Agamben, o conceito-guia e núcleo da política que vem.

O conceito agambeniano de forma-de-vida explicita sua relação na problemática ontológica, o que evidencia outra característica de sua filosofia, qual seja, a de permutar argumentações ontológicas para reflexões políticas (e vice-versa), o que o autor chama de “limiões ambíguos entre ontologia e política.”²⁴⁷

3.3.1 Uso e hábito

O uso representa uma categoria política essencial na filosofia agambeniana. Sua etimologia grega (*chresthai*) atesta que o conceito não possui uma significação própria, mas pode assumir diferentes sentidos conforme a circunstância de seu emprego. Nas obras tardias de Aristóteles, o termo *chresis*, que corresponde a uso, é empregado em sentido análogo a ser-em-obra (*energeia*), o que não quer dizer que sejam sinônimos, mas, quando postos lado a lado, parecem complementar-se mutuamente. No tratado *Magna Moralia* (1184b 13-32), após afirmar que “[...] o uso é preferível ao hábito” e que “[...] ninguém gostaria de ter a visão se pudesse ver e precisasse ter os olhos fechados [...]”, Aristóteles afirma que a “felicidade, portanto, consiste em determinado uso e na *energeia* (*en chresei tini kai energeiai*).”²⁴⁸ O hábito (*hexis*), que aqui aparece em oposição ao uso, indica a posse de uma potência (*dynamis*) ou de uma técnica (*techne*). Todavia, a fórmula que encontramos no livro VII da *Política* (1328a 38) “[...] a felicidade é o que há de melhor e consiste no ato [*energeia*] e no

²⁴⁶ Cf. BOLTON, Rodrigo Karmy. Agamben leitor de Averroes e as condições de uma “política da inoperosidade”... p. 71.

²⁴⁷ Cf. BARBOSA, J. F. **Vida nua e formas-de-vida**... p. 95.

²⁴⁸ Texto original: “[...] the using is more choiceworthy than the having. [...] no one would care to have sight, if he were destined never to see, but always to have his eyes shut. [...] Happiness therefore will consist in a kind of use and activity.” (ARISTÓTELES. *Magna Moralia*. Translated into english under the editorship of St. George Stock. In: Sir ROSS, W. D. **The Works of Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 1915, p. 51, tradução de Giorgio Agamben, grifo nosso).

uso perfeitos da virtude (*estin eudaimonia aretes energeia kai chresis tis teleios*) [...]”²⁴⁹ comprova que o estagirita emprega os termos *chresis* e *energeia* de modo ambíguo. Assim, podemos dizer que, nas perspectivas ontológica e ética, ao definir a felicidade, as noções de ser-em-uso e ser-em-obra integram-se e condicionam-se mutuamente.

No livro *Theta* da *Metafísica* (1048a 31), Aristóteles não precisa o que seja a *energeia*, exceto de modo negativo em alusão à potência. “O ato [*energeia*] é o existir de algo, não porém no sentido em que dizemos ser em potência (*esti d’ he energeia to hyparchein to pragma me outos hosper legomen dynamei*).”²⁵⁰ Neste contexto, a ausência de uma definição clara da *energeia* exige que aprofundemos o sentido do termo *chresis* e de seu verbo, *chrestai*. Seja como for, ao privilegiar a *energeia* em detrimento de *chresis* como termo-chave de sua ontologia, Aristóteles determinou, de alguma maneira, o modo como a filosofia ocidental considera o ser como ser-em-ato, como atualidade.²⁵¹

Ao explicar o movimento, no livro *Kappa* da *Metafísica*, Aristóteles vale-se das noções de ato e potência que, apesar de estarem próximas, constituem princípios distintos.

O ato é um princípio ativo determinante, ao passo que a potência corresponde à capacidade de realização, ou seja, é tudo aquilo que um determinado ente pode vir a ser. Ao sobrepor o ato à potência, Aristóteles condicionou o ser e, conseqüentemente, o uso (*chresis*) sempre a um determinado *télos* e sua tradição, que encontrou na escolástica o apogeu, interpretou *chresis* como sinônimo de *energeia*, e buscou, assim, manter o uso separado da potência ou do hábito. Tomás de Aquino é categórico ao afirmar que “[...] uso significa o ser-em-ato de qualquer hábito (*usus significat actum cuiuslibet habitus*). O ato de qualquer hábito e o uso da potência pertencem a quem (ou àquilo que) pertence o ato; por isso, o termo ‘uso’ significa o ato e, de modo nenhum, a potência ou o hábito.”²⁵²

Contra tal tradição, é necessário pensar o ser-em-uso como diferente do ser-em-ato e, ao mesmo tempo, restituí-lo à dimensão do hábito, mas de um hábito que, enquanto se dá como uso habitual e é, portanto, sempre já em uso, não pressupõe uma potência que deva, a certa altura, passar para o ato, pôr-se em obra.²⁵³

²⁴⁹ ARISTÓTELES. *Política*... p. 509.

²⁵⁰ Id. *Metafísica*... p. 409.

²⁵¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*... p. 25.

²⁵² Texto original: “[...] ‘usage’: en effet, il signifie l’acte de n’importe quel habitus. L’acte de n’importe quel habitus ou puissance est effectivement un certain usage de ce dont il est l’acte. Aussi le nom ‘usage’ signifie-t-il l’acte de telle façon qu’il ne signifie aucunement la puissance ou l’habitus.” (TOMÁS DE AQUINO. *Questions disputées sur la vérité*. Préface de R.P. Leo J. Elders, traduction de Fr. A. Aniorté o.s.b., introduction de R.P. A. Lobato o.p. Le Barroux: Abbaye Sainte-Madeleine du Barroux, 2008, p. 881, tradução de Giorgio Agamben).

²⁵³ AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p. 81.

Galeno sustenta, de modo enfático, a oposição *chresis/energeia* que, na condição de um estado ou de um hábito, se contrapõe ao movimento e à operação. “O uso (*chreia*) de uma parte é diferente de sua *energeia*, de seu ser-em-ato, porque a *energeia* é movimento ativo (*kinesis drastikè*), enquanto o uso é aquilo que costumeiramente se chama *euchrestia*.”²⁵⁴ A *euchrestia* corresponde à adequação de uma parte para produzir determinada função, a boa funcionalidade; não se trata de uma operação e uma passagem da potência ao ato, mas assemelha-se a uma condição habitual. É nessa acepção que podemos pensar em um “uso habitual”, uma *chresis-chreia*, um ser-sempre-já-em-uso do hábito ou da potência. O uso habitual atua como uma potência que jamais é separada do ato, que jamais tem a necessidade de pôr-se em obra, pois, ao estar já sempre em uso, sempre já é *euchrestia*.²⁵⁵

Isso, todavia, exige que repensemos, desde o início, e revisemos, com base no hábito e no ato, a teoria aristotélica da potência-ato, da *dynamis-energeia*, e busquemos relacioná-la a essa noção de uso habitual.

Importante assinalar que a noção de hábito (*hexis*) já tinha sido pensada pelo estagirita exatamente para superar as aporias inerentes à sua teoria da *dynamis-energeia* e garantir à potência alguma realidade. Se a noção de ser-em-uso está cindida em potência e ato, torna-se necessário, com efeito, algo que integre essa fratura e viabilize a passagem da potência ao ato. Caso a potência fosse sempre e tão somente potência genérica – como aquela, puramente imaginária, que atribuímos a uma criança quando lhe dizemos que poderá tornar-se escritora ou carpinteira, arquiteta ou flautista – o conceito de potência se dissiparia, e o fato de pôr-se em obra se tornaria impraticável. Assim, cabe ao hábito transformar a potência genérica em potência efetiva, quer dizer, em potência de ser ou de fazer. O hábito representa, portanto, a forma existencial da potência, o elemento que lhe confere realidade.

As aporias da potência genérica que encontramos na teoria aristotélica da *dynamis-energeia*, e que com a *hexis* são neutralizadas, voltam, todavia, a aparecer imediatamente na nova realidade que se configurou. A distinção entre *hexis* e *energeia*, que impede o hábito de passar facilmente à condição de ser-em-obra, exige que aquele que tem o hábito (de uma técnica ou de um saber) possa não exercitá-lo, possa não passar ao ato. Por essa razão, para que a potência não deixe de existir a cada ato e possa conservar, por assim dizer, uma consistência própria, é necessário que seja constitutivamente “potência de não” (ser ou fazer) ou, como destaca Aristóteles, que ela seja também impotência (*adynamia*). Esse princípio,

²⁵⁴ GALENO. *Galeni De usu partium libri XVII*. HELMREICH, Georgius (org.). Amsterdã: Adolf M. Hakkert, 1968, p. 437 apud AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos...* p. 81.

²⁵⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. op. cit., pp. 81-82.

sobre o qual, de certo modo, opera toda a teoria da *dynamis-energeia*, foi enunciado por Aristóteles no início do livro *Theta* da *Metafísica* (1046a 30): “Impotência ou impotente é privação contrária a essa mesma potência. Portanto, para a mesma coisa e segundo a mesma relação toda potência se contrapõe a uma impotência (*tou autou kai katà to autò pasa dynamis adynamia*).”²⁵⁶ Dito de outro modo, toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo. Um pouco mais à frente, no mesmo livro da *Metafísica* (1050b 10), o estagirita é ainda mais explícito: “Portanto, o que tem potência para ser pode ser e também pode não ser: a mesma coisa tem possibilidade de ser e de não ser.”²⁵⁷ Aqui, a existência da potência coincide justamente com a potência de não passar ao ato, uma existência que se mantém em relação ao ato na forma de sua suspensão, quer dizer, pode o ato podendo não realizá-lo, pode a própria impotência. Todavia, nessa perspectiva, como pensar a passagem da potência ao ato? Se toda a potência efetiva, de ser ou fazer, é, do mesmo modo, originariamente potência de não (ser ou não fazer), como será possível o realizar-se em ato?

Aristóteles responde com uma definição (*Met.*²⁵⁸ 1047a, 24-26) que Agamben considera uma de suas maiores e mais astuciosas contribuições, mas que, infelizmente, foi mal compreendida: “Algo é em potência se o traduzir-se em ato daquilo de que se diz ser ele em potência não implica nenhuma impossibilidade.”²⁵⁹ As últimas três palavras da definição (*oudèn éstai adýnaton*) sancionam a condição de realização da potência, que pode tanto ser como não ser. O potente pode passar ao ato apenas no lugar em que destitui a sua potência de não ser, a sua *adynamia*, e esta destituição da impotência não diz respeito à sua eliminação, mas é, contrariamente, a sua realização, algo como o voltar-se da potência sobre si mesma para doar-se a si mesma. No livro II de *De Anima* (417b, 2-16), Aristóteles define, de modo ainda mais claro, a natureza da perfeita potência, ao descrever a passagem ao ato não como uma mudança ou como uma eliminação da potência no ato, mas como um conservar-se e um “doar-se a si mesma” da potência:

Mas nem o ser afetado <padecer> é um termo simples: em um sentido, é uma certa corrupção [destruição] pelo contrário e, em outro, é antes a conservação <a salvação; *sotería*> do ser em potência pelo ser em atualidade, e semelhante à maneira como a potência o é em face da atualidade. [...] Por outro lado, sendo em potência, quem aprende e compreende uma ciência por parte de quem, tendo-a em atualidade, pode ensinar <doar a si mesmo e ao ato; *epídotis, eis heautó*>, ou não se deve dizer que é

²⁵⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*... p. 397.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 423.

²⁵⁸ Como sistematização para este trabalho, doravante, a abreviação “*Met.*” refere-se à obra *Metafísica*, de Aristóteles.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 403.

afetado <padece> (como foi mencionado), ou deve-se dizer que existem dois modos de alteração [...].²⁶⁰

A hipótese agambeniana é a de que, ao descrever assim a natureza mais autêntica da potência, Aristóteles tenha separado o que aqui buscamos pensar como uso (*chresis*) e atribuiu as noções de *dynamis* e *energeia* ao resultado dessa separação.

A definição de impotência (*adynamia*) que encontramos na *Metafísica* pode ser pensada em aproximação à *hexis*, quando Aristóteles compara o hábito ao sono e o ato à vigília (*De Anima* 412a 35): “[...] a vigília é algo análogo ao inquirir <saber em ato>, o sono, a possuir a ciência mas não estar a exercê-la <a um ter potencial sem pôr-se em ato> (*echein kai me energein*).”²⁶¹ Nesse trecho, fica evidente a ambiguidade da noção de “potência do não”, pois ao mesmo tempo em que ela permite ao hábito dar-se existência, constitui-se analogamente à potência como elemento inferior em relação ao ato a que está irrevogavelmente vinculada. Assim, a aporia que se pretendia superar reaparece de modo ainda mais grave.

Para Agamben, Aristóteles desviou duradouramente o pensamento ao identificar o ser-em-uso da *chresis* com a *energeia* e com o ser-em-obra e ao separá-lo do hábito, tal qual a vigília do sono. Tal aporia, que aprisionou o pensamento aristotélico da potência, só pode ser dissolvida se não nos limitarmos a pensar o hábito negativamente, em oposição ao uso, mas com base na impotência e na possibilidade de não passar ao ato, isto é, pensá-lo como uso habitual (*chresis-chreia*). O uso está para além da oposição *dynamis/energeia*; ele é a forma pela qual o hábito se dá existência. E sendo o hábito sempre já uso de si – fato que neutraliza a dicotomia sujeito/objeto – aqui não há lugar para pensarmos o sujeito como o proprietário do hábito, como alguém que possa decidir colocá-lo ou não em obra. O uso, do mesmo modo que o hábito, é uma forma-de-vida e não o saber ou a faculdade de um sujeito. É pelo uso que se rompe a ambiguidade entre ser e ter sob a qual funda-se a ontologia aristotélica.

Agamben propõe uma nova relação entre uso e hábito, saber e prática, ato e potência, para subverter o sentido moderno dado às obras, tidas como simples produtos de uma técnica ou a realização de um trabalho. A obra, na perspectiva do autor, ainda se constitui como *dynamis* e *hexis*: “A obra não é o resultado nem a efetivação de uma potência, que nela se realiza e se esgota: a obra é aquilo em que a potência e o hábito ainda estão presentes, ainda em uso [...].”²⁶² A partir desse ponto, podemos redefinir os papéis humanos que produzem na

²⁶⁰ ARISTÓTELES. *De Anima*... p. 85.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 72.

²⁶² AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*... p. 85.

sociedade do trabalho, pois a lógica que subscreve os homens sob o título de profissionais esquece que, antes disso, eles são: “[...] seres vivos que, no uso e só no uso dos próprios membros, assim como do mundo que os circunda, fazem experiência de si e constituem a si como usuários (de si mesmos e do mundo).”²⁶³

Na dimensão da inoperosidade, a vida é apenas a vida que vivemos, não existe uma vida mais substancial que outra. Há apenas a vida em sua própria potência de agir, e suas operações – a subjetividade e a sua “vivibilidade” de toda vida.

Compreende-se agora a função essencial que a tradição da filosofia ocidental atribuiu à vida contemplativa e à inoperosidade: a práxis propriamente humana é um sabatismo, que, tornando inoperosas as funções específicas do ser vivo, abre-as em suas possibilidades. Contemplação e inoperosidade são, nesse sentido, os operadores metafísicos da antropogênese, que, libertando o vivente homem de seu destino biológico ou social, destinam-no àquela dimensão indefinível que estamos habituados a chamar de política. Contrapondo a vida contemplativa à vida política como ‘dois *bioi*’, Aristóteles fez com que, por muito tempo, tanto a política quanto a filosofia perdessem o rumo [...]. O político não é nem *bios* nem *zōē*, mas a dimensão que a inoperosidade da contemplação, ao desativar as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo.²⁶⁴

O uso habitual é a figura que torna inoperosa toda *energeia* e, como resultado, destitui a obra como princípio de toda potência e libera um uso habitual de si mesmo, uma contemplação de si, uma forma-de-vida.

Ao perder a sua potência, o uso converte-se em uma prisão sob a forma de processos de subjetivação e dessubjetivação dos sujeitos. Despojado da potência, o uso é capturado pelos dispositivos cujos objetivos são controlar a vida vinculando-a a formas e a usos predeterminados. Como já assinalado, os dispositivos atuam em benefício de uma estratégia que inscreve a vida nos cálculos do poder. Daí a urgente necessidade de os profanarmos e de restituirmos a potência ao uso e ao hábito.

3.4 A vida como imanência

Os últimos textos publicados por Michel Foucault e Gilles Deleuze trazem como epicentro comum a definição de vida. A razão dessa curiosa simultaneidade implica, para Agamben, a declaração de um legado que corresponde claramente à filosofia que vem.

O ensaio de Foucault, publicado em 1985, intitula-se *A vida: a experiência e a Ciência*, e apresenta-se como uma homenagem final ao seu mestre, o filósofo e médico Georges Canguilhem. Caracteriza-se por uma surpreendente mudança de interpretação,

²⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos...* p. 85.

²⁶⁴ Id. *O reino e a glória...* p. 273.

precisamente em relação ao conceito de vida. É importante lembrarmos que na obra *O Nascimento da Clínica* (1963)²⁶⁵, Foucault havia sido influenciado pelo novo vitalismo de Xavier Bichat e por sua definição de vida compreendida como “[...] conjunto de funções que resistem à morte.”²⁶⁶ Neste último texto, Foucault parece encontrar a vida no domínio do erro, ao afirmar que, “[...] no limite, a vida [...] é o que é capaz de erro. [...] A vida <desemboca>, com o homem, em um vivente que nunca se encontra completamente adaptado, em um vivente condenado a ‘errar’ e a ‘se enganar’.”²⁶⁷

Vemos, nessa mudança, um testemunho decorrente daquela crise na qual, conforme Deleuze, Foucault recai após escrever *A vontade de saber* (1976). Contudo, o que temos, nesse deslocamento, ultrapassa o simples desencanto e o pessimismo, e diz respeito à busca de Foucault por algo como uma nova experiência que exige dele a reformulação das relações entre verdade e sujeito. Ao retirar o sujeito da esfera do *cogito* e da consciência, Foucault funda sua investigação no domínio da vida; uma vida que é, para ele, essencialmente errância, e que transcende tanto o vivido quanto a intencionalidade da fenomenologia.²⁶⁸ Pergunta-se Foucault: “Será que toda a teoria do sujeito não deve ser reformulada, já que o conhecimento, mais do que se abrir à verdade do mundo, se enraíza nos ‘erros’ da vida?”²⁶⁹. O que pode ser um conhecimento que não mais corresponda à abertura ao mundo e à verdade, mas apenas à vida e à sua errância? E como pensar um sujeito tão somente a partir do erro?

Foucault parece almejar não apenas uma correção epistemológica, e sim promover outro deslocamento da teoria do conhecimento, agora para um domínio por ele ignorado. Este domínio, que coincide com o início de suas pesquisas sobre a biopolítica, poderia ter fornecido a Foucault aquele terceiro eixo, “[...] distinto ao mesmo tempo do eixo do saber e do eixo do poder”²⁷⁰, de que ele, conforme Deleuze, precisava naquele instante, e que o

²⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. Tradução de Roberto Machado. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 1977.

²⁶⁶ Texto original: “ensemble de fonctions qui résistent à la mort.” (BICHAT, Marie-François-Xavier. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris: Librairie Victor Mason et Fils. 1862, p. 1, tradução de Giorgio Agamben).

²⁶⁷ FOUCAULT, Michel. A Vida: a Experiência e a Ciência. In: **Ditos e Escritos II**: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Tradução de Elisa Monteiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 364.

²⁶⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. In: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze**: uma vida filosófica. Tradução sob a coordenação de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 170.

²⁶⁹ FOUCAULT, Michel. op. cit., p. 366.

²⁷⁰ DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2013, p. 103.

texto sobre Canguilhem define, no limite, “[...] como uma outra maneira de abordar a noção de vida.”²⁷¹

O texto de Deleuze que abordaremos chama-se *A Imanência: uma vida...* e foi publicado originalmente na revista *Philosophie*, em 1995, um pouco antes de sua morte. Diferentemente do ensaio foucaultiano, *A Imanência: uma vida...* é um texto breve, cujo título, embora envolto em uma aura de displicência, foi cuidadosamente pensado. Seus dois conceitos-chave, “imanência” e “vida”, não se ligam nem sintaticamente nem por uma partícula, algo comum nos títulos deleuzianos, mas cada conceito antecede um sinal de pontuação – dois-pontos para “imanência” e reticências para o conceito de “vida” – uma escolha nada casual.²⁷²

Não temos elementos para uma filosofia da pontuação, salvo rápidas referências no ensaio de Adorno.²⁷³ Mas, como observaram Martin Puder e Karl Löwith, ao examinar o uso dos advérbios em *gleichwohl* e *schon*, respectivamente em Kant e em Heidegger, os substantivos também podem exercer uma função terminológica. Importante destacar que os sinais de pontuação, como o hífen, quando aplicados a expressões heideggerianas, como *In-der-Welt-Sein* (*Ser-no-Mundo*), podem adquirir uma função técnica e tornarem-se bastante dialéticos, pois, nesse exemplo, o hífen une substantivos ao passo que os distingue e vice-versa. O próprio Deleuze sugere que a pontuação tenha um valor estratégico em sua obra *Diálogos* (1977). Nela, após desenvolver a sua teoria do significado particular da conjunção, ele acrescenta ser uma “[...] pena que, a esse respeito, muitos escritores suprimam a pontuação, que vale, em francês, pelo E.”²⁷⁴ É importante assinalar a natureza destrutiva e, ao mesmo tempo, fundadora que a teoria deleuziana concede à partícula em questão. Isso implica que, no título *A Imanência: uma vida...*, a colocação dos dois-pontos entre “a imanência” e “uma vida” possui uma finalidade tão clara quanto as reticências que o fecham.

A função dos dois-pontos é comumente definida, nos tratados sobre a pontuação, pela confluência de dois parâmetros: a) um valor de pausa, cuja intensidade encontra-se entre o ponto-e-vírgula e o ponto, e b) um valor significativo, que representa a relação íntima entre dois sentidos, cada qual em si mesmo parcialmente completo. No universo que abrange desde o símbolo =, que corresponde à identidade de sentido, até o hífen, que

²⁷¹ FOUCAULT, Michel. *A Vida: a Experiência e a Ciência...* p. 366.

²⁷² Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A imanência absoluta...* pp. 170-171.

²⁷³ ADORNO, Theodor W. *Satzzeichen*. In: **Akzente** 3. Jg., H. 6. München, 1956.

²⁷⁴ DELEUZE, Gilles; PARTNET, Claire. **Diálogos**. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998, p. 49.

retrata a dialética da unidade e da separação, os dois-pontos desempenham, portanto, a função intermediária. O texto de Deleuze poderia chamar-se tanto *A imanência é uma vida* quanto *A imanência e uma vida*, caso a partícula *e* fosse substituída por *é* para formar um *agencement* (agenciamento). Deleuze também poderia chamá-lo de *A imanência, uma vida*, conforme o princípio no qual a vírgula pode validamente substituir os dois-pontos. Se Deleuze utilizou, todavia, os dois-pontos, o fez porque, claramente, não aspirava nem uma mera identidade nem apenas uma conexão lógica. Quando Deleuze escreve “Pode-se dizer da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada diferente disso”²⁷⁵, basta recordar os dois-pontos do título para excluir que aqui ele pretenda uma identidade. A presença dos dois-pontos entre “a imanência” e “uma vida” busca inserir algo menor que uma identidade, porém maior que um agenciamento²⁷⁶, quer dizer, um agenciamento singular e absoluto, que abrange também a “não-relação”, ou a relação que procede da “não-relação” e que Deleuze cita no ensaio sobre Foucault a respeito da relação com o Fora.²⁷⁷

Se resgatarmos a metáfora de Adorno²⁷⁸, segundo a qual os dois-pontos agiriam como o sinal verde no trânsito da linguagem, ou seja, como um sinal “de abertura”, podemos afirmar que, entre “a imanência” e “uma vida”, há, por conseguinte, uma espécie de tráfego sem distância nem identificação, tal qual um ponto de ligação sem alteração espacial. Dessa forma, os dois-pontos retratam o deslocamento da imanência em si mesma, a abertura a um outro que se mantém, não obstante, absolutamente imanente. Isso assemelha-se àquele movimento que Deleuze chama de *imanação*, ao fazer um jogo com o conceito platônico de *emanação*.

Assim como pensamos a respeito dos dois-pontos, pode-se fazê-lo sobre as reticências que encerram e, também, deixam em aberto o título *A Imanência: uma vida...* Aqui, o valor do termo técnico conferido a um sinal de pontuação torna-se mais evidente do que em qualquer outro caso. Deleuze já havia constatado o poder destituente que as reticências possuem sobre a ligação sintática ao afirmar, a propósito de Céline, que “Guignol's Band encontra o fim último, frases exclamativas e suspensões que depõem qualquer sintaxe em

²⁷⁵ DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 27, n. 2, p. 10-18, jul./dez. 2002, p. 12 (Tradução de Tomaz Tadeu).

²⁷⁶ Cf. AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta... p. 172.

²⁷⁷ DELEUZE, Gilles. **Foucault**... p. 128.

²⁷⁸ ADORNO, Theodor W. **Notas de literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003. v. 1, p. 141.

proveito de uma pura dança das palavras.”²⁷⁹ Entre pontuação e respiração, a pontuação aparece desde os primeiros tratados e, de modo implícito, como um elemento assintático e, em geral, asemântico, cuja função é necessariamente interromper o sentido. Como exemplo, Agamben menciona a obra *Grammatica*, em que Dionísio Trácio afirma que “o ponto médio indica onde se deve respirar.”²⁸⁰ Neste caso, as reticências não pretendem suspender o sentido das palavras, fazendo-as dançar para além da hierarquia sintática, mas modificar o próprio estatuto da palavra a qual se unem e tornam-se inseparáveis. Nem o conceito “vida” nem o sintagma “uma vida” podem ser qualificados como termos técnicos, mas apenas o sintagma “*uma vida...*”. A incompletude que, segundo a tradição, define as reticências, não se refere, neste caso, a um sentido oculto ou a uma ausência dele, mas a uma incerteza singular que aprofunda o sentido do artigo “uma”. “O indefinido como tal”, escreve Deleuze, “não assinala uma indeterminação empírica, mas uma determinação de imanência ou uma *determinabilidade* transcendental. O artigo indefinido não é a indeterminação da pessoa a não ser na medida em que é a determinação do singular.”²⁸¹

O termo técnico “*uma vida...*” retrata essa *determinabilidade* transcendental da imanência na qualidade de uma vida singular, com sua natureza absolutamente virtual, definida apenas por meio desta virtualidade. “Uma vida não contém nada mais que virtuais. Ela é feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades. Aquilo que chamamos de virtual não é algo ao qual falte realidade [...]”²⁸² As reticências, ao suspenderem todo o vínculo sintático, preservam, todavia, o termo na relação com sua pura *determinabilidade* e impedem que o artigo “um” transcenda o ser que o segue, tal como ocorre no neoplatonismo.

O título *A Imanência: uma vida...*, considerado um bloco indivisível e sem unidade linguística, é uma espécie de esquema que sintetiza em si o pensamento final de Deleuze.²⁸³ Nele, identificamos um elemento essencial da imanência deleuziana, o fato de que esta “[...] não remete a um objeto nem pertence a um sujeito [...]”²⁸⁴, quer dizer, é imanente apenas em relação a si mesma e, apesar disso, encontra-se em movimento. É deste modo que a imanência recebe o nome, no princípio do ensaio, de “campo transcendental”. Aqui, transcendental opõe-se à transcendente na medida em que não exige uma consciência, mas determina-se

²⁷⁹ DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 128.

²⁸⁰ DIONÍSIO TRÁCIO, **Grammatica** apud AGAMBEN, Giorgio. *A imanência absoluta...* p. 173.

²⁸¹ DELEUZE, Gilles. *A imanência: uma vida...* p. 14.

²⁸² *Ibid.*, p. 16.

²⁸³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *op. cit.*, p. 173.

²⁸⁴ DELEUZE, Gilles. *op. cit.*, p. 10.

como aquilo que “[...] escapa a toda transcendência, tanto do sujeito quanto do objeto.”²⁸⁵ O conceito de campo transcendental surge na obra *Lógica do Sentido* (1969), na qual Deleuze faz uma alusão ao ensaio *A transcendência do Ego*, de Jean-Paul Sartre, publicado em 1936²⁸⁶. Neste ensaio, que Deleuze considera determinante, Sartre menciona “[...] um campo transcendental impessoal não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva [...]”²⁸⁷ Grosso modo, este conceito corresponde, para Deleuze, à busca por uma zona pré-individual e absolutamente impessoal, que extrapole toda ideia de consciência. Não se pode compreender o que Deleuze entende por campo transcendental ou singularidade se não se considera o passo que ambos os conceitos representam para além da tradição sineidética ou consciencial da filosofia moderna. Segundo Deleuze, não podemos compreender o transcendental conforme Kant, como “[...] a forma pessoal de um Eu [...]”²⁸⁸, nem sequer

[...] conservar-lhe a forma de uma consciência, mesmo se definirmos essa consciência impessoal por intencionalidades e retenções puras que supõem ainda centros de individuação. O erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e à semelhança daquilo que está incumbido de fundar.²⁸⁹

De Descartes a Husserl, o *Cogito* permitiu que qualificássemos o transcendental como um campo de consciência, e no excerto acima vemos que o alvo polêmico é a fenomenologia husserliana. Contudo, diferentemente de Kant, para quem o transcendental apresenta-se como uma consciência pura desprovida de qualquer experiência, para Deleuze, o transcendental descarta categoricamente toda ideia de consciência e mostra-se como uma experiência sem consciência nem sujeito, o que ele chama, paradoxalmente, de um empirismo transcendental.

Para entendermos a origem da ideia de imanência em Deleuze, devemos começar pelos capítulos III e XI de sua monografia sobre Espinosa. Nestes capítulos, a ideia de imanência procede da afirmação de Espinosa a respeito da univocidade do ser em oposição à tese escolástica da *analogia entis*, segundo a qual o ser não se diz do mesmo modo de Deus e das criaturas finitas.

²⁸⁵ DELEUZE, Gilles. *A imanência: uma vida.....* p. 12.

²⁸⁶ SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do Ego**. Esboço de uma descrição fenomenológica. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2003.

²⁸⁷ DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1975, p. 101.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 108.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 108.

Em Espinosa, pelo contrário, o Ser unívoco está perfeitamente determinado no seu conceito, como aquilo que se diz em um único e mesmo sentido da substância, que é em si, e dos modos, que são em outra coisa. [...] Portanto, em Espinosa, é a ideia de causa imanente que alterna com a de univocidade, liberando esta última da indiferença e da neutralidade em que era mantida pela teoria de uma criação divina. E é na imanência que a univocidade encontrará sua fórmula propriamente espinosista: diz-se que Deus é a causa de todas as coisas, *no mesmo sentido (eo sensu)* em que se diz que ele é causa de si.²⁹⁰

O princípio de imanência aparece, aqui, como uma generalização da ontologia da univocidade, por meio da qual se despreza toda transcendência do ser. Apesar disso, a ideia espinosana de uma causa imanente, em que o agente é, para si mesmo, o seu próprio paciente, permite ao ser libertar-se da ameaça de inércia e da paralisia que a univocidade, ao fazer-se absoluta tornando o ser em qualquer ponto igual a si mesmo, fazia pesar sobre a imanência. Do mesmo modo que ocorre com a causa emanativa dos neoplatônicos, a causa imanente produz permanecendo em si mesmo. Sem embargo, diferentemente do que sucede com os neoplatônicos, os efeitos produzidos pela causa imanente não saem dela. Utilizando-se de uma profunda figura etimológica, Deleuze altera o termo “imanência” do latim *manere* para *manare* (brotar), devolvendo à imanência tanto a mobilidade quanto a vida. “Uma causa é imanente [...] quando o próprio efeito é ‘imanado’ na causa, ao invés de emanar dela.”²⁹¹

A imanência flui e transporta junto a si, deste modo, os dois-pontos. Este brotar não irrompe, todavia, de si, mas se espalha de maneira ininterrupta e abundante em si mesmo. Por essa razão é que Deleuze pôde afirmar que “a imanência é exatamente a vertigem filosófica [...]”²⁹², o que já demonstra sua consciência da importância que o conceito de imanência terá no seu pensamento.

A obra *O que é a filosofia?* (1991) propiciou, por assim dizer, a teoria dessa vertigem filosófica. Com a ideia de que o plano de imanência não é imanente a algo, mas apenas a si mesmo, o conceito deleuziano de “imanação” foi levado às últimas consequências.

A imanência só é imanente a si mesma, e então toma tudo, absorve o Todo-Uno, e não deixa subsistir nada a que ela poderia ser imanente. Em todo caso, cada vez que se interpreta a imanência como imanente a Algo pode-se estar certo que este Algo reintroduz o transcendente.²⁹³

²⁹⁰ DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o Problema da Expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 44.

²⁹¹ Ibid., p. 118.

²⁹² Ibid., p. 123.

²⁹³ Id.; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 57.

Aqui, encontramos o risco de que o plano de imanência, que encerra em si o seu ser e o pensamento, seja, ao contrário, remetido a “[...] algo que seria como um ‘dativo’ [...]”²⁹⁴ O exemplo III do capítulo 2 da obra *O que é filosofia?* apresenta toda a história da filosofia, de Platão a Husserl, como a história desse risco²⁹⁵. A absolutização do princípio de imanência, em que “[...] a imanência só é imanente a si mesma”, é utilizada de modo estratégico por Deleuze para secionar, na história da filosofia, a linha da imanência (que se encerra em Espinosa) e, em especial, para definir a própria situação no que se refere à tradição da fenomenologia do século XX. Desde Husserl, com efeito, a imanência, ao tornar-se imanente a uma subjetividade transcendental, permitiu o ressurgimento do signo da transcendência no seu próprio interior.

É o que se passa com Husserl e com muitos de seus sucessores, que descobrem no Outro ou na Carne o trabalho de toupeira do transcendente na própria imanência [...]. Neste momento moderno, não nos contentamos mais em pensar a imanência a um transcendente, *quer-se pensar a transcendência no interior do imanente, e é da imanência que se espera uma ruptura*. [...] A palavra judaico-cristã substitui o logos grego: não nos contentamos em atribuir a imanência, fazemos com que ela em toda parte faça transbordar o transcendente.²⁹⁶

Contudo, o que ameaça a imanência não é apenas essa ilusão da transcendência, que desejaria forçá-la a sair de si e espalhar o transcendente. Com efeito, essa ilusão é algo como uma ilusão necessária em sentido de kantiano, que a própria imanência produz no seu âmago e na qual todo filósofo afunda quanto mais busca aderir intimamente ao plano de imanência. A exigência irrenunciável do pensamento apresenta-se igualmente como a tarefa mais árdua, em que o filósofo a cada momento corre o risco de perder-se. Enquanto “movimento do infinito”²⁹⁷, para além do qual não há nada, a imanência é privada de qualquer ponto fixo e de todo horizonte que lhe permitiria orientar-se. “‘O movimento capturou tudo’ e o único oriente possível é a vertigem em que dentro e fora, imanência e transcendência incessantemente se confundem.”²⁹⁸

Neste ponto, Deleuze parece colidir contra algo como um ponto-limite, e atestamos isso no trecho de *O que é a filosofia?*, em que o plano de imanência se mostra, ao mesmo tempo, junto daquilo que deve ser pensado e daquilo que não pode ser pensado.

²⁹⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?**... p. 56.

²⁹⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A imanência absoluta*... p. 176.

²⁹⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. op. cit., pp. 58-59.

²⁹⁷ Ibid., p. 48.

²⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p. 177.

Talvez seja o gesto supremo da filosofia: não tanto pensar O plano de imanência, mas mostrar que ele está lá, não pensado em cada plano. O pensar desta maneira, como o fora e o dentro do pensamento, o fora não exterior ou o dentro não interior.²⁹⁹

Nesse sentido, o “testamento” deixado por Deleuze ganha uma urgência especial. O movimento máximo do filósofo é oferecer a imanência ao diagrama “A *Imanência: uma vida...*”, ou seja, conceber a imanência como “*uma vida...*”. Mas Agamben pergunta-se sobre o significado da imanência absoluta que, a partir deste instante, manifesta-se como vida. E, ademais, como podemos declarar que o diagrama em questão, de fato, exprime o pensamento derradeiro de Deleuze?

Deleuze abre o ensaio afirmando que a imanência é, com efeito, “*uma vida...*”, mas isso não quer dizer, de modo algum, que possamos atribuir a imanência à vida tal qual faríamos a um sujeito. De maneira oposta, “*uma vida...*” qualifica justamente o ser imanente a si mesmo da imanência, a vertigem filosófica, como vimos. Conforme Deleuze, “pode-se dizer da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada diferente disso. Ela não é imanência à vida, mas o imanente que não existe em nada também é uma vida. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta [...]”³⁰⁰ Aqui, Deleuze elabora uma breve genealogia por meio de uma alusão a Fichte e Maine de Biran. Posteriormente, como se intuisse a limitação das referências utilizadas e temesse pela obscuridade de seu último conceito, faz uso de um exemplo literário:

Ninguém melhor que Dickens narrou o que é *uma vida*, ao considerar o artigo indefinido como índice do transcendental. Um canalha, um mau sujeito, desprezado por todos, está para morrer e eis que aqueles que cuidam dele manifestam uma espécie de solicitude, de respeito, de amor, pelo menor sinal de *vida* do moribundo. Todos se aprestam a salvá-lo, a tal ponto que no mais profundo de seu coma o homem mau sente, até ele, alguma coisa de terno penetrá-lo. Mas à medida que ele volta à vida, seus salvadores se tornam mais frios, e ele recobra toda sua grosseria, toda sua maldade. Entre sua vida e sua morte, há um momento que não é mais do que aquele de *uma vida* jogando com a morte. A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, mas singular, que desprende um puro acontecimento, liberado dos acidentes da vida interior e da vida exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece. *Homo tantum* do qual todo mundo se compadece e que atinge uma espécie de beatitude.³⁰¹

O excerto acima refere-se ao romance *O amigo comum* (1864), de Charles Dickens, seu último romance completo. Nesta obra, Deleuze destaca o episódio de quase afogamento do personagem Riderhood. O que o cativa no romance é, sobretudo, a diferenciação feita por

²⁹⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?**... p. 73.

³⁰⁰ DELEUZE, Gilles. *A imanência: uma vida...* p. 12.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 12-14.

Dickens entre o indivíduo Riderhood e a “centelha de vida dentro dele”, que parece estranhamente separável do canalha em que reside:

Ninguém tem a menor consideração pelo homem; para todos, ele foi um objeto de rejeição, suspeita e aversão; mas curiosamente a centelha de vida em seu interior é agora separável dele, e eles têm um profundo interesse nela, provavelmente porque é vida, e eles estão vivos e vão morrer.³⁰²

Essa vida separável não se encontra nem neste mundo nem no outro, mas na fronteira de ambos; em um tipo de feliz intermundo, a vida parece ir embora contra a sua vontade:

Vejam! Um sinal de vida! Um indubitável sinal de vida! A centelha pode arder sem chama e desaparecer, ou pode brilhar e se expandir, mas vejam! Os quatro rudes companheiros, enquanto viam, derramavam lágrimas. Nem Riderhood neste mundo, nem Riderhood no outro poderia obter deles qualquer lágrima; mas uma alma humana se debatendo entre os dois mundos pode fazê-lo facilmente. Ele está lutando para voltar à vida. Ora está quase aqui, ora está outra vez longe. Agora está lutando ainda mais por retornar. E contudo – como nós todos, quando desmaiamos, como nós todos, em cada dia de nossa vida, quando acordamos – instintivamente ele não quer voltar à consciência desta existência, e continuaria a dormir, se pudesse.³⁰³

O que faz da “centelha de vida” um elemento curioso é precisamente esse estado de suspensão não atribuível que Dickens designa de modo sugestivo através do termo *abeyance*. Agamben nos lembra de que *abeyance*, que poderia ser traduzido por suspensão, pendência ou inatividade temporária, deriva do vocabulário jurídico e “[...] indica o estar em suspenso de normas ou direitos entre a vigência e a ab-rogação”³⁰⁴:

A centelha de vida era profundamente interessante enquanto estava em *abeyance*, mas agora que ela foi estabelecida em Mr. Riderhood, parece haver um desejo geral de que as circunstâncias tivessem admitido que ela se tivesse desenvolvido em qualquer outra pessoa, em vez desse cavalheiro.³⁰⁵

³⁰² Texto original: “No one has the least regard for the man: with them all, he has been an object of avoidance, suspicion, and aversion; but the spark of life within him is curiously separable from himself now, and they have a deep interest in it, probably because it *is* life, and they are living and must die.” (DICKENS, Charles. **Our Mutual Friend**. London: Oxford University Press, 2009, p. 486, tradução de Giorgio Agamben).

³⁰³ Texto original: “See! A token of life! An indubitable token of life! The spark may smoulder and go out, or it may glow and expand, but see! The four rough fellows seeing, shed tears. Neither Riderhood in this world, nor Riderhood in the other, could draw tears from them; but a striving human soul between the two can do it easily. He is struggling to come back. Now he is almost here, now he is far away again. Now he is struggling harder to get back. And yet like us all, when we swoon like us all, every day of our lives when we wake he is instinctively unwilling to be restored to the consciousness of this existence, and would be left dormant, if he could.” (Ibid., pp. 487-488, tradução de Giorgio Agamben).

³⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. *A imanência absoluta...* p. 180.

³⁰⁵ Texto original: “The spark of life was deeply interesting while it was in *abeyance*, but now that it has got established in Mr. Riderhood, there appears to be a general desire that circumstances had admitted of its being developed in anybody else, rather than that gentleman.” (DICKENS, Charles. **Our Mutual Friend...** p. 490, tradução de Giorgio Agamben).

É por essa razão que cabe a Deleuze falar de uma “vida impessoal”³⁰⁶, localizada em um limiar para além do bem e do mal, “[...] uma vez que apenas o sujeito que a encarnava no meio das coisas a fazia boa ou má.”³⁰⁷ É perante o signo dessa vida impessoal que podemos compreender a breve menção de Deleuze a Maine de Biran.

A obra de Maine de Biran é perpassada, em sua totalidade, ao menos a partir de *Memória sobre a decomposição do pensamento* (1802), pela busca incansável por um “[...] modo de existência por assim dizer *impessoal* [...]”³⁰⁸ a que o autor atribui o nome de *affectibilité*. Maine de Biran define a *affectibilité* como uma mera capacidade orgânica de afecção sem personalidade que conforma, não obstante, “[...] uma maneira de existir positiva e completa em seu gênero [...]”³⁰⁹ É importante lembrarmos que, em de Biran, a busca por uma vida impessoal encontra-se aquém do eu e da vontade e relaciona-se intimamente com as investigações fisiológicas do seu tempo.³¹⁰

Sem embargo, Deleuze não parece à vontade com o exemplo de Dickens. Com efeito, a vida nua de Riderhood só parece revelar-se em *O amigo comum* no instante de seu embate com a morte e, por isso, Deleuze afirma que “não deveria ser preciso conter uma vida no simples momento em que a vida individual confronta o morto [a morte] universal.”³¹¹ Entretanto, o exemplo seguinte, citado por Deleuze, que poderia retratar a vida impessoal coexistente àquela do indivíduo, sem ser com ela confundida, também corresponde a um caso particular, desta vez próximo não da morte, mas do nascimento:

Por exemplo, os recém-nascidos são todos parecidos e não têm nenhuma individualidade; mas eles têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos, que não são características subjetivas. Os recém-nascidos, em meio a todos os sofrimentos e fraquezas, são atravessados por uma vida imanente que é pura potência, e até mesmo beatitude.³¹²

Poderíamos afirmar, na esteira de Agamben, que a elucidação da vertigem da imanência por meio de “uma vida...”, tenha nos levado, diversamente, a uma zona ainda mais

³⁰⁶ DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida..... pp. 10 e 12.

³⁰⁷ Ibid., p. 14.

³⁰⁸ Texto original: “[...] un mode d'existence pour ainsi dire *impersonnel* [...]” (BIRAN, Maine de. **Mémoire sur la décomposition de la pensée**. Tome I. Paris: Presses Universitaires de France, 1952, p. 213, tradução de Giorgio Agamben).

³⁰⁹ Texto original: “[...] une manière d'exister positive et complète dans son genre [...]” (Ibid., pp. 191-192, tradução de Giorgio Agamben).

³¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta... p. 180.

³¹¹ DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida..... p. 14.

³¹² Ibid., p. 14.

obscura, na qual o recém-nascido e aquele que está para morrer evidenciam a marca enigmática da vida nua biológica como tal.

Caso desejássemos realizar uma pesquisa genealógica sobre o conceito de vida em nossa cultura, veríamos que a vida nunca é propriamente definida. O que se vê é que essa noção indeterminada, de tempos em tempos, é articulada e dividida através de uma sequência de cesuras e contraposições que a investem de um papel estratégico em âmbitos diferentes e aparentemente distantes, como a filosofia, a teologia, a política e, ulteriormente, a medicina e a biologia. “Tudo acontece, então, como se, em nossa cultura [escreve Agamben] a vida fosse algo que não pode ser definido, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido.”³¹³

Como já visto, para o autor italiano, a divisão da vida nua, na história da filosofia ocidental, ocorre em um momento preciso, e este é quando Aristóteles (*De An.* 413a 20 – 413b 1) a separa das demais formas de vida aplicáveis à expressão “viver”. Neste procedimento de separação, vemos operar o princípio que fundamenta o pensamento aristotélico, isto é, seu dispositivo por excelência, que se refere à reformulação da pergunta sobre “o que é?” como uma pergunta sobre “através do quê (*dià tí*) algo pertence a algo?”³¹⁴. Vejamos o trecho do livro *Zeta da Metafísica* (1041b a 11), em que o estagirita expõe este princípio:

O objeto da pesquisa não é claro sobretudo nos casos em que não há referência de um termo a outro: por exemplo, quando perguntamos o que é o homem, o objeto da pesquisa não é claro, porque usamos uma expressão simples e não especificamos a pergunta do seguinte modo: por que isso é isso e aquilo? Portanto, é preciso desenvolver a pesquisa depois de ter articulado bem a pergunta [...]. Portanto, na pesquisa do porquê busca-se a causa da matéria, isto é, a forma pela qual a matéria é algo determinado <através de quê (*dià tí*) uma coisa pertence a outra coisa> [...].³¹⁵

Investigar por que um dado ser é chamado vivente equivale, para Agamben, a buscar o fundamento pelo qual o viver pertence a este ser. Dito de outro modo, é necessário que, entre as diversas formas de vida aplicáveis à expressão “viver”, uma se isole das demais e aprofunde-se, para converter-se na *archè* e no fundamento por meio do qual a vida pode ser atribuída a um dado ser. Esta profundidade indefinida cuja pressuposição permite afirmar dos viventes que eles vivem é a vida nutritiva (*threptikon*) que, como vimos, também receberá o nome de vegetativa, a partir dos comentadores antigos, pois, na concepção aristotélica, as plantas pertencem a uma esfera absolutamente distinta àquela do *logos*. Assim, a vida

³¹³ AGAMBEN, Giorgio. **O aberto**: o homem é o animal. Tradução de Pedro Mendes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017b, p. 27, grifo do autor.

³¹⁴ Cf. Id. *A imanência absoluta*... p. 182.

³¹⁵ ARISTÓTELES. **Metafísica**... p. 363.

nutritiva que foi separada e dividida torna-se, rigorosamente, aquilo que permite a construção – em uma espécie de *divide et impera* (divide e governa) – da unidade da vida como articulação hierárquica de uma série de atributos e oposições funcionais.³¹⁶

A separação da vida nua representa, na história da ciência ocidental, um acontecimento crucial em todos os sentidos. Quando Bichat, em seu conhecido opúsculo *Investigações fisiológicas sobre a vida e a morte* (1799), isola da “vida animal” uma “vida orgânica”, definida como uma mera “[...] sucessão habitual de assimilação e excreção”³¹⁷, ainda encontramos a vida nutritiva de Aristóteles a definir a enigmática profundidade que constitui a separação dos animais superiores. É como se, para Bichat, em cada organismo superior coexistissem duas vidas: aquela do “[...] animal existente do lado de dentro [...]”³¹⁸, definida por ele como “orgânica” (*organique*) e circunscrita à mera repetição de um conjunto de funções, por assim dizer, cegas e desprovidas de consciência (circulação do sangue, respiração, assimilação, excreção etc.), e aquela do “[...] animal vivente do lado de fora [...]”³¹⁹, cuja vida – a única que, segundo o fisiologista, faz jus ao nome de “animal” – determina-se pela relação com um mundo exterior. Na vida humana, embora esses dois animais coexistam, eles não coincidem: a vida orgânica do animal-de-dentro começa no feto, antes da vida animal, e, no envelhecimento e na aflição, sobrevive à morte do animal-de-fora. E quando, conforme expôs Foucault³²⁰, o Estado, a partir do século XVIII, começa a incluir entre suas principais atribuições o cuidado com a vida da população e converte, deste modo, a política em biopolítica, vemos que este processo ocorre, sobretudo, por meio da gradual generalização e requalificação do conceito de vida vegetativa ou orgânica que, por sua vez, corresponderá ao conceito de patrimônio biológico da nação. Por isso é que Agamben pode afirmar que “o totalitarismo do nosso século [século XX] tem seu fundamento nessa identidade dinâmica de vida e política e, sem esta, permanece incompreensível.”³²¹

A presença desta vida nua, substrato da vida nutritiva aristotélica, também pode ser identificada nas modernas discussões sobre a definição jurídica dos novos critérios de morte, segundo as quais esta é definida pela morte do cérebro.³²² Aqui, novamente, é a vida nua,

³¹⁶ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **O aberto...** p. 29.

³¹⁷ Texto original: “[...] succession habituelle d'assimilation et d'excrétion”. (BICHAT, Marie-François-Xavier. **Recherches physiologiques sur la vie et la mort...** p. 2, tradução de Giorgio Agamben).

³¹⁸ Texto original: “[...] l'animal existant au dedans [...]” (Ibid., p. 6, tradução de Giorgio Agamben).

³¹⁹ Texto original: “[...] l'animal vivant au dehors [...]” (Ibid., p. 6, tradução de Giorgio Agamben).

³²⁰ FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Emantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 285-286.

³²¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer...** p. 144.

³²² BEECHER, Henry K. A definition of irreversible coma: report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to examine the definition of brain death. **Jama**, v. 205, n. 6, pp. 337-340, 1968.

alheia a toda atividade cerebral e a todo sujeito, que determina se o corpo pode ser considerado vivo ou se deve ser abandonado à sorte do transplante.

Mas, o que distingue essa pura vida vegetativa da “centelha de vida” de Riderhood e da vida impessoal de que fala Deleuze?

Quando Deleuze transporta a imanência para o âmbito da vida, compreende que age de modo audacioso. Tanto a vida agonizante de Riderhood e aquela do recém-nascido, quanto a vida nutritiva de Aristóteles e aquela do “[...] animal existente do lado de dentro [...]” de Bichat, parecem todas localizarem-se na mesma zona obscura. Deleuze, assim como Foucault, constata com clareza que o pensamento que assume a vida como objeto compartilha deste objeto com o poder e, como tal, precisa enfrentar as estratégias do poder. A constatação foucaultiana a respeito da conversão do poder em biopoder ao final do livro *A Vontade de Saber* (1976) é axiomática:

E contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo. [...] a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la.³²³

O diagnóstico de Foucault coincide com o de Deleuze, para quem “a vida se torna resistência ao poder quando o poder toma como objeto a vida. Também aqui, as duas operações pertencem ao mesmo horizonte.”³²⁴ O emprego do termo “resistência”, por Deleuze, não corresponde apenas a uma metáfora política, mas pretende resgatar a definição de Bichat, para quem a vida define-se como um “[...] conjunto de funções que resistem à morte”. Agamben se questiona se o conceito de “resistência” seria, com efeito, suficiente para abarcar a obscuridade do conflito biopolítico em curso; um conflito em que a felicidade e a liberdade dos homens encontram-se em jogo na mesma zona enigmática que circunscreve a sujeição de ambas ao poder, o terreno obscuro da vida nua.

Para o autor italiano, o conceito de “vida” não está suficientemente claro nem em Foucault nem em Deleuze, assim, faz-se indispensável compreender a articulação dessa noção no ensaio *A Imanência: uma vida...* Fundamental, a este respeito, é que a função da vida se mostre justamente contrária àquela que a vida nutritiva exercia no dispositivo aristotélico. Enquanto este dispositivo atuava como princípio legitimador responsável por atribuir vida a um sujeito (“o viver subsiste nos seres vivos por conta deste princípio [...]”³²⁵), “uma vida...”, como imagem da imanência absoluta, é aquilo que não pode jamais

³²³ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I...** p. 136.

³²⁴ DELEUZE, Gilles. **Foucault...** p. 99.

³²⁵ ARISTÓTELES. **De Anima...** p. 74.

corresponder a um sujeito, o que Agamben chama de matriz de des-subjetivação infinita. Dito de outro modo, o princípio de imanência opera em Deleuze como um princípio antiético à proposta aristotélica a respeito da *archè*. Ademais, ao passo que a separação da vida nua tinha como resultado característico a divisão do vivente, que possibilitava diferenciar nele uma variedade de funções e estabelecer uma ordem de oposições (vida nutritiva/vida de relação; animal exterior/animal interior; planta/homem e, no limite, *zoè/bíos*, vida nua e vida politicamente qualificada), “*uma vida...*” delimita a impossibilidade absoluta de criar hierarquias e separações. “O plano de imanência [escreve Agamben] funciona, em outros termos, como um princípio de indeterminação virtual, em que o vegetal e o animal, o dentro e o fora e, até mesmo, o orgânico e o inorgânico se neutralizam e transitam de um para o outro.”³²⁶ Nas palavras de Deleuze:

*Uma vida está em toda parte, em todos os momentos que este ou aquele sujeito vivo atravessa e que esses objetos vividos medem: vida imanente que transporta os acontecimentos ou singularidades que não fazem mais do que se atualizar nos sujeitos e nos objetos. Essa vida indefinida não tem, ela própria, momentos, por mais próximos que estejam uns dos outros, mas apenas entre-tempos, entre-momentos. Ela não sobrevém nem sucede, mas apresenta a imensidão do tempo vazio no qual vemos o acontecimento ainda por vir e já ocorrido, no absoluto de uma consciência imediata.*³²⁷

Ao final do livro *O que é a filosofia?*, em um fragmento que exprime um dos pontos mais elevados da derradeira filosofia de Deleuze, a vida enquanto imediatez absoluta é definida como “[...] pura contemplação sem conhecimento.”³²⁸ Neste excerto, o filósofo identifica duas formas possíveis de compreender o vitalismo; na primeira, podemos assimilá-lo como ato sem essência, na segunda forma, como potência sem ação:

O vitalismo teve sempre duas interpretações possíveis: a de uma Ideia que age, mas que não é, que age, portanto, somente do ponto de vista de um conhecimento cerebral exterior (de Kant a Claude Bernard); ou a de uma força que é, mas que não age, que é, portanto, um puro Sentir interno (de Leibniz a Ruyer). Se a segunda interpretação parece impor-se, é porque a contração que conserva está sempre desligada da relação à ação ou mesmo ao movimento, e se apresenta como uma pura contemplação sem conhecimento.³²⁹

Os dois exemplos citados por Deleuze para expor essa “contemplação sem conhecimento” que opera como uma força que conserva, mas não age, são a sensação (“a

³²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A imanência absoluta...* p. 184.

³²⁷ DELEUZE, Gilles. *A imanência: uma vida...* p. 14.

³²⁸ Id.; GUATARRI, Félix. *O que é a filosofia?*... p. 251.

³²⁹ *Ibid.*, p. 251.

sensação é contemplação pura [...]”³³⁰) e o hábito (“[...] mesmo quando se é um rato, é por contemplação que se ‘contrai’ um hábito”³³¹). É através dessa contemplação sem conhecimento, que alude, de certo modo, à concepção grega da teoria³³² não como conhecer, mas como tocar (*thiggein*) com a visão, que Deleuze define a vida. *Uma vida...*, assim como a imanência absoluta, é pura contemplação, anterior a todo sujeito e a todo objeto do conhecimento, pura potência que permanece sem agir. Após atingir o limiar dessa nova ideia de vida contemplativa ou, em outras palavras, de contemplação vivente, é necessário agora investigar a outra definição deleuziana contida em *A Imanência: uma vida...*; uma definição que resultará no conceito de “vertigem” da imanência. Nesta outra definição, Deleuze afirma, a respeito de “*uma vida...*”, que “[...] ela é potência completa, beatitude completa.”³³³

Nas obras de Espinosa, há um único momento em que ele faz uso do ladino, a língua materna dos judeus sefarditas³³⁴. Trata-se de um excerto do *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica* (1677), em que o filósofo apresenta o significado do verbo reflexivo ativo como expressão de uma causa imanente, quer dizer, de uma ação em que agente e paciente são uma única e mesma pessoa. Para elucidar o significado desta estrutura verbal, que no hebraico constitui-se adicionando um prefixo, Espinosa utiliza o equivalente latino de “visitar-se” (*se visitare*), mais especificamente, a expressão “constituir-se visitante” (*se visitantem constituere*). Após o uso desse exemplo, ele apresenta outros, como “apresentar-se” (*se sistere*) e “dar-se ao passeio” (*se ambulationi dare*), que, analogamente a “visitar-se” (*se visitare*), mostram-se insuficientes, fazendo-o invocar, por fim, a sua língua materna. No ladino, língua falada pelos judeus sefarditas à época de sua expulsão da Espanha, “passear a si” se diz *pasearse*, termo que no espanhol moderno dir-se-ia, antes, “*pasear*” ou “*dar um paseo*”. Compreendido como causa imanente, cuja ação refere-se ao agente, a expressão *pasearse* é, para

³³⁰ DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **O que é a filosofia?**... p. 250.

³³¹ Ibid., p. 251.

³³² “A palavra ‘teoria’ deriva do verbo grego *theōrein*. [...] O verbo *theorein* surgiu a partir da junção de dois étimos, *thea* e *horaō*. *Thea* (cf. teatro) é a aparência externa, o aspecto em que algo se mostra, a aparência externa que se apresenta. Platão chama esse aspecto em que presenças mostram que são, *eidōs*. Para aquele que viu este aspecto, *eidēnai*, corresponde a conhecer. O segundo étimo em *theōrein*, *horaō*, significa: olhar atentamente para algo, examiná-lo, vê-lo de perto. Assim, segue-se que *theōrein* é *thean horan*, olhar atentamente para a aparência externa em que presenças se tornam visíveis e, através de tal visão – olhar – permaneçam com ele.” (HEIDEGGER, Martin. *Science and Reflection*. In: _____. **The question concerning technology, and other essays**. Translated and with an Introduction by William Lovett. New York & London: Harper & Row, 1977, p. 163, tradução nossa).

³³³ DELEUZE, Gilles. *A imanência: uma vida...* p. 12.

³³⁴ Sefardita é um termo proveniente do hebraico do ספרדים, *sefaradi*. Refere-se aos descendentes de judeus oriundos de Portugal e da Espanha.

Agamben, especialmente oportuna, pois remete a uma ação em que agente e paciente entram em um limiar de absoluta indeterminação e o passeio transforma-se em um “passear a si”.

No *Compêndio*, mais precisamente no capítulo XII, Espinosa elabora o mesmo problema no tocante ao significado da forma correspondente do nome infinitivo, que em hebraico se declina como um nome³³⁵:

Uma vez que acontece com frequência que o agente e o paciente são uma única e mesma pessoa, os judeus tiveram necessidade de formar uma nova e sétima espécie de infinitivo, com a qual pudessem exprimir a ação referida ao mesmo tempo ao agente e ao paciente, e que tivesse, assim, simultaneamente a forma do ativo e do passivo [...] Foi portanto necessário inventar outra espécie de infinitivo, que exprimisse a ação referida ao agente como causa imanente [...] a qual, como dissemos, significa visitar-se a si mesmo, ou constituir-se visitante e, finalmente, mostrar-se visitante <constituere se visitantem, vel denique praeberere se visitantem>.³³⁶

O tema da causa imanente conduz Espinosa a fazer uso de um conjunto intrincado de palavras e interpretações e de uma variedade de exemplos, como “constituir-se visitante”, “mostrar-se visitante” e *pasearse*, que são de suma importância para entender o problema da imanência. Como ação, o verbo ladino *pasearse* impede que se diferencie o agente do paciente, pois pode-se perguntar: quem passeia o quê? Neste exemplo, as categorias gramaticais de ativo e passivo, sujeito e objeto, transitivo e intransitivo perdem seu sentido e *pasearse*, enquanto operação, mostra-se uma ação absolutamente ambígua, pois nela, meio e fim, potência e ato, faculdade e exercício ingressam em uma zona de completa indiscernibilidade. É por essa razão que, de acordo com Agamben, Espinosa emprega as expressões “constituir-se visitante”, “mostrar-se visitante”, pois nelas, potência e ato, inoperosidade e obra coincidem e revelam “a vertigem da imanência” e, com ela, “o movimento infinito da auto-constituição e da auto-apresentação do ser: o ser como *pasearse*”³³⁷.

A carta de Deleuze, endereçada a Foucault – escrita em 1977 e publicada apenas em 1994 –, sob o título *Desejo e prazer*, possui, neste sentido, uma importante definição. Nela, Deleuze afirma que a vida não é, em nenhum caso, natureza, mas “[...] o plano de imanência variável do desejo [...]”³³⁸ Com base na imanência deleuziana, Agamben supõe que o termo

³³⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha [Homo Sacer III]. Tradução de Selvino José Assmann. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 115.

³³⁶ SPINOZA. *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*. In: _____. **Spinoza Opera I**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl. Winter, 1925, p. 342.

³³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *A imanência absoluta...* p. 187.

³³⁸ Texto original: “[...] le plan d'immanence variable du désir [...]” (DELEUZE, Gilles. *Désir et plaisir*. In: _____. **Deux Régimes de fous**. Textes et entretiens 1975-1995. Edition preparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003, p. 120, tradução de Giorgio Agamben).

“vida”, em Deleuze, corresponda precisamente à imanência do desejo a si mesmo. Embora, para o filósofo francês, o desejo não resulte necessariamente em falta ou alteridade, é pertinente questionar: como conceber um desejo que se mantenha imanente a si mesmo? Dito de outro modo: como conceber a imanência absoluta na forma do desejo? Valendo-se do *Compêndio* espinosano, caberia uma terceira pergunta: como pensar um movimento do desejo que não saia fora de si, ou seja, um movimento que atue apenas como causa imanente, análogo a um *pasearse*, um movimento que constitua a si como desejante do desejo?

O *conatus*, de Espinosa, pode ajudar-nos a responder tais perguntas. Para o filósofo luso-holandês, *conatus* é o desejo de perseverar no próprio ser³³⁹, uma definição que, na perspectiva agambeniana de Deleuze, caracteriza perfeitamente a noção de um movimento imanente, isto é, de uma força que se conserva insistentemente em si mesma. Todo ser não apenas persevera no próprio ser por força inercial (*vis inertiae*), como também deseja perseverar nele por sua força imanencial (*vis immanentiae*). A ação do *conatus* corresponde, por conseguinte, à ação da causa imanente, na qual agente e paciente se confundem. E, posto que o *conatus* se assemelha à essência da coisa, desejar perseverar em seu ser equivale a desejar seu desejo, isto é, constituir a si desejante. “No *conatus* [escreve Agamben] desejo e ser coincidem, sem resíduos.”³⁴⁰

No apêndice da obra *Princípios da filosofia cartesiana* (1663), cujo título é *Pensamentos metafísicos*, Espinosa define a vida como *conatus*, vida que ele compreende como “[...] a força pela qual as coisas perseveram em seu ser.”³⁴¹ Para Agamben, a definição deleuziana de vida como o plano de imanência variável do desejo é uma definição propriamente espinosana. Todavia, o autor italiano indaga-se até que ponto a vida compreendida como *conatus* e desejo se difere da concepção aristotélica de potência nutritiva e, de modo geral, da vida vegetativa da tradição médica. É curioso que, logo Aristóteles, no livro II de *De Anima* (416b 11-20), ao determinar as funções características da alma nutritiva (*threptike psykhe*), faça uso rigorosamente de uma expressão similar à definição espinosana do *conatus* como “[...] o esforço por se conservar (*conatus sese conservandi*).”³⁴² Neste trecho do tratado, o estagirita afirma que “o alimento (*a trophe*) [...] conserva a substância (*sozei ten ousian*) [...] esse princípio da alma é uma potência tal que conserva, como tal, o que a recebe (*dynamis estin hoia sozein to dekhomemon auten he[i] toiouton*) [...]”³⁴³ Aqui, vê-se que o elemento distintivo, inerente à vida nutritiva, não é apenas o crescimento, mas, sobretudo, a autoconservação. Isto quer dizer que, ao mesmo tempo em que a tradição médico-filosófica busca separar cautelosamente as

³³⁹ SPINOZA. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 115.

³⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta... p. 188.

³⁴¹ SPINOZA. *Pensamentos metafísicos*. In: **Seleção de textos**. Baruch de Espinosa. Traduções de Marilena de Souza Chauí... [et al.]. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, (Os pensadores), p. 24.

³⁴² Id. *Ética*... p. 171.

³⁴³ ARISTÓTELES. *De Anima*... p. 82.

distintas potências da alma e regula a vida humana com base no princípio elevado da vida dianoética³⁴⁴, Deleuze (de modo aproximado a seu modelo espinosano) conduz seu paradigma em direção a uma região em que a vida se apresenta menos segmentada. Embora rejeite com veemência a atribuição que a vida nutritiva tem em Aristóteles como causa de uma operação de subjetividade, Deleuze não pretende, todavia, abandonar o terreno da vida e o identifica com o plano de imanência. No instante em que Aristóteles (*De An.* 429b 9) caracteriza o intelecto (*nous*) por meio de seu poder de pensar a si próprio³⁴⁵, é importante assinalar que um paradigma autorreferencial já se fazia presente, como vimos, a respeito da vida nutritiva e da sua capacidade de autoconservação: o pensar a si do pensamento encontra, de certo modo, o seu modelo no conservar a si mesma da vida nutritiva.

Chegado a este ponto, Agamben pergunta-se sobre o sentido da expressão *nutrir-se* e comenta que Benveniste, no ensaio *Problemas de linguística geral* (1966), buscou unificar os inúmeros sentidos, nem sempre compatíveis entre si, do verbo grego *trephein*, que corresponde aos significados de nutrir, fazer crescer:

Na realidade, a tradução de *tréphō* por ‘nutrir’, no emprego que é de fato o mais usual, não convém a todos os exemplos, e ela própria não é mais que uma acepção do sentido mais amplo e ao mesmo tempo mais preciso. Para analisar as ligações semânticas de *tréphō*, deve-se defini-lo como ‘favorecer (por meio de cuidados apropriados) o desenvolvimento daquilo que é submetido ao crescimento’. [...] É aqui que se insere um desenvolvimento particular e ‘técnico’, que é justamente o sentido de *coagular*. A expressão grega é *tréphein gála* [...], que se deve agora interpretar ao pé da letra como ‘favorecer o crescimento natural do leite, deixá-lo atingir o estado para o qual tende’, ou, prosaicamente, ‘deixá-lo coalhar’.³⁴⁶

A acepção originária de *tréphō* é permitir que um ser atinja o estado ao qual inclina-se, permitir-se ser; assim, a potência que permite a vida em sentido radical, sua autonutrição, corresponde ao desejo de perpetuar o próprio ser, o desejo que define a potência da vida como a imanência absoluta tanto em Espinosa quanto em Deleuze³⁴⁷.

³⁴⁴ “DIANOETICO (gr. δὐvavoTittKÓÇ; in. Dianoetic, fr. Dianoétique, ai. Dianoétik, it. Dianoetico). Intelectual. A palavra grega, adaptada às línguas modernas, permaneceu quase exclusivamente na expressão ‘virtudes dianoéticas’, que, para Aristóteles, indica as virtudes próprias da parte intelectual da alma, ao contrário das virtudes éticas ou morais, pertencentes à parte da alma que, embora desprovida de razão, pode em uma certa medida obedecer à razão (Et. nic, I, 13, 1102 b). Para Aristóteles, as virtudes dianoéticas são cinco: arte, ciência, sabedoria, sapiência, intelecto (Md., VI, 3, 1139 b 15); sobre elas, v. os verbetes correspondentes.” (ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 275).

³⁴⁵ ARISTÓTELES. **De Anima**... p. 115.

³⁴⁶ BENVENISTE, Emile. **Problemas de Linguística Geral**. Tradução Maria da Glória Novak e Luiz Neri. São Paulo, Ed. Nacional & Ed. da Universidade de São Paulo, 1976, p. 323.

³⁴⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A imanência absoluta*... p. 189.

É deste modo que Deleuze pôde afirmar de uma vida que ela é “[...] potência completa, beatitude completa”³⁴⁸. A vida é “[...] feita de virtualidades [...]”³⁴⁹, é pura potência que corresponde espinosamente com o ser, uma potência que, dado que “[...] não carece de nada [...]”³⁵⁰ e corresponde à realidade de o desejo fazer-se desejante, constitui-se imediatamente beata. Nutrir-se, deixar-se ser, tudo isso é beato e é fruição de si mesmo.³⁵¹

O conceito de beatitude, em Espinosa, corresponde à experiência de si enquanto causa imanente, o que ele chama de “[...] satisfação consigo mesmo (*acquiescentia in se ipso*) [...]”³⁵² e define propriamente como a “[...] alegria acompanhada da ideia de si como causa interior (*laetitia, concomitante idea sui tamquam causa*)”³⁵³. Harry Austryn Wolfson observou, na obra *A filosofia de Espinosa* (1927), que o emprego da palavra latina *acquiescentia*, quando alusivo à consciência do corpo (*mens*) e ao ânimo (*animus*), pode refletir o uso, em Uriel da Costa, de *alma* e *espírito* com *descansada*³⁵⁴. A expressão *acquiescentia in se ipso* é uma criação espinosana, que não encontra correlato em nenhum vocabulário latino. Para Agamben, Espinosa criou essa expressão ao buscar um conceito correspondente àquele do verbo reflexivo hebraico como ação da causa imanente, pois o verbo latino *quiesco* (descansar) e seu composto *acquiesco*, por serem intransitivos, não permitiam uma forma como *quiescere* (ou *acquiescere*). Assim, com a expressão *acquiescentia in se ipso*, Espinosa pôde conceber o termo *acquiescentia* (*descansarse*), no qual agente e paciente se confundem, como ocorre com *pasearse*. É por tal razão que Espinosa constitui o deverbais *acquiescentia* e o faz com o pronome reflexivo *se* anteposto à preposição *in*. A expressão *acquiescentia in se ipso*, que qualifica a beatitude mais elevada que cabe ao homem, é um hebraísmo elaborado para evidenciar o ápice do movimento da causa imanente.³⁵⁵

³⁴⁸ DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... p. 12.

³⁴⁹ Ibid., p. 16.

³⁵⁰ Ibid., p. 16.

³⁵¹ No excerto intitulado *Salvo os homens e os cães* (1995), publicado originalmente três dias após a morte de Deleuze, Agamben afirma que tanto Heidegger quanto Deleuze “pensaram com uma coragem extrema a existência, a partir da facticidade, e o homem enquanto o ser que é apenas seus modos de ser”. Neste texto, o autor italiano reconhece as diferenças de tonalidade que separam ambos os filósofos, pois enquanto para Heidegger esta é “a de uma angústia dolorosa e quase metálica, na qual toda propriedade e todo instante se contraem e tornam-se tarefa a ser realizada”, em Deleuze, a tonalidade assume a forma da sensação, que o filósofo francês chama de *self-enjoyment* e que aqui chamamos de fruição de si mesmo (AGAMBEN, Giorgio. *Sauf les hommes et les chiens*. In: **Libération**. Publicado em 07 de novembro de 1995. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Disponível em: http://next.liberation.fr/culture/1995/11/07/sauf-les-hommes-et-les-chiens_150475 Acesso em: 03 ago. 2020).

³⁵² SPINOZA. *Ética*... p. 132.

³⁵³ Ibid., p. 132.

³⁵⁴ Cf. WOLFSON, Harry Austryn. **The Philosophy of Spinoza**: Unfolding the latent processes of his reasoning, vol. 2. New York: Schocken Books, 1969, p. 325.

³⁵⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta... p. 190.

É justamente deste modo que Deleuze utiliza o termo “beatitude”: para representar a natureza essencial de “*uma vida...*” e determinar o movimento da imanência absoluta (*beatitudo*).

Resta claro, destarte, como Agamben pôde afirmar, que o conceito de “vida”, compreendido como o último patrimônio tanto do pensamento de Foucault como do pensamento de Deleuze, constituirá o tema da filosofia que vem.³⁵⁶ Será necessário que tentemos interpretar simultaneamente as últimas leituras foucaultianas relativas ao biopoder e aos processos de subjetivação e a leitura deleuziana acerca de “*uma vida...*” enquanto imanência absoluta e beatitude. A interpretação simultânea de Foucault e Deleuze não equivale, em Agamben, a uma simplificação, mas, diversamente, permitirá que ambos os pensamentos se interpenetrem e se complementem, expondo suas fragilidades e forças. Para o autor italiano, é apenas através desta conjugação que tanto o pensamento de Foucault como o pensamento de Deleuze alcançarão seus intentos: Foucault “[...] uma outra maneira de abordar a noção de vida”³⁵⁷ e Deleuze, pensar uma vida que não determine-se tão somente no seu embate com a morte e uma imanência que não produza novamente a transcendência. A leitura conjugada de seus últimos pensamentos é o que nos ajudará a identificar, no princípio que autoriza a atribuição de uma subjetividade, a própria fonte da dessubjetivação, e no próprio modelo de uma possível beatitude, a unidade que determina a submissão da vida ao biopoder.

Além disso, a leitura de Agamben dedicar-se-á a uma profunda investigação genealógica acerca do conceito de vida, o que deixará evidente que, para além de uma simples concepção médico-científica, a vida é conceito filosófico-político-teológico, o que forçosamente nos levará a criticar inúmeras categorias da tradição filosófica. Nesta perspectiva, as tradicionais separações da vida em vida orgânica e vida animal, vida biológica e vida contemplativa, vida nua e vida da mente, perderão o sentido. A vida concebida como contemplação sem conhecimento equivalerá rigorosamente a um pensamento desprendido de toda cognitividade e intencionalidade. Do mesmo modo, para Agamben, a *theoria* e a vida contemplativa, que por séculos guiaram a tradição filosófica em busca do fim supremo, precisarão ser deslocadas em direção ao novo e incerto plano de imanência, que irá alterar significativamente tanto a filosofia política quanto a epistemologia e a relação de ambas com a ontologia. Nas palavras de Agamben: “A vida beata jaz agora sobre o mesmo terreno em que se move o corpo biopolítico do Ocidente”³⁵⁸.

³⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta... p. 169.

³⁵⁷ FOUCAULT, Michel. A Vida: a Experiência e a Ciência... p. 366.

³⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. op. cit., p. 192.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o projeto *Homo sacer*, Agamben buscou repensar o lugar e a própria estrutura originária da política e trazer à luz o *arcanum imperii* que constituía, de algum modo, seu fundamento.

Na obra *Homo Sacer I*, o autor identifica a vida nua como o primeiro referente e elemento em jogo na política. A *ex-ceptio*, estrutura originária da política ocidental cuja exclusão inclusiva captura a vida humana na forma da vida nua, atesta que a vida não é política em si mesma e, por não o ser, deve ser excluída da *pólis*. Todavia, é rigorosamente a *ex-ceptio* – a exclusão-inclusão desse Impolítico – o acontecimento que inaugura e sustenta o espaço da política.

Como vimos, a vida nua não coincide com a vida natural. Através de sua divisão e de sua captura no dispositivo da exceção, a vida assume a forma de vida nua, isto é, uma vida ontologicamente cindida e separada de sua forma. Nessa acepção, compreende-se a hipótese formulada por Agamben no final do livro *Homo Sacer I*, segundo a qual “[...] o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original.”³⁵⁹ É essa vida nua ou vida sacra – se por *sacer* qualifica-se acima de tudo uma vida que se pode matar sem incorrer em homicídio – que opera na máquina jurídico-política do Ocidente sob o aspecto de um limiar que articula *zoè* e *bios*, vida natural e vida politicamente qualificada. Assim, não se pode conceber outra dimensão da política e da vida se, antes, não se desativar o dispositivo da exceção da vida nua.

Entretanto, no percurso da pesquisa, a estrutura da exceção que definimos no tocante à vida nua revelou constituir, de modo mais amplo, a estrutura da *archè* em diferentes âmbitos, seja na tradição jurídico-política, seja na ontologia. Não se alcança, de fato, a dialética do fundamento, que determina a ontologia ocidental de Aristóteles em diante, se não se compreende que ela opera como uma exceção no sentido em que vimos. A estratégia é sempre a mesma e consiste em dividir, excluir e rejeitar algo e, justamente por essa exclusão, incluir o elemento ignorado como *archè* e fundamento. O procedimento vale para o viver, que, conforme Aristóteles (*De. An.* 413a 20), “[se diz] de muitos modos”³⁶⁰ – vida nutritiva/vegetativa, vida sensitiva, vida de pensamento, a primeira das quais é excluída para tornar-se a razão das demais –, mas também o ser, que se diz igualmente de muitas formas, uma das quais é separada para tornar-se fundamento.

³⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 176.

³⁶⁰ ARISTÓTELES. *De Anima*... p. 74.

Em suma, é possível que o mecanismo da exceção se relacione ao evento da linguagem que corresponde à antropogênese. De acordo com a mesma estrutura descrita, ao surgir, a linguagem exclui e separa de si o não linguístico e, simultaneamente, o encerra e captura como elemento ao qual sempre já está em relação. A *ex-ceptio*, a exclusão inclusiva do real com relação ao *logos* e atuante no *logos*, é, por conseguinte, a estrutura originária do acontecimento da linguagem.

Ao analisar o recorte paradigmático do *homo sacer*, identificamos inúmeras máquinas, cujas estruturas são sempre formadas por dois elementos heterogêneos e, não obstante, intimamente articulados. Na máquina jurídico-política, assinalamos os pares: *zoè* e *bios*, *nómos* e *phýsis*, bando e bandido; na máquina sacrificial: puro e impuro, sagrado e profano, soberano e *homo sacer*; na máquina artística: *ergon* e *energeia*, *poiesis* e *praxis*; e na máquina antropológica: vida vegetativa e vida intelectual, animal e humano.

Em todos esses pares, opera-se o mesmo mecanismo: a *archè* constitui-se fragmentando a experiência aparente e remetendo à origem, isto é, excluindo metade dela para, depois, rearticulá-la com a outra metade, incluindo-a como fundamento. Assim, a *pólis* funda-se na separação da vida em vida nua (simples fato de viver; *to zên*) e vida politicamente qualificada (*tò eû zên*); o humano determina-se pela exclusão-inclusão do animal; o bando, pela *ex-ceptio* da anomia.

Se essa é a estrutura da *archè* na cultura ocidental, então o pensamento se depara aqui com uma tarefa irrealizável. Com efeito, não se trata, como se fez comumente até agora, de pensar novas e mais hábeis articulações dos dois elementos, confrontando os polos da máquina. Muito menos de procurar arqueologicamente um início mais originário: a arqueologia filosófica não alcança outro início senão aquele que pode, possivelmente, resultar da desativação da máquina.

Hoje, o problema ontológico-político crucial não diz respeito à obra, mas à inoperosidade; não se trata da completa e ininterrupta busca por uma nova operabilidade, mas da revelação do vazio contínuo que a máquina da cultura ocidental oculta e mantém em seu centro.

Na modernidade, as transformações políticas radicais foram pensadas através do conceito de um *pouvoir constituant* (poder constituinte), pressuposto originário de todo poder constituído que, mediante um processo que costumeiramente assume a forma revolucionária, o põe em ser e o preserva. Se a hipótese agambeniana a respeito da estrutura da *archè* estiver correta e se a aporia ontológica fundamental for hoje não a obra, mas a inoperosidade, que por seu turno só pode ser garantida enquanto se vincula a uma obra, então a admissão de uma figura distinta da política não poderá assumir a forma de um poder constituinte, mas de algo que momentaneamente podemos definir, em termos agambenianos,

como *puissance destituante* (potência destituente). E, se movimentos revolucionários, sublevações e novas constituições remetem ao poder constituinte, ou seja, movimentos cuja violência põem e constituem o novo direito, é preciso pensarmos, para a potência destituente, estratégias completamente distintas que darão os contornos à política que vem. O poder que foi fragmentado por uma violência constituinte reaparecerá noutra arquitetura, na ininterrupta, intransferível e esquecida dialética entre poder constituído e poder constituinte, entre a violência que põe o direito e a violência que o conserva.

Embora o poder constituinte, ao formar um sistema, possa assumir as mais diferentes configurações, o paradoxo exposto por Agamben é o de que, efetivamente, ele segue vinculado ao poder constituído.

Se afirmamos que o poder constituinte se encontra fora do Estado, ou seja, que subsiste sem ele e mantém-se exterior ao Estado mesmo após a sua constituição – posto que o poder constituído que dele deriva só existe no Estado –, como explicar que esse poder originário e ilimitado acabe necessariamente confiscado no poder constituído? Como entender que o poder, que na condição de elemento constituinte pode ameaçar a estabilidade do ordenamento, seja capturado no poder constituído a que deu origem e sobreviva em seu interior apenas sob a forma de poder de revisão da constituição?

O poder constituinte não é o pressuposto natural do poder constituído, ele é a figura do poder que aprisiona e desativa a potência destituente, impedindo-a de rebelar-se contra o poder ou a ordem jurídica instituída por ele mesmo, e liberando-a apenas contra determinada figura histórica sua.

A relação entre poder constituinte e poder constituído é tão complexa quanto a que Aristóteles institui entre potência e ato, *dynamis* e *energeia*, e, em última análise, depende (como, talvez, até mesmo qualquer autêntica compreensão do problema da soberania) de como se pensam a existência e a autonomia da potência. Ademais, cabe considerar que essa descrição da potência subordinou a filosofia ocidental ao paradigma da soberania, pois a estrutura da potência, que se conserva em relação com o ato justamente através de seu poder não ser, coincide com aquela do bando soberano, que se aplica à exceção desaplicando-se.

A potência é o modo pelo qual o ser se funda soberanamente, isto é, sem a necessidade de nada que o anteceda e institua, salvo a sua própria possibilidade de não ser. Logo, soberano é aquele ato cuja potência (com seu duplo aspecto de potência de e potência de não) se atualiza apenas ao retirar a própria potência de não ser, possibilitando-se ser, doando-se a si.

O problema do poder constituinte, portanto, contém implicações ontológicas irreduzíveis. Potência e ato são apenas dois elementos do processo em que o ser se

autoconstitui soberanamente, no qual o ato é pressuposto como potência, e esta se conserva em relação ao ato através da própria suspensão de sua potência de não passar ao ato, e, nessa perspectiva, o ato nada mais é do que uma conservação.

Disso resulta o esforço de conceber uma potência puramente destituente, quer dizer, completamente emancipada da relação soberana de bando que a vincula ao poder constituído. O bando irrompe nessa circunstância como uma forma-limite da relação, em que o ser se funda perpetuando-se em relação com um elemento análogo que, de fato, é apenas uma pressuposição de si. O ser nada mais é que o ser *a bandono* do ente, expressão italiana cujo sentido corresponde tanto “à mercê de...” quanto “a seu talante, livremente”. Abandonado a si mesmo, o ser transita entre uma condição de exclusão e banimento que, simultaneamente, mostra-se aberta e livre.

Isto posto, podemos afirmar que a filosofia política agambeniana pretende apresentar a proposta de uma ontologia e de uma política substancialmente livres de toda figura da relação, sobretudo, da forma-limite representada pelo bando soberano. Assim, torna-se urgente pensarmos a existência da potência de modo completamente desvinculado com o ser em ato, principalmente, na forma extrema do bando e da potência de não ser. Quanto ao ato, seria preciso concebê-lo não mais como a realização e a manifestação da potência, nem mesmo na forma de um doar de si e de deixar ser.

Apenas neste cenário pode-se pensar em uma potência puramente destituente, quer dizer, que não conclua ou atualize-se (para utilizar o vocabulário aristotélico) em um poder constituído.

Vale ressaltar que há uma significativa proximidade entre a tradição metafísica e a filosofia política ocidental, pois ambas pensaram o homem e o político, respectivamente, como a articulação de dois elementos. A tradição da metafísica sempre considerou o homem em alusão aos pares natureza e *logos*, corpo e alma, animalidade e humanidade, e, analogamente, a filosofia política ocidental pensou o político relacionado às figuras vida nua e poder, *oîkos* e *pólis*, violência e ordem instituída, anomia e lei, multidão e povo. Agamben, diversamente, pretende pensar o humano e político não como resultado metafísico da separação e da conjunção desses pares, mas investigar o mistério prático e político de sua disjunção. Dessa maneira, o autor sugere que examinemos a definição da relação como aquilo que constitui seus elementos, pressupondo-os, simultaneamente, como não relacionados. Ao pensarmos os pares ser vivo e linguagem, poder constituinte e poder constituído, vida nua e direito, por exemplo, vemos claramente que os dois elementos sempre se determinam e se instituem mutuamente através de sua relação de antinomia. Todavia, a relação que os vincula

é equivalente àquela que os pressupõe como não relacionados. O que foi definido como bando, no percurso do livro *Homo Sacer I*, é o elo, ao mesmo tempo atrativo e repulsivo, que une os dois polos da exceção soberana.

Destituente seria, dessa forma, uma potência capaz de abandonar a cada novo instante as relações ontológico-políticas para que se revele entre seus elementos um contato (*contagione*).

O contato não corresponde aqui a um ponto de tangência nem a uma substância através da qual os distintos elementos se comunicam: ele se determina exclusivamente por uma disjunção, por uma ausência de representação. Onde uma relação é destituída e cessada, seus elementos estarão em contato, pois entre eles tornar-se-á evidente a ausência de qualquer relação. Por conseguinte, no instante em que uma potência destituente expõe a nulidade do vínculo, cuja pretensão era manter unidos elementos antinômicos como vida nua e poder soberano, anomia e *nómos*, poder constituinte e poder constituído, temos o contato sem nenhuma relação. Assim, os elementos que haviam sido separados de si e capturados na *exceptio*, como a vida, a anomia e a potência anárquica, irrompem agora em seu aspecto livre e aberto.

A aproximação entre a potência destituente e a inoperosidade revela-se aqui claramente. Tanto em uma quanto na outra está em questão a capacidade de desativar e tornar algo inoperante, seja um poder, uma função ou mesmo uma operação humana. Não se trata simplesmente de destruir algo, mas de libertar as potencialidades que nele permaneceram não atuadas de modo a permitir-lhes um outro uso.

O dispositivo aristotélico potência-ato uniu em uma relação dois elementos incompatíveis, o contingente – que pode ser e não ser – e o necessário – que não pode não ser. Como vimos, Aristóteles compreende a potência como um elemento existente em si, que assume a forma de uma potência de não ou de uma impotência (*adynamia*), e o ato como ontologicamente superior e precedente à potência. O paradoxo – e, ao mesmo tempo, a força – do dispositivo aristotélico reside, portanto, no fato de que, se o compreendermos literalmente, a potência jamais pode passar ao ato, pois este prenuncia sempre a própria possibilidade. É por essa razão que o estagirita necessariamente entende a potência como um hábito (*hexis*), como algo que se possui, e a sua atualização, como um ato de vontade.

Desativar o dispositivo aristotélico é algo de fato bastante complexo, pois a operosidade da máquina potência-ato deve ser desativada certamente por uma experiência da potência, mas de uma potência que, ao mesmo tempo em que preserva firmemente a própria impotência ou potência de não, expõe a si mesma em sua não-relação com o ato. O poeta, por

exemplo, não é aquele possui uma potência de fazer poesia e que, em dado momento, decide voluntariamente colocá-la em ato. Ter uma potência equivale, com efeito, a estar à mercê da própria impotência. Na experiência poética, potência e ato não estão mais em relação, mas estabelecem um contato direto. Em sua obra *Monarquia*, Dante expressa essa contiguidade especial entre potência e ato ao afirmar que toda a potência da multidão está *sub actu*³⁶¹, “[...] e tem de ser assim, pois que, a não admiti-lo, impor-se-ia admitir uma potência separada, de impossível existência.”³⁶² No átimo em que o dispositivo potência-ato é, deste modo, desativado, a potência transmuta-se em uma forma-de-vida que, por sua vez, é uma vida constitutivamente destituente.

É importante frisar que todos os seres vivos estão em uma forma de vida, mas nem todos são (ou nem sempre são) uma forma-de-vida. Ao mesmo tempo em que se constitui, a forma-de-vida torna inoperosas todas as formas de vida singulares. A experiência do viver é a única maneira pela qual uma vida pode constituir-se em forma-de-vida, como a inoperosidade imanente em cada vida. A constituição de uma forma-de-vida coincide, assim, e de modo integral, com a destituição das condições sociais e biológicas em que ela se encontra. Nessa perspectiva, a forma-de-vida equivale à supressão de todas as vocações convencionadas, que ela depõe e tensiona a partir de dentro, no gesto mesmo em que se mantém e nelas habita. Não se trata de conceber uma forma de vida melhor ou mais autêntica, tal qual um princípio superior ou outro lugar que surja das formas de vida e das vocações convencionadas para extingui-las ou torná-las inoperosas. Para Agamben, a inoperosidade não é outra obra que sucede às obras para desativá-las ou depô-las: ela dobra-se integral e constitutivamente sobre a sua destituição, como o viver uma vida.

Resta evidente, portanto, a função essencial que a tradição da filosofia ocidental conferiu à vida contemplativa e à inoperosidade: a forma-de-vida, a vida propriamente humana, é aquela que, ao tornar inoperosas as obras e as funções factícias do ser vivo, desarticula seu movimento e as faz, verdadeiramente, girar no vazio e, assim, as abre em possibilidades. Contemplação e inoperosidade são os operadores metafísicos da antropogênese, que, ao libertarem o ser vivo humano de toda finalidade biológica ou social e de toda tarefa predeterminada, autorizam-no à ausência particular de obra, que comumente chamamos de política e arte. Política e arte não são tarefas nem simplesmente obras: são vetores que orientam, sobretudo, a esfera em que as operações linguísticas e corpóreas,

³⁶¹ “*Sub actu* significa aqui, segundo um dos possíveis significados da preposição *sub*, a coincidência imediata no tempo e no espaço (assim como em *sub manu*, imediatamente ao alcance da mão, ou *sub die*, subitamente, no mesmo dia).” (AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos...** p. 308).

³⁶² DANTE ALIGHIERI. *Monarquia...* p. 259.

materiais e imateriais, biológicas e sociais são desativadas e contempladas como tais para libertar a inoperosidade que nelas ficou cativa. É nisso que reside o maior bem que, segundo o filósofo, cabe ao homem esperar, e que Espinosa chama de satisfação consigo mesmo (*acquiescentia in se ipso*), “[...] uma alegria que surge porque o homem [contempla] a si próprio e a sua potência de agir.”³⁶³

³⁶³ SPINOZA. *Ética...* p. 146.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABEL, Carl. **Sprachwissenschaftliche Abhandlungen**. Lípsia: Verlag von Wilhelm Friedrich, 1885.

ADORNO, Theodor W. **Satzzeichen**. In: Akzente 3. Jg., H. 6. München, 1956.

_____. **Notas de literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003. v. 1.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Tradução de António Guerreiro. 1ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

_____. Sauf les hommes et les chiens. In: **Libération**. Publicado em 07 de novembro de 1995. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Disponível em: http://next.liberation.fr/culture/1995/11/07/sauf-les-hommes-et-les-chiens_150475 Acesso em: 03 ago. 2020.

_____. A imanência absoluta. In: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Tradução sob a coordenação de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000. pp. 169-192.

_____. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. **Profanações**. Tradução de Selvino José Assmann. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha [Homo Sacer III]**. Tradução de Selvino José Assmann. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. **Signatura rerum**. Sobre el método. Tradução de Flávia Costa e Mercedes Ruvituso. 1ª ed. Barcelona: Anagrama, 2010.

_____. Archeologia di un'archeologia. In: MELANDRI, Enzo. **La línea e il circolo**. Studio logico-filosofico sull'analogia. Macerata: Quodlibet, 2011a.

_____. O que é um mistério? In: **Sopro** – Panfleto político-cultural, n. 63. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2011b.

_____. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

_____. **Opus Dei: arqueologia do ofício** [Homo Sacer, II, 5]. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. 1ª ed. São Paulo, Boitempo, 2013a.

_____. Arqueologia da obra de arte. In: **Princípios: Revista de Filosofia** (UFRN), v. 20, n. 34, pp. 349-361, 14 jul. 2013 (Tradução de Vinícius Nicastro Honesko), 2013b.

_____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I** [Homo Sacer I]. Tradução de Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014a.

_____. **Altíssima Pobreza.** Regras monásticas e forma de vida [Homo Sacer, IV, 1]. Tradução de Selvino José Assmann. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2014b.

_____. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo** [Homo Sacer, II, 2]. Tradução de Selvino José Assmann. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. **Meios sem fim: notas sobre a política.** Tradução de Davi Pessoa Carneiro. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a.

_____. **O aberto: o homem é o animal.** Tradução de Pedro Mendes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017b.

_____. **A potência do pensamento.** Ensaios e conferências. Tradução de António Guerreiro. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017c.

_____. **O uso dos corpos** [Homo sacer, IV, 2]. Tradução Selvino de José Assmann. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

ANTELME, Robert. **L'espèce humaine.** Paris: Éditions Gallimard, 1957.

APULEIO. **O asno de ouro.** Tradução de Ruth Guimarães. São Paulo, Cultrix. 1963.

ARISTÓTELES. Magna Moralia. Translated into english under the editorship of St. George Stock. In: Sir ROSS, W. D. **The Works of Aristotle.** Oxford: Clarendon Press, 1915, pp. 29-140.

_____. **Ética a Nicômaco.** Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Política.** Edição bilíngue (português-grego). Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

_____. **Metafísica.** Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 2002.

_____. **De Anima.** Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo, Editora 34, 2006.

AVERROES. **Averroes on Plato's Republic.** Translated, with an introduction and notes, by Ralph Lerner. Ithaca & London: Cornell University Press, 1974.

BARBOSA, Jonnefer Francisco. **Limiares da política e do tempo na filosofia de Giorgio Agamben**. 2012. 168f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, São Paulo, 2012.

_____. Vida nua e formas-de-vida. Giorgio Agamben, leitor das fontes greco-romanas. **HYPNOS**. São Paulo, n. 30, pp. 79-97, jan./jun., 2013.

_____. **Política e tempo em Giorgio Agamben**. São Paulo: EDUC, 2014.

BEECHER, Henry K. A definition of irreversible coma: report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to examine the definition of brain death. **Jama**, v. 205, n. 6, p. 337-340, 1968.

BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana. In: _____. **Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política**. Introdução de Theodor W. Adorno. Tradução de Maria Luiz Moita. Lisboa: Relógio D'Água, 1992, pp. 177-196.

_____; LÖWY, Michael. **O capitalismo como religião**. Tradução de Nélio Schneider. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. Eduard Fuchs: colecionador e historiador. In: _____. **O Anjo da História**. Tradução de João Barrento. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2018a, pp. 123-164.

_____. Sobre o conceito de história. In: _____. **O Anjo da História**. Tradução de João Barrento. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2018b, pp. 9-20.

BENNETT, Harold. Sacer Esto. In: **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, vol. 61, 1930, pp. 5-18.

BENVENISTE, Emile. Le Sens du mot kolossos et les norms grecs de la statue. In: **Revue de Philologie**, 1932, pp. 118-135

_____. **Problemas de Linguística Geral**. Tradução Maria da Glória Novak e Luiz Neri. São Paulo, Ed. Nacional & Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

BICHAT, Marie-François-Xavier. **Recherches physiologiques sur la vie et la mort**. Paris: Librairie Victor Mason et Fils. 1862.

BICKERMANN, Elias J. Die romanische Kaiserapotheose. In: **Archiv für Religionswissenschaft**, vol. 27. Leipzig; Berlin: Verlag und Druck von B.G. Teubner, 1929, pp. 1-34.

_____. Consecratio. In: **Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain**. Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome XIX, Vendoeuvres-Genève: Foudantion Hardt, 1972, pp. 3-25.

BIRAN, Maine de. **Mémoire sur la décomposition de la pensée**. Tome I. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.

BODIN, Jean. **Les six livres de la République**. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583. Édition et présentation de Gérard Mairet. Paris: Librairie générale française, 1993.

BOLTON, Rodrigo Karmy. Agamben leitor de Averroes e as condições de uma “política da inoperosidade”. Tradução de André Langer. In: **IHU On-line**. São Leopoldo, n. 430, Ano XIII, pp. 69-77, out. 2013.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**. Uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhes. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CLEMENT OF ALEXANDRIA. The Exhortation to the Greeks. In: _____. **The Exhortation to the Greeks, The rich man’s salvation and the fragment of an address entitled To the newly baptized**. Translation by G.W. BUTTERWORTH, M.A. London: William Heinemann LTD, MCMLX. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960, pp. 3-263.

CONSELHO NOTURNO. “é isto um homem?”. In: _____. **Um habitar mais forte que a metrópole**. 1ª ed. São Paulo: GLAC, 2019. p. 67-86.

DANTE ALIGHIERI. Monarquia. In: **Seleção de textos**. Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri. Tradução de Carlos do Soveral. São Paulo: Nova Cultural, 1988, pp. 256-310, (Os pensadores).

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1975.

_____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. A imanência: uma vida... **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v. 27, n. 2, p. 10-18, jul./dez. 2002 (Tradução de Tomaz Tadeu).

_____. Désir et plaisir. In: _____. **Deux Regimes de fous**. Textes et entretiens 1975-1995. Edition preparee par David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003, pp. 112-120.

_____. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2013.

_____. **Espinosa e o Problema da Expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____.; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____.; PARTNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.

DICKENS, Charles. **Our Mutual Friend**. London: Oxford University Press, 2009.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Clínica**. Tradução de Roberto Machado. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 1977.

_____. **História da Sexualidade I**. A vontade de saber. Tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13^o ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. A Vida: a Experiência e a Ciência. In: _____. **Ditos e Escritos II**: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Tradução de Elisa Monteiro. 1^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, pp. 352-366.

_____. **Em Defesa da Sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Emantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Omnes et Singulatim*: uma Crítica da Razão Política. In: _____. **Ditos e Escritos IV**. Estratégia, Poder-Saber. Tradução Vera Lucia Avellar Ribero. 2^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, pp. 355-385.

_____. **História da loucura**: na Idade clássica. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 8^a ed. São Paulo: Perspectiva, 2008a.

_____. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.

_____. **Vigiar e Punir**. Nascimento da Prisão. Introdução de António Fernando Cascais. Tradução de Pedro Elói Duarte Lisboa: Edições 70, 2013.

FOWLER, William Warde. The Original Meaning of the word Sacer. In: _____. **Roman essays and interpretations**. Oxford: Clarendon Press, 1920, pp. 15-24.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu (1912-1913). In: _____. **Obras Completas**, vol. 11. Totem e Tabu, Contribuição à História do Movimento Psicanalítico e outros textos (1912-1914). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, pp. 7-176.

_____. Sobre o sentido antitético das palavras primitivas. In: _____. **Obras Completas**, vol. 9. Observações sobre um caso de neurose obsessiva... (1909-1910). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, pp. 302-312.

FUGIER, Huguette. **Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine**. Paris, Belles Lettres, 1963, 472p (Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, fasc. 146).

GIESEY, Ralph E. **The royal funeral ceremony in Renaissance**. Genève: Librairie Droz, 1960.

GUERREIRO, António. Bartleby, Segundo Agamben (Alguns tópicos). In: MARCOS, Maria Lúcia. (Org.). **I would prefer not to**. Em torno de Bartleby. Lisboa: Unyleya & CECL, 2013.

HEIDEGGER, Martin. Science and Reflection. In: _____. **The question concerning technology, and other essays**. Translated and with an Introduction by William Lovett. New York & London: Harper & Row, 1977, pp. 155-182.

HERÓDOTO. **Historia**. Libro VIII Urania. Traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1989.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOMER. **The Iliad**. Translated by Robert Fagles. Introduction and notes by Bernard Knox. London: Penguin Books, 1991.

JHERING, Rudolf von. **O Espírito do direito romano**. Tradução de Rafael Benaion. Prefácio de Clovis Bevil'aquia. Vol. 1. Rio de Janeiro: Alba, 1943.

JOHN XXII. **Ad conditorem canonum**. Translated by John Kilcullen e John Scott. Latin text from *Corpus iuris canonici* (Lyons, 1671), compared with Friedberg's edition (Leipzig, 1879). Sidney: Macquarie University, 1998.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LA BOÉTIE, Etienne de. **Discurso da Servidão Voluntária**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. Edição bilíngue. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LAZARATTO, Maurizio. **Marcel Duchamp and the refusal of work**. Translated by Joshua David Jordan. Los Angeles: Semiotext(e), 2014.

LÍVIO, Tito. **História de Roma**, vol. 2. Introdução, tradução e notas de Paulo Matos Peixoto. São Paulo, Paumape, 1989 (Título original "Ab Urbe Condita Libri").

MARSILIUS OF PADUA. **The Defender of the Peace**. Translation by Annabel Brett with a philosophic & interpretive introduction by Leo Strauss. New York: Cambridge University Press, 2005.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd. Tradução de Nélio Schneider, Daniel Bensaïd e Wanda Caldeira Brant. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

MERKELBACH, Reinhold. **Roman und Mysterium in der Antike**. Munich: C. H. Beck, 1962.

MILNER, Jean-Claude. L'exemple et la fiction. In: PAPP, Tibor; PICA, Pierre. **Transparence et opacité: Littérature et sciences cognitives (hommages à Mitsou Ronat)**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988, pp. 145-181.

MOMMSEN, Theodor. **Römisches Strafrecht**. Leipzig, 1899.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal & EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PLATÃO. **Filebo**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Puc-Rio; Edições Loyola, 2012.

REALE, Giovanni. **Aristóteles**. História da filosofia grega e romana, vol. IV. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007.

ROBERTSON SMITH, William. **Lectures on the Religion of the Semites**. London: A & C Black, 1901.

ROHDE, Erwin. **Psique**. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos. Traducción de Wenceslao Roces. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do Ego**. Esboço de uma descrição fenomenológica. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2003.

SCHILLING, Robert. Sacrum Et Profanum: Essai D'interprétation. In: **Latomus**, v. XXX, no. 4, 1971, pp. 953–969.

SCHMITT, Carl. **Politische Theologie**. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 2ª ed. München-Leipzig: Duncker & Humblot, 1934.

_____. **Der Begriff des Politischen**. 4ª ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1963.

SPINOZA. Compendium Grammatices Linguae Hebraeae. In: _____. **Spinoza Opera I**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl. Winter, 1925, pp. 282-404.

_____. Pensamentos metafísicos. In: **Seleção de textos**. Baruch de Espinosa. Traduções de Marilena de Souza Chauí... [et al.]. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, (Os pensadores).

_____. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

THOMAS, Yan. Vitae necisque potestas: La Père, la cité, la mort. In: **Du châtement dans la cité**: Supplices corporals et peine de mort dans le monde antique. Rome: L'École française de Rome, 1984, pp. 499-548.

TOCQUEVILLE, Alexis. **A democracia na américa**: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Tradução Eduardo Brandão. Prefácio, bibliografia e cronologia François Furet. Livro 1. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. **Questions disputées sur la vérité**. Préface de R. P. Leo J. Elders, traduction de Fr. A. Aniorté o.s.b., introduction de R. P. A. Lobato o.p. Le Barroux: Abbaye Sainte-Madeleine du Barroux, 2008.

_____. **Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles I-III**. O Bem e as Virtudes. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: Mutuus, 2015.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. Tradução de Haiganuch Sarian. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_____. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. 1ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

VERSNEL, H. S. Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods. In: **Le sacrifice dans l'antiquité**. Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome XXVII. Vandoeuvres-Genève: Foudantion Hardt, 1981, pp. 135-185.

WEBER. Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WOLFSON, Harry Austryn. **The Philosophy of Spinoza**: Unfolding the latent processes of his reasoning, vol. 2. New York: Schocken Books, 1969.

WUNDT, Wilhelm Max. **Elemente der Völkerpsychologie**. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. 2ª ed. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1913.