

GIORGIO AGAMBEN

HOMO SACER  
O PODER SOBERANO E A VIDA NUA  
I

Tradução  
HENRIQUE BURIGO

2ª reimpressão

Belo Horizonte  
Editora UFMG  
2007

© 1995 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino  
Título original: *Homo sacer - Il potere sovrano e la nuda vita I*  
© 2002 da tradução brasileira by Editora UFMG  
2004 - 1ª reimpressão  
2007 - 2ª reimpressão

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita do Editor

---

A259h Agamben, Giorgio

Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I /

Giorgio Agamben; tradução de Henrique Burigo. - Belo Horizonte:

Editora UFMG, 2002.

207 p. - (Humanitas)

ISBN: 85-7041-307-6

1. Religião e política 2. Direitos humanos

I. Burigo, Henrique II. Título III. Série

CDD: 172

CDU: 2:32

---

Catálogo na publicação: Divisão de Planejamento e Divulgação da Biblioteca  
Universitária - UFMG

EDITORAÇÃO DE TEXTO Ana Maria de Moraes

PROJETO GRÁFICO Glória Campos (*Mangá*)

CAPA Lúcia Nemer

REVISÃO DE PROVAS Ana Maria de Moraes e Rúbia Flávia dos Santos

REVISÃO DO GREGO Jacyntho Lins Brandão

PRODUÇÃO GRÁFICA Warren de Marilac Santos

FORMATAÇÃO Cássio Ribeiro

EDITORA UFMG

Av. Antônio Carlos, 6627 Ala direita da Biblioteca Central Térreo

Campus Pampulha 31270-901 Belo Horizonte/MG

Tel. (31) 3499-4650 Fax (31) 3499-4768

www.editora.ufmg.br editora@ufmg.br

# S U M Á R I O

	INTRODUÇÃO	09
PARTE 1	LÓGICA DA SOBERANIA	
	1. O Paradoxo da Soberania	23
	2. <i>Nómos</i> Basileús	37
	3. Potência e Direito	47
	4. Forma de Lei	57
	<i>Limiar</i>	71
PARTE 2	HOMO SACER	
	1. Homo Sacer	79
	2. A Ambivalência do Sacro	83
	3. A Vida Sacra	89
	4. Vitae Necisque Potestas	95
	5. Corpo Soberano e Corpo Sacro	99
	6. O <i>Bando</i> e o Lobo	111
	<i>Limiar</i>	119
PARTE 3	O CAMPO COMO PARADIGMA BIOPOLÍTICO DO MODERNO	
	1. A Politização da Vida	125
	2. Os Direitos do Homem e a Biopolítica	133
	3. Vida que não Merece Viver	143
	4. "Política, ou seja, o Dar Forma à Vida de um Povo"	151
	5. VP	161
	6. Politizar a Morte	167
	7. O Campo como <i>Nómos</i> do Moderno	173
	<i>Limiar</i>	187
	NOTAS DO TRADUTOR	195
	BIBLIOGRAFIA	197
	ÍNDICE ONOMÁSTICO	203

Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr  
ist das Leben der Menschen selbst, von einer  
besonderen Seite angesehen.

*SAVIGNY*

Ita in iure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est,  
non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam  
dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus  
rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et  
quomodo homines inter se componi debeant, qui coalescere  
volunt, recte intelligatur.

*HOBBS*

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Quando Platão, no *Filebo*, menciona três gêneros de vida e Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, distingue a vida contemplativa do filósofo (*bíos theoreticós*) da vida de prazer (*bíos apolausticós*) e da vida política (*bíos politicós*), eles jamais poderiam ter empregado o termo *zoé* (que, significativamente, em grego carece de plural) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida. Aristóteles pode decerto falar, referindo-se ao Deus, de uma *zoé aríste kai aídios*, vida mais nobre e eterna (Met. 1072b, 28), mas somente enquanto pretende sublinhar o fato não banal de que até mesmo Deus é um vivente (assim como, no mesmo contexto, serve-se do termo *zoé* para definir, de modo igualmente pouco trivial, o ato do pensamento); mas falar de uma *zoé politiké* dos cidadãos de Atenas não teria feito sentido. Não que o mundo clássico não tivesse familiaridade com a idéia de que a vida natural, a simples *zoé* como tal, pudesse ser em si um bem. Em um trecho da *Política* (1278b, 23-31), depois de haver recordado que o fim da cidade é viver segundo o bem, Aristóteles exprime, aliás, com insuperável lucidez esta consciência:

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

A simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oîkos* (Pol. 1252a, 26-35). No início de sua *Política*, Aristóteles usa de todo zelo para distinguir o *oikonómos* (o chefe de um empreendimento) e o *despótes* (o chefe de família), que se ocupam da reprodução da vida e de sua subsistência, do político e escarnece daqueles que imaginam que a diferença entre eles seja de quantidade e não de espécie. E quando, em um trecho que deveria tornar-se canônico para a tradição política do Ocidente (1252b, 30), define a meta da comunidade perfeita, ele o faz justamente opondo o simples fato de viver (*to zên*) à vida politicamente qualificada (*tò eû zên*): *ginoméne mèn oûn toû zên hénéken, oûsa dè toû eû zên* “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem” (na tradução latina de Guilherme de Moerbeke, que tanto Tomás como Marsílio de Pádua tinham diante dos olhos: *facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi*).

É verdade que um celeberrimo trecho da mesma obra define o homem como *politikôn zôon* (1253a, 4): mas aqui (à parte o fato de que na prosa ática o verbo *biônai* não é praticamente usado no presente), político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zôon* (logo depois, de resto, a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada, através de um suplemento de politização ligado à linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso).

É em referência a esta definição que Foucault, ao final da *Vontade de saber*, resume o processo através do qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em *biopolítica*: “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.” (Foucault, 1976, p. 127)

Segundo Foucault, o “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade situa-se no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente tornam-se a aposta que está em jogo nas suas estratégias políticas. A partir de 1977, os cursos no *Collège de France* começam a focalizar a passagem do “Estado territorial” ao “Estado de população” e o conseqüente aumento vertiginoso da importância da vida biológica e da saúde da nação como problema do poder soberano, que se transforma então progressivamente em “governo dos homens” (Foucault, 1994, v. III, p. 719). “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.” Em particular, o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teria sido possível, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os “corpos dóceis” de que necessitava.

Por outro lado, já no fim dos anos cinquenta (ou seja, quase vinte anos antes de *La volonté de savoir*) Hannah Arendt havia analisado, em *The human condition*, o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno. Era justamente a este primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna. Que a pesquisa de Arendt tenha permanecido praticamente sem seguimento e que Foucault tenha podido abrir suas escavações sobre a biopolítica sem nenhuma referência a ela, é testemunho das dificuldades e resistências que

o pensamento deveria superar nesse âmbito. E justamente a essas dificuldades devem-se provavelmente tanto o fato de que, em *The human condition*, a autora curiosamente não estabeleça nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica), quanto a circunstância, também singular, de que Foucault jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos.

A morte impediu que Foucault desenvolvesse todas as implicações do conceito de biopolítica e mostrasse em que sentido teria aprofundado ulteriormente a sua investigação; mas, em todo caso, o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. É provável, aliás, que, se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, isto se dê precisamente porque ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da modernidade. Os "enigmas" (Furet, 1985, p. 7) que nosso século [século XX] propôs à razão histórica e que permanecem atuais (o nazismo é só o mais inquietante entre eles) poderão ser solvidos somente no terreno — a biopolítica — sobre o qual foram intrincados. 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. E somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interrogue tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática.

Uma das orientações mais constantes do trabalho de Foucault é o decidido abandono da abordagem tradicional



do problema do poder, baseada em modelos jurídico-institucionais (a definição da soberania, a teoria do Estado), na direção de uma análise sem preconceito dos modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida. Nos últimos anos, como resulta de um seminário de 1982 na Universidade de Vermont, esta análise parece orientar-se segundo duas distintas diretrizes de investigação: por um lado, o estudo das *técnicas políticas* (como a ciência do policiamento) com as quais o Estado assume e integra em sua esfera o cuidado da vida natural dos indivíduos; por outro, o estudo das *tecnologias do eu*, através das quais se realiza o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo. É evidente que estas duas linhas (que dão continuidade, de resto, a duas tendências presentes desde o início no trabalho de Foucault) se entrelaçam em vários pontos e remetem a um centro comum. Em um de seus últimos escritos, ele afirma que o estado ocidental moderno integrou numa proporção sem precedentes técnicas de individualização subjetivas e procedimentos de totalização objetivos e fala de um genuíno “duplo vínculo político, constituído pela individuação e pela simultânea totalização das estruturas do poder moderno” (Foucault, 1994, v. IV, p. 229-232).

O ponto em que estes dois aspectos do poder convergem permaneceu, todavia, singularmente à sombra na pesquisa de Foucault, tanto que se pôde afirmar que ele teria constantemente se recusado a elaborar uma teoria unitária do poder. Se Foucault contesta a abordagem tradicional do problema do poder, baseada exclusivamente em modelos jurídicos (“o que legitima o poder?”) ou em modelos institucionais (“o que é o Estado?”), e sugere “liberar-se do privilégio teórico da soberania” (Foucault, 1976, p. 80), para construir uma analítica do poder que não tome mais como modelo e como código o direito, onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam? E, mais genericamente, existe um centro unitário no qual o “duplo vínculo” político encontra sua razão de ser? Que exista um aspecto subjetivo na gênese do poder já estaria implícito no conceito de *servitude volontaire* em La Boétie; mas

qual é o ponto em que a servidão voluntária dos indivíduos comunica com o poder objetivo? É possível, em um âmbito tão decisivo, contentar-se com explicações psicológicas, como aquela, ainda que não desprovida de sugestões, que estabelece um paralelismo entre neuroses externas e neuroses internas? E diante de fenômenos como o poder midiático-espetacular, que está hoje por toda parte transformando o espaço político, é legítimo ou até mesmo possível manter distintas tecnologias subjetivas e técnicas políticas?

Se bem que a existência de uma tal orientação pareça logicamente implícita nas pesquisas de Foucault, esta permanece um ponto cego no campo visual, que o olho do pesquisador não pode perceber, ou então algo como um ponto de fuga que se afasta ao infinito, em direção ao qual as diversas linhas perspectivas de sua investigação (e, mais em geral, de toda reflexão ocidental sobre o poder) convergem sem jamais poder atingi-lo.

A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário — ainda que encoberto — do poder soberano. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano.* A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii*.

Se isto é verdadeiro, será necessário considerar com renovada atenção o sentido da definição aristotélica da *pólis* como oposição entre viver (*zên*) e viver bem (*eû zên*). A oposição é, de fato, na mesma medida, uma implicação do primeiro no segundo, da vida nua na vida politicamente qualificada. O que deve ser ainda interrogado na definição aristotélica não são somente, como se fez até agora, o sentido, os modos e as possíveis articulações do “viver bem” como *télos* do político;

é necessário, antes de mais, perguntar-se por que a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua. Qual é a relação entre política e vida, se esta se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão?

A estrutura da exceção, que delineamos na primeira parte deste livro, parece ser, nesta perspectiva, consubstancial à política ocidental, e a afirmação de Foucault, segundo a qual para Aristóteles o homem era um "animal vivente e, além disso, capaz de existência política", deve ser conseqüentemente integrada no sentido de que, problemático é, justamente, o significado daquele "além disso". A fórmula singular "gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem" pode ser lida não somente como uma implicação da geração (*ginoméne*) no ser (*oûsa*), mas também como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*, quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens.

Não é um acaso, então, que um trecho da *Política* situe o lugar próprio da *pólis* na passagem da voz à linguagem. O nexó entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como "vivente que possui a linguagem" busca na articulação entre *phoné* e *lógos*:

Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e do prazer e a representá-los entre si), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade (1253a, 10-18).

A pergunta: "de que modo o vivente possui a linguagem?" corresponde exatamente àquela outra: "de que modo a vida nua habita a *pólis*?" O vivente possui o *lógos* tolhendo e

conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivo e o *logos*. A "politização" na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivo homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. 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 vivo 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.

Protagonista deste livro é a vida nua, isto é, a vida *matável*<sup>1</sup> e *insacrificável* do *homo sacer*, cuja função essencial na política moderna pretendemos reivindicar. Uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *matabilidade*), ofereceu assim a chave graças à qual não apenas os textos sacros da soberania, porém, mais em geral, os próprios códigos do poder político podem desvelar os seus arcanos. Mas, simultaneamente, esta talvez mais antiga acepção do termo *sacer* nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente. A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento,

o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político; quando as suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele. Tudo ocorre como se, no mesmo passo do processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento um outro processo, que coincide grosso modo com o nascimento da democracia moderna, no qual o homem como vivente se apresenta não mais como *objeto*, mas como *sujeito* do poder político. Estes processos, sob muitos aspectos opostos e (ao menos em aparência) em conflito acerbo entre eles, convergem, porém, no fato de que em ambos o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade.

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto — a “vida nua” — que indicava a sua submissão. Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda uma vez, o corpo do homem sacro com o seu duplo soberano, sua vida insacrificável e, porém, matável. Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender por que, justamente no instante em que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos seus esforços. A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começam a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontraram nas análises de Debord sua sanção final) têm, talvez, sua raiz nesta aporia que marca o

seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido. A nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais. Segundo o testemunho de Antelme, de fato, aquilo que os campos ensinaram a quem os habitava era justamente que “colocar em questão a qualidade de homem provoca uma reivindicação quase biológica do pertencimento à espécie humana” (Antelme, 1947, p. 11).

A tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo (que aqui devemos, mesmo com toda prudência, adiantar) não é, obviamente (como, por outra, aquela de Strauss sobre a secreta convergência entre liberalismo e comunismo quanto à meta final), uma tese historiográfica, que autorize a liquidação e o achatamento das enormes diferenças que caracterizam sua história e seu antagonismo; não obstante isto, no plano histórico-filosófico que lhe é próprio, deve ser mantida com firmeza, porque somente ela poderá permitir que orientemo-nos diante das novas realidades e das convergências imprevistas do fim de milênio, desobstruindo o campo em direção àquela nova política que ainda resta em grande parte inventar.

Contrapondo, no trecho supracitado, o “belo dia” (*euemería*) da simples vida às “dificuldades” do *bíos* político, Aristóteles teria dado talvez a formulação mais bela à aporia que encontra-se na base da política ocidental. Os vinte e quatro séculos que desde então se passaram não trouxeram nenhuma solução, tanto menos provisória e ineficaz. A política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre *zoé* e *bíos*, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura. A vida nua continua presa a ela sob a forma da exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão. Como é possível “politizar” a “doçura natural” da *zoé*? E, antes de tudo, tem ela verdadeira necessidade de ser politizada ou o político já está contido nela como o seu núcleo mais precioso? A biopolítica do totalitarismo moderno de um lado, a sociedade de consumo e do hedonismo de massa de outro constituem certamente, cada uma a seu modo,

uma resposta a estas perguntas. Até que, todavia, uma política integralmente nova — ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua — não se apresente, toda teoria e toda praxe permanecerão aprisionadas em um beco sem saídas, e o “belo dia” da vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo.

A definição schmittiana da soberania (“soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”) tornou-se um lugar-comum, antes mesmo que se compreendesse o que, nela, estava verdadeiramente em questão, ou seja, nada menos que o conceito-limite da doutrina do Estado e do direito, no qual esta (visto que todo conceito-limite é sempre limite entre dois conceitos) confina com a esfera da vida e se confunde com ela. Enquanto o horizonte da estatalidade constituía o círculo mais vasto de qualquer vida comunitária, e as doutrinas políticas, religiosas, jurídicas e econômicas que o sustentavam ainda estavam firmes, esta “esfera mais extrema” não podia verdadeiramente vir à luz. O problema da soberania reduzia-se então a identificar quem, no interior do ordenamento, fosse investido de certos poderes, sem que o próprio limiar do ordenamento fosse jamais posto em questão. Hoje, em um momento em que as grandes estruturas estatais entraram em processo de dissolução, e a emergência, como Benjamin havia pressagiado, tornou-se a regra, o tempo é maduro para propor, desde o princípio em uma nova perspectiva, o problema dos limites e da estrutura originária da estatalidade. Posto que a insuficiência da crítica anárquica e marxista do Estado era precisamente a de não ter nem mesmo entrevisto esta estrutura e de assim ter deixado apressadamente de lado o *arcanum imperii*, como se este não tivesse outra consistência fora dos simulacros e das ideologias que se alegaram para justificá-lo. No entanto, acabamos cedo ou tarde nos identificando com o inimigo cuja estrutura desconhecemos, e a teoria do Estado (e em particular do estado de exceção, ou seja, a ditadura do proletariado como fase de transição para a sociedade sem Estado) é justamente o escolhido sobre o qual as revoluções do nosso século [século XX] naufragaram.

A este livro, que foi concebido inicialmente como uma resposta à sanguinosa mistificação de uma nova ordem planetária, aconteceu portanto de ter que medir-se com problemas

— sendo o primeiro de todos o da sacralidade da vida — que não tinham sido imediatamente levados em conta. Mas, no curso da investigação, tornou-se claro que, em tal âmbito, não era possível aceitar como garantida nenhuma das noções que as ciências humanas (da jurisprudência à antropologia) acreditavam ter definido ou haviam pressuposto como evidentes e que, ao contrário, muitas delas exigiam — na urgência da catástrofe — uma revisão sem reservas.



P A **1** T E

LÓGICA DA SOBERANIA

## O PARADOXO DA SOBERANIA

1.1 O paradoxo da soberania se enuncia: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então “ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa” (Schmitt, 1922, p. 34). A especificação “ao mesmo tempo” não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: “a lei está fora dela mesma”, ou então: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei”.

Vale a pena refletir sobre a topologia implícita no paradoxo, porque somente quando tiver sido compreendida a sua estrutura, tornar-se-á claro em que medida a soberania assinala o limite (no duplo sentido de fim e de princípio) do ordenamento jurídico. Schmitt apresenta esta estrutura como sendo aquela da exceção (*Ausnahme*):

A exceção é aquilo que não se pode reportar; ela subtrai-se à hipótese geral, mas ao mesmo tempo torna evidente com absoluta pureza um elemento formal especificamente jurídico: a decisão. Na sua forma absoluta, o caso de exceção se verifica somente quando se deve criar a situação na qual possam ter eficácia normas jurídicas. Toda norma geral requer uma estruturação normal das relações de vida, sobre as quais ela deve encontrar de fato aplicação e que ela submete à própria regulamentação normativa. A norma necessita de uma situação média homogênea. Esta normalidade de fato não é um simples pressuposto que o jurista

pode ignorar; ela diz respeito, aliás, diretamente à sua eficácia imanente. Não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos. Primeiro se deve estabelecer a ordem: só então faz sentido o ordenamento jurídico. É preciso criar uma situação normal, e soberano é aquele que decide de modo definitivo se este estado de normalidade reina de fato. Todo direito é "direito aplicável a uma situação". O soberano cria e garante a situação como um todo na sua integridade. Ele tem o monopólio da decisão última. Nisto reside a essência da soberania estatal, que, portanto, não deve ser propriamente definida como monopólio da sanção ou do poder, mas como monopólio da decisão, onde o termo decisão é usado em um sentido geral que deve ser ainda desenvolvido. O caso de exceção torna evidente do modo mais claro a essência da autoridade estatal. Aqui a decisão se distingue da norma jurídica e (para formular um paradoxo) a autoridade demonstra que não necessita do direito para criar o direito... A exceção é mais interessante do que o caso normal. Este último nada prova, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra: a regra mesma vive só da exceção... Um teólogo protestante que demonstrou de que vital intensidade seria capaz a reflexão ainda no século XIX, disse: "a exceção explica o geral e a si mesma. E se desejamos estudar corretamente o geral, é preciso aplicarmos-nos somente em torno de uma real exceção. Esta traz tudo à luz muito mais claramente do que o próprio geral. Lá pelas tantas ficaremos enfadados com o eterno lugar-comum do geral: existem as exceções. Se não podem ser explicadas, nem mesmo o geral pode ser explicado. Habitualmente não nos apercebemos da dificuldade, pois se pensa no geral não com paixão, mas com uma tranqüila superficialidade. A exceção ao contrário pensa o geral com enérgica passionalidade" (Ibidem. p. 39-41).

Não é um acaso que Schmitt, com sua definição da exceção, faça referência à obra de um teólogo (que não é outro senão Kierkegaard). Se bem que Vico já houvesse afirmado em termos não muito dissimilares a superioridade da exceção, como "configuração última dos fatos" sobre o direito positivo (*Indidem iurisprudentia non censetur, qui beata memoria ius theoreticum sive summum et generale regularum tenet; sed qui acri iudicio videt in causis ultimas factorum peristases seu circumstantias, quae aequitatem sive exceptionem, quibus lege universali eximantur, promereant. De antiquissima, cap. II*), não existe, no âmbito das ciências jurídicas, uma teoria da

exceção que confira a esta uma posição tão alta. Dado que, o que está em questão na exceção soberana é, segundo Schmitt, a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal. O soberano, através do estado de exceção, "cria e garante a situação", da qual o direito tem necessidade para a própria vigência. Mas que coisa é esta "situação", qual a sua estrutura, a partir do momento em que ela não consiste senão na suspensão da norma?

✕ A oposição viqueana entre direito positivo (*ius positivum*) e exceção exprime bem o estatuto particular da exceção. Esta é, no direito, um elemento que transcende o direito positivo, na forma da sua suspensão. Ela está para o direito positivo, como a teologia negativa está para a teologia positiva. Enquanto esta, na verdade, predica e afirma de Deus determinadas qualidades, a teologia negativa (ou mística), com o seu nem... nem..., nega e suspende a atribuição de qualquer predicação. Ela não está, todavia, fora da teologia, mas funciona, observando-se bem, como o princípio que fundamenta a possibilidade em geral de algo como uma teologia. Somente porque a divindade foi pressuposta negativamente como aquilo que subsiste fora de qualquer predicado possível, ela pode tornar-se sujeito de uma predicação. De modo análogo, somente porque a validade do direito positivo é suspensa no estado de exceção, ele pode definir o caso normal como âmbito da própria validade.

1.2 A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta.* O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída.

Que o ordenamento jurídico-político tenha a estrutura de uma inclusão daquilo que é, ao mesmo tempo, expulso, tem sido freqüentemente observado. Deleuze pôde assim escrever que "a soberania não reina a não ser sobre aquilo que é capaz de interiorizar" (Deleuze, 1980, p. 445) e, a propósito do *grand enfermement* descrito por Foucault na

sua *Histoire de la folie à l'âge classique*, Blanchot falou de uma tentativa da sociedade de "encerrar o fora" (*enfermer le dehors*), ou seja, de constituí-lo em uma "interioridade de expectativa ou de exceção". Diante de um excesso, o sistema interioriza através de uma interdição aquilo que o excede e, deste modo, "designa-se como exterior a si mesmo" (Blanchot, 1969, p. 292). A exceção que define a estrutura da soberania é, porém, ainda mais complexa. Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. O particular "vigor" da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão.

A situação, que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre estas um paradoxal limiar de indiferença. Não é um fato, porque é criado apenas pela suspensão da norma; mas, pela mesma razão, não é nem ao menos um caso jurídico,<sup>2</sup> ainda que abra a possibilidade de vigência da lei. É este o sentido último do paradoxo formulado por Schmitt, quando escreve que a decisão soberana "demonstra não ter necessidade do direito para criar o direito". Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Ela é, neste sentido, a localização (*Ortung*) fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento.

O "ordenamento do espaço", no qual consiste para Schmitt o *Nómos* soberano, não é, portanto, apenas "tomada da terra" (*Landnahme*), fixação de uma ordem jurídica (*Ordnung*)

e territorial (*Ortung*), mas, sobretudo, “tomada do fora”,<sup>3</sup> exceção (*Ausnahme*).

✠ Dado que “não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos”, este deve ser primeiro incluído no ordenamento através da criação de uma zona de indiferença entre externo e interno, caos e situação normal: o estado de exceção. Para se referir a algo, uma norma deve, de fato, pressupor aquilo que está fora da relação (o irrelato) e, não obstante, estabelecer deste modo uma relação com ele. A relação de exceção exprime assim simplesmente a estrutura originária da relação jurídica. A decisão soberana sobre a exceção é, neste sentido, a estrutura político-jurídica originária, a partir da qual somente aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem seu sentido. Na sua forma arquetípica, o estado de exceção é, portanto, o princípio de toda localização jurídica, posto que somente ele abre o espaço em que a fixação de um certo ordenamento e de um determinado território se torna pela primeira vez possível. Como tal, ele mesmo é, porém, essencialmente ilocalizável (ainda que se possa de quando em quando atribuir-lhe limites espaço-temporais definidos). O nexo entre localização (*Ortung*) e ordenamento (*Ordnung*), que constitui o “*nómos* da terra” (Schmitt, 1974, p. 70) é, portanto, ainda mais complexo do que Schmitt o descreve e contém em seu interior uma ambigüidade fundamental, uma zona ilocalizável de indiferença ou de exceção que, em última análise, acaba necessariamente por agir contra ele como um princípio de deslocamento infinito. Uma das teses da presente investigação é a de que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra. Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração. Não é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*. Isto mostra-se, ademais, no fato de que enquanto o direito carcerário não está fora do ordenamento normal, mas constitui apenas um âmbito particular do direito penal, a constelação jurídica que orienta o campo é, como veremos, a lei marcial ou o estado de sítio. Por isto não é possível inscrever a análise do campo na trilha aberta pelos trabalhos de Foucault, da *História da loucura a Vigiar e punir*. O campo, como espaço absoluto de exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão. E é este espaço de exceção, no qual o nexo entre localização e ordenamento é definitivamente rompido, que determinou a crise do velho “*nómos* da terra”.

1.3 A validade de uma norma jurídica não coincide com sua aplicação ao caso particular, por exemplo, em um processo ou em um ato executivo; ao contrário, a norma, justamente por ser geral, deve valer independentemente do caso particular. Aqui a esfera do direito mostra a sua essencial proximidade com aquela da linguagem. Como uma palavra adquire o poder de denotar, em uma instância de discurso em ato, um segmento da realidade, somente porque ela tem sentido até mesmo no próprio não-denotar (isto é, como *langue* distinta de *parole*: é o termo na sua mera consistência lexical, independentemente de seu emprego concreto no discurso), assim a norma pode referir-se ao caso particular somente porque, na exceção soberana, ela vigora como pura potência, na suspensão de toda referência atual. E como a linguagem pressupõe o não-lingüístico como aquilo com o qual deve poder manter-se em relação virtual (na forma de uma *langue*, ou, mais precisamente, de um jogo gramatical, ou seja, de um discurso cuja denotação atual é mantida indefinidamente em suspenso), para poder depois denotá-lo no discurso em ato, assim a lei pressupõe o não-jurídico (por exemplo, a mera violência enquanto estado de natureza) como aquilo com o qual se mantém em relação potencial no estado de exceção. *A exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão.* Em toda norma que comanda ou veta alguma coisa (por exemplo, na norma que veta o homicídio) está inscrita, como exceção pressuposta, a figura pura e insancionável do caso jurídico que, no caso normal, efetiva a sua transgressão (no exemplo, a morte de um homem não como violência natural, mas como violência soberana no estado de exceção).

✱ Hegel foi o primeiro a compreender em profundidade esta estrutura pressupponente<sup>4</sup> da linguagem, graças à qual ela está, ao mesmo tempo, fora e dentro de si mesma, e o imediato (o não-lingüístico) se revela como nada além de um pressuposto da linguagem. “O elemento perfeito” — ele escreveu na *Fenomenologia do espírito* — “em que a interioridade é tão exterior quanto a exterioridade é interna, é a linguagem” (Hegel, 1971, v. III, p. 527-529). Como somente a decisão soberana sobre o estado de exceção abre o espaço no qual

podem ser traçados confins entre o interno e o externo, e determinadas normas podem ser atribuídas a determinados territórios, assim somente a língua como pura potência de significar, retirando-se de toda concreta instância de discurso, divide o lingüístico do não-lingüístico e permite a abertura de âmbitos de discurso significantes, nos quais a certos termos correspondem certos denotados. A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma. A estrutura particular do direito tem seu fundamento nesta estrutura pressupponente da linguagem humana. Ela exprime o vínculo de exclusão inclusiva ao qual está sujeita uma coisa pelo fato de encontrar-se na linguagem, de ser nominada. Dizer, neste sentido, é sempre *ius dicere*.

1.4 Nesta perspectiva, a exceção se situa em posição simétrica em relação ao exemplo, com o qual forma sistema. Este constitui os dois modos através dos quais um conjunto procura fundamentar e manter a própria coerência. Mas enquanto a exceção é, no sentido em que se viu, uma *exclusão inclusiva* (que serve, isto é, para incluir o que é expulso), o exemplo funciona antes como uma *inclusão exclusiva*. Tome-se o caso do exemplo gramatical (Milner, 1988, p. 176): o paradoxo aqui é que um enunciado singular, que não se distingue em nada dos outros casos do mesmo gênero, é isolado deles justamente por pertencer ao seu número. Se, fornecendo um exemplo de performativo, pronuncia-se o sintagma: "te amo", por um lado este não pode ser entendido como em um contexto normal, mas, por outro, para poder fazer o papel de exemplo, deve ser tratado como um enunciado real. O que o exemplo demonstra é seu pertencimento a uma classe, mas, precisamente por isto, no mesmo momento em que a exhibe e delimita, o caso exemplar escapa dela (assim, no caso de um sintagma lingüístico, ele *mostra* o próprio significar e, deste modo, suspende sua significação). Se perguntamos, então, se a regra se aplica ao exemplo, a resposta não é fácil, visto que ela se aplica ao exemplo só como caso normal e não, evidentemente, enquanto exemplo. O exemplo, digamos, é excluído do caso normal não porque não faça parte dele, mas, pelo contrário, porque exhibe seu pertencer a ele. Ele é verdadeiramente *paradigma* no sentido etimológico: aquilo que "se mostra ao lado", e uma classe pode conter tudo, mas não o próprio paradigma.



Diverso é o mecanismo da exceção. Enquanto o exemplo é excluído do conjunto na medida em que pertence a ele, a exceção é incluída no caso normal justamente porque não faz parte dele. E como o pertencimento a uma classe pode ser demonstrado apenas com um exemplo, ou seja, fora dela, do mesmo modo o não-pertencimento só pode ser demonstrado em seu interior, isto é, com uma exceção. Em todo caso (como mostra a disputa entre anomalistas e analogistas entre os gramáticos antigos), 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.

✕ A *exceptio* do direito processual romano mostra bem esta particular estrutura da exceção. Ela é um instrumento de defesa do réu em juízo, destinado a neutralizar a conclusão das razões sustentadas pelo autor, no caso em que a normal aplicação do *ius civile* resultaria iníqua. Os romanos viam nela uma forma de exclusão voltada contra a aplicação do *ius civile* (Dig. 44. I. 2, Ulp. 74: *Exceptio dicta est quasi quaedam exclusio, quae opponi actioni solet ad excludendum id, quod in intentionem condemnationemve deductum est.*). Neste sentido, a *exceptio* não está absolutamente fora do direito, mas mostra, antes, um contraste entre duas exigências jurídicas, que no direito romano remete à contraposição entre *ius civile* e *ius bonorarium*, ou seja, o direito introduzido pelo pretor para amenizar a excessiva generalidade das normas do direito civil. Na sua expressão técnica, a *exceptio* toma assim o aspecto de uma cláusula condicional negativa inserida, na forma processual, entre *intentio* e *condemnatio*, mediante a qual a condenação do réu é subordinada a não subsistência do fato defensivo excepcionado<sup>5</sup> por este (por exemplo: *si in ea re nihil malo A. Agerii factum sit neque fiat*, isto é: se não houve dolo). O caso de exceção é assim excluído da aplicação do *ius civile*, sem que seja, porém, posto em questão o pertencimento do caso jurídico à previsão normativa. A exceção soberana representa um limiar ulterior: ela desloca o contraste entre duas exigências jurídicas numa relação-limite entre o que está dentro e o que está fora do direito.

Pode parecer incongruente definir a estrutura do poder soberano, com suas cruéis implicações factuais, através de duas inócuas categorias gramaticais. Entretanto existe um caso em

que o caráter decisivo do exemplo lingüístico e o fato de confundir-se, no limite, com a exceção mostram uma evidente implicação com o poder de vida e morte. Trata-se do episódio de Juízes 12. 6 no qual os Galaaditas reconhecem os Efraimitas em fuga que tentam pôr-se a salvo do outro lado do Jordão, pedindo-lhes que pronunciem a palavra Shibolet, que eles pronunciavam Sibolet (*Dicebant ei Galaaditae: numquid Ephrataeus es? Quo dicente: non sum, interrogabant eum: dic ergo Scibbolet, quod interpretatur spica. Qui respondebat: sibbolet, eadem littera spicam exprimere non valens. Statimque apprehensum iugulabant in ipso Jordanis transitu*). No Shibolet, exemplo e exceção se confundem: ele é uma exceção exemplar ou um exemplo que faz as vezes de exceção. (Não admira, neste sentido, que, no estado de exceção, prefira-se o recurso às punições exemplares.)

1.5 Na teoria dos conjuntos distingue-se pertencimento e inclusão. Tem-se uma inclusão quando um termo é parte de um conjunto, no sentido em que todos os seus elementos são elementos daquele conjunto (diz-se então que  $b$  é um subconjunto de  $a$ , e se escreve  $b \subset a$ ). Mas um termo pode pertencer a um conjunto sem estar incluído nele (o pertencimento sendo a noção primitiva da teoria, que se escreve:  $b \in a$ ) ou, vice-versa, estar nele incluído sem pertencer a ele. Em um livro recente, Alain Badiou desenvolveu esta distinção, para traduzi-la em termos políticos. Ele faz corresponder o pertencimento à apresentação, e a inclusão à representação (re-apresentação). Dir-se-á, assim, que um termo *pertence* a uma situação se ele é apresentado e contado como unidade nesta situação (em termos políticos, os indivíduos singulares enquanto pertencem a uma sociedade). Dir-se-á, por sua vez, que um termo está *incluído* em uma situação, se é representado na metaestrutura (o Estado) em que a estrutura da situação é por sua vez contada como unidade (os indivíduos, enquanto recodificados pelo Estado em classes, por exemplo, como "eleitores"). Badiou define *normal* um termo que está, ao mesmo tempo, apresentado e representado (isto é, pertence e está incluído), *excrecência* um termo que está representado, mas não apresentado (que está, assim, incluído em uma situação sem pertencer a ela), *singular* um termo que está apresentado, mas não representado (que pertence, sem estar incluído) (Badiou, 1988, p. 95-115).

E como fica a exceção soberana neste esquema? Poderíamos pensar, à primeira vista, que ela se encaixe no terceiro caso, ou seja, que a exceção configure uma forma de pertencimento sem inclusão. E assim é certamente do ponto de vista de Badiou. Mas o que define o caráter da pretensão soberana é precisamente que ela se aplica à exceção desaplicando-se, que ela inclui aquilo que está fora dela. A exceção soberana é, então, a figura em que a singularidade é representada como tal, ou seja, enquanto irrepresentável. Aquilo que não pode ser em nenhum caso incluído vem a ser incluído na forma da exceção. No esquema de Badiou ela introduz uma quarta figura, um limiar de indiferença entre excrescência (representação sem apresentação) e singularidade (apresentação sem representação), algo como uma paradoxal inclusão do pertencimento mesmo. *Ela é aquilo que não pode ser incluído no todo ao qual pertence e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído.* O que emerge nesta figura-limite é a crise radical de toda possibilidade de distinguir com clareza entre pertencimento e inclusão, entre o que está fora e o que está dentro, entre exceção e norma.

✱ O pensamento de Badiou é, nesta perspectiva, um pensamento rigoroso da exceção. A sua categoria central, aquela de evento, corresponde de fato à estrutura da exceção. Ele define o evento como o elemento de uma situação tal que seu pertencimento a esta, do ponto de vista da situação, não pode ser decidido. Ele aparece, por isso, ao Estado necessariamente como excrescência. A relação entre pertencimento e inclusão é, além disto, segundo Badiou, marcada por uma inadequação fundamental, pela qual a inclusão excede sempre o pertencimento (teorema do ponto de excesso). A exceção exprime justamente esta impossibilidade de um sistema de fazer coincidir a inclusão com o pertencimento, de reduzir a unidade todas as suas partes.

Do ponto de vista da linguagem, é possível equiparar a inclusão ao sentido e o pertencimento à denotação. Ao teorema do ponto de excesso corresponderá então o fato de que uma palavra tem sempre mais sentido de quanto possa em ato denotar e que entre sentido e denotação existe uma sobra insuturável. É precisamente esta sobra que está em questão tanto na teoria lévi-straussiana da excedência constitutiva do significante em relação ao significado (*il y a toujours une inadéquation entre les deux, résorbable pour l'entendement divin seul, et qui résulte dans l'existence d'une surabondance de*

*signifiant par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser*: Lévi-Strauss, 1950, p. XLIX) quanto na doutrina benvenistiana da oposição irreduzível entre semiótico e semântico. Em qualquer âmbito o pensamento do nosso tempo se encontra confrontado com a estrutura da exceção. A pretensão de soberania da linguagem consistirá então na tentativa de fazer coincidir o sentido com a denotação, de estabelecer entre estes uma zona de indistinção, na qual a língua se mantém em relação com seus *denotata* abandonando-os, retirando-se destes em uma pura *langue* (o “estado de exceção” lingüístico). É o que faz a desconstrução, colocando indecidíveis em excesso infinito sobre toda efetiva possibilidade de significado.

1.6 Por isto, em Schmitt, a soberania se apresenta na forma de uma decisão sobre a exceção. A decisão não é aqui a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido. O soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivo na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a “estruturação normal das relações de vida”, de que a lei necessita. A decisão não concerne nem a uma *quaestio iuris* nem a uma *quaestio facti*, mas à própria relação entre o direito e o fato. Não se trata aqui apenas, como Schmitt parece sugerir, da irrupção da “vida efetiva” que, na exceção, “rompe a crosta de um mecanismo enrijecido na repetição”, mas de algo que concerne à natureza mais íntima da lei. O direito tem caráter normativo, é “norma” (no sentido próprio de “esquadro”) não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, *normalizá-la*. Por isto — enquanto, digamos, estabelece as condições desta referência e, simultaneamente, a pressupõe — a estrutura originária da norma é sempre do tipo: “Se (caso real,<sup>6</sup> *p. ex.: si membrum rupsit*), então (consequência jurídica, *p. ex.: talio esto*)”, onde um fato é incluído na ordem jurídica através de sua exclusão e a transgressão parece preceder e determinar o caso lícito. Que a lei tenha inicialmente a forma de uma *lex talionis* (*talio*, talvez de *talis*, quer dizer: a mesma coisa), significa que a ordem jurídica não se apresenta em sua origem simplesmente como sanção de um fato transgressivo, mas constitui-se, sobretudo, através do repetir-se do mesmo ato sem sanção alguma, ou seja, como caso de exceção. Este não é uma

punição do primeiro, mas representa a sua inclusão na ordem jurídica, a violência como fato jurídico primordial (*permittit enim lex parem vindictam*: Festo, 496, 15). Neste sentido, a exceção é a forma originária do direito.

A chave desta captura da vida no direito é não a sanção (que não é certamente característica exclusiva da norma jurídica), mas a culpa (não no sentido técnico que este conceito tem no direito penal, mas naquele original que indica um estado, um estar-em-débito: *in culpa esse*), ou seja, precisamente, o ser incluído através de uma exclusão, o estar em relação com algo do qual se foi excluído ou que não se pode assumir integralmente. *A culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa.* Esta é a razão última da máxima jurídica — estranha a toda moral — segundo a qual a ignorância da norma não elimina a culpa. Nesta impossibilidade de decidir se é a culpa que fundamenta a norma ou a norma que introduz a culpa, emerge claramente à luz a indistinção entre externo e interno, entre vida e direito que caracteriza a decisão soberana sobre a exceção. A estrutura “soberana” da lei, o seu particular e original “vigor” tem a forma de um estado de exceção, em que fato e direito são indistinguíveis (e devem, todavia, ser decididos). A vida, que está assim *ob-ligata*,<sup>7</sup> implicada na esfera do direito pode sê-lo, em última instância, somente através da pressuposição da sua exclusão inclusiva, somente em uma *exceptio*. Existe uma figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico, e este limiar é o lugar da soberania.

A afirmação segundo a qual “a regra vive somente da exceção” deve ser tomada, portanto, ao pé da letra. O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta. Neste sentido verdadeiramente o direito “não possui por si nenhuma existência, mas o seu ser é a própria vida dos homens”. A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova este limiar de indiferença entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, *nómos e phýsis*, em que a vida é originariamente excepcionada<sup>8</sup> no direito. A sua decisão é a colocação de um indecível.

8 Não é por um acaso que o primeiro trabalho de Schmitt seja inteiramente dedicado à definição do conceito jurídico de culpa. O que de imediato impressiona neste estudo é a determinação com que o autor recusa qualquer definição técnico-formal do conceito de culpa, para caracterizá-lo em vez disso em termos que parecem à primeira vista antes morais que jurídicos. De fato, a culpa aqui é (contra o antigo adágio jurídico que afirma ironicamente que “não existe culpa sem norma”) antes de tudo um “processo da vida interior” (*Vorgang des Innerlebens*), isto é, algo de essencialmente “intra-subjetivo” (*Innersubiektives*) (Schmitt, 1910, p. 18-24), qualificável como uma genuína “má vontade” (*bösen Willen*), que consiste no “posicionamento consciente de fins contrários àqueles do ordenamento jurídico” (Ibidem. p. 92).

Não é possível dizer se Benjamin teria conhecimento deste texto enquanto escrevia *Destino e caráter* e *Pela crítica da violência*; é fato, porém, que a sua definição da culpa como conceito jurídico originário indevidamente transferido à esfera ético-religiosa está perfeitamente de acordo com a tese de Schmitt — ainda que em uma direção decididamente oposta. Dado que, enquanto para Benjamin trata-se precisamente de superar o estado de existência demônica, do qual o direito é um resíduo, e de liberar o homem da culpa (que não é outra coisa senão a inscrição da vida natural na ordem do direito e do destino), à frente da reivindicação schmittiana do caráter jurídico e da centralidade da noção de culpa não está a liberdade do homem ético, mas somente a força refreadora de um poder soberano (*katékkhon*) que, no melhor dos casos, pode apenas retardar o domínio do Anticristo.

Uma convergência análoga se tem com relação ao conceito de caráter. Também Schmitt, como Benjamin, distingue claramente caráter e culpa (“o conceito de culpa” — ele escreve — “tem a ver com um *operari*, e não com um *esse*”: Ibidem. p. 46). Em Benjamin, todavia, é justamente este elemento (o caráter enquanto escapa a toda vontade consciente) a apresentar-se como o princípio capaz de liberar o homem da culpa e de afirmar a sua natural inocência.

1.7 Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão. Retomando uma sugestão de Jean-Luc

Nancy, chamemos *bando*<sup>9</sup> (do antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano) a esta potência (no sentido próprio da *dýnamis* aristotélica, que é sempre também *dýnamis mē energeîn*, potência de não passar ao ato) da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. A relação de exceção é uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indifferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isto, em sua origem, *in bando*, *a bandono* significam em italiano tanto “à mercê de” quanto “a seu talante, livremente”, como na expressão *correre a bandono*, e *bandito* quer dizer tanto “excluído, posto de lado” quanto “aberto a todos, livre”, como em *mensa bandita* e *a redina bandita*). É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: “não existe um fora da lei”. *A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*. A potência insuperável do *nómos*, *a sua originária “força de lei”*, é que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a. E é esta estrutura do *bando* que trataremos de compreender aqui, para podermos, eventualmente, reinvocá-la à questão.

✕ O *bando* é uma forma da relação. Mas de que relação propriamente se trata, a partir do momento em que ele não possui nenhum conteúdo positivo, e os termos em relação parecem excluir-se (e, ao mesmo tempo, incluir-se) mutuamente? Qual a forma da lei que nele se exprime? O *bando* é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato. Neste sentido, ele se identifica com a forma limite da relação. Uma crítica do *bando* deverá então necessariamente pôr em questão a própria forma da relação e se perguntar se o fato político não seria por acaso pensável além da relação, ou seja, não mais na forma de um relacionamento.

## 2 NÓMOS BASILEÚS

2.1 O princípio segundo o qual a soberania pertence à lei, que parece hoje inseparável da nossa concepção de democracia e do Estado de direito, não elimina de modo algum o paradoxo da soberania, mas o impele, aliás, ao extremo. Desde a mais antiga formulação que nos foi transmitida deste princípio, o fragmento 169 de Píndaro, a soberania da lei se situa, de fato, em uma dimensão tão obscura e ambígua, que justamente a propósito disto se pôde falar com razão de um “enigma” (Ehrenberg, 1921, p. 119). Eis o texto do fragmento, cuja reconstrução se deve a Boeck:

*Nómos* ho pánton basileús  
thnatón te kaì athanáton  
ágei dikaiôn tò biaiótaton  
hypertáta kheirí: tekmaíromai  
érgoisin Herakléos<sup>10</sup>

O enigma aqui não consiste tanto no fato de que no fragmento sejam possíveis várias interpretações; decisivo é antes que, como a referência ao furto de Héracles dá a entender além de qualquer dúvida, o poeta define a soberania do *nómos* através de uma justificação da violência. O significado do fragmento se esclarece, então, somente se compreende-se que ele possui em seu centro uma escandalosa composição daqueles princípios por excelência antitéticos que são, para os Gregos, *Bia* e *Dike*, violência e justiça. *Nómos* é o poder que opera “com mão mais forte” a união paradoxal destes dois opostos (neste sentido, se entende-se por enigma, segundo a definição aristotélica, a “conjunção de opostos”, o fragmento contém verdadeiramente um enigma).

Se no fragmento 24 de Sólon deve-se ler (como o faz a maioria dos estudiosos) *krátei nóμου*, já no século VI a



específica “força” da lei era identificada precisamente em uma “conexão” de violência e justiça (*krátei / nómou bían te kai díken synarmósas*, “com a força do *nómos* conectei violência e justiça”: mas mesmo lendo-se *bómou* em vez de *nómou*, a idéia central permanece a mesma, a partir do momento em que Sólon está falando de sua atividade de legislador: cf. De Romilly, 1971, p. 15). Até mesmo um trecho dos *Erga* de Hesíodo — que Píndaro podia ter em mente — confere ao *nómos* uma posição decisiva no relacionamento entre violência e direito:

Ó Perses, tem em mente estas coisas e, dando  
ouvidos à justiça (Díke), esquece a violência (Bía).  
Aos homens, em verdade, Zeus destinou este *nómos*:  
é próprio dos peixes, das feras e dos alados pássaros  
devorarem-se uns aos outros, pois não existe Díke entre eles;  
mas aos homens ele deu a Díke, que é de longe a melhor.

Enquanto, em Hesíodo, todavia, o *nómos* é o poder que divide violência e direito, mundo ferino e mundo humano, e, em Sólon, a “conexão” de Bía e Díke não contém ambigüidade nem ironia, em Píndaro — e este é o nó que ele deixa como herança ao pensamento político ocidental, e que faz dele, em certo sentido, o primeiro grande pensador da soberania — o *nómos soberano é o princípio que, conjugando direito e violência, arrisca-os na indistinção*. Neste sentido, o fragmento pindárico sobre o *nómos basileús* contém o paradigma oculto que orienta toda sucessiva definição da soberania: o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência traspassa em direito e o direito em violência.

✠ Na sua versão comentada dos fragmentos de Píndaro (que Beissner data de 1803), Hölderlin (que, com toda verossimilhança, tinha diante dos olhos um texto emendado no sentido da citação platônica no *Górgias*: *biaiôn tôn dikaiótaton*) traduz o fragmento deste modo:

*Das Höchste*

Das Gesetz,  
Von allen der König, Sterblichen und  
Unsterblichen; das führt eben  
Darum gewaltig  
Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand.<sup>11</sup>

Em nome da sua teoria da superioridade constitutiva do *nómos* sobre a lei (*Gesetz*, no sentido de posição convencional), Schmitt critica a interpretação hölderliana do fragmento. “Até mesmo Hölderlin” — ele escreve — “confunde a sua tradução do fragmento (Hellingrath, V, p. 277) vertendo em alemão o termo *nómos* com *Gesetz* e se deixa desviar por esta palavra infeliz, embora saiba que a lei é mediação rigorosa. O *nómos* em sentido originário é, ao contrário, o puro imediatismo de uma força jurídica (*Rechtskraft*) não mediada pela lei; ele é um evento histórico constituinte, um ato da legitimidade, a qual unicamente torna em geral sensata a legalidade da nova lei.” (Schmitt, 1974, p. 63)

Schmitt equivoca aqui completamente a intenção do poeta, que é justamente dirigida contra todo princípio imediato. No seu comentário, Hölderlin define, na verdade, o *nómos* (que distingue do direito) como mediação rigorosa (*strenge Mittelbarkeit*): “O imediato” — escreve — “tomado no sentido rigoroso é impossível tanto para os mortais quanto para os imortais; o deus deve distinguir diversos mundos, segundo a sua natureza, pois os bens celestiais devem ser sagrados por si mesmos, sem comistão. O homem, enquanto cognoscitivo, deve também ele distinguir diversos mundos, posto que o conhecimento só é possível mediante a oposição.” (Hölderlin, 1954, p. 309) Se, por um lado, Hölderlin (como Schmitt) vê no *nómos basileús* um princípio mais alto que o simples direito, por outro, ele tem o cuidado de precisar que o termo “soberano” não se refere aqui a um “poder supremo” (*höchste Macht*), e sim ao “mais alto fundamento cognitivo” (Idem.). Com uma daquelas correções tão características de suas últimas traduções, Hölderlin transfere assim um problema jurídico-político (a soberania da lei como indistinção de direito e violência) à esfera da teoria do conhecimento (a mediação como poder de distinguir). Mais original e forte que o direito é não (como em Schmitt) o *nómos* enquanto princípio soberano, mas a mediação que funda o conhecimento.

2.2 É sob esta luz que se deve ler a citação platônica no *Górgias* (484b, 1-10) que, fingindo esquecimento, altera conscientemente o texto pindárico:

Também Píndaro, parece-me, sustentou o que penso eu  
naquele canto que diz:  
o *nómos* de todos soberano  
mortais e imortais

e então prossegue assim:

conduz com mão mais forte  
fazendo violência ao mais justo.

Somente uma aguda *coniunctivitis professoria* pôde induzir os filólogos (em particular o curador da já envelhecida edição crítica oxoniana de Platão) a corrigir o *biaiôn tò dikaiótaton* dos códices mais autorizados para reintegrar o verso pindárico (*dikaiôn tò biaiótaton*). Como Wilamowitz fez justamente observar (Wilamowitz, 1919, p. 95-97), *biaiôn* é por demais raro em grego para que se possa explicar com um lapso de memória (e ainda menos com um *lapsus calami*), e o sentido do jogo de palavras platônico é perfeitamente claro: a “justificação da violência” é aqui, na mesma medida, um “fazer violência ao mais justo” e nisto e nada mais consiste a “soberania” do *nómos* de que fala Píndaro.

Uma intenção análoga guia tanto a citação implícita que Platão, no *Protágoras*, põe nos lábios de Hípias (“Vós homens presentes, eu presumo que sejais todos parentes, familiares e cidadãos por natureza, não por lei. Por natureza o similar é parente do similar, mas o *nómos*, tirano (*týrannos*, não *basileús*) dos homens, comete muitas violências contra a natureza”, 337c) quanto aquela, explícita, de *Leis* 690d et seq.:

(o axioma segundo o qual domina quem é mais forte) é muitíssimo difundido por natureza entre todos os viventes, como disse Píndaro tebano. Mas o axioma que parece mais importante é o sexto, ou seja, aquele que ordena que quem é sábio e inteligente comande e governe e que, portanto, o ignorante o siga. E isto, ó sapientíssimo Píndaro, não poderia dizer que ocorra contra a natureza, mas segundo a natureza, ou seja, segundo o poder da lei sobre quem voluntariamente a aceita, e não por violência.

Em ambos os casos, o que a Platão interessa não é tanto a oposição entre *phýsis* e *nómos*, que estava no centro do debate sofístico (Stier, 1928, p. 245-246), quanto à coincidência de violência e direito que constitui a soberania. No trecho citado das *Leis*, o poder da lei é definido conforme com a natureza (*katà phýsin*) e essencialmente não violento, pois o que Platão toma a peito é precisamente neutralizar a oposição que, tanto para os sofistas quanto (de modo diverso) em Píndaro, justificava a confusão “soberana” de Bía e Díke.

Todo o tratado do problema da relação entre *phýsis* e *nómos* no livro X das *Leis* se destina a desmontar a construção sofística da oposição, como também a tese da anterioridade da natureza em relação à lei. Ele neutraliza a ambas afirmando a originariedade da alma e de "tudo aquilo que pertence ao gênero da alma" (intelecto, *tékhnē* e *nómos*) em relação aos corpos e aos elementos "que erroneamente dizemos ser por natureza" (892b). Quando Platão (e, com ele, todos os representantes daquilo que Leo Strauss chama de "direito natural clássico") diz que "a lei deve reinar sobre os homens e não os homens sobre a lei", não pretende, portanto, afirmar a soberania da lei sobre a natureza, mas, ao contrário, apenas seu caráter "natural", ou seja, não violento. Enquanto, em Platão, a "lei da natureza" nasce, portanto, para colocar fora de jogo a contraposição sofística entre *phýsis* e *nómos* e excluir a confusão soberana de violência e direito, nos sofistas a oposição serve precisamente para fundar o princípio de soberania, a união de Bia e Dike.

2.3 É o próprio sentido desta contraposição, que haveria de ter uma descendência tão tenaz na cultura política do Ocidente, que deve aqui ser considerado de maneira nova. A polêmica sofística contra o *nómos* em favor da natureza (que se desenvolve em tons sempre mais vivos no correr do século IV) pode ser considerada como a premissa necessária da oposição entre estado de natureza e *commonwealth*, que Hobbes coloca à base de sua concepção da soberania. Se, para os sofistas, a anterioridade da *phýsis* justifica, em última análise, a violência do mais forte, para Hobbes é precisamente esta mesma identidade de estado de natureza e violência (*homo hominis lupus*) a justificar o poder absoluto do soberano. Em ambos os casos, ainda que em sentido aparentemente oposto, a antinomia *phýsis/nómos* constitui o pressuposto que legitima o princípio de soberania, a indistinção de direito e violência (no homem forte dos sofistas ou no soberano hobbesiano). É importante notar, de fato, que, em Hobbes, o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, que é o único a conservar o seu natural *ius contra omnes*. A soberania se apresenta, então, como um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos, como um limiar de indiferença entre natureza e

cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana. O estado de natureza não é, portanto, verdadeiramente externo ao *nómos*, mas contém sua virtualidade. Ele (certamente na Idade Moderna, mas provavelmente já na sofística) é o ser-em-potência do direito, a sua autopressuposição como “direito natural”. De resto, como sublinhou Strauss, Hobbes era perfeitamente consciente de que o estado de natureza não devia ser considerado necessariamente como uma época real, e sim, sobretudo, como um princípio interno ao Estado, que se revela no momento em que se o considera “como se fosse dissolvido” (*ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana... recte intelligatur*: Hobbes, 1983, p. 79-80). A exterioridade — o direito de natureza e o princípio de conservação da própria vida — é na verdade o núcleo mais íntimo do sistema político, do qual este vive no mesmo sentido em que, segundo Schmitt, a regra vive da exceção.

2.4 Não deve admirar, nesta perspectiva, que Schmitt baseie justamente sobre o fragmento de Píndaro a sua teoria sobre o caráter originário do “*nómos da terra*” e, todavia, não faça nenhuma alusão à sua tese sobre a soberania como decisão sobre o estado de exceção. O que ele quer aqui assegurar a todo custo é a superioridade do *nómos* soberano como evento constitutivo do direito com relação a toda concepção positivística da lei como simples posicionamento e convenção (*Gesetz*). Por isto, mesmo falando de “*nómos soberano*”, Schmitt deve deixar na penumbra a proximidade essencial entre *nómos* e estado de exceção. Uma leitura mais atenta revela, todavia, que esta proximidade é claramente presente. Pouco mais adiante, no capítulo sobre as *Primeiras linhas globais*, ele mostra, de fato, como o nexo entre localização e ordenamento, no qual consiste o *nómos da terra*, implica sempre uma zona excluída do direito, que configura um “espaço livre e juridicamente vazio”, em que o poder soberano não reconhece mais os limites fixados pelo *nómos* como ordem territorial. Esta zona, na época clássica do *ius publicum Europaeum*, corresponde ao novo mundo, identificado com o estado de natureza, no qual tudo é lícito (Locke. *In the beginning, all world was America*). O próprio Schmitt assemelha esta zona *beyond the line* ao estado de exceção,

que “se baseia de maneira evidentemente análoga na idéia de um espaço delimitado, livre e vazio”, entendido como “âmbito temporal e espacial da suspensão de todo direito”:

Ele era, porém, delimitado com relação ao ordenamento jurídico normal: no tempo, através da proclamação, ao início, do estado de guerra, e, ao final, através de um ato de indenidade; no espaço, por uma precisa indicação de seu âmbito de validade. No interior deste âmbito espacial e temporal, podia ocorrer tudo aquilo que fosse considerado de fato necessário segundo as circunstâncias. Para indicar esta situação, havia um símbolo antigo e evidente, ao qual faz referência até mesmo Montesquieu: a estátua da liberdade ou a da justiça eram veladas por um determinado período de tempo (Schmitt, 1974, p. 100).

Enquanto soberano, o *nómos* é necessariamente conexo tanto com o estado de natureza quanto com o estado de exceção. Este último (com a sua necessária indistinção de Bia e Dike) não lhe é simplesmente externo, mas, mesmo na sua clara delimitação, é implicado nele como momento em todos os sentidos fundamental. O nexa localização-ordenamento já contém, portanto, desde sempre em seu interior a própria ruptura virtual na forma de uma “suspensão de todo direito”. Mas o que então surge (no ponto em que se considera a sociedade *tanquam dissoluta*) é, na verdade, não o estado de natureza (como estágio anterior no qual os homens recairiam), mas o estado de exceção. Estado de natureza e estado de exceção são apenas as duas faces de um único processo topológico no qual, como numa fita de Moebius ou em uma garrafa de Leyden, o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurgue agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *phýsis* e *nómos*. O estado de exceção, logo, não é tanto uma suspensão espaço-temporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro. É justamente nesta zona topológica de indistinção, que deveria permanecer oculta aos olhos da justiça, que nós devemos tentar em vez disso fixar o olhar. O processo (que Schmitt descreveu

minuciosamente e que nós estamos ainda hoje vivendo) através do qual, de modo claro já a partir da Primeira Guerra Mundial, o nexu constitutivo entre localização e ordenamento do antigo *nómos* da terra se rompe, arrastando à ruína o inteiro sistema das limitações recíprocas e das regras do *ius publicum Europaeum*, tem na exceção soberana o seu fundamento escondido. O que ocorreu e ainda está ocorrendo sob nossos olhos é que o espaço “juridicamente vazio” do estado de exceção (em que a lei vigora na figura — ou seja, etimologicamente, na *ficção* — da sua dissolução, e no qual podia portanto acontecer tudo aquilo que o soberano julgava de fato necessário) irrompeu de seus confins espaço-temporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal, no qual tudo se torna assim novamente possível.

8 Se quiséssemos representar esquematicamente a relação entre estado de natureza e estado de direito tal qual se configura no estado de exceção, poderíamos recorrer a dois círculos que, de início, apresentam-se como distintos (fig. 1) e depois, no estado de exceção, mostram estar, na realidade, um no interior do outro (fig. 2). Quando a exceção tende a tornar-se a regra, os dois círculos coincidem em absoluta indistinção (fig. 3).

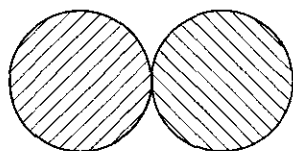


Figura 1

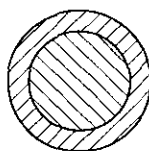


Figura 2

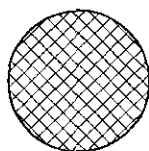


Figura 3

Nesta perspectiva, o que está ocorrendo na ex-Iugoslávia e, mais em geral, os processos de dissolução dos organismos estatais tradicionais na Europa oriental não devem ser vistos como um reemergir do estado natural de luta de todos contra todos, que prenuncia a constituição de novos pactos sociais e de novas localizações nacional-estatais, mas, antes, como o aflorar à luz do estado de exceção como estrutura permanente de des-localização e des-locação<sup>12</sup> jurídico-política. Não se trata, portanto, de um retrocesso da organização política na direção de formas superadas, mas de eventos premonitórios

que anunciam, como arautos sangrentos, o novo *nómos* da terra, que (se o princípio sobre o qual se baseia não for reinvocado e colocado novamente em questão) tenderá a estender-se sobre todo o planeta.



## POTÊNCIA E DIREITO

3.1 Talvez em nenhuma parte o paradoxo da soberania se mostre tão à luz como no problema do poder constituinte e de sua relação com o poder constituído. Tanto a doutrina quanto as legislações positivas sempre encontraram dificuldade em formular e manter esta distinção em toda a sua amplitude. "A razão disto" — lê-se em um tratado de ciência da política — "é que, se pretende-se dar o seu verdadeiro sentido à distinção entre poder constituinte e poder constituído, é preciso necessariamente colocá-los em dois planos diversos. Os poderes constituídos existem somente *no* Estado: inseparáveis de uma ordem constitucional preestabelecida, eles necessitam de uma moldura estatal da qual manifestam a realidade. O poder constituinte, ao contrário, situa-se *fora* do Estado; não lhe deve nada, existe sem ele, é a fonte cujo uso que se faz de sua corrente não pode jamais exaurir." (Burdeau, 1984, p. 173)

Daí a impossibilidade de compor de modo harmônico a relação entre os dois poderes, que emerge, em particular, não somente quando se trata de compreender a natureza jurídica da ditadura e do estado de exceção, mas também a propósito do poder de revisão, freqüentemente previsto no próprio texto das constituições. Contra a tese que afirma o caráter originário e irreduzível do poder constituinte, que não pode ser de modo algum condicionado e constrangido por um ordenamento jurídico determinado e se mantém necessariamente externo a todo poder constituído, encontra hoje sempre maior consenso (no âmbito da tendência contemporânea mais geral de regular tudo mediante normas) a tese contrária, que desejaria reduzir o poder constituinte ao poder de revisão previsto na constituição e põe de lado como pré-jurídico ou meramente factual o poder do qual nasceu a constituição.

Logo após a Primeira Guerra Mundial, Benjamin, com palavras que não perderam nada de sua atualidade, critica esta tendência, apresentando o relacionamento entre poder constituinte e poder constituído como aquele entre violência que põe o direito e violência que o conserva:

Se falta a consciência da presença latente da violência em uma instituição jurídica, ela decai. Um exemplo deste processo é dado, neste período dos parlamentos. Estes apresentam o conhecido, triste espetáculo, porque não permaneceram conscientes das forças revolucionárias às quais devem sua existência... Falta-lhes o sentido da violência criadora de direito que é representada neles; não é portanto de admirar que não cheguem a decisões dignas desta violência, mas observem, no compromisso, uma conduta dos assuntos políticos que se desejaria sem violência. (Benjamin, 1974-1989, p. 144)

Mas a outra tese (aquela das tradições democrático-revolucionárias), que deseja manter o poder constituinte na sua transcendência soberana com relação a toda ordem constituída, arrisca-se igualmente a ficar aprisionada no paradoxo que tentamos até aqui descrever. Pois ainda que o poder constituinte, como violência que põe o direito, seja certamente mais nobre que a violência que o conserva, ele não possui, porém, em si nenhum título que possa legitimar a sua alteridade, e mantém, aliás, com o poder constituído um relacionamento ambíguo e insuprimível.

Nesta perspectiva, a célebre tese de Sieyès, segundo a qual "a constituição supõe antes de tudo um poder constituinte", não é, como tem sido observado, um simples truísmo: ela deve ser entendida sobretudo no sentido de que *a constituição se pressupõe como poder constituinte* e, desta forma, exprime no modo mais prenhe de sentidos o paradoxo da soberania. Como o poder soberano se pressupõe como estado de natureza, que é assim mantido em relação de *bando* com o estado de direito, assim ele se divide em poder constituinte e poder constituído e se conserva em relacionamento com ambos, situando-se em seu ponto de indiferença. Sieyès era, de sua parte, tão consciente desta implicação, a ponto de colocar o poder constituinte (identificado na "nação") em um

estado de natureza fora do liame social: *On doit concevoir* — ele escreve (Sieyès, 1789, p. 83) — *les nations sur la terre comme des individus, hors du lien social... dans l'état de nature.*

3.2 Hannah Arendt, que cita este trecho no seu *On revolution*, descreve o emergir de uma instância de soberania nos processos revolucionários como exigência de um princípio absoluto capaz de instituir o ato legislativo do poder constituinte e mostra bem como esta exigência (presente inclusive na idéia do Ser Supremo em Robespierre) acabaria envolvendo-se em um círculo vicioso:

Aquilo de que ele (Robespierre) precisava não era apenas de um “Ser Supremo”, termo que não era seu; mas, sobretudo, do que ele chamava um “Legislador Imortal”, e que, em um contexto diverso, chamou também de “um contínuo apelo à Justiça”. Na linguagem da Revolução Francesa, havia necessidade de uma fonte transcendente e onipresente de autoridade, que não podia ser identificada com a vontade geral nem da nação e nem da revolução mesma, de modo que uma “soberania absoluta” — o “poder despótico” de Blackstone — pudesse conferir soberania à nação e uma absoluta imortalidade pudesse garantir, se não a verdadeira imortalidade, ao menos alguma duração e estabilidade à república. (Arendt, 1963, p. 183)

O problema fundamental não é, aqui, tanto aquele (não fácil, no entanto teoricamente solúvel) de como conceber um poder constituinte que não se esgote jamais em poder constituído, quanto aquele, muito mais árduo, de distinguir claramente o poder constituinte do poder soberano. Tentativas de pensar a conservação do poder constituinte certamente não faltam no nosso tempo e tornaram-se familiares através do conceito trotskista de “revolução permanente” e daquele maoísta de “revolução ininterrupta”. Mesmo o poder dos conselhos (que nada impede de conceber estável, ainda que de fato os poderes revolucionários constituídos tenham feito de tudo para eliminá-lo) pode ser considerado, nesta perspectiva, como uma sobrevivência do poder constituinte no poder constituído. Mas até mesmo os grandes liquidatários dos conselhos espontâneos, o partido leninista e o nazista,

apresentam-se de qualquer modo como a conservação de uma instância constituinte ao lado do poder constituído. A característica estrutura "dual" dos grandes estados totalitários do nosso século [século XX] (União Soviética e Alemanha nazista), que tem dado tanto pano para manga aos historiadores do direito público, porque nela o Estado-partido se apresenta como uma duplicata da organização estatal, surge, deste ponto de vista, como uma interessante, ainda que paradoxal, solução técnico-jurídica para o problema da manutenção do poder constituinte. É também certo, todavia, que em ambos os casos este poder se apresenta como expressão de um poder soberano ou não se deixa, em todo caso, isolar facilmente dele. A analogia é ainda mais próxima na medida em que, tanto para um quanto para o outro, é essencial a pergunta: "onde?", a partir do momento em que nem as instâncias constituintes nem o soberano podem ser situados inteiramente dentro ou inteiramente fora no que diz respeito ao ordenamento constituído.

✕ Schmitt considera o poder constituinte como uma "vontade política", que é capaz de "tomar a decisão concreta fundamental sobre a espécie e a forma da própria existência política". Como tal, ele está "antes e acima de qualquer procedimento legislativo constitucional" e é irreduzível ao plano das normas e teoricamente distinto do poder soberano (Schmitt, 1928, p. 120). Mas se, como acontece (segundo o próprio Schmitt) já a partir de Sieyès, o poder constituinte se identifica com a vontade constituinte do povo ou da nação, então não está claro o critério que permite distingui-lo da soberania popular ou nacional, e sujeito constituinte e sujeito soberano tendem a confundir-se. Schmitt critica a tentativa liberal de "conter e delimitar completamente através de leis escritas o exercício do poder estatal", afirmando a soberania da constituição ou da *charte* fundamental: as instâncias competentes para a revisão da constituição "não se tornam em seguida a esta competência soberanas nem titulares de um poder constituinte", e o resultado inevitável é a produção de "atos apócrifos de soberania" (Ibidem. p. 151-152). Poder constituinte e poder soberano excedem, ambos, nesta perspectiva, o plano da norma (seja até mesmo da norma fundamental), mas a simetria deste excesso é testemunha de uma contigüidade que vai se diluindo até a coincidência.

Toni Negri, em um livro recente, pretendeu mostrar a irreduzibilidade do poder constituinte (definido como "praxe de um

ato constitutivo, renovado na liberdade, organizado na continuidade de uma praxe livre”) a qualquer forma de ordenamento constituído e, juntamente, negar que ele seja reconduzível ao princípio de soberania. “A verdade do poder constituinte” — ele escreve — “não é aquela que (seja de que modo for) lhe pode ser atribuída pelo conceito de soberania. Não é esta, porque o poder constituinte não só não é (como é óbvio) uma emanção daquele constituído, mas nem ao menos a instituição do poder constituído: ele é o ato da escolha, a determinação pontual que abre um horizonte, o dispositivo radical de algo que não existe ainda e cujas condições de existência prevêem que o ato criativo não perca na criação as suas características. Quando o poder constituinte coloca em ação o processo constituinte, toda determinação é livre e permanece livre. A soberania ao contrário se apresenta como fixação do poder constituinte, portanto como fim deste, como esgotamento da liberdade de que este é portador.” (Negri, 1992, p. 31) O problema da distinção entre poder constituinte e poder soberano é, certamente, essencial; mas que o poder constituinte não promane da ordem constituída nem se limite a instituí-la, e que ele seja, por outro lado, praxe livre, não significa ainda nada quanto à sua alteridade em relação ao poder soberano. Se a nossa análise da estrutura original da soberania como *bando* e abandono é exata, estes atributos pertencem, de fato, também ao poder soberano, e Negri, na sua ampla análise da fenomenologia histórica do poder constituinte, não pode encontrar em parte alguma o critério que permite isolá-lo do poder soberano. O interesse do livro de Negri reside, sobretudo, na perspectiva última que ele abre, ao mostrar como o poder constituinte, uma vez pensado em toda a sua radicalidade, cesse de ser um conceito político em sentido estrito e se apresente necessariamente como uma categoria da ontologia. O problema do poder constituinte se torna então aquele da “constituição da potência” (Ibidem. p. 383), e a dialética irresolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato, o que exige nada menos que repensar as categorias ontológicas da modalidade em seu conjunto. O problema se desloca, assim, da filosofia política à filosofia primeira (ou, se quisermos, a política é restituída à sua condição ontológica). Somente uma conjugação inteiramente nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade e dos outros *pátthe toû óntos*, poderá, de fato, permitir que se fenda o nó que une soberania e poder constituinte: e somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do *bando* soberano. Até que uma nova e coerente

ontologia da potência (mais além dos passos que nesta direção moveram Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger) não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável.

3.3 A relação entre poder constituinte e poder constituído é tão complexa quanto a que Aristóteles institui entre a potência e o ato, *dýnamis* e *enérgeia*, 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. No pensamento de Aristóteles, de fato, por um lado, a potência precede o ato e o condiciona e, por outro, parece permanecer essencialmente subordinada a ele. Contra os megáricos, que (como aqueles políticos hodiernos que querem reduzir todo o poder constituinte a poder constituído) afirmam que a potência só existe no ato (*energê mónon dýnasthai*), Aristóteles trata, contudo, de reafirmar sempre a existência autônoma da potência, o fato para ele evidente de que o tocador de cítara mantém intacta a sua potência de tocar mesmo quando não toca, e o arquiteto a sua potência de construir mesmo quando não constrói. O que ele se propõe a pensar no livro *Theta* da *Metafísica* não é, em outras palavras, a potência como mera possibilidade lógica, mas os modos efetivos de sua existência. Por isso, para que, digamos, a potência não esvaneça a cada vez imediatamente no ato, mas tenha uma consistência própria, é preciso que ela possa até mesmo *não* passar ao ato, que seja constitutivamente *potência de não* (fazer ou ser), ou, como Aristóteles diz, que ela seja também impotência (*adynamía*). Aristóteles enuncia com decisão este princípio — que é, num certo sentido, o eixo sobre o qual gira toda sua teoria da *dýnamis* — em uma fórmula lapidar: “toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo (*toû autoû kai katà tò autò pása dýnamis adynamía*: Met. 1046a, 32)”. Ou, ainda mais explicitamente: “O que é potente pode tanto ser como não ser. Posto que o mesmo é potente tanto de ser quanto de não ser (*tò dynatòn endéketai eînai kai mē eînai*).” Met. 1050b, 10)

A potência que existe é precisamente esta potência que pode não passar ao ato (Avicena — fiel, nisto, à intenção

aristotélica — chama-a “potência perfeita” e a exemplifica na figura de um escriba no momento em que não escreve). Ela se mantém em relação com o ato na forma de sua suspensão, *pode* o ato podendo não realizá-lo, pode *soberanamente* a própria impotência. Mas como pensar, nesta perspectiva, a passagem ao ato? Se toda potência (de ser ou fazer) é também, originariamente, potência de não (ser ou fazer), como será possível o realizar-se de um ato?

A resposta de Aristóteles está contida em uma definição que constitui uma das contribuições mais argutas do seu gênio filosófico e, como tal, foi freqüentemente mal-entendida: “É potente aquilo, para o qual, quando se realiza o ato do qual se disse ter a potência, nada será de potente não ser.” (Met. 1047a, 24-26) As últimas três palavras da definição (*oudèn éstai adýnaton*) não significam, segundo a leitura comum que torna a definição de todo trivial, “nada existirá de impossível” (ou seja: é possível o que não é impossível); mormente elas sancionam a condição em que a potência, que pode tanto ser como não ser, pode realizar-se. O potente pode passar ao ato somente no ponto em que depõe a sua potência de não ser (a sua *adynamía*). Esta deposição da impotência não significa a sua destruição, mas é, ao contrário, a sua realização, o voltar-se da potência sobre si mesma para doar-se a si mesma. Em um trecho do *De anima* (417b, 2-16), em que Aristóteles exprime talvez no modo mais acabado a natureza da perfeita potência, ele descreve a passagem ao ato (no caso das *technai* e dos saberes humanos, que é o mesmo que está ao centro do livro *Theta* da *Metafísica*) não como uma alteração ou uma destruição da potência no ato, mas como um conservar-se e um “doar-se a si mesma” da potência:

Padecer não é um termo simples, mas, num sentido, é uma certa destruição através do princípio contrário, noutro é, sobretudo, a conservação (*sotería*, a salvação) daquilo que é em potência por parte do que é em ato e similar a ele... Dado que aquele que possui a ciência (em potência) torna-se contemplante em ato, e isto ou não é uma alteração — pois temos aqui um doar a si mesmo e ao ato (*epídoxis eis heautó*) — ou então é uma alteração de outra espécie.

Descrevendo deste modo a natureza mais autêntica da potência, Aristóteles legou, na realidade, à filosofia ocidental o paradigma da soberania. Dado que, à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do *bando* soberano, que aplica-se à exceção desaplicando-se. A potência (no seu dúplice aspecto de potência de e potência de não) é o modo através do qual o ser se funda *soberanamente*, ou seja, sem nada que o preceda e determine (*superiorem non recognoscens*), senão o próprio poder não ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si.

Daí a constitutiva ambigüidade da teoria aristotélica da *dýnamis-enérgeia*: se para um leitor, o qual percorra o livro *Tbeta* da *Metafísica* com olhar desimpedido dos preconceitos da tradição, jamais fica claro se o primado pertença efetivamente ao ato, ou antes à potência, isto não é por causa de uma indecisão ou, pior, de uma contradição do pensamento do filósofo, mas porque potência e ato não são mais que dois aspectos do processo de autofundação soberana do ser. A soberania é sempre dúplice, porque o ser se auto-suspende mantendo-se, como potência, em relação de *bando* (ou abandono) consigo, para realizar-se então como ato absoluto (que não pressupõe, digamos, nada mais do que a própria potência). No limite, potência pura e ato puro são indiscerníveis, e esta zona de indistinção é, justamente, o soberano (na *Metafísica* de Aristóteles, isto corresponde à figura do “pensamento do pensamento”, ou seja, de um pensamento que pensa em ato somente a própria potência de pensar).

Por isto é tão árduo pensar uma “constituição da potência” integralmente emancipada do princípio de soberania e um poder constituinte que tenha definitivamente rompido o *bando* que a liga ao poder constituído. Não basta, de fato, que o poder constituinte não se esgote nunca em poder constituído: até mesmo o poder soberano pode manter-se indefinidamente como tal, sem nunca passar ao ato (o provocador é justamente aquele que procura obrigá-lo a traduzir-se em ato). Seria preciso, preferivelmente, pensar a existência da potência sem nenhuma relação com o ser em ato — nem ao menos na forma extrema do *bando* e da potência de não ser, e o ato



não mais como cumprimento e manifestação da potência — nem ao menos na forma de um doar de si e de um deixar ser. Isto implicaria, porém, nada menos que pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação, seja até mesmo daquela relação limite que é o *bando* soberano; mas isto é justamente o que muitos hoje não estão dispostos a fazer por preço algum.

✱ A inerência de um princípio de potência a toda definição da soberania já foi notada. Mairret observou, neste sentido, que o estado soberano se baseia sobre uma “ideologia da potência”, que consiste no “reconduzir à unidade os dois elementos de todo poder... o princípio da potência e a forma do seu exercício” (Mairret, 1978, p. 289). A idéia central aqui é que “a potência existe já antes de ser exercitada, e que a obediência precede as instituições que a tornam possível” (Ibidem. p. 311). Que esta ideologia tenha, na verdade, caráter mitológico, é sugerido pelo próprio autor: “Trata-se de um verdadeiro e próprio mito, cujos segredos não penetramos ainda hoje, mas que constitui, talvez, o segredo de todo poder.” É a estrutura deste arcano que pretendemos trazer à luz na figura da relação de abandono e da “potência de não”; porém mais do que com um mitologema no sentido próprio, topamos aqui com a raiz ontológica de todo poder político (potência e ato são, para Aristóteles, sobretudo categorias da ontologia, dois modos “em que o ser se diz”).

Existem, no pensamento moderno, raras porém significativas tentativas de pensar o ser além do princípio de soberania. Schelling, na *Filosofia da revelação*, pensa assim um absolutamente existente que não pressupõe potência alguma e não existe jamais *per transitum de potentia ad actum*. No último Nietzsche, o eterno retorno do mesmo configura uma impossibilidade de distinguir entre potência e ato, assim como o *Amor fati* uma impossibilidade de distinguir a contingência da necessidade. Igualmente em Heidegger, no abandono e na *Ereignis*, parece que o próprio ser é dispensado e deposto de toda soberania. Bataille, que também vem a ser um pensador da soberania, na negatividade sem emprego e no *désœuvrement* pensou uma dimensão limite em que a “potência de não” não parece mais subsumível na estrutura do *bando* soberano. Mas a objeção talvez mais forte contra o princípio de soberania está contida em uma personagem de Melville, o escrivão Bartleby, que, com o seu “preferiria não”, resiste a toda possibilidade de decidir entre potência de e potência de não. Estas figuras empurram até o limite a aporia da soberania, mas não conseguem, todavia, liberar-se totalmente de seu

*bando*. Eles mostram que o desatamento do *bando*, como aquele do nó górdio, não se assemelha tanto à solução de um problema lógico ou matemático quanto à de um enigma. A aporia metafísica mostra aqui a sua natureza política.

## FORMA DE LEI

4.1 Na lenda *Diante da lei*, Kafka representou sob um perfil exemplar a estrutura do *bando* soberano.

Nada — e certamente não a recusa do guardião — impede ao camponês de entrar pela porta da lei, senão o fato de que esta porta já está sempre aberta e de que a lei não prescreve nada. Os dois mais recentes intérpretes da lenda, Jacques Derrida e Massimo Cacciari, insistiram ambos, ainda que de modo diverso, neste ponto. *La Loi* — escreve Derrida — *se garde sans se garder, gardée par un gardien qui ne garde rien, la porte restante ouverte et ouverte sur rien* (Derrida, 1983, p. 356). E Cacciari sublinha ainda com mais decisão que o poder da Lei está precisamente na impossibilidade de entrar no já aberto, de atingir o lugar em que já se está: “Como podemos esperar ‘abrir’ se a porta já está aberta? Como podemos esperar entrar-o-aberto? No aberto se está, as coisas se dão, não se entra... Podemos entrar somente lá onde podemos abrir. O já-aberto imobiliza... O camponês não pode entrar, porque entrar é ontologicamente impossível no já aberto.” (Cacciari, 1985, p. 69)

Vista sob esta perspectiva, a lenda kafkiana expõe a forma pura da lei, em que ela se afirma com mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada, ou seja, como puro *bando*. O camponês é entregue à potência da lei, porque esta não exige nada dele, não lhe impõe nada além da própria abertura. Segundo o esquema da exceção soberana, a lei aplica-se-lhe desaplicando-se, o mantém em seu *bando* abandonando-o fora de si. A porta aberta, que é destinada somente a ele, o inclui excluindo-o e o exclui incluindo-o. E este é precisamente o fastígio supremo e a raiz primeira de toda lei. Quando o padre, no *Processo*,

compendia a essência do tribunal na forma: "O tribunal não quer nada de ti. Te acolhe quando vens, te deixa ir quando te vais", é a estrutura original do *nómos* que ele enuncia com estas palavras.

✱ De modo análogo, também a linguagem mantém o homem em seu *bando*, porque, enquanto falante, ele já entrou desde sempre nela sem que pudesse dar-se conta. Tudo aquilo que se pressupõe à linguagem (na forma de um não-lingüístico, de um inefável etc.) não é, aliás, nada mais que um pressuposto da linguagem, que, como tal, é mantido em relação com ela justamente enquanto é dela excluído. Mallarmé exprimia esta natureza autopressuponente da linguagem escrevendo, com uma fórmula hegeliana, que "o *lógos* é um princípio que se desenrola através da negação de todo princípio". Como forma pura da relação, de fato, a linguagem (como o *bando* soberano) pressupõe de antemão a si mesma na figura de um irrelato, e não é possível entrar em relação ou sair da relação com o que pertence à forma mesma da relação. Isto não significa que ao homem falante seja interdito o não-lingüístico, mas apenas que ele jamais pode alcançá-lo na forma de um pressuposto irrelato ou inefável, e sim, em vez disso, na própria linguagem (segundo as palavras de Benjamin, só a "puríssima eliminação do indizível na linguagem" pode conduzir a "isto que se recusa à palavra". (Benjamin, 1966, p. 127)

4.2 Mas esta interpretação da estrutura da lei esgota verdadeiramente a intenção kafkiana? Em uma carta a Benjamin de 20 de setembro de 1934, Scholem define o relacionamento com a lei descrito por Kafka no *Processo*, como "nada da revelação" (*Nichts der Offenbarung*), significando com esta expressão "um estágio em que ela afirma ainda a si mesma, pelo fato de que vigora (*gilt*), mas não significa (*bedeutet*). Onde a riqueza do significado falha e o que aparece, reduzido, por assim dizer, ao ponto zero do próprio conteúdo, todavia não desaparece (e a Revelação é algo que aparece), lá emerge o nada." (Benjamin, 1988, p. 163) Uma lei que se encontra em tal condição não é, segundo Scholem, simplesmente ausente, mas se apresenta sobretudo na forma de sua inexequibilidade. ("Os estudantes de que falas" — ele objeta ao amigo — "não são estudantes que perderam a escritura... mas estudantes que não podem decifrá-la": Ibidem. p. 147).

*Vigência sem significado* (*Geltung ohne Bedeutung*): nada melhor do que esta fórmula, com a qual Scholem caracteriza o estado da lei no romance de Kafka, define o *bando* do qual o nosso tempo não consegue encontrar saída. Qual é, de fato, a estrutura do *bando* soberano, senão aquela de uma lei que *vigora*, mas não *significa*? Por toda parte sobre a terra os homens vivem hoje sob o *bando* de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como “ponto zero” do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono. Todas as sociedades e todas as culturas (não importa se democráticas ou totalitárias, conservadoras ou progressistas) entraram hoje em uma crise de legitimidade, em que a lei (significando com este termo o inteiro texto da tradição no seu aspecto regulador, quer se trate da *Torah* hebraica ou da *Shariah* islâmica, do dogma cristão ou do *nómos* profano) vigora como puro “nada da Revelação”. Mas esta é justamente a estrutura original da relação soberana, e o niilismo em que vivemos não é nada mais, nesta perspectiva, do que o emergir à luz desta relação como tal.

4.3 É em Kant que a forma pura da lei como “vigência sem significado” aparece pela primeira vez na modernidade. Aquilo que na *Crítica da razão prática* ele chama de “simples forma da lei” (*die bloß Form des Gesetzes*, Kant, 1913, p. 28) é, de fato, uma lei reduzida ao ponto zero de seu significado e que, todavia, vigora como tal. “Ora, se de uma lei” — ele escreve — “abtrai-se toda matéria, ou seja, todo objeto da vontade (como motivo determinante), nada mais resta a não ser a simples forma de uma legislação universal” (Ibidem. p. 27). Uma vontade pura, isto é, determinada somente mediante uma tal forma da lei, não é “nem livre nem não livre”, exatamente como o camponês kafkiano.

O limite, e ao mesmo tempo a riqueza da ética kantiana, está justamente em ter deixado vigorar como princípio vazio a forma da lei. A esta vigência sem significado na esfera da ética, corresponde, na do conhecimento, o objeto transcendental. O objeto transcendental não é, de fato, um objeto real, mas uma “pura idéia da relação” (*bloß eine Idee des Verhältnisse*), que exprime apenas o ser em relação do pensamento com um pensado absolutamente indeterminado (Kant, 1920, p. 671).

Mas o que é uma tal “forma de lei”? E, sobretudo, como devemos comportar-nos diante desta, a partir do momento em que a vontade não é aqui determinada por nenhum conteúdo particular? Qual é, digamos, a *forma de vida* que corresponde à *forma de lei*? Não se torna assim a lei moral algo como uma “faculdade imperscrutável?” Kant chama de “respeito” (*Achtung*, atenção reverencial) a esta condição de quem se encontra vivendo sob uma lei que vigora sem significar, sem, portanto, prescrever nem vetar nenhum fim determinado (“a motivação que um homem pode ter antes que um certo fim lhe tenha sido proposto não pode manifestamente ser outra senão a própria lei através do respeito que ela inspira, sem determinar quais objetivos se possa ter ou alcançar obedecendo a ela). Dado que a lei, em relação ao elemento formal do livre-arbítrio, é a única coisa que resta, uma vez que eliminou a matéria do livre-arbítrio.” (Kant. In: *KGS*, v. VIII, p. 282)

É assombroso que Kant tenha descrito deste modo, com quase dois séculos de antecedência e nos termos de um sublime “sentimento moral”, uma condição que, a partir da Primeira Guerra Mundial, se tornaria familiar nas sociedades de massa e nos grandes estados totalitários do nosso tempo. Dado que a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as consequências mais extremas. E é exatamente uma vida deste gênero, em que a lei é tão mais disseminada enquanto carente de qualquer conteúdo e na qual uma pancada distraidamente dada em uma porta desencadeia processos incontrolláveis, aquela que Kafka descreve. Assim como o caráter puramente formal da lei moral fundamenta para Kant a sua pretensão universal de aplicação prática em qualquer circunstância, do mesmo modo, na aldeia kafkiana, a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida. A existência e o próprio corpo de Josef K. coincidem, no fim, com o Processo, *são* o Processo. É o que Benjamin vê com clareza quando, à concepção scholemiana de uma vigência sem significado, objeta que uma lei que perdeu seu conteúdo cessa de existir como tal e se confunde com a vida: “que os escolares tenham perdido a escritura ou que não saibam

mais decifrá-la é, no fim, a mesma coisa, já que uma escritura sem a sua chave não é escritura, mas vida, vida tal como é vivida na aldeia ao sopé do monte onde se ergue o castelo" (Benjamin, 1988, p. 155). Ainda mais firmemente, Scholem (que não se dá conta de que o amigo aferrou perfeitamente a diferença) reforça não poder partilhar a opinião "segundo a qual é a mesma coisa que os escolares tenham extraviado a escritura ou que não possam decifrá-la, e, aliás, este me parece o maior erro em que se possa incorrer. Justamente à diferença entre estes dois estágios é que me refiro quando falo de 'nada da Revelação'." (Ibidem. p. 163)

Se, conforme nossas análises precedentes, vemos na impossibilidade de distinguir a lei e a vida — ou seja, na vida tal como é vivida na aldeia ao pé do castelo — o caráter essencial do estado de exceção, então a confrontar-se estão aqui duas diversas interpretações deste estado: de um lado aquela (é a posição de Scholem) que nele vê uma vigência sem significado, um manter-se da pura forma da lei além do seu conteúdo; do outro, o gesto benjaminiano, para o qual o estado de exceção transmutado em regra assinala a consumação da lei e o seu tornar-se indiscernível da vida que devia regular. A um niilismo imperfeito, que deixa subsistir indefinidamente o nada na forma de uma vigência sem significado, se opõe o niilismo messiânico de Benjamin, que nulifica até o nada e não deixa valer a forma da lei para além do seu conteúdo.

Qualquer que seja o significado exato destas duas teses e sua pertinência com respeito à interpretação do texto kafkiano, o certo é que toda investigação sobre o relacionamento entre vida e direito em nosso tempo deve hoje voltar a confrontar-se com elas.

✱ A experiência de uma vigência sem significado está à base de uma corrente não irrelevante do pensamento contemporâneo. O prestígio da desconstrução em nosso tempo consiste propriamente em ter concebido o texto inteiro da tradição como uma vigência sem significado, que vale essencialmente na sua indecidibilidade, e em ter demonstrado que uma tal vigência é, como a porta da lei na parábola kafkiana, absolutamente insuperável. Mas é justamente sobre o sentido desta vigência (e do estado de exceção que ela inaugura) que as posições se

dividem. O nosso tempo está, de fato, defronte da linguagem como, na parábola, o camponês está diante da porta da lei. O risco para o pensamento é que este se encontre condenado a uma negociação infinita e insolúvel com o guardião ou, pior ainda, que acabe assumindo ele mesmo o papel do guardião, que, sem verdadeiramente impedir o ingresso, custodia o nada sobre o qual a porta se abre. Segundo a exortação evangélica, citada por Orígenes a propósito da interpretação da Escritura: "Ai de vós, homens da lei, pois que tolhestes a chave do conhecimento: vós mesmos não entrastes e não permitistes entrar àqueles que se aproximavam" (que deveria ser reformulada nestes termos: "Ai de vós, que não quisestes entrar pela porta da Lei, mas nem ao menos permitistes que fosse fechada.").

4.4 É sob esta perspectiva que devem ser lidas tanto a singular "inversão" que Benjamin contrapõe, no ensaio sobre Kafka, à vigência sem significado, quanto, na oitava tese *Sobre o conceito da história*, a enigmática alusão a um estado de exceção "efetivo". A uma *Torah* da qual se perdeu a chave e que tende, por isto, a tornar-se indiscernível da vida, ele faz, na verdade, corresponder uma vida que se reduz inteiramente à escritura: "na tentativa de transformar a vida em Escritura vejo o sentido da inversão à qual tendem numerosas alegorias kafkianas" (Benjamin, 1988, p. 155). Com um gesto análogo, a oitava tese contrapõe ao estado de exceção em que vivemos, que tornou-se a regra, um estado de exceção "efetivo" (*wirklich*), que é nossa tarefa realizar: "A tradição dos oprimidos ensina que o 'estado de exceção' em que vivemos é a regra. Devemos chegar a um conceito de história que corresponda a este fato. Teremos então à frente, como tarefa, a produção do estado de exceção efetivo." (Benjamin. In: *GS*, v. I, p. 697)

Vimos em que sentido a lei, tornada pura forma de lei, mera vigência sem significado, tende a coincidir com a vida. Enquanto, porém, no estado de exceção virtual, se mantém ainda como pura forma, ela deixa subsistir diante de si a vida nua (a vida de Josef K. ou aquela que se vive na aldeia ao pé do castelo). No estado de exceção efetivo, à lei que se indetermina em vida contrapõe-se, em vez disso, uma vida que, com um gesto simétrico mas inverso, se transforma integralmente em lei. À impenetrabilidade de uma escritura que, tornada indecifrável, se apresenta então como vida,



corresponde a absoluta inteligibilidade de uma vida totalmente reduzida a escritura. Somente a este ponto os dois termos, que a relação de *bando* distinguia e mantinha unidos (a vida nua e a forma de lei), abolem-se mutuamente e entram em uma nova dimensão.

4.5 É significativo que todos os intérpretes leiam em última análise a lenda como o apólogo de uma derrota, do irremediável fracasso do camponês diante da tarefa impossível que a lei lhe impunha. É lícito, porém, perguntar se o texto kafkiano não consinta uma leitura diversa. Os intérpretes parecem, de fato, esquecer as próprias palavras com as quais a estória conclui: "Aqui nenhum outro podia entrar, porque este ingresso era destinado somente a ti. Agora eu irei e o fecharei (*ich gebe jetzt und schliesse ihn*).” Se é verdade que a própria abertura constituía, como vimos, o poder invencível da lei, a sua específica “força”, então é possível imaginar que toda a postura do camponês não fosse senão uma complicada e paciente estratégia para obter seu fechamento, para interromper sua vigência. E, no fim, ainda que, talvez, a custo da vida (a estória não diz se ele é efetivamente morto, diz apenas que está “próximo do fim”), o camponês realiza verdadeiramente o seu intento, consegue fazer com que se feche para sempre a porta da lei (esta estava aberta, na verdade, “somente para ele”). Na sua interpretação da lenda, Kurt Weinberg sugeriu que se visse no tímido porém obstinado camponês a figura de um “messias cristão impedido” (Weinberg, 1963, p. 130-131). A sugestão pode ser acolhida, mas somente se não esquecemos que o Messias é a figura com a qual as grandes religiões monoteístas procuraram solucionar o problema da lei e que a sua vinda significa, tanto no judaísmo quanto no cristianismo ou no islã xiita, o cumprimento e a consumação integral da lei. O messianismo não é, portanto, no monoteísmo, simplesmente uma categoria entre outras da experiência religiosa, mas constitui o seu conceito-limite, o ponto em que ela supera e coloca em questão a si mesma enquanto lei (daí as aporias messiânicas sobre a lei, de que são expressão tanto a carta de Paulo aos Romanos, como a doutrina sabatina segundo a qual o cumprimento da *Torah* é a sua transgressão). Mas se isto é verdade, o que deve fazer um messias que, como o camponês, se encontra diante de uma lei no estado de vigência sem significado? Ele não poderá decerto cumprir uma lei que já está

em estado de suspensão indefinida e nem ao menos simplesmente substituí-la por uma outra (o cumprimento da lei não é uma nova lei).

Uma miniatura em um manuscrito hebraico do século XV, que contém algumas Haggadah<sup>13</sup> sobre “Aquele que vem”, mostra a chegada do Messias a Jerusalém. O Messias a cavalo (na tradição, a cavalgada é um asnilho) se apresenta diante da porta escancarada da cidade santa, atrás da qual uma janela deixa entrever uma figura que poderia ser um guardião. À frente do Messias encontra-se um jovem, que está de pé a um passo da porta aberta e indica na sua direção. Seja quem for esta figura (poderia tratar-se do profeta Elias), é possível compará-lo ao camponês da parábola kafkiana. Sua tarefa parece ser aquela de preparar e facilitar o ingresso do Messias — tarefa paradoxal, a partir do momento em que a porta está escancarada. Se chama-se provocação àquela estratégia que constrange a potência da lei a traduzir-se em ato, a sua então é uma forma paradoxal de provocação, a única adequada a uma lei que vigora sem significar, a uma porta que não deixa entrar porque está aberta demais. A tarefa messiânica do camponês (e do jovem que na miniatura está diante da porta) poderia então ser justamente a de tornar efetivo o estado de exceção virtual, de constranger o guardião a fechar a porta da lei (a porta de Jerusalém). Posto que o Messias poderá entrar somente depois que a porta tiver sido fechada, ou seja, depois que a vigência sem significado da lei tiver cessado. Este é o sentido do enigmático trecho nos *Cadernos in-oitavo* kafkianos, no qual se lê que: “O Messias virá somente quando não se precisar mais dele, não chegará senão no dia após a sua chegada, virá não no último dia, mas no ultimíssimo.” O sentido último da lenda não é, então, nas palavras de Derrida, aquele de “um evento que consegue não acontecer” (ou que acontece não acontecendo: *un avenèment qui arrive a ne pas arriver*), (Derrida, 1983, p. 359), mas, justamente ao contrário, a estória conta como algo tenha efetivamente acontecido, parecendo não acontecer, e as aporias messiânicas do camponês exprimem exatamente a dificuldade do nosso tempo em sua tentativa de encontrar uma saída do *bando* soberano.

✠ Um dos paradoxos do estado de exceção quer que, nele, seja impossível distinguir a transgressão da lei e a sua execução, de modo que o que está de acordo com a norma e o que a viola coincidam, nele, sem resíduos (quem passeia após o toque de recolher não está transgredindo a lei mais do que o soldado que, eventualmente, o mate a esteja executando). Esta é precisamente a situação que, na tradição hebraica (e, na verdade, em toda genuína tradição messiânica) se verifica ao advento do Messias. A primeira consequência deste advento é, de fato, o cumprimento e a consumação da lei (segundo os cabalistas, da *Torah* de Beriah, ou seja, da lei que vigora desde a criação do homem até os dias do Messias). Este cumprimento não significa, porém, que a velha lei seja simplesmente substituída por uma nova, homóloga à precedente, mas com diferentes prescrições e diferentes proibições (a *Torah* de Atziluth, a lei originária que, segundo os cabalistas, o Messias deve restaurar, não contém preceitos e proibições, mas é somente uma miscelânea de escritos sem ordem). Ele implica, sobretudo, que o cumprimento da *Torah* coincida então com a sua transgressão. É o que afirmam sem meios-termos os movimentos messiânicos mais radicais, como aquele de Sabbatai Zevi (cuja máxima era: "o cumprimento da *Torah* é a sua transgressão").

Do ponto de vista político-jurídico, o messianismo é, portanto, uma teoria do estado de exceção; só que quem o proclama não é a autoridade vigente, mas o Messias que subverte seu poder.

✠ Uma das características peculiares das alegorias kafkianas é que elas contêm justamente no final uma possibilidade de reviravolta que inverte integralmente o seu significado. A obstinação do camponês apresenta assim alguma analogia com a astúcia que permite a Ulisses deslindar o canto das sereias. Assim como, no apólogo sobre a lei, esta é insuperável justamente porque não prescreve nada, também aqui a arma mais terrível das sereias não é o canto, mas o silêncio ("jamais aconteceu, mas não seria talvez de todo inconcebível que alguém possa salvar-se do seu canto, mas do seu silêncio certamente que não"), e a inteligência quase sobre-humana de Ulisses consiste justamente em ter percebido que as sereias calavam e em ter oposto a elas "somente à guisa de escudo" a sua comédia, exatamente como faz o camponês com relação ao guardião da lei. Como as "portas da Índia" no *Novo advogado*, também a porta da lei pode ser vista como um símbolo daquelas forças míticas, as quais o homem, como o cavalo Bucéfalo, deve conseguir a qualquer custo deslindar.

4.6 Jean-Luc Nancy é o filósofo que pensou com mais rigor a experiência da Lei que está implícita na vigência sem

significado. Em um texto extremamente denso, ele identifica a sua estrutura ontológica como abandono e procura consequentemente pensar não apenas o nosso tempo, mas toda a história do Ocidente como “tempo do abandono”. A estrutura que ele descreve permanece, todavia, no interior da forma da lei, e o abandono é pensado como abandono ao *bando* soberano sem que nenhum caminho se abra para além deste:

Abandonar é remeter, confiar ou entregar a um poder soberano, e remeter, confiar ou entregar ao seu *bando*, isto é, à sua proclamação, à sua convocação e à sua sentença. Abandona-se sempre a uma lei. A privação do ser abandonado mede-se com o rigor sem limites da lei à qual se encontra exposto. O abandono não constitui uma intimação a comparecer sob esta ou aquela imputação de lei. É constrangimento a comparecer absolutamente diante da lei, diante da lei como tal na sua totalidade. Do mesmo modo, ser banido não significa estar submetido a uma certa disposição de lei, mas estar submetido à lei como um todo. Entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado fora de qualquer jurisdição... O abandono respeita a lei, não pode fazer de outro modo. (Nancy, 1983, p. 149-150)

A tarefa que o nosso tempo propõe ao pensamento não pode consistir simplesmente no reconhecimento da forma extrema e insuperável da lei como vigência sem significado. Todo pensamento que se limite a isto não faz mais que repetir a estrutura ontológica que definimos como paradoxo da soberania (ou *bando* soberano). A soberania é, de fato, precisamente esta “lei além da lei à qual somos abandonados”, ou seja, o poder autopressuponente do *nómos*, e somente se conseguirmos pensar o ser do abandono além de toda idéia de lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado), poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo *bando*. Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção.

O problema aqui é o mesmo que Heidegger, nos *Beiträge zur Philosophie*, enfrenta sob a rubrica da *Seinverlassenheit*, do abandono do ente pelo ser, ou seja, nada menos que o

problema da unidade-diferença entre ser e ente na idade da consumação da metafísica. O que está em questão neste abandono não é, na verdade, que alguma coisa (o ser) deixe ir e dispense alguma outra coisa (o ente). Ao contrário: *o ser não é aqui outro senão o ser abandonado e remetido a si mesmo do ente*, o ser não é senão o *bando* do ente:

O que é abandonado por quem? O ente pelo ser que lhe pertence e não pertence senão a ele. O ente surge então *assim*, surge como objeto e como ser disponível, como se o ser não fosse... Então mostra-se isto: que o ser abandone o ente significa: o ser se dissimula no ser manifesto do ente. E o próprio ser é determinado essencialmente como este dissimular-se subtraindo-se...<sup>14</sup> Abandono do ser: que o ser abandone o ente, que este seja entregue a si mesmo e torne-se objeto da maquinação. Esta não é simplesmente uma “queda”, mas é a primeira história do próprio ser. (Heidegger, 1989, p. 115)

Se o ser nada mais é, neste sentido, que o ser *a-bando*-nado do ente, então aqui a estrutura ontológica da soberania põe a nu o seu paradoxo. É a relação de abandono que agora deve ser pensada de modo novo. Ler esta relação como vigência sem significado, ou seja, como o ser abandonado *a e por* uma lei que não prescreve nada além de si mesma, significa permanecer dentro do niilismo, ou seja, não levar ao extremo a experiência do abandono. Somente onde este se desata de toda idéia de lei e de destino (aqui compreendidas a kantiana forma de lei e a vigência sem significado), o abandono é verdadeiramente experimentado como tal. É necessário, por isso, manter-se abertos à idéia de que a relação de abandono não seja uma relação, *que o ser conjunto do ser e do ente não tenha a forma da relação*. Isto não significa que eles agora flutuem cada um por sua conta: mas antes, que se constituam, agora, sem relação. Mas isto implica nada menos que tentar pensar o *factum* político-social não mais na forma de um relacionamento.

✠ As teses kojévianas sobre o fim da história e sobre a conseqüente instauração de um Estado universal homogêneo apresentam muitas analogias com a situação epocal que descrevemos como vigência sem significado (isto explica as hodiernas tentativas de reatualizar Kojève num tom liberal-capitalista).

O que é, na verdade, um Estado que sobrevive à história, uma soberania estatal que se mantém além do atingimento de seu *têlos* histórico senão uma lei que vigora sem significar? Pensar uma realização da história em que perdure a forma vazia da soberania é tão impossível quanto pensar a extinção do Estado sem a realização de suas figuras históricas, dado que a forma vazia do Estado tende a gerar conteúdos epocais e estes, por sua vez, procuram uma forma estatal que se tornou impossível (é o que está ocorrendo na ex-União Soviética e na ex-Iugoslávia).

À altura da tarefa estaria hoje somente um pensamento capaz de pensar simultaneamente o fim do Estado e o fim da história, e de mobilizar um contra o outro.

É nesta direção que parece mover-se — mesmo que de modo ainda insuficiente — o último Heidegger, com a idéia de um evento ou de uma apropriação última (*Ereignis*), no qual o que é apropriado é o próprio ser, ou seja, o princípio que havia até então destinado os entes nas diversas épocas e figuras históricas. Isto significa que com a *Ereignis* (assim como com o Absoluto Hegeliano na leitura de Kojève), a “história do ser chega ao fim” (Heidegger, 1976, p. 44) e, conseqüentemente, a relação entre ser e ente encontra o seu “absolvimento”. Por isto Heidegger pode escrever que, na *Ereignis*, ele procura pensar “o ser sem referência ao ente”, o que equivale a nada menos que tentar pensar a diferença ontológica não mais como uma relação — ser e ente além de todo possível relacionamento. É nesta perspectiva que se situaria o debate entre Bataille e Kojève, no qual está em jogo precisamente a figura da soberania na idade da consumação da história humana. Vários cenários são aqui possíveis. Na nota anexada à segunda edição de sua *Introduction*, Kojève adota um distanciamento da tese enunciada na primeira edição, segundo a qual o fim da história coincide simplesmente com o retorno do homem ao animal, com seu desaparecimento como homem em sentido próprio (isto é, como sujeito da ação negadora). Durante uma viagem ao Japão de 1959, ele havia constatado a possibilidade de uma cultura pós-histórica, na qual os homens, mesmo abandonando a ação negadora no sentido estrito, continuam a separar as formas de seus conteúdos, não para transformar ativamente estes últimos, mas para praticar uma espécie de “esnobismo em estado puro” (as cerimônias do chá etc. ...). Por outro lado, nas críticas sobre os romances de Queneau, ele vê nos personagens de *Domingo da vida*, em particular no *voyou desœuvré* (Kojève, 1952, p. 391), a figura realizada do sábio satisfeito ao fim da história. Ao sábio hegeliano satisfeito e consciente de si e ao *voyou desœuvré* (definido desdenhosamente como *homo quenellensis*), Bataille contrapõe, em vez disso, ainda a figura de uma soberania consumida integralmente no instante

(*la seule innocence possible: celle de l'instant*), que coincide com "as formas nas quais o homem doa-se a si mesmo: ...o riso, o erotismo, o combate, o luxo".

O tema do *desœuvrement*, da inoperância como figura da plenitude do homem ao fim da história, que aparece pela primeira vez na crítica de Kojève sobre Queneau, foi retomado por Blanchot e por Jean-Luc Nancy, que o colocou como centro de seu livro sobre a *Comunidade inoperante*. Tudo depende aqui do que se entende por "inoperância". Esta não pode ser nem a simples ausência de obra nem (como em Bataille) uma forma soberana e sem emprego da negatividade. O único modo coerente de compreender a inoperância seria o de pensá-la como um modo de existência genérica da potência, que não se esgota (como a ação individual ou aquela coletiva, compreendida como a soma das ações individuais) em um *transitus de potentia ad actum*.

Haver exposto, sem reservas, o nexu irreduzível que une violência e direito faz da *Crítica* benjaminiana a premissa necessária, e ainda hoje insuperada, de todo estudo sobre a soberania. Na análise de Benjamin, este nexu se mostra como uma oscilação dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva. Daí a necessidade de uma terceira figura, que rompa a dialética circular entre estas duas formas de violência:

A lei destas oscilações (entre violência que põe e violência que conserva o direito) baseia-se no fato de que toda violência conservadora enfraquece, ao longo do tempo, indiretamente por meio da repressão das forças hostis, a violência criadora que é representada nela... Isto dura até o momento em que novas forças, ou aquelas primeiramente oprimidas, tomam a dianteira em relação à violência que até então havia posto o direito, e fundam assim um novo direito destinado a uma nova decadência. Sobre a interrupção deste ciclo, que se desenrola no âmbito das forças míticas do direito, sobre a deposição do direito juntamente com as forças em que ele se apóia (assim como estas nele), e, portanto, em definitivo do Estado, se baseia uma nova época histórica. (Benjamin, 1974-1989, p. 155-156)

A definição desta terceira figura, que Benjamin denomina violência divina, constitui o problema central de toda e qualquer interpretação do ensaio. Benjamin não sugere, na verdade, nenhum critério positivo para a sua identificação e nega, aliás, que seja até mesmo possível reconhecê-la no caso concreto. O certo é somente que ela não põe nem conserva o direito, mas o de-põe (*entsetzt*). Daí o fato de prestar-se aos equívocos mais perigosos (do qual é prova o escrúpulo com



que Derrida, na sua interpretação do ensaio, coloca em guarda contra ela, equiparando-a, com um singular mal-entendido, à “solução final” nazista: Derrida, 1990, p. 1044-1045).

Em 1920, enquanto trabalhava na redação da *Crítica*, com toda probabilidade Benjamin ainda não havia lido aquela *Politische Theologie*, cuja definição da soberania citaria cinco anos depois no livro sobre o drama barroco; a violência soberana e o estado de exceção que ela instaura não aparecem, portanto, no ensaio, e não é fácil dizer onde eles poderiam colocar-se com relação à violência que põe o direito e aquela que o conserva. A raiz da ambigüidade da violência divina deve, talvez, ser buscada justamente nesta ausência. Com toda evidência, de fato, a violência que é exercitada no estado de exceção não conserva nem simplesmente põe o direito, mas o conserva suspendendo-o e o põe excetuando-se<sup>15</sup> dele. Neste sentido, a violência soberana, como a divina, não se deixa integralmente reduzir a nenhuma das duas formas de violência, cuja dialética o ensaio se propunha definir. O que não significa que ela possa ser confundida com a violência divina. A definição desta, aliás, torna-se mais fácil justamente quando a colocamos em relação com o estado de exceção. Dado que a violência soberana abre uma zona de indistinção entre lei e natureza, externo e interno, violência e direito; não obstante, o soberano é precisamente aquele que mantém a possibilidade de decidi-los na mesma medida em que os confunde. Enquanto o estado de exceção se distingue do caso normal, a dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva não será verdadeiramente rompida, e a decisão soberana aparecerá aliás simplesmente como o meio em que se realiza a passagem de uma a outra (neste sentido, pode-se dizer que a violência soberana põe o direito, já que afirma a licitude de um ato de outra forma ilícito, e simultaneamente o conserva, já que o conteúdo do novo direito é somente a conservação do velho). Em todo caso, o nexo entre violência e direito é, mesmo na sua indiferença, mantido.

A violência, que Benjamin define divina, situa-se, em vez disto, em uma zona na qual não é mais possível distinguir entre exceção e regra. Ela está, para a violência soberana, na mesma razão em que, na oitava tese, o estado de exceção

efetivo está para aquele virtual. Por isto (na medida em que, digamos, ela não é uma outra espécie de violência ao lado das outras, mas apenas o dissolvimento do nexo entre violência e direito) Benjamin pode dizer que a violência divina não põe nem conserva o direito, mas o depõe. Ela mostra a conexão entre as duas violências — e, com maior razão, aquela entre violência e direito — como o único conteúdo real do direito. “A função da violência na criação jurídica”, escreve Benjamin no único ponto do ensaio em que se aproxima de algo como uma definição da violência soberana, “é, na verdade, dúplice, no sentido de que o estabelecimento do direito, enquanto persegue como fim, tendo a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, além disso, no ato de investir como direito o fim perseguido, não depõe de modo algum a violência, mas faz dela somente então em sentido estrito e imediatamente violência criadora de direito, na medida em que investe como direito com o nome de poder não mais um fim imune e independente da violência, mas íntima e necessariamente ligado a ela” (Benjamin, 1974-1989, p. 151). Por isto não é por acaso que Benjamin, ao invés de definir a violência divina, num desdobramento aparentemente brusco prefira concentrar-se sobre o portador do nexo entre violência e direito, que ele chama de “vida nua” (*bloß Leben*). A análise desta figura, cuja função decisiva na economia do ensaio permaneceu até agora impen-sada, estabelece um nexos essencial entre a vida nua e a violência jurídica. Não somente o domínio do direito sobre o vivente é coextensivo à vida nua e cessa com esta, mas também a dissolução da violência jurídica, que é em um certo sentido o objetivo do ensaio, “remonta à culpabilidade da vida nua natural, a qual entrega o vivente, inocente e infeliz, à pena, que expia (*sühnt*) a sua culpa e purifica (*entsühnt*) também o culpado, não porém de uma culpa, e sim do direito” (Ibidem. p. 153).

Nas páginas que se seguem, buscaremos desenvolver estas indicações e analisar o relacionamento que estreita vida nua e poder soberano. Segundo Benjamin, ao esclarecimento desta relação, como também a toda tentativa de colocar em questionamento o domínio do direito sobre o vivente, não é de nenhuma utilidade o princípio do caráter sagrado da vida, que nosso tempo refere à vida humana e, até mesmo, à vida

animal em geral. Suspeito é, para Benjamin, que aquele que aqui é proclamado sagrado seja precisamente o que, segundo o pensamento mítico, é o “portador destinado à culpa: a vida nua”, quase como se uma cumplicidade secreta fluísse entre a sacralidade da vida e o poder do direito. “Valeria a pena” — ele escreve — “indagar a origem do dogma da sacralidade<sup>16</sup> da vida. Talvez, aliás com toda verossimilhança, ele seja de data recente, última aberração da enfraquecida tradição ocidental, pela qual se quereria buscar o sagrado, que esta perdeu, no cosmologicamente impenetrável.” (Ibidem. p. 155)

É justamente esta origem que começaremos por indagar. O princípio do caráter sagrado da vida se tornou para nós tão familiar que parecemos esquecer que a Grécia clássica, à qual devemos a maior parte dos nossos conceitos ético-políticos, não somente ignorava este princípio, mas não possuía um termo que exprimisse em toda a sua complexidade a esfera semântica que nós indicamos com o único termo “vida”. A oposição entre *zoë* e *bíos*, entre *zên* e *eû zên* (ou seja, entre a vida em geral e o modo de vida qualificado que é próprio dos homens), ainda que tão decisiva para a origem da política ocidental, não contém nada que possa fazer pensar em um privilégio ou em uma sacralidade da vida como tal; o grego homérico, aliás, não conhece nem ao menos um termo para designar o corpo vivente. O termo *sôma*, que, em épocas sucessivas, se apresenta como um bom equivalente do nosso “corpo” significa na origem somente “cadáver”, quase como se a vida em si, que se resolve para os gregos em uma pluralidade de aspectos e de elementos, se apresentasse como unidade somente após a morte. De resto, mesmo naquelas sociedades que, como a Grécia clássica, celebravam sacrifícios animais e imolavam, ocasionalmente, vítimas humanas, a vida em si não era considerada sagrada; ela se tornava tal somente através de uma série de rituais, cujo objetivo era justamente o de separá-la do seu contexto profano. Nas palavras de Benveniste, para tornar a vítima sagrada, é preciso “separá-la do mundo dos viventes, é preciso que esta atravessasse o limiar que separa os dois universos: este é o objetivo da matança” (Benveniste, 1969, p. 188).

Se isto é verdade, quando e em que modo uma vida humana foi considerada pela primeira vez como sagrada

em si mesma? Ocupamo-nos até aqui em delinear a estrutura lógica e topológica da soberania, mas o que é excetuado<sup>17</sup> e capturado nela, quem é o portador do *bando* soberano? Tanto Benjamin quanto Schmitt, ainda que de modo diverso, indicam a vida (a “vida nua” em Benjamin e, em Schmitt, a “vida efetiva” que “rompe a crosta de uma mecânica enrijecida na repetição”) como o elemento que, na exceção, encontra-se na relação mais íntima com a soberania. É esta relação que se trata agora de esclarecer.

P A **2** T E

HOMO SACER

## HOMO SACER

1.1 Festo, no verbete *sacer mons* do seu tratado *Sobre o significado das palavras*, conservou-nos a memória de uma figura do direito romano arcaico na qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal. Logo após ter definido o Monte Sacro, que a plebe, no momento de sua secessão, havia consagrado a Júpiter, ele acrescenta:

At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob malefícium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur "si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit". Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.<sup>18</sup>

Tem-se discutido muito sobre o sentido desta enigmática figura, na qual alguns quiseram ver "a mais antiga pena do direito criminal romano" (Bennett, 1930, p. 5), mas cuja interpretação é complicada pelo fato de que ela concentra em si traços à primeira vista contraditórios. Já Bennett, em um ensaio de 1930, observava que a definição de Festo "parece negar a própria coisa implícita no termo" (Ibidem. p. 7), porque, enquanto sanciona a sacralidade de uma pessoa, autoriza (ou, mais precisamente, torna impunível) sua morte (qualquer que seja a etimologia aceita para o termo *parricidium*, ele indica na origem o assassinio de um homem livre). A contradição é ainda acentuada pela circunstância de que aquele que qualquer um podia matar impunemente não devia, porém, ser levado à morte nas formas sancionadas pelo rito (*neque fas est eum immolari*; *immolari* indica o ato de aspergir a vítima com a *mola salsa*<sup>19</sup> antes de sacrificá-la).

Em que consiste, então, a sacralidade do homem sacro, o que significa a expressão *sacer esto*, que figura muitas vezes nas leis reais e que aparece já na inscrição arcaica sobre o cipo retangular do fórum, se ela implica ao mesmo tempo o *impune occidi* e a exclusão do sacrifício? Que esta expressão resultasse obscura até mesmo para os romanos é provado além de qualquer dúvida por um trecho das *Saturnais* (III, 7, 3-8) no qual Macróbio, depois de ter definido *sacrum* como aquilo que é destinado aos deuses, acrescenta: "Neste ponto não parece fora de lugar tratar da condição daqueles homens que a lei comanda serem sagrados a uma determinada divindade, pois que não ignoro que a alguns pareça estranho (*mirum videri*) que, enquanto é vetado violar qualquer coisa sacra, seja em vez disso lícito matar o homem sacro." Qualquer que seja o valor da interpretação que Macróbio acredita dever fornecer neste ponto, é certo que a sacralidade parecia aos seus olhos bastante problemática, a ponto de ter necessidade de uma explicação.

1.2 À perplexidade dos *antiqui auctores* corresponde a divergência das interpretações modernas. Aqui o campo é dividido entre aqueles (como Mommsen, Lange, Bennett, Strachan-Davidson) que vêem na *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica na qual o direito religioso e o penal não eram ainda distintos, e a condenação à morte se apresentava como um sacrifício à divindade, e aqueles (como Kerényi e Fowler) que reconhecem nessa figura arquetípica do sacro a consagração aos deuses íferos, análoga, na sua ambigüidade, à noção etnológica de tabu: augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de horror. Se os primeiros conseguem prestar contas do *impune occidi* (como o faz, por exemplo, Mommsen, nos termos de uma execução popular ou vicária de uma condenação à morte), eles não podem, porém, explicar de modo convincente o veto de sacrifício; inversamente, na perspectiva dos segundos, se o *neque fas est eum immolari* resulta compreensível ("o *homo sacer*" — escreve Kerényi — "não pode ser objeto de sacrifício, de um *sacrificium*, por nenhuma outra razão além desta, muito simples: aquilo que é *sacer* já está sob posse dos deuses, e é originariamente e de modo particular propriedade dos deuses íferos, portanto não há necessidade de torná-lo

tal com uma nova ação": Kerényi, 1951, p. 76), não se entende, porém, de modo algum, por que o *homo sacer* possa ser morto por qualquer um sem que se manche de sacrilégio (daí a incongruente explicação de Macrôbio, segundo a qual, visto que as almas dos *homines sacri* eram *diis debitae*, procurava-se mandá-las ao céu o mais rápido possível).

Ambas as posições não conseguem explicitar econômica e simultaneamente os dois traços característicos cuja justaposição constitui, justamente, na definição de Festo, a especificidade do *homo sacer*: a impunidade da sua morte e o veto de sacrifício. No interior daquilo que sabemos do ordenamento jurídico e religioso romano (tanto do *ius divinum* quanto do *ius humanum*), os dois traços parecem, com efeito, dificilmente compatíveis: se o *homo sacer* era impuro (Fowler: *tabu*) ou propriedade dos deuses (Kerényi), por que então qualquer um podia matá-lo sem contaminar-se ou cometer sacrilégio? E se, por outro lado, ele era na realidade a vítima de um sacrifício arcaico ou um condenado à morte, por que não era *fas* levá-lo à morte nas formas prescritas? O que é, então, a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino?

Tudo faz pensar que nos encontramos aqui diante de um conceito-limite do ordenamento social romano, que, como tal, pode dificilmente ser explicado de modo satisfatório enquanto se permanece no interior do *ius divinum* e do *ius humanum*, mas que pode, talvez, permitir-nos lançar uma luz sobre seus limites recíprocos. Mais do que resolver a especificidade do *homo sacer*, como se tem feito muito freqüentemente, em uma pretensa ambigüidade originária do sagrado, calcada sobre a noção etnológica de *tabu*, tentaremos em vez disso interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico. Mas, para avizinhar-nos desta zona, será antes necessário desobstruir o campo de um equívoco.



## A AMBIVALÊNCIA DO SACRO

2.1 Sobre a interpretação dos fenômenos sociais e, em particular, do problema da origem da soberania, pesa ainda um mitologema científico que, constituindo-se entre o fim do século XIX e os primeiros decênios do XX, desviou de modo duradouro as indagações das ciências humanas em um setor particularmente delicado. Este mitologema, que podemos aqui provisoriamente colocar em rubrica como “teoria da ambigüidade do sacro”, toma inicialmente forma na antropologia tardo-vitoriana e se transmite logo depois à sociologia francesa; mas a sua influência no tempo e a sua transmissão às outras disciplinas foram tão tenazes, que, depois de ter comprometido as pesquisas de Bataille sobre a soberania, ele está ainda presente naquela obra-prima da lingüística do século XX que é o *Vocabulaire des institutions indo-européennes* de Emile Benveniste. Que sua primeira formulação esteja nas *Lectures on the religion of the Semites* de Robertson Smith (1889) — ou seja, o mesmo livro que deveria exercitar uma influência determinante sobre a composição do ensaio freudiano *Totem e tabu* (“lê-lo” — escreverá Freud — “era como ir deslizando em uma gôndola”) — não surpreenderá se consideramos que as *Lectures* coincidem com o momento em que uma sociedade, que havia então perdido todo relacionamento com sua tradição religiosa, começava a acusar seu próprio desconforto. É nesse livro, de fato, que a noção etnográfica de tabu deixa pela primeira vez o âmbito das culturas primitivas e penetra firmemente no interior do estudo da religião bíblica, marcando irrevogavelmente com a sua ambigüidade a experiência ocidental do sagrado.

Junto a tabus que correspondem exatamente — escreve Robertson Smith na IV lição — 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 freqüentemente se tocam (Robertson Smith, 1894, p. 152-153).

Em uma nota adicionada à segunda edição das *Lectures* (1894), de título *Holyness, uncleanness and taboo*, Robertson Smith, depois de ter elencado uma nova série de exemplos de ambigüidade (entre os quais a própria proibição da carne de porco que “nas religiões semíticas mais elevadas pertence a uma espécie de terra de ninguém entre o impuro e o sacro”), postula a impossibilidade de “separar a doutrina semítica do santo e da impureza do sistema do tabu” (Ibidem. p. 452).

É significativo que, entre as atestações desta ambígua potência do sacro, Robertson Smith enumere aqui também o *bando*:

Uma outra notável usança hebraica é o *bando* (*herem*), com o qual um pecador ímpio, ou então inimigos da comunidade e do seu Deus, eram votados a uma total destruição. O *bando* é uma forma de consagração à divindade, e é por isto que o verbo “banir” é às vezes vertido como “consagrar” (Miq. 4.13) ou “votar” (Lev. 27.28). Nos tempos mais antigos do Hebraísmo, ele implicava, porém, a completa destruição não somente da pessoa, mas de suas propriedades... somente os metais, depois de terem sido fundidos ao fogo, podiam ser incorporados no tesouro do santuário (Jos. 6.24). Mesmo o bestial não era sacrificado, mas simplesmente morto, e a cidade consagrada não devia ser

reconstruída (Dt. 13.16; Josh. 6.26). Um tal *bando* é um tabu, tornado efetivo pelo temor de penas sobrenaturais (Rs., 16.34) e, como no tabu, o perigo nele implícito era contagioso (Dt. 7.26); quem porta à sua casa uma coisa consagrada incorre no mesmo *bando*. (Ibidem. p. 453-454)

A análise do *bando* — assemelhado ao tabu — é desde o início determinante na gênese da doutrina da ambigüidade do sacro: a ambigüidade do primeiro, que exclui incluindo, implica aquela do segundo.

2.2 Uma vez formulada, a teoria da ambivalência do sagrado, como se a cultura européia se apercebesse dela pela primeira vez, difunde-se sem encontrar resistência em todos os âmbitos das ciências humanas. Dez anos depois das *Lectures*, aquele clássico da antropologia francesa que é o *Essai sur le sacrifice* de Hubert e Mauss (1899), abre-se justamente evocando *le caractère ambigu des choses sacrées, que Robertson Smith avait si admirablement mis en lumière* (Hubert e Mauss, 1968, p. 195). Seis anos depois, no segundo volume da *Völkerpsychologie* de Wundt, o conceito de tabu exprime exatamente a originária indiferença de sacro e impuro que caracterizaria a fase mais arcaica da história humana, aquela mescla de veneração e de horror que Wundt, com uma fórmula que haveria de fazer fortuna, define “horror sacro”. Somente em uma fase sucessiva, quando, segundo Wundt, as mais antigas potências demônicas cederam aos deuses, a originária ambivalência deu lugar à antítese de sacro e de impuro.

Em 1912, o tio de Mauss, Emile Durkheim publica as *Formes élémentaires de la vie religieuse*, no qual um inteiro capítulo é dedicado à “ambigüidade da noção de sacro”. Aqui ele classifica as “forças religiosas” em duas categorias opostas, as fastas e as nefastas:

Sem dúvida os sentimentos que inspiram estas e aquelas não são idênticos: uma coisa é o respeito e outra a repugnância e o horror. Todavia, dado que os gestos são os mesmos nos dois casos, os sentimentos expressos não devem diferir por natureza. Existe, na verdade, algo de horror no respeito religioso, sobretudo quando é muito intenso, e o temor que inspiram as potências malignas não é geralmente desprovido de algum caráter reverencial... O puro e o impuro não são portanto dois gêneros separados, mas duas variedades do

mesmo gênero, que compreende as coisas sacras. Existem duas espécies de sagrado, o fasto e o nefasto; e não somente entre as duas formas opostas não existe solução de continuidade, mas um mesmo objeto pode passar de uma a outra sem alterar sua natureza. Com o puro se faz o impuro e vice-versa: a ambigüidade do sacro consiste na possibilidade desta transmutação. (Durkheim, 1912, p. 446-448)

Nessas páginas já está em obra aquele processo de psicologização da experiência religiosa (a "repugnância" e o "horror" com que a burguesia européia culta trai o seu desconforto ante o fato religioso), que chegará ao seu remate alguns anos depois no âmbito da teologia marburguesa com a obra de R. Otto sobre o sagrado (1917). Aqui, uma teologia que havia perdido toda experiência da palavra revelada e uma filosofia que havia abandonado toda sobriedade perante o sentimento celebram sua união em um conceito de sagrado que a este ponto coincide totalmente com os conceitos de obscuro e de impenetrável. Que o religioso pertença integralmente à esfera da emoção psicológica, que ele tenha essencialmente a ver com calafrios e arrepios, eis as trivialidades que o neologismo *numinoso* deve revestir de uma aparência de cientificidade.

Quando, alguns anos depois, Freud empreende a composição de *Totem e tabu*, o terreno estava, portanto, suficientemente preparado. Todavia é somente com esse livro que uma genuína teoria geral da ambivalência vem à luz, sobre bases não apenas antropológicas e psicológicas mas também lingüísticas. Em 1910, Freud havia lido o ensaio de um lingüista hoje desacreditado, K. Abel, sobre o *Sentido contraditório das palavras originárias*, e havia feito uma crítica sobre ele em um artigo na *Imago*, no qual coligava-o com a sua teoria da ausência do princípio de contradição nos sonhos. Entre as palavras de sentido oposto que Abel arrolava no apêndice, figurava, como Freud não deixa de enfatizar, o termo latino *sacer*, "santo e maldito". Curiosamente, os antropólogos que haviam desenvolvido primeiramente a teoria da ambigüidade do sacro, não haviam mencionado a *sacratio* latina. Em 1911, surge, porém, o ensaio de Fowler *The original meaning of the word sacer*, em cujo centro está, em vez disso, uma

interpretação justamente do *homo sacer*, que teve ressonância imediata entre os estudiosos de ciências da religião. Aqui é a ambigüidade implícita na definição de Festo a permitir ao estudioso (retomando uma sugestão de Marett) a coligação do latim *sacer* com a categoria de tabu (*sacer esto is in fact a curse; and the homo sacer on whom this curse falls is an outcast, a banned man, tabooed, dangerous... originally the word may have meant simply taboo, i.e. removed out of the region of the profanum, without any special reference to a deity, but "holy" or accursed according to the circumstances*: Fowler, 1920, p. 17-23).

H. Fugier, em um estudo bem documentado, mostrou de que maneira a doutrina da ambigüidade do sacro penetraria no âmbito da ciência da linguagem e acabaria por encontrar aí a sua roca forte (Fugier, 1963, p. 238-240). Neste processo, um papel decisivo é desempenhado justamente pelo *homo sacer*. Enquanto, de fato, na segunda edição do *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* de Walde (1910) não há traço da doutrina da ambivalência, o vocábulo *sacer* do *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout-Meillet (1932) sanciona, a esta altura, o "dúplice significado" do termo justamente através de uma alusão ao *homo sacer*: *Sacer designe celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé, ou sans souiller; de là le double sens de "sacré" ou "maudii" (à peu près). Un coupable que l'on consacre aux dieux infernaux est sacré (sacer esto: cfr. gr. ágios)*.

✠ É interessante seguir, através do trabalho de Fugier, a história dos intercâmbios entre antropologia, lingüística e sociologia em torno da questão do sacro. Entre a segunda edição do dicionário de Walde e a primeira edição do Ernout-Meillet, surgira o artigo *Sacer* do Pauly-Wissowa, firmado por R. Ganschinietz (1920), que registra explicitamente a teoria da ambivalência de Durkheim (como Fowler havia já feito com Robertson Smith). Quanto a Meillet, Fugier recorda as estreitas relações que o lingüista mantinha com a escola sociológica parisiense (em particular com Mauss e Durkheim). Quando, em 1939, Caillois publica *L'homme et le sacré*, ele pode assim exordiar partindo diretamente de um dado lexical já acertado: *A Rome, on satt assez que le mot sacer désigne, suivant la définition d'Ernout-Meillet, celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé ou sans souiller*. (Caillois, 1939, p. 22)

2.3 Uma figura enigmática do direito romano arcaico, que parece reunir em si traços contraditórios e por isso precisava ela mesma ser explicada, entra assim em ressonância com a categoria religiosa do sagrado no momento em que esta atravessa por conta própria um processo de irrevogável dessemantização que a leva a assumir significados opostos; esta ambivalência, posta em relação com a noção etnográfica de tabu, é usada por sua vez para explicar, com perfeita circularidade, a figura do *homo sacer*. 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*. Lévi-Strauss mostrou como o termo *mana* funcionaria como um significante excedente, que não tem outro sentido além daquele de assinalar o excesso da função significante sobre os significados. Considerações de certo modo análogas poderiam ser feitas sobre os conceitos de tabu e de sacro, alusivas ao seu uso e à sua função no discurso das ciências humanas entre 1890 e 1940. Nenhuma pretensa ambivalência da categoria religiosa genérica do sacro pode explicar o fenômeno político-jurídico ao qual se refere a mais antiga acepção do termo *sacer*; ao contrário, só uma atenta e prejudicial<sup>20</sup> delimitação das respectivas esferas do político e do religioso pode permitir compreender a história de sua trama e de suas complexas relações. Em todo caso é importante que a dimensão jurídico-política originária que se expõe no *homo sacer* não seja recoberta por um mitologema científico que não apenas em si nada pode explicar, mas que é ele próprio carente de explicação.

## A VIDA SACRA

3.1 A estrutura da *sacratio* resulta, tanto nas fontes como segundo o parecer unânime dos estudiosos, da conjunção de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício. Primeiramente, o *impune occidi* configura uma exceção do *ius humanum*, porquanto suspende a aplicação da lei sobre homicídio atribuída a Numa (*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*). A própria fórmula referida por Festo (*qui occidit, parricidi non damnatur*), aliás, constitui de certo modo uma vera e própria *exceptio* em sentido técnico, que o assassino chamado em juízo poderia opor à acusação, invocando a sacralidade da vítima. Mas até mesmo o *neque fas est eum immolari* configura, observando-se bem, uma exceção, desta vez do *ius divinum* e de toda e qualquer forma de morte ritual. As formas mais antigas de execução capital de que temos notícia (a terrível *poena cullei*, na qual o condenado, com a cabeça coberta por uma pele de lobo, era encerrado em um saco com serpentes, um cão e um galo, e jogado n'água; ou a defenestração da *Rupe Tarpea*<sup>21</sup>) são, na realidade, antes ritos de purificação que penas de morte no sentido moderno: o *neque fas est eum immolari* serviria justamente para distinguir a matança do *homo sacer* das purificações rituais e excluiria decididamente a *sacratio* do âmbito religioso em sentido próprio.

Tem sido observado que enquanto a *consecratio* faz normalmente passar um objeto do *ius humanum* ao divino, do profano ao sacro (Fowler, 1920, p. 18), no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina. De fato, a proibição da imolação não apenas exclui toda equiparação entre o *homo*

*sacer* e uma vítima consagrada, mas, como observa Macróbio citando Trebácio, a licitude da matança implicava que a violência feita contra ele não constituía sacrilégio, como no caso das *res sacrae* (*cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi*).

Se isto é verdadeiro, a *sacratio* configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano. A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana. (Daí a pertinência da tese daqueles estudiosos que, como Crifão, interpretam a *sacratio* em substancial continuidade com a exclusão da comunidade: Crifão, 1984, p. 460-465.) Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra.*

3.2 Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência — a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele — não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas dos direitos humano e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana, e que se trata aqui de tentar compreender.

Nós já encontramos uma esfera-limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção. Esta esfera é a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua. Devemos perguntar-nos, então, se as estruturas da soberania e da *sacratio* não sejam de algum modo conexas e possam, nesta conexão, iluminar-se reciprocamente. Podemos, aliás, adiantar a propósito uma primeira hipótese: restituído ao seu lugar



próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no *bando* soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. *Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera.*

É possível, então, dar uma primeira resposta à pergunta que nos havíamos colocado no momento de delinear a estrutura formal da exceção. Aquilo que é capturado no *bando* soberano é uma vida humana matável e insacrificável: o *homo sacer*. Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, dispomos ainda de um princípio de resposta para o quesito benjaminiano acerca da "origem do dogma da sacralidade da vida". Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono.

✠ O nexo entre a constituição de um poder político e a *sacratio* é atestado também pela *potestas sacrosancta* que compete, em Roma, aos tribunos da plebe. A inviolabilidade do tribuno se funda, na verdade, apenas sobre o fato de que, no momento da primeira secessão dos plebeus, estes juraram vingar as ofensas feitas ao seu representante, considerando o culpado como *homo sacer*. O termo *lex sacrata*, que designava impropriamente (os plebiscitos eram na origem claramente distintos das *leges*) aquela que era, na realidade, somente a "charte jurée" (Magdelain, 1978, p. 57) da plebe revoltada, não tinha originalmente outro sentido além daquele de determinar uma vida matável; mas, por isto mesmo, ela fundava um poder político que, de qualquer maneira, contrabalançava o poder soberano. Por isto, nada põe tão a nu o fim da velha constituição

republicana e o nascimento do novo poder absoluto quanto o momento em que Augusto assume a *potestas tribunicia* e se torna assim *sacrosanctus* (*Sacrosanctus in perpetuum ut essent* — recita o texto das *Res gestae* — *et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur*).

3.3 Aqui a analogia estrutural entre exceção soberana e *sacratio* mostra todo o seu sentido. Nos dois limites extremos do ordenamento, soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos.

Ambos comunicam na figura de um agir que, excepcionando-se<sup>22</sup> tanto do direito humano quanto do divino, tanto do *nómos* quanto da *phýsis*, delimita, porém, em certo sentido, o primeiro espaço político em sentido próprio, distinto tanto do âmbito religioso quanto do profano, tanto da ordem natural quanto da ordem jurídica normal.

Esta simetria entre *sacratio* e soberania lança uma nova luz sobre aquela categoria do sacro, cuja ambivalência tem orientado tão tenazmente não só os estudos modernos sobre a fenomenologia religiosa, mas até mesmo as mais recentes investigações sobre a soberania. A proximidade entre a esfera da soberania e a do sagrado, que foi muitas vezes observada e diversamente justificada, não é simplesmente o resíduo secularizado do originário caráter religioso de todo poder político, nem somente a tentativa de assegurar a este o prestígio de uma sanção teológica; tampouco ela é, porém, a consequência de um caráter “sacro”, ou seja, ao mesmo tempo augusto e maldito, que seria inexplicavelmente inerente à vida como tal. Se a nossa hipótese está correta, a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação “política” originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana. Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político (a insuscetível matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que

marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania. *Sacer esto* não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter *unheimlich*, isto é, simultaneamente augusto e abjeto, de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano.

As culpas às quais, segundo as fontes, segue-se a *sacratio* (como o cancelamento dos confins — *terminum exarare* —, a violência exercitada pelo filho sobre o genitor — *verberatio parentis* — ou a fraude do patrono em relação ao cliente) não teriam, então, o caráter da transgressão de uma norma, à qual se segue a relativa sanção; elas constituiriam, antes, a exceção originária, na qual a vida humana, exposta a uma matabilidade incondicionada, vem a ser incluída na ordem política. Não o ato de traçar os confins, mas o seu cancelamento ou negação (como, de resto, o mito da fundação de Roma conta, a seu modo, com perfeita clareza) é o ato constitutivo da cidade. A lei de Numa sobre o homicídio (*parricidas esto*) forma sistema com a matabilidade do *homo sacer* (*parricidi non damnatur*) e não pode ser separada dela. Tão complexa é a estrutura originária na qual se baseia o poder soberano.

¶ Considere-se a esfera de significado do termo *sacer*, tal qual resulta da nossa análise. Ele não contém nem um significado contraditório no sentido de Abel, nem uma genérica ambivalência, no sentido de Durkheim; ele indica, antes, uma vida absolutamente matável, objeto de uma violência que excede tanto a esfera do direito quanto a do sacrifício. Esta dupla subtração abre, entre o profano e o religioso, e além destes, uma zona de indistinção, cujo significado procuramos justamente definir. Nesta perspectiva, muitas das contradições aparentes do termo “sacro” se desfazem. Assim os latinos chamavam *puri* aos leitões que, dez dias após o nascimento, eram considerados idôneos ao sacrifício. Mas Varrão (*De re rustica*, II, 4, 16) atesta que antigamente os porcos idôneos ao sacrifício eram chamados *sacres*. Longe de contradizer a insacrificabilidade do *homo sacer*, o termo aqui indica uma zona originária de indistinção, na qual *sacer* significava simplesmente uma vida matável (antes do sacrifício, o leitão não era ainda “sacro” no sentido de “consagrado aos deuses”, mas apenas matável). Quando os poetas latinos definem como *sacri* os amantes (*sacros qui ledat amantes*, Prop. 3.6. II; *quisque amore*

*teneatur, eat tutusque sacerque*, Tib. I. 2.27), isto não sucede porque eles sejam consagrados aos deuses ou malditos, mas porque se separaram dos outros homens em uma esfera além tanto do direito divino quanto do humano. Esta esfera, originalmente, era aquela que resultava da dupla exceção na qual estava exposta a vida sacra.

## VITAE NECISQUE POTESTAS

4.1 "Por longo tempo um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e de morte." Esta afirmação de Foucault no final de *A vontade de saber* (Foucault, 1976, p. 119) soa perfeitamente trivial; a primeira vez, porém, que, na história do direito, deparamos com a expressão "direito de vida e de morte", é na fórmula *vitae necisque potestas*, que não designa de modo algum o poder soberano, mas o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens. No direito romano, *vita* não é um conceito jurídico, mas indica, como no uso latino comum, o simples fato de viver ou um modo particular de vida (o latim reúne em um único termo os significados tanto de *zoé* como de *bíos*). O único caso em que a palavra *vita* adquire um sentido especificamente jurídico, que a transforma em um verdadeiro e próprio *terminus technicus*, é, exatamente, na expressão *vitae necisque potestas*. Em um estudo exemplar, Yan Thomas mostrou que, nesta fórmula, *que* não tem valor disjuntivo e *vita* não é mais que um corolário de *nex*, do poder de matar (Thomas, 1984, p. 508-509). A vida aparece, digamos, originariamente no direito romano apenas como contraparte de um poder que ameaça com a morte (mais precisamente, a morte sem efusão de sangue, pois tal é o significado próprio de *necare*, em oposição a *mactare*). Este poder é absoluto e não é concebido nem como a sanção de uma culpa nem como a expressão do mais geral poder que compete ao *pater* enquanto chefe da *domus*: ele irrompe imediatamente e unicamente da relação pai-filho (no instante em que o pai reconhece o filho varão alçando-o do solo adquire sobre ele o poder de vida e de morte) e não deve, por isso, ser confundido com o poder de matar que pode competir ao marido ou ao pai sobre a mulher ou sobre a filha surpreendidas em flagrante adultério, e ainda

menos com o poder do *dominus* sobre seus servos. Enquanto estes poderes concernem ambos à jurisdição do chefe de família e permanecem, portanto, de algum modo no âmbito da *domus*, a *vitae necisque potestas* investe ao nascer todo cidadão varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral. *Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário.*

Os romanos sentiam, de fato, uma afinidade tão essencial entre a *vitae necisque potestas* do pai e o *imperium* do magistrado, que o registro do *ius patrium* e o do poder soberano acabam por ser para eles estreitamente entrelaçados. O tema do *pater imperiosus*, que acumula na sua pessoa a qualidade de pai e o ofício de magistrado e que, como Bruto ou Mânlio Torquato, não hesita em expor à morte o filho que se manchou com a traição, desempenha assim uma função importante na anedótica e na mitologia do poder. Mas igualmente decisiva é a figura inversa, ou seja, a do pai que exercita a sua *vitae necisque potestas* sobre o filho magistrado, como no caso do cônsul Espúrio Cássio e do tribuno Caio Flamínio. Referindo a história deste último, que o pai arrasta para fora da tribuna enquanto ele tenta prevaricar junto ao poder do senado, Valério Máximo define significativamente como *imperium privatum* a *potestas* do pai. Yan Thomas, que analisou estes episódios, pôde escrever que a *patria potestas* era sentida em Roma como uma espécie de ofício público e, de certo modo, como uma “soberania residual e irredutível” (Ibidem. p. 528). E quando, em uma fonte tardia, lemos que Bruto, mandando à morte os seus filhos, “havia adotado em seu lugar o povo romano”, é um mesmo poder de morte que, através da imagem da adoção, se transfere agora sobre todo o povo, restituindo o seu originário, sinistro significado ao epíteto hagiográfico de “pai da pátria”, reservado em todos tempos aos chefes investidos no poder soberano. O que a fonte nos apresenta é, portanto, uma espécie de mito genealógico do poder soberano: o *imperium* do magistrado nada mais é que a *vitae necisque potestas* do pai estendida em relação a todos os cidadãos. Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade.

4.2 Torna-se compreensível, nesta perspectiva, o sentido do antigo costume romano, referido por Valério Máximo, segundo o qual somente o filho impúbere podia interpor-se entre o magistrado munido de *imperium* e o lictor que o precede. A proximidade física entre o magistrado e os seus lictores, que o acompanham sempre e portam as insígnias terríveis do poder (os *fasces formidulosi* e as *saevae secures*), exprime certamente 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. O filho *puer* sanciona de modo simbólico precisamente esta consubstancialidade da *vitae necisque potestas* e do poder soberano.

No ponto em que eles parecem, assim, coincidir, emerge à luz a circunstância singular (que, a este ponto, não deveria mais, na verdade, apresentar-se assim) na qual todo cidadão varão livre (que, como tal, pode participar da vida pública) encontra-se imediatamente em uma condição de matabilidade virtual, é de certo modo *sacer* em relação ao pai. Os romanos se apercebiam perfeitamente do caráter aporético deste poder que, com uma exceção flagrante ao princípio sancionado nas XII tábuas, segundo o qual um cidadão não podia ser mandado à morte sem processo (*indemnatus*), configurava uma forma de ilimitada autorização a matar (*lex indemnatorum interficiendum*). E não apenas isto, até mesmo o outro caráter que define a excepcionalidade da vida sacra, a impossibilidade de ser mandada à morte nas formas sancionadas pelo rito, reencontra-se na *vitae necisque potestas*. Yan Thomas cita o caso, evocado como exercício retórico por Calpúrnio Flaco, de um pai que, em virtude de sua *potestas*, entrega o filho ao carrasco para que este o envie à morte; o filho se opõe e exige com razão que seja o pai a dar-lhe a morte (*vult manu patris interfici*) (Ibidem. p. 540). A *vitae necisque potestas* investe imediatamente a vida nua do filho, e o *impune occidi* que daí deriva não pode ser de modo algum assemelhado à morte ritual em execução de uma condenação capital.

4.3 A propósito da *vitae necisque potestas*, Yan Thomas questiona a um certo ponto: "O que é este vínculo incomparável, para o qual o direito romano não consegue encontrar

outra expressão além da morte?" A única resposta possível é que o que está em questão neste "vínculo incomparável" é a implicação da vida nua na ordem jurídico-política. Tudo acontece como se os cidadãos varões devessem pagar a sua participação na vida política com uma incondicional sujeição a um poder de morte, e a vida pudesse entrar na cidade somente na dupla exceção da matabilidade e da insacrificabilidade. Daí a situação da *patria potestas* no limite tanto da *domus* como da cidade: se a política clássica nasce através da separação destas duas esferas, a vida matável e insacrificável é o fecho que lhes articula e o limiar no qual elas se comunicam indeterminando-se. Nem *bíos* político nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente.

Tem sido argutamente observado que o estado não se funda sobre um liame social, do qual seria expressão, mas sobre a sua dissolução (*déliaison*), que veta (Badiou, 1988, p. 125). Podemos agora dar um sentido ulterior a esta tese. A *déliaison* não deve ser entendida como a dissolução de um vínculo preexistente (que poderia ter a forma de um pacto ou contrato); sobretudo o vínculo tem ele mesmo originariamente a forma de uma dissolução ou de uma exceção, na qual o que é capturado é, ao mesmo tempo, excluído, e a vida humana se politiza somente através do abandono a um poder incondicionado de morte. Mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução; e aquilo que esta dissolução implica e produz — a vida nua, que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade — é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário.



## CORPO SOBERANO E CORPO SACRO

5.1 Quando, lá pelo fim dos anos cinqüenta, Ernst Kantorowicz publicou nos Estados Unidos *The king's two bodies, A study in medioeval political theology*, o livro foi acolhido com uma simpatia sem reservas não somente ou não tanto pelos medievalistas, mas também e sobretudo pelos historiadores da Idade Moderna e pelos estudiosos de política e de teoria do estado. A obra era, no seu gênero, sem dúvida uma obra-prima, e a noção de um "corpo místico" ou "político" do soberano, que ela reconduzia à luz, constituía certamente (como observava anos depois o aluno mais brilhante de Kantorowicz, R. E. Giesey) uma "etapa importante da história do desenvolvimento do estado moderno" (Giesey, 1987, p. 9); mas uma simpatia tão unânime num âmbito assim delicado merece alguma reflexão.

O próprio Kantorowicz, no seu prefácio, adverte que o livro, nascido como uma pesquisa sobre os precedentes medievais da doutrina jurídica dos dois corpos do rei, tinha ido bem além das intenções iniciais, até transformar-se, como precisava o subtítulo, em um "estudo sobre a teologia política medieval". O autor que, no início dos anos vinte, tinha vivido com intensa participação os eventos políticos da Alemanha, combatendo, nas fileiras dos nacionalistas, a insurreição espartaquista<sup>23</sup> em Berlim e a república dos conselhos em Mônaco, não podia não ter ponderado a alusão à "teologia política", sob cuja insígnia Schmitt havia colocado em 1922 a sua teoria da soberania. A trinta e cinco anos de distância, depois que o nazismo havia imprimido em sua vida de hebreu assimilado uma ruptura irreparável, ele voltava a interrogar em toda uma outra perspectiva aquele "mito do

estado” que havia, nos anos juvenis, ardentemente compartilhado. Com uma renegação significativa, o prefácio adverte, de fato, que “seria querer ir longe demais julgar que o autor tenha sido tentado a investigar a emergência de alguns dos ídolos das religiões políticas modernas apoiado somente nas horríveis experiências de nosso tempo, em que nações inteiras, das menores às maiores, caíram presas dos dogmas mais irracionais e nas quais os teologismos políticos tornaram-se autênticas obsessões”; e é com a mesma eloquente modéstia que o autor declina da pretensão de “ter exposto com alguma concludência o problema daquilo que foi chamado o ‘mito do estado’” (Kantorowicz, 1957, p. XXX-XXXI).

É neste sentido que o livro pôde ser lido não sem razão como um dos grandes textos críticos do nosso tempo sobre o consenso dirigido ao Estado e sobre as técnicas do poder. Quem tenha, no entanto, seguido o paciente trabalho de análise que, retrocedendo a partir dos *Reports* de Plowden e da macabra ironia do *Ricardo II*, chega a reconstruir a formação, na jurisprudência e na teologia medieval, da doutrina dos dois corpos do rei, não pode deixar de se perguntar se o livro possa ser lido somente como uma desmistificação da teologia política. O fato é que, enquanto a teologia política evocada por Schmitt focalizava essencialmente um estudo do caráter absoluto do poder soberano, *Os dois corpos do rei* se ocupa, em vez disso, exclusivamente do outro e mais inócuo aspecto que, na definição de Bodin, caracteriza a soberania (*puissance absolue et perpétuelle*), ou seja, a sua natureza perpétua, pela qual a *dignitas* real sobrevive à pessoa física de seu portador (*le roi ne meurt jamais*). A “teologia política cristã” aqui destinava-se unicamente, através da analogia com o corpo místico de Cristo, a assegurar a continuidade daquele *corpus morale et politicum* do estado, sem o qual nenhuma organização política estável pode ser pensada; e é neste sentido que “não obstante as analogias com certas concepções pagãs esparsas, a doutrina dos dois corpos do rei deve-se considerar germinada a partir do pensamento teológico cristão e coloca-se portanto como uma pedra miliar da teologia política cristã” (Ibidem. p. 434).

5.2 Propondo com decisão esta tese conclusiva, Kantorowicz evoca, para colocá-lo logo de lado, justamente o elemento que teria podido orientar a genealogia da doutrina dos dois

corpos em uma direção menos tranquilizadora, conectando-a com o outro mais obscuro arcano do poder soberano: *la puissance absolue*. No capítulo VII, descrevendo as singulares cerimônias fúnebres dos reis franceses nas quais a efígie de cera do soberano ocupava um posto importante e, exposta sobre un *lit d'honneur*, era tratada em tudo e por tudo como a pessoa viva do rei, Kantorowicz indica a sua origem possível na apoteose dos imperadores romanos. Também aqui, depois que o soberano estava morto, a sua *imago* de cera "tratada como um doente jazia sobre o leito; matronas e senadores estavam alinhados de ambos os lados, os médicos fingiam apalpar o pulso da efígie e prestar-lhe cuidados, até que, depois de sete dias, a imagem morria" (Ibidem. p. 366). Segundo Kantorowicz, porém, o precedente pagão, ainda que tão similar, não havia influenciado diretamente o ritual fúnebre francês e, em todo caso, era certo que a presença da efígie devia ser relacionada, ainda uma vez, com a perpetuidade da dignidade real, que "não morre jamais".

Que a exclusão do precedente romano não fosse fruto de negligência ou menospreço, é provado pela atenção que Giesey, com a plena aprovação do mestre, lhe teria dedicado no livro que pode ser considerado como um oportuno complemento dos *Dois corpos: the royal funeral ceremony in Renaissance France* (1960). Giesey não podia ignorar que estudiosos eminentes, como Julius Schlosser, e outros menos conhecidos, como Elias Bickermann, haviam estabelecido uma conexão genética entre a *consecratio* imperial romana e o rito francês; curiosamente ele suspende, porém, o juízo sobre a questão ("no que me concerne" — ele escreve — "prefiro não escolher nenhuma das duas soluções" (Giesey, 1960, p. 128) e confirma, em vez disso, resolutamente a interpretação do maestro sobre o vínculo entre a efígie e o caráter perpétuo da soberania. Havia, nesta escolha, uma razão evidente: se a hipótese da derivação pagã do cerimonial da imagem tivesse sido aceita, a tese kantorowicziana sobre a "teologia política cristã" teria necessariamente caído ou deveria, no mínimo, ser reformulada de modo mais cauto. Mas havia uma outra — e mais secreta — razão, ou seja, a de que nada, na *consecratio* romana, permitia relacionar a efígie do imperador com aquele aspecto mais luminoso da soberania que é seu caráter

perpétuo; antes, o rito macabro e grotesco, no qual uma imagem era primeiramente tratada como uma pessoa viva e depois solenemente queimada, indicava uma zona mais obscura e incerta, que buscaremos agora indagar, na qual o corpo político do rei parecia aproximar-se até o ponto de quase confundir-se com ele, do corpo matável e insacrificável do *homo sacer*.

5.3 Em 1929, um jovem estudioso da antiguidade clássica, Elias Bickermann, publicava no *Archiv für Religionwissenschaft* um artigo sobre as *Apoteoses imperiais romanas* que, em um breve mas detalhado apêndice, relacionava explicitamente a cerimônia pagã da imagem (*funus imaginarium*) com os ritos fúnebres dos soberanos ingleses e franceses. Tanto Kantorowicz quanto Giesey citam este estudo; Giesey declara, aliás, sem reservas, que a leitura daquele texto foi a origem do seu trabalho (Ibidem. p. 232); ambos passam, todavia, em silêncio justamente sobre o ponto central da análise de Bickermann.

Reconstruindo com cuidado seja através de fontes escritas, seja através de moedas o rito da consagração imperial, Bickermann havia na verdade individuado, mesmo sem deduzir, todas as suas conseqüências, a específica aporia contida 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 Díon e de Herodiano) à efígie de cera que reproduz o semblante do defunto... Esta imagem é tratada como se fosse um corpo real. Díon, como testemunha ocular, refere que um escravo afastava com o seu leque as moscas do rosto do manequim. Depois Setímio Severo lhe dá, sobre a pia, o último beijo. Herodiano acrescenta que a imagem de Setímio 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 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. (Bickermann, 1929, p. 4-5)

Decisiva para a compreensão do ritual inteiro, é, porém, justamente a função e a natureza da imagem. É aqui que Bickermann sugere, de fato, uma preciosa comparação, que nos permite situar a cerimônia em uma nova perspectiva:

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 funus imaginarius fiet*. Encontramos aqui a mesma expressão *funus imaginarium*, que a História Augusta usa para indicar a cerimônia fúnebre da efígie cérea de Pértinax, à qual estava presente Dion. 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. (Ibidem. p. 6-7)

Em 1972, voltando ao problema depois de mais de quarenta anos, Bickermann relaciona o funeral imaginário imperial com o rito que deve ser cumprido por aquele que, antes de uma batalha, devotou-se solenemente aos deuses Manes e não morreu em combate (Bickermann, 1972, p. 22). É aqui que os corpos do soberano e do *homo sacer* entram em uma zona de indistinção na qual parecem confundir-se.

5.4 Os estudiosos confrontaram há tempos a figura do *homo sacer* com a do *devotus*, que consagra a própria vida aos deuses íferos para salvar a cidade de um grave perigo. Lívio nos deixou uma vivaz, minuciosa descrição de uma *devotio* ocorrida em 340 a.C., durante a batalha de Vesúnia. O exército romano estava por ser derrotado pelos adversários latinos, quando o cônsul Públio Décio Mure, que comandava as legiões junto ao colega Tito Mânlio Torquato, pede ao pontífice que o assista na realização do rito:

O pontífice lhe ordena que vista a toga pretexta e, estando o cônsul de pé sobre uma lança, com a cabeça velada e a mão estendida sob a toga de modo a tocar o queixo, faz com que ele pronuncie estas palavras: "Ó Jano, ó Júpiter, ó pai Marte, ó Quirino, Belona, Lares, Deuses novenais, ó Deuses Manes, eu vos rogo e suplico para que concedais ao povo romano dos Quirites a força e a vitória e leveis morte e terror aos inimigos do povo romano dos Quirites. Assim como falei solenemente, assim voto e consagro (*devoveo*) comigo aos deuses Manes e à Terra, pela república dos Quirites, pelo exército, as legiões e os aliados do povo romano, as legiões inimigas e seus aliados."... Então, cingindo a toga ao modo gabínio, monta a cavalo em armas e se lança em meio aos inimigos, e parece a ambas as fileiras bem mais venerável que um homem, semelhante a uma vítima expiatória mandada aos céus para aplacar a ira divina. (8, 9, 4 et seq.)

A analogia entre *devotus* e *homo sacer* não parece aqui ir além do fato de que ambos estão de algum modo votados à morte e pertencem aos deuses, ainda que (malgrado a comparação liviana) não na forma técnica do sacrifício. Lívio contempla, porém, uma hipótese que lança uma luz singular sobre esta instituição e permite assemelhar mais estreitamente a vida do *devotus* à do *homo sacer*:

A isto se deve acrescentar que o cônsul ou o ditador ou o pretor, que consagra as legiões inimigas, pode consagrar não só a si, mas também qualquer cidadão que faça parte da legião romana. Se o homem, que foi assim votado, morre, isto está em conformidade com o devido; se, porém, não morre, é preciso então sepultar uma imagem (*signum*) com sete pés de altura e imolar em expiação uma vítima; e lá onde foi sepultada a imagem, o magistrado romano não pode caminhar. Se em vez disto ele consagrou a si mesmo, como ocorre no caso de Décio, e não morre, não poderá realizar nenhum rito, nem público nem privado... (8, 9, 13)

Por que a sobrevivência do devoto constitui para a comunidade uma situação tão embaraçosa, a ponto de obrigá-la ao cumprimento de um complexo ritual cujo sentido trata-se aqui justamente de compreender? Qual o estatuto deste corpo vivo, que não parece mais pertencer ao mundo dos vivos? Em um estudo exemplar, Schilling observou que, se o devoto sobrevivente é excluído tanto do mundo profano

quanto do sagrado, "isto 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" (Schilling, 1971, p. 956). É nesta perspectiva que devemos ver a função da estátua, que já encontramos no *funus imaginarium* do imperador e que parece unir em uma única constelação tanto o corpo do soberano quanto o do devoto.

Sabemos que o *signum* medindo sete pés, do qual fala Lívio, nada mais é que o "colosso" do devoto, ou seja, seu duplo, que ocupa o posto do cadáver ausente em uma espécie de funeral *per imaginem* ou, mais precisamente, em execução vicária do voto que ficou descumprido. J.-P. Vernant e Emile Benveniste mostraram qual seria, em geral, a função do colosso: atraindo e fixando sobre si um duplo que se encontra em condições anormais, ele "permite que se restabeleçam, entre o mundo dos vivos e o dos mortos, relações corretas" (Vernant, 1966, p. 229). A primeira consequência da morte é, de fato, a de liberar um ser vago e ameaçador (a *larva* dos latinos, a *psykhé*, o *eídolon* ou o *phásma* dos gregos), que retorna com a aparência do defunto aos lugares que ele freqüentou e não pertence propriamente nem ao mundo dos vivos e nem ao dos mortos. O objetivo dos ritos fúnebres é assegurar a transformação deste ser incômodo e incerto em um antepassado amigo e potente, que pertence estavelmente ao mundo dos mortos e com o qual mantém-se relações ritualmente definidas. A ausência do cadáver (ou, em certos casos, a sua mutilação) pode, porém, impedir o ordenado cumprimento do rito fúnebre; nestes casos, um colosso pode, sob determinadas condições, substituir o cadáver permitindo a execução de um funeral vicário.

O que acontece ao devoto sobrevivente? Aqui não se pode falar de uma ausência de cadáver no sentido próprio, a partir do momento em que não houve nem ao menos morte. Uma inscrição encontrada em Cirene nos informa, todavia, que um colosso podia ser confeccionado mesmo em vida da pessoa que deveria substituir. A inscrição contém o texto do juramento que deveriam pronunciar a Tera, como garantia das obrigações recíprocas, os colonos que partiam para a África e os cidadãos que permaneciam na pátria. Durante o pronunciamento do juramento, fabricavam-se *kolossoi* de cera que

eram atirados às chamas dizendo: "que se liquefaça e desapareça aquele que for infiel a este juramento, ele, a sua estirpe e os seus bens" (Ibidem. p. 222). O colosso não é, portanto, um simples substituto do cadáver. Antes, porém, no sistema complexo que regula no mundo clássico as relações entre vivos e mortos, ele representa, analogamente ao cadáver, mas de modo mais imediato e geral, aquela parte da pessoa viva que é destinada à morte e que, ocupando ameaçadoramente o limiar entre os dois mundos, deve ser separada do contexto normal dos vivos. Esta separação ocorre, comumente, na hora da morte, através dos ritos fúnebres, que recompõem o justo relacionamento entre vivos e mortos que o decesso veio a perturbar; em determinados casos, entretanto, não é a morte que perturba esta ordem, mas a sua falta, e a confecção do colosso torna-se necessária para restabelecer a ordem.

Enquanto não cumpre este rito (que, como demonstrou Versnel, não é tanto um funeral vicário, quanto um cumprimento substitutivo do voto: Versnel, 1981, p. 157), o devoto sobrevivente é um ser paradoxal que, parecendo prosseguir numa vida aparentemente normal, se move, na realidade, em um limiar que não pertence nem ao mundo dos vivos nem ao dos mortos: ele é um morto vivente ou um vivo que é, na verdade, uma *larva*, e o colosso representa justamente aquela vida consagrada que se havia já virtualmente separado dele no momento do voto.

5.5 Se voltamos então a observar sob esta perspectiva a vida do *homo sacer*, é possível assemelhar a sua condição àquela de um devoto sobrevivente, para o qual não seja mais possível nenhuma expiação vicária, nem substituição alguma por um colosso. O próprio corpo do *homo sacer*, na sua matável insacrificabilidade, é o penhor vivo da sua sujeição a um poder de morte, que não é porém o cumprimento de um voto, mas absoluta e incondicionada. A vida sacra é vida consagrada sem nenhum sacrifício possível e além de qualquer cumprimento. Não é, então, um acaso se Macróbio, em um texto que pareceu por muito tempo aos intérpretes obscuro e corrompido (*Sat.*, 3. 7. 6.), assemelha o *homo sacer* às estátuas (*Zânes*) que na Grécia eram consagradas a Júpiter com os proventos das multas infligidas aos atletas perjuros, e que não eram nada mais que os colossos daqueles que tinham violado o juramento e se entregavam assim vicariamente à justiça divina (*animas ... sacratorum hominum, quos zanas*



*Graeci vocant*). Enquanto encarna na sua pessoa os elementos que são normalmente distintos da morte, o *homo sacer* é, por assim dizer, uma estátua viva, o duplo ou o colosso de si mesmo. 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. E é na figura desta "vida sacra" que algo como uma vida nua faz a sua aparição no mundo ocidental. Decisivo é, porém, que esta vida sacra tenha desde o início um caráter eminentemente político e exiba uma ligação essencial com o terreno sobre o qual se funda o poder soberano.

5.6 É sob esta luz que devemos observar o rito da imagem na apoteose imperial romana. Se o colosso representa sempre, no sentido em que se viu, uma vida votada à morte, isto significa que a morte do imperador (malgrado a presença do cadáver, cujos restos são ritualmente inumados) libera um suplemento de vida sacra que, como para aquele que sobreviveu ao voto, é necessário neutralizar através de um colosso. Tudo acontece, digamos, como se o imperador tivesse em si não dois corpos, mas duas vidas em um só corpo; uma vida natural e uma vida sacra, que, não obstante o regular rito fúnebre, sobrevive à primeira e somente depois do *funus imaginarium* pode ser admitida no céu e divinizada. O que reúne o devoto sobrevivente, o *homo sacer* e o soberano em um único paradigma, é que nos encontramos sempre diante de uma vida nua que foi separada de seu contexto e, sobrevivendo por assim dizer à morte, é, por isto, incompatível com o mundo humano. A vida sacra não pode de modo algum habitar a cidade dos homens: para o devoto sobrevivente, o funeral imaginário funciona como um cumprimento vicário do voto, que restitui o indivíduo à vida normal; para o imperador, o funeral duplo permite fixar a vida sacra que deve ser recolhida e divinizada na apoteose; no *homo sacer*, enfim, nos encontramos diante de uma vida nua residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la.

Em todos os três casos, a vida sacra é, de algum modo, ligada a uma função política. Tudo ocorre como se o poder supremo — que, vimos, é sempre *vitae necisque potestas*, funda-se sempre no isolamento de uma vida matável e sacrificável — implicasse, por uma singular simetria, a sua assunção na própria pessoa de quem o detém. E se para o devoto sobrevivente ao seu voto é a morte faltante que libera essa vida sacra, para o soberano é, ao contrário, a morte que revela este excedente que parece inerir como tal ao poder supremo, como se este não fosse mais, em última análise, que *a capacidade de constituir a si e aos outros como vida matável e insacrificável*.

Com respeito à interpretação de Kantorowicz e Giesey, a doutrina dos dois corpos do rei surge, então, sob uma luz diversa e menos inócua. Se a sua relação com a consagração imperial pagã não pode mais ser posta entre parênteses, é o próprio sentido da teoria que muda radicalmente. O corpo político do rei (que, nas palavras de Plowden, “não pode ser visto ou tocado” e, “privado da infância e da velhice e de todos os outros defeitos ao qual está sujeito o corpo natural”, magnifica o corpo mortal unindo-se a este) deriva, em última análise, do colosso do imperador; mas, justamente por isto, ele não pode representar simplesmente (como julgavam Kantorowicz e Giesey) a continuidade do poder soberano, mas também e antes de tudo o excedente de vida sacra do imperador que, através da imagem, é isolada e elevada aos céus no ritual romano, ou transmitida ao sucessor no rito inglês e francês. Mas, com isto, o sentido da metáfora do corpo político volta-se, de símbolo da perpetuidade da *dignitas* a cifra do caráter absoluto e não humano da soberania. As fórmulas *le mort saisit le vif* e *le Roi ne meurt jamais* devem ser compreendidas de modo muito mais literal do que se costuma pensar: no momento da morte do soberano, é a vida sacra, na qual se baseava seu poder, que investe a pessoa do sucessor. As duas fórmulas significam a continuidade do poder soberano somente na medida em que exprimem, através do obscuro liame com uma vida matável e insacrificável, a sua absolutez.

Por isto Bodin, o teórico mais agudo da soberania moderna, pode interpretar a máxima que, segundo Kantorowicz, exprime a perpetuidade do poder político, referindo-se à sua

natureza absoluta: *c'est pourquoi* — ele escreve no sexto livro da *Repubblica* — *on dit en ce royaume que le roy ne meurt jamais: qui est un proverbe ancien, qui montre bien que le royaume ne fut oncques electif; et qu'il ne tient son sceptre du Pape, ny de l'Archeveque de Rheims, ny du peuple, ains de Dieu Seul* (Bodin, 1583, p. 985).

5.7 Se a simetria entre os corpos do soberano e do *homo sacer*, que procuramos até aqui ilustrar, corresponde à verdade, deveremos poder reencontrar analogias e repercussões no estatuto jurídico-político destes dois corpos aparentemente tão distantes. Um primeiro e imediato confronto é oferecido pela sanção que castiga o assassinato do soberano. Sabemos que o assassinato do *homo sacer* não constitui homicídio (*parricidi non damnatur*). Pois bem: não existe nenhum ordenamento (nem mesmo entre aqueles em que o homicídio é sempre punido com a pena capital) no qual o assassinato do soberano tenha sido sempre simplesmente assinalado como um homicídio. Ele constitui, em vez disso, um delito especial que (depois que, a partir de Augusto, a noção de *maiestas* associa-se cada vez mais intimamente à pessoa do imperador) é definido como *crimen lesae maiestatis*. Não importa, do nosso ponto de vista, que a morte do *homo sacer* possa ser considerada como menos que um homicídio, e a do soberano como mais que um homicídio: essencial é que, nos dois casos, a morte de um homem não verifique o caso jurídico do homicídio. Quando, ainda no estatuto albertino, lemos que a “pessoa do soberano é sacra e inviolável”, é preciso ouvir ressoar nesta singular adjetivação um eco da sacralidade da vida matável do *homo sacer*.

Mas até mesmo o outro caráter que define a vida do *homo sacer*, ou seja, a sua insuscetibilidade nas formas previstas pelo rito ou pela lei, reencontra-se minuciosamente relacionado com a pessoa do soberano. Michael Walzer observou que, aos olhos dos contemporâneos, a enormidade da ruptura representada pela decapitação de Luís XVI, a 21 de janeiro de 1793, não consistia tanto no fato de que um monarca tivesse sido morto, mas em que ele tivesse sido submetido a processo e tivesse sido justificado numa execução de condenação à pena capital (Walzer, 1988, p. 184-185). Ainda nas constituições modernas, um traço secularizado da insuscetibilidade da vida do soberano sobrevive no princípio

segundo o qual o chefe de Estado não pode ser submetido a um processo judiciário ordinário. Na constituição americana, por exemplo, o *impeachment* implica uma sentença especial do Senado presidido pelo *Chief justice*, que pode ser pronunciada somente por *high crimes and misdemeanors* e cuja conseqüência é apenas a deposição do ofício, e não uma pena judicial. Os jacobinos que, em 1792, durante as discussões na convenção, queriam que o rei fosse simplesmente morto sem processo, levavam ao extremo, ainda que provavelmente sem dar-se conta, a fidelidade ao princípio da insacriticabilidade da vida sacra, que qualquer um pode matar sem cometer homicídio, mas que não pode ser submetida às formas sancionadas de execução.

## O BANDO E O LOBO

6.1 “Todo o caráter do *sacer esse* mostra que ele não nasceu no solo de uma ordem jurídica constituída, mas remonta em vez disso ao período da vida pré-social. Ele é um fragmento da vida primitiva dos povos indo-europeus... A antiguidade germânica e escandinava nos oferecem, além de qualquer dúvida, um irmão do *homo sacer* no bandido e no fora-da-lei (*wargus*, *vargr*, o lobo, e, no sentido religioso, o lobo sagrado, *vargr y veum*)... Aquilo que é considerado uma impossibilidade para a antiguidade romana — a morte do proscrito fora de um juízo e do direito — foi uma realidade incontestável na antiguidade germânica.” (Jhering, 1886, p. 282)

Jhering foi o primeiro a confrontar, com estas palavras, a figura do *homo sacer* com o *wargus*, o homem-lobo, e com o *friedlos*, o “sem paz” do antigo direito germânico. Ele punha assim a *sacratio* sobre pano de fundo da doutrina da *Friedlosigkeit*, elaborada por volta da metade do século XIX pelo germanista Wilda, segundo o qual o antigo direito germânico fundava-se sobre o conceito de paz (*Fried*) e sobre a correspondente exclusão da comunidade do malfeitor, que tornava-se por isto *friedlos*, sem paz, e, como tal, podia ser morto por qualquer um sem que se cometesse homicídio. Até mesmo o *bando* medieval apresenta características análogas: o bandido podia ser morto (*bannire idem est quod dicere quilibet possit eum offendere*: Cavalca, 1978, p. 42) ou era até mesmo considerado já morto (*exbannitus ad mortem de sua civitate debet haberi pro mortuo*: Ibidem. p. 50). Fontes germânicas e anglo-saxônicas sublinham esta condição limite do bandido definindo-o como homem-lobo (*wargus*, *werwolf*, lat. *garulphus*, donde o francês *loup garou*, lobisomem):

assim a lei sálica e a lei ripuária usam a fórmula *wargus sit, hoc est expulsus* em um sentido que recorda o *sacer esto* que sancionava a matabilidade do homem sacro, e as leis de Eduardo o Confessor (1130-1135) definem o bandido *wulfesbeud* (literalmente: cabeça de lobo) e o assemelham a um lobisomem (*lupinum enim gerit caput a die utlagationis suae, quod ab anglis wulfesbeud vocatur*). Aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade — o lobisomem — é, portanto, na origem a figura daquele que foi banido da comunidade. Que ele seja definido homem-lobo e não simplesmente lobo (a expressão *caput lupinum* tem a forma de um estatuto jurídico) é aqui decisivo. A vida do bandido — como aquela do homem sacro — não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *phýsis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, lobisomem, ou seja, *nem homem nem fera*, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum.

6.2 É somente sob esta luz que o mitologema hobbesiano do estado de natureza adquire seu sentido próprio. Como vimos que o estado de natureza não é uma época real, cronologicamente anterior à fundação da Cidade, mas um princípio interno desta, que aparece no momento em que se considera a Cidade *tanquam dissoluta* (portanto, algo como um estado de exceção), assim, quando Hobbes funda a soberania através da remissão ao *homo hominis lupus*, no lobo é necessário saber distinguir um eco do *wargus* e do *caput lupinum* das leis de Eduardo o Confessor: não simplesmente *besta fera* e vida natural, mas, sobretudo zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomem, homem que se transforma em lobo e lobo que torna-se homem: vale dizer, banido, *homo sacer*. O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*, cada um é, portanto, *wargus, gerit caput lupinum*. E esta lupificação<sup>24</sup> do homem e humanização do

lobo é possível a cada instante no estado de exceção, na *dissolutio civitatis*. Somente este limiar, que não é nem a simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania.

Contrariamente ao que nós modernos estamos habituados a representar-nos como espaço da política em termos de direitos do cidadão, de livre-arbítrio e de contrato social, do ponto de vista da soberania, *autenticamente política é somente a vida nua*. Por isto, em Hobbes, o fundamento do poder soberano não deve ser buscado na cessão livre, da parte dos súditos, do seu direito natural, mas, sobretudo, na conservação, da parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, que se apresenta então como direito de punir. “Este é o fundamento” — escreve Hobbes — “daquele direito de punir que é exercitado em todo estado, pois que os súditos não deram este direito ao soberano, mas apenas, ao abandonar os próprios, deram-lhe o poder de usar o seu no modo que ele considerasse oportuno para a preservação de todos; de modo que o direito não foi *dado*, mas *deixado* a ele, e somente a ele, e — excluindo os limites fixados pela lei natural — de um modo tão completo, como no puro estado de natureza e de guerra de cada um contra o próprio vizinho” (Hobbes, 1991, p. 214).

A este estatuto particular do *jus puniendi*, que configura-se como uma sobrevivência do estado de natureza no próprio coração do Estado, corresponde nos súditos a faculdade não de desobedecer, mas de resistir à violência exercitada sobre sua própria pessoa, “porque nenhum homem se supõe que seja obrigado por pacto a não resistir à violência, e, por consequência, não se pode supor que ele dê a outros o direito de pôr violentamente as mãos sobre a sua pessoa” (Idem.). A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado. E, como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, neste sentido, aquela vida matável e insacrificável que tem no *homo sacer* o seu paradigma, assim também, na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem lobo do homem, habita estavelmente na cidade

8 No *Bisclavret*, um dos mais belos *lais* de Maria de França, a natureza particular do lobisomem como limiar de passagem entre natureza e política, mundo ferino e mundo humano, e, simultaneamente, sua íntima ligação com o soberano, são expostos com extraordinária vivacidade. O *lai* fala de um barão, que tem relações de especial vizinhança com seu rei (*de sun seinur esteit privez*, v. 19), mas que toda semana, depois de haver escondido suas vestes sob uma pedra, transforma-se por três dias em lobisomem (*bisclavret*) e vive no bosque de presa e rapina (*al plus espés de la gaudine | s'i vif de preie e de ravine*). A sua mulher, que suspeita de algo, consegue arrancar-lhe a confissão desta vida secreta e convence-o a revelar onde esconde as roupas, se bem que ele saiba que, caso as perdesse ou fosse surpreendido enquanto as vestia, permaneceria como lobo para sempre (*kar si jes eusse perduz | e de ceo feusse aparceuz | bisclavret sereie a tuz jours*). Servindo-se de um cûmplice, que se tornará seu amante, a mulher furta as roupas do esconderijo, e o barão permanece para sempre como lobisomem.

Essencial é aqui o particular, já atestado em Plínio na lenda de Antio (Nat. Hist., VIII), do caráter temporário da metamorfose, ligado à possibilidade de despir e recuperar sem ser visto as vestes humanas. A transformação em lobisomem corresponde perfeitamente ao estado de exceção, por toda a duração do qual (necessariamente limitada) a cidade se dissolve, e os homens entram em uma zona de indistinção com as feras. Reencontra-se na estória, além disto, a necessidade de certas formalidades que assinalam o ingresso na — ou a saída da — zona de indiferença entre o ferino e o humano (que corresponde à clara proclamação do estado de exceção, formalmente distinto da norma). Até mesmo no *folklore* contemporâneo esta necessidade é atestada pelos três golpes que o lobisomem, que está se tornando homem novamente, deve dar à porta de casa antes que lhe seja aberta ("Quando batem à porta pela primeira vez, a esposa não deve abrir. Se abrisse, veria o marido ainda totalmente lobo, e ele a devoraria e fugiria para sempre no bosque. Quando batem pela segunda vez, a esposa não deve ainda abrir: pois o veria já com o corpo de homem, mas com a cabeça de lobo. Somente quando batem à porta pela terceira vez se deve abrir: porque então a transformação foi completa, e o lobo desapareceu surgindo o homem de antes." Levi, 1946, p. 104-105)

Até mesmo a particular proximidade entre lobisomem e soberano é reencontrada ulteriormente na estória. Um dia (assim narra o *lai*) o rei vai à caça na floresta onde vive Bisclavret e os cães à solta desencovam logo o homem-lobo. Porém assim que Bisclavret vê o soberano, corre em sua direção e aferra-se ao seu estribo, lambendo sua perna e pés como se implorasse



piedade. O rei, maravilhado com a humanidade da fera ("esta fera possui tino e inteligência l ... darei ao animal a minha paz l e por hoje não caçarei mais"), leva-a para viver consigo na corte, onde tornam-se inseparáveis. Segue-se o indefectível encontro com a ex-mulher e a sua punição. Mas importante é que, no final, o tornar-se novamente homem de Bisclavret tem lugar sobre o próprio leito do soberano.

A proximidade entre tirano e homem-lobo é encontrada até mesmo na *República* platônica (565 d), onde a transformação do protetor em tirano é comparada ao mito arcádico de Zeus Liceio: "Qual a causa da transformação do protetor em tirano? Não ocorre quando ele começa a fazer o que se conta no mito do templo de Zeus Liceio na Arcádia?... Quando são provadas vísceras humanas, fatiadas em pedaços junto àquelas de outras vítimas, fatalmente se é transmutado em lobo... Assim quando o chefe do *dêmos*, vendo a multidão devotada às suas ordens, não sabe abster-se do sangue dos homens de sua tribo... não será necessário que ou seja morto por seus inimigos, ou torne-se tirano e tranforme-se de homem em lobo?"

6.3 É chegado, portanto, o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau. O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante (que é, ao mesmo tempo, intervalo cronológico e átimo intemporal) *tanquam dissoluta*. A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas *in illo tempore*, mas é continuamente operante no estado civil na forma da decisão soberana. Esta, por outro lado, refere-se *imediatamente* à vida (e não à livre vontade) dos cidadãos, que surge, assim, como o elemento político originário, o *Urphänomenon* da política: mas esta vida não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem o *bíos*, uma forma de vida qualificada; é, sobretudo, a vida nua do *homo sacer* e do *wargus*, zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura.

Por isto a tese, enunciada em um plano lógico-formal no final da primeira parte, segundo a qual o relacionamento jurídico-político originário é o *bando*, não é apenas uma tese sobre a estrutura formal da soberania, mas tem caráter substancial, porque o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano. É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário

como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não-estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção. Este mal-entendido do mitologema hobbesiano em termos de *contrato* em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não-estatal.

A relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluído, dispensado e, simultaneamente, capturado. A velha discussão, na historiografia jurídica, entre aqueles que concebem o exílio como uma pena e aqueles que o consideram em vez disso como um direito e um refúgio (já no final da república Cícero pensa o exílio em contraposição à pena: *exilium enim non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii*, Pro Caec., 34) tem a sua raiz nesta ambigüidade do *bando* soberano. Tanto na Grécia como em Roma, as testemunhas mais antigas mostram que mais original do que a oposição entre direito e pena é a condição "não qualificável nem como o exercício de um direito nem como situação penal" (Crifò, 1985, p. 11) de quem parte para o exílio em consequência de um homicídio cometido ou de quem perde a cidadania porque torna-se cidadão de uma *civitas foederata* que goza do *ius exilii*.

Esta zona de indiferença, na qual a vida de exilado ou de *acqua et igni interdictus* confina com aquela do *homo sacer*, matável e insacrificável, indica a relação política originária, mais original que a oposição schmittiana entre amigo e inimigo, entre concidadão e estrangeiro. A *extrariedade*<sup>25</sup> daquele que está sob o *bando* soberano é mais íntima e inicial do que a estraneidade do estrangeiro (se é lícito desenvolver desta maneira a oposição que Festo estabelece entre

*extrarius*, ou seja *qui extra focum sacramentum iusque sit*, e *extraneus*, ou seja, *ex altera terra*, quase *exterraneus*).

Torna-se assim compreensível a ambigüidade semântica, já anteriormente registrada, pela qual *in bando*, *a bandono* significam originalmente em italiano tanto “à mercê de...” quanto “a seu talante, livremente” (como na expressão *correre a bandono*), e bandido significa tanto “excluído, banido” quanto “aberto a todos, livre” (como em *mensa bandita* e *a redina bandita*). O *bando* é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Somente por isto pode significar tanto a insígnia da soberania (*Bandum, quod postea appellatus fuit Standardum, Gunifanonum, italice Confalone*: Muratori, 1739, p. 442) quanto a expulsão da comunidade.

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

Se o elemento político originário é a vida sacra, torna-se compreensível a este ponto como Bataille tenha podido buscar a figura consumada da soberania na vida colhida na dimensão extrema da morte, do erotismo, do sagrado, do luxo, e, ao mesmo tempo, deixar impensado o nexó essencial que a estreita ao poder soberano (*La souveraineté dont je parle* — ele escreve no livro homônimo, concebido como terceira seção da *Part maudite* — *a peu de choses à voir avec celle des Etats*: Bataille, 1976, p. 247). O que Bataille procura pensar aqui é, com toda evidência, aquela mesma vida nua (ou vida sacra) que, na relação de *bando*, constitui o referente imediato da soberania, e haver reivindicado a sua experiência radical é precisamente o que torna, malgrado tudo, exemplar a sua tentativa. Seguindo, nisto, sem dar-se conta, o impulso que leva a modernidade a fazer da vida enquanto tal a aposta em jogo nas lutas políticas, ele procurou fazer valer a própria vida nua como figura soberana; todavia, em vez de reconhecer o seu caráter eminentemente político (aliás, biopolítico), ele inscreve sua experiência, por um lado, na esfera do sagrado, que confunde, segundo os esquemas dominantes na antropologia do seu tempo e retomados pelo amigo Caillois, como sendo originariamente ambivalente, puro e imundo, repugnante e fascinante, e, por outro, na interioridade do sujeito, ao qual ela se dá por vezes em instantes privilegiados ou miraculosos. Em ambos os casos, no sacrifício ritual, assim como no excesso individual, a vida soberana se define para ele através da transgressão instantânea da interdição de matar.

Deste modo, Bataille troca imediatamente o corpo político do homem sacro, absolutamente matável e absolutamente

insacrificável, que se inscreve na lógica da exceção, pelo prestígio do corpo sacrificial, definido em vez disso pela lógica da transgressão. Se é mérito de Bataille ter trazido novamente, ainda que inconscientemente, à luz o nexo entre vida nua e soberania, a vida para ele permanece inteiramente enfeitada no círculo ambíguo do sacro. Por aquele caminho não era possível outra coisa além da repetição, real ou farsesca, do *bando* soberano e se compreende que Benjamin tenha podido estigmatizar (segundo testemunho de Klossowski) a pesquisa do grupo de *Acéphale* com a fórmula peremptória: *Vous travaillez pour le fascisme*.

Não que Bataille não perceba a insuficiência do sacrifício e o fato de ser, em última análise, uma "comédia" (*dans le sacrifice, le sacrifiant s'identifie à l'animal frappé de mort. Ainsi meurt-il en se voyant mourir, et même, en quelque sorte, par sa propre volonté, de cœur avec l'arme du sacrifice. Mais c'est une comédie!*: Bataille, 1988, p. 336); mas o que ele não consegue decifrar é, precisamente (como mostra o fascínio que exercitavam sobre ele as imagens do jovem chinês supliciado, que comenta longamente em *Les larmes d'Eros*), a vida nua do *homo sacer*, que a aparelhagem conceitual do sacrifício e do erotismo não consegue exaurir.

É mérito de Jean-Luc Nancy ter mostrado a ambigüidade do pensamento de Bataille sobre o sacrifício e ter afirmado com força, contra toda tentação sacrificial, o conceito de uma "existência insacrificável". Se, todavia, a nossa análise do *homo sacer* acertou no alvo, assim como a definição batailliana da soberania através da transgressão era inadequada com respeito à realidade da vida matável no *bando* soberano, assim também o conceito de "insacrificável" é insuficiente para decifrar a violência que está em questão na biopolítica moderna. O *homo sacer* é, de fato, insacrificável e pode, todavia, ser morto por qualquer um. A dimensão da vida nua, que constitui o referente da violência soberana, é mais original que a oposição sacrificável/insacrificável e acena na direção de uma idéia de sacralidade que não é mais absolutamente definível através da dupla (que, nas sociedades que conheciam o sacrifício, não possui nada de obscuro) idoneidade para o sacrifício/imação nas formas prescritas pelo ritual. Na modernidade, o princípio da sacralidade da vida se viu, assim, completamente

emancipado da ideologia sacrificial, e o significado do termo sacro na nossa cultura dá continuidade à história semântica do *homo sacer* e não à do sacrifício (daí a insuficiência das desmistificações, ainda que justas, hoje propostas por várias partes, da ideologia sacrificial). O que temos hoje diante dos olhos é, de fato, uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais. O nosso tempo é aquele em que um *week-end* de feriado produz mais vítimas nas auto-estradas da Europa do que uma campanha bélica; mas falar, a propósito disto, de uma "sacralidade do garde-rail" é, obviamente, apenas uma definição antifrástica (La Cecla, 1993, p. 115).

Deste ponto de vista, o querer restituir ao extermínio dos hebreus uma aura sacrificial através do termo "holocausto" é uma irresponsável cegueira historiográfica. O hebreu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de vida matável e insacrificável. O seu assassinato não constitui, portanto, como veremos, nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas apenas a realização de uma mera "matabilidade" que é inerente à condição de hebreu como tal. A verdade difícil de ser aceita pelas próprias vítimas, mas que mesmo assim devemos ter a coragem de não cobrir com véus sacrificiais, é que os hebreus não foram exterminados no curso de um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler havia anunciado, "como piolhos", ou seja, como vida nua. A dimensão na qual o extermínio teve lugar não é nem a religião nem o direito, mas a biopolítica.

Se é verdadeiro que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma vida insacrificável, que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de modo particular. A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*.

P A **3** T E

O CAMPO COMO PARADIGMA  
BIOPOLÍTICO DO MODERNO

## A POLITIZAÇÃO DA VIDA

1.1 Nos últimos anos de sua vida, enquanto trabalhava na história da sexualidade e ia desmascarando, também neste âmbito, os dispositivos do poder, Michel Foucault começou a orientar sempre com maior insistência as suas pesquisas para aquilo que definia como *bio-política*, ou seja, a crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos do poder. Ao final da *Vontade de saber*, ele resume, como vimos, o processo através do qual, às portas da Idade Moderna, a vida torna-se a aposta em jogo na política com uma fórmula exemplar: "Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente." Todavia Foucault continuou tenazmente até o fim a investigar os "processos de subjetivação" que, na passagem entre o mundo antigo e o moderno, levam o indivíduo a objetivar o próprio eu e a constituir-se como sujeito, vinculando-se, ao mesmo tempo, a um poder de controle externo, e não transferiu suas próprias escavações, como teria sido até mesmo legítimo esperar, ao que poderia apresentar-se como o local por excelência da biopolítica moderna: a política dos grandes Estados totalitários do Novecentos. A pesquisa, que iniciou-se com a reconstrução do *grand enfermement* nos hospitais e nas prisões, não se conclui com uma análise do campo de concentração.

Por outro lado, se as penetrantes indagações que Hannah Arendt dedicou no segundo pós-guerra à estrutura dos Estados totalitários têm um limite, este é justamente a falta de qualquer perspectiva biopolítica. Arendt percebe com clareza o nexa entre domínio totalitário e aquela particular



condição de vida que é o campo ("O totalitarismo" — ela escreve em um *Projeto de pesquisa sobre os campos de concentração* que permaneceu infelizmente sem seguimento — "tem como objetivo último a dominação total do homem. Os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total, porque, a natureza humana sendo o que é, este fim não pode ser atingido senão nas condições extremas de um inferno construído pelo homem": Arendt, 1994, p. 240); mas o que ela deixa escapar é que o processo é, de alguma maneira, inverso, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total. Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária.

Que os dois estudiosos que pensaram talvez com mais acuidade o problema político do nosso tempo não tenham conseguido fazer confluír as próprias perspectivas é certamente índice da dificuldade deste problema. O conceito de "vida nua" ou "vida sacra" é o foco através do qual procuraremos fazer convergir os seus pontos de vista. Nele, o entrelaçamento de política e vida tornou-se tão íntimo que não se deixa analisar com facilidade. À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica.

1.2 Foi Karl Löwith o primeiro a definir como "politização da vida" o caráter fundamental da política dos Estados totalitários e, juntamente, a observar, deste ponto de vista, a curiosa relação de contigüidade entre democracia e totalitarismo:

Esta neutralização das diferenças politicamente relevantes e a deriva de sua decisão se desenvolveram a partir da emancipação do terceiro estado, da formação da democracia burguesa e da sua transformação em democracia industrial de massa, até o ponto decisivo em que ora se convertem no seu oposto: em uma total politização (*totale Politisierung*)

de tudo, mesmo dos âmbitos vitais aparentemente neutros. Assim teve início na Rússia marxista um estado do trabalho que é mais intensivamente estatal do que jamais tenha ocorrido nos estados dos soberanos absolutos; na Itália fascista um estado corporativo que regula normativamente, além do trabalho nacional, até mesmo o *Dopolavoro*<sup>26</sup> e toda a vida espiritual; e na Alemanha nacional-socialista um estado integralmente organizado, que politiza através das leis raciais inclusive a vida que tinha sido até então privada. (Löwith, 1984, p. 33)

A contigüidade entre democracia de massa e Estados totalitários não tem, contudo (como Löwith parece aqui considerar, seguindo a trilha de Schmitt), a forma de uma improvisa reviravolta: antes de emergir impetuosamente à luz do nosso século [século XX], o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo. É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância<sup>27</sup> ao poder soberano do qual desejariam liberar-se. “O ‘direito’ à vida” — escreveu Foucault (Foucault, 1976, p. 128) para explicar a importância assumida pelo sexo como tema de debate político —, “ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’ de resgatar, além de todas as opressões ou ‘alienações’, aquilo que se é e tudo o que se pode ser, este ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos estes novos procedimentos do poder”. O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas. E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [século XX] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários

converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas reviravoltas produziam-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua. As distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem sua clareza e sua inteligibilidade, entrando em uma zona de indeterminação logo que o seu referente fundamental tenha se tornado a vida nua. Até mesmo o repentino deslize das classes dirigentes ex-comunistas no racismo mais extremo (como na Sérvia, com o programa de "limpeza étnica") e o renascimento do fascismo na Europa, sob novas formas, encontram aqui a sua raiz.

No mesmo passo em que se afirma a biopolítica, assiste-se, de fato, a um deslocamento e a um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de exceção, da decisão sobre a vida nua na qual consistia a soberania. Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote. Nas páginas que se seguem, procuraremos mostrar que alguns eventos fundamentais da história política da modernidade (como as declarações dos direitos) e outros que parecem antes representar uma incompreensível intrusão de princípios biológico-científicos na ordem política (como a eugenia nacional-socialista, com a sua eliminação da "vida indigna de ser vivida", ou o debate atual sobre a determinação normativa dos critérios da morte), adquirem seu verdadeiro sentido apenas quando são restituídos ao comum contexto biopolítico (ou tanatopolítico)

ao qual pertencem. Nesta perspectiva, o campo, como puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal fundado unicamente sobre o estado de exceção), surgirá como o paradigma oculto do espaço político da modernidade, do qual deveremos aprender a reconhecer as metamorfoses e os travestimentos.

1.3 O primeiro registro da vida nua como novo sujeito político já está implícito no documento que é unanimemente colocado à base da democracia moderna: o *writ* de *Habeas corpus* de 1679. Seja qual for a origem da fórmula, que é encontrada já no século XIII para assegurar a presença física de uma pessoa diante de uma corte de justiça, é singular que em seu centro não esteja nem o velho sujeito das relações e das liberdades feudais, nem o futuro *citoyen*, mas o puro e simples *corpus*. Quando, em 1215, João Sem-Terra concede a seus súditos a "Grande carta das liberdades", ele se dirige "aos arcebispos, aos bispos, abades, condes, barões, viscondes, prepostos, oficiais e bailios", "às cidades, aos burgos e aldeias" e, mais em geral, "aos homens livres do nosso reino", para que gozem "de suas antigas liberdades e livres costumes" e daquelas que ele então especificamente reconhece. O art. 29, que tem a função de garantir a liberdade física dos súditos, declara: "que nenhum homem livre (*homo liber*) seja detido, aprisionado, despojado de seus bens, nem posto fora da lei (*utlagetur*) ou molestado de modo algum; nós não poremos nem faremos pôr as mãos nele (*nec super eum ibimis, nec super eum mittibus*), a não ser após um juízo legal de seus pares e segundo a lei do país". Analogamente, um antigo *writ* que precede o *Habeas corpus* e era destinado a assegurar a presença do imputado em um processo, leva a rubrica *de homine replegiando* (ou *repigliando*).

Considere-se, por outro lado, a fórmula do *writ*, que o ato de 1679 generaliza e transforma em lei: *Praecipimus tibi quod Corpus X, in custodia vestra detentum, ut dicitur, una cum causa captionis et detentionis, quodcumque nomine idem X censeatur in eadem, habeas coram nobis, apud Westminster, ad subjiciendum...* Nada melhor do que esta fórmula nos permite mensurar a diferença entre as liberdades antiga e medieval e aquela que se encontra na base da democracia moderna: não o homem livre, com suas prerrogativas e os

seus estatutos, e nem ao menos simplesmente *homo*, mas *corpus* é o novo sujeito da política, e a democracia moderna nasce propriamente como reivindicação e exposição deste "corpo": *habeas corpus ad subjiciendum*, deverás ter um corpo para mostrar.

Que justamente o *Habeas corpus*, entre os vários procedimentos jurisdicionais voltados à proteção da liberdade individual, recebesse forma de lei e se tornasse, assim, inseparável da história da democracia ocidental, seguramente deve-se a circunstâncias acidentais; mas é também certo que, deste modo, a nascente democracia européia colocava no centro de sua luta com o absolutismo não *bíos*, a vida qualificada de cidadão, mas *zoé*, a vida nua em seu anonimato, apanhada, como tal, no *bando* soberano (ainda nas formulações modernas do *writ: the body of being taken... by whatsoever name he may be called there in*).

O que emerge à luz, das solitárias, para ser exposto *apud Westminster*, é, mais uma vez, o corpo do *homo sacer*, é mais uma vez uma vida nua. Esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político. Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador dos direitos e, com um curioso oximoro, como o novo sujeito soberano (*subiectus superaneus*, isto é, aquilo que está embaixo e, simultaneamente, mais ao alto) pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua. Se é verdade que a lei necessita, para a sua vigência, de um corpo, se é possível falar, neste sentido, do "desejo da lei de ter um corpo", a democracia responde ao seu desejo obrigando a lei a tomar sob seus cuidados este corpo. Este caráter ambíguo (ou polar) da democracia é tão mais evidente no *Habeas corpus*, pelo fato de que, enquanto ele era destinado em sua origem a assegurar a presença do imputado no processo e, portanto, a impedir que ele se subtraísse ao juízo, na nova e definitiva forma ele se converte em obrigação, para o xerife, de exibir o corpo do imputado e de motivar a sua detenção. *Corpus é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais.*

Esta nova centralidade do "corpo" no âmbito da terminologia político-jurídica viria assim a coincidir com o processo mais geral que confere a *corpus* uma posição tão privilegiada na filosofia e na ciência da idade barroca, de Descartes a Newton, de Leibniz a Spinoza; na reflexão política, todavia, *corpus*, mesmo quando se torna, no *Leviatã* ou no *Contrato social*, a metáfora central da comunidade política, mantém sempre um estreito liame com a vida nua. Instrutivo é, a este propósito, o uso do termo em Hobbes. Se é verdade que o *De hominem* distingue no homem um corpo natural e um corpo político (*homo enim nom modo corpus naturale est, sed etiam civitatis, id est, ut ita loquar, corporis politici pars*: Hobbes, 1839, p. 1), no *De cive* é justamente a matabilidade do corpo a fundar tanto a igualdade natural dos homens quanto a necessidade do *Commonwealth*:

Se, de fato, observamos homens adultos e consideramos o quanto seja frágil o complexo do corpo humano (cuja ruína arrasta consigo toda força, vigor e sapiência) e com que facilidade um homem debilíssimo pode matar um outro mais forte, não há motivo para que alguém, confiando nas suas forças, creia-se superior aos outros por natureza. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais ao outro. Mas aqueles que podem fazer a coisa suprema, ou seja, matar, são por natureza iguais entre eles. (Hobbes, 1983, p. 93)

A grande metáfora do *Leviatã*, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente.

## OS DIREITOS DO HOMEM E A BIOPOLÍTICA

2.1 Hannah Arendt intitulou o quinto capítulo do seu livro sobre o imperialismo, dedicado ao problema dos refugiados, “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”. Esta singular formulação, que liga os destinos dos direitos do homem àqueles do Estado-nação, parece implicar a idéia de uma sua íntima e necessária conexão, que a autora deixa, porém, injulgada. O paradoxo do qual Hannah Arendt aqui parte é que a figura — o refugiado — que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos, assinala em vez disso a crise radical deste conceito. “A concepção dos direitos do homem” — ela escreve —, “baseada na suposta existência de um ser humano como tal, caiu em ruínas tão logo aqueles que a professavam encontraram-se pela primeira vez diante de homens que haviam perdido toda e qualquer qualidade e relação específica — exceto o puro fato de serem humanos” (Arendt, 1994, p. 299). No sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado. Isto está implícito, se refletimos bem, na ambigüidade do próprio título da declaração de 1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, onde não está claro se os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo; e, neste caso, que tipo de relações existe entre eles. A *boutade* de Burke, segundo a qual aos direitos inalienáveis do homem ele preferia de longe os seus “direitos

de inglês" (*Rights of an englishman*), adquire, nesta perspectiva, uma insuspeitada profundidade.

Hannah Arendt não vai além de poucos, essenciais acenos ao nexo entre direitos do homem e Estado nacional, e a sua indicação permaneceu assim sem seguimento. No segundo pós-guerra, a ênfase instrumental sobre os direitos do homem e o multiplicar-se das declarações e das convenções no âmbito de organizações supranacionais acabaram por impedir uma autêntica compreensão do significado histórico do fenômeno. Mas é chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para então considerá-las de acordo com aquela que é a sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação. As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania.

Um simples exame do texto da declaração de 1789 mostra, de fato, que é justamente a vida nua natural, ou seja, o puro fato do nascimento, a apresentar-se aqui como fonte e portador do direito. *Les hommes* — declara o art. I — *aissent et demeurent libres et égaux en droits* (mais convincente entre todas, deste ponto de vista, é a formulação do projeto elaborado por La Fayette em julho de 1789: *tout homme naît avec des droits inaliénables et imprescriptibles*). Por outro lado, porém, a vida natural que, inaugurando a biopolítica da modernidade, é assim posta à base do ordenamento, dissipa-se imediatamente na figura do cidadão, no qual os direitos são “conservados” (art. 2: *le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme*). E precisamente porque inscreveu o elemento nativo no próprio coração da comunidade política, a declaração pode a este ponto atribuir a soberania à “nação” (art. 3: *le principe*



*de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation*). A nação, que etimologicamente deriva de *nascere*, fecha assim o círculo aberto pelo nascimento do homem.

2.2 As declarações dos direitos devem então ser vistas como o local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Elas asseguram a *exceptio* da vida na nova ordem estatal que deverá suceder à derrocada do *ancien régime*. Que, através delas, o “súdito” se transforme, como foi observado, em “cidadão”, significa que o nascimento — isto é, a vida nua natural como tal — torna-se aqui pela primeira vez (com uma transformação cujas conseqüências biopolíticas somente hoje podemos começar a mensurar) o portador imediato da soberania. O princípio de natividade e o princípio de soberania, separados no antigo regime (onde o nascimento dava lugar somente ao *sujet*, ao súdito), unem-se agora irrevogavelmente no corpo do “sujeito soberano” para constituir o fundamento do novo Estado-nação. Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania. A ficção aqui implícita é a de que o *nascimento* torne-se imediatamente *nação*, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum. Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão.

Somente se compreendemos esta essencial função histórica das declarações dos direitos, é possível também entender seu desenvolvimento e suas metamorfoses no nosso século [século XX]. Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana.

Nós estamos habituados a compendiar no sintagma “solo e sangue” (*Blut und Boden*) a essência da ideologia nacional-socialista. Quando Rosenberg deseja exprimir em uma fórmula a visão de mundo do seu partido, é, de fato, a esta hendíadis que ele recorre. “A visão do mundo nacional-socialista” — ele escreve — “parte da convicção de que solo e sangue constituem o essencial do Germânico, e que é, portanto, em referência a estes dois datismos que uma política cultural e estadual deve ser orientada”. (Rosenberg, 1936, p. 242) Mas tem-se esquecido com demasiada freqüência que esta fórmula politicamente tão determinada tem, na verdade, uma inócua origem jurídica: ela não é outra além da expressão que compendia os dois critérios que, já a partir do direito romano, servem para identificar a cidadania (isto é, a inscrição primária da vida na ordem estatal): *ius soli* (o nascimento em um determinado território) e *ius sanguinis* (o nascimento a partir de genitores cidadãos). Estes dois critérios jurídicos tradicionais que, no antigo regime, não possuíam um significado político essencial, porque exprimiam somente uma relação de vassalagem, adquirem, já com a revolução francesa, uma nova e decisiva importância. A cidadania não identifica agora simplesmente uma genérica sujeição à autoridade real ou a um determinado sistema de leis, nem encarna simplesmente (como crê Charlier quando, em 23 de setembro de 1792, pede à convenção que o título de cidadão substitua em todos os atos públicos o tradicional *monsieur* ou *sieur*) o novo princípio igualitário: ela nomeia o novo estatuto da vida como origem e fundamento da soberania e identifica, portanto, literalmente, nas palavras de Lanjuinais à convenção, *les membres du souverain*. Daí a centralidade (e a ambigüidade) da noção de “cidadania” no pensamento político moderno, que faz com que Rousseau diga que “nenhum autor na França... compreendeu o verdadeiro sentido do termo ‘cidadão’”; mas daí, também, já no curso da revolução, o multiplicar-se das disposições normativas destinadas a precisar qual *homem* fosse *cidadão* e qual não, e a articular e restringir gradualmente os círculos do *ius soli* e do *ius sanguinis*. O que não havia constituído até então um problema político (as perguntas: “o que é francês? o que é alemão?”), mas apenas um tema entre os outros discutidos nas antropologias filosóficas, começa agora a tornar-se uma

questão política essencial, submetida, como tal, a um constante trabalho de redefinição, até que, com o nacional-socialismo, a resposta à pergunta “quem e o que é alemão” (e, portanto, também: “quem e o que não o é”) coincide imediatamente com a função política suprema. Fascismo e nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isto possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações dos direitos.

Somente este vínculo entre os direitos do homem e a nova determinação biopolítica da soberania permite compreender corretamente o singular fenômeno, muitas vezes observado pelos historiadores da Revolução Francesa, pelo qual, em imediata coincidência com a declaração dos direitos de nascimento inalienáveis e imprescritíveis, os direitos do homem em geral foram distintos em ativos e passivos. Já Sieyès nas suas *Préliminaires de la constitution*, afirma com clareza que

les droits naturels et civils sont ceux *pour* le maintien desquels la société est formée; et les droits politiques, ceux *par* lesquels la société se forme. Il vaut mieux, pour la clarté du langage, appeler les premiers droits passifs et les seconds droits actifs... Tous les habitants d'un pays doivent jouir des droits de citoyen passif... tous ne sont pas citoyens actifs. Les femmes, du moins dans l'état actuel, les enfants, les étrangers, ceux, encore, qui ne contribueraient en rien à fournir l'établissement public, ne doivent point influencer activement sur la chose publique. (Sieyès, 1985, p. 189-206)

E o trecho supracitado de Lanjuinais, depois de haver definido os *membres du souverain*, continua com estas palavras: *Ainsi les enfants, les insensés, les mineurs, les femmes, les condamnés à peine afflictive ou infamante... ne seraient pas des citoyens* (Sewel, 1988, p. 105).

Ao contrário de ver simplesmente nestas distinções uma simples restrição do princípio democrático e igualitário, em flagrante contradição com o espírito e a letra das declarações, é preciso saber captar antes de tudo o seu coerente significado biopolítico. Uma das características essenciais da biopolítica moderna (que chegará, no nosso século [século

XX], à exasperação) é a sua necessidade de redefinir continuamente, na vida, o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora. Uma vez que a impolítica vida natural, convertida em fundamento da soberania, ultrapassa os muros do *oîcos* e penetra sempre mais profundamente na cidade, ela se transforma ao mesmo tempo em uma linha em movimento que deve ser incessantemente redeseenhada. Na *zoé*, que as declarações politizaram, devem ser novamente definidas as articulações e os limiares que permitirão isolar uma vida sacra. E quando, como tem já acontecido hoje, a vida natural for integralmente incluída na *pólis*, estes limiares irão se deslocar, como veremos, além das sombrias fronteiras que separam a vida da morte, para aí identificarem um novo morto vivente, um novo homem sacro.

2.3 Se os refugiados (cujo número nunca parou de crescer no nosso século [século XX], até incluir hoje uma porção não desprezível da humanidade) representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a continuidade entre homem e cidadão, entre *nascimento* e *nacionalidade*, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna. Exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto. Neste sentido, ele é verdadeiramente, como sugere Hannah Arendt, "o homem dos direitos", a sua primeira e única aparição real fora da máscara do cidadão que constantemente o cobre. Mas, justamente por isto, a sua figura é tão difícil de definir politicamente.

A partir da Primeira Guerra Mundial, na verdade, o nexo nascimento-nação não é mais capaz de desempenhar sua função legitimadora no interior do Estado-nação, e os dois termos começam a mostrar seu próprio insuturável descolamento. Junto com o transbordar, no cenário europeu, de refugiados e apátridas (em um breve período de tempo deslocam-se de seu país de origem 1.500.000 russos brancos, 700.000 armênios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de gregos e centenas de milhares de alemães, húngaros e romenos), o fenômeno mais significativo, nesta perspectiva, é a contemporânea introdução, na ordem jurídica de muitos Estados europeus, de normas que permitem a desnaturalização e a

desnacionalização em massa dos próprios cidadãos. A primeira foi, em 1915, a França, com relação a cidadãos naturalizados de origem "inimiga"; em 1922, o exemplo foi seguido pela Bélgica, que revogou a naturalização de cidadãos que haviam cometido "atos antinacionais" durante a guerra; em 1926, o regime fascista expediu uma lei análoga que dizia respeito aos cidadãos que se haviam mostrado "indignos da cidadania italiana"; em 1933, foi a vez da Áustria, e assim por diante, até que as leis de Nuremberg sobre a "cidadania do Reich" e sobre a "proteção do sangue e da honra alemães" impeliram ao extremo este processo, dividindo os cidadãos alemães em cidadãos a título pleno e cidadãos de segundo escalão, e introduzindo o princípio segundo o qual a cidadania era algo de que é preciso mostrar-se digno e que podia, portanto, ser sempre colocada em questionamento. E uma das poucas regras às quais os nazistas se ativeram constantemente no curso da "solução final", era a de que somente depois de terem sido completamente desnacionalizados (até da cidadania residual que lhes cabia após as leis de Nuremberg), os hebreus podiam ser enviados aos campos de extermínio.

Estes dois fenômenos, de resto intimamente correlatos, mostram que o nexos nascimento-nação, sobre o qual a declaração de 1789 havia fundado a nova soberania nacional, havia então perdido o seu automatismo e o seu poder de auto-regulação. Por um lado, os Estados-nação operam um maciço reinvestimento da vida natural, discriminando em seu interior uma vida por assim dizer autêntica e uma vida nua privada de todo valor político (o racismo e a eugenia nazista são compreensíveis somente se restituídos a este contexto); por outro, os direitos do homem, que faziam sentido apenas como pressuposto dos direitos do cidadão, separam-se progressivamente destes e são utilizados fora do contexto da cidadania, com o suposto fim de representar e proteger uma vida nua que vem a encontrar-se, em proporção crescente, expulsa às margens dos Estados-nação, para ser então posteriormente recodificada em uma nova identidade nacional. O caráter contraditório destes processos está certamente entre as causas que determinaram a falência dos esforços de vários comitês e organismos, através dos quais os Estados, a Sociedade das Nações e, mais tarde, a ONU

tentaram fazer frente ao problema dos refugiados e da salvaguarda dos direitos do homem, do Bureau Nansen (1922) até o atual Alto Comissariado para os Refugiados (1951), cuja atividade não pode ter, segundo o estatuto, caráter político, mas "unicamente humanitário e social". O essencial, em todo caso, é que, toda vez que os refugiados não representam mais casos individuais, mas, como acontece hoje mais e mais freqüentemente, um fenômeno de massa, tanto estas organizações quanto os Estados individuais, malgrado as solenes evocações dos direitos "sagrados e inalienáveis" do homem, demonstraram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas até de simplesmente encará-lo de modo adequado.

2.4 A separação entre humanitário e político, que estamos hoje vivendo, é a fase extrema do descolamento entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. As organizações humanitárias, que hoje em número crescente se unem aos organismos supranacionais, não podem, entretanto, em última análise, fazer mais do que compreender a vida humana na figura da vida nua ou da vida sacra, e por isto mesmo mantêm a contragosto uma secreta solidariedade com as forças que deveriam combater. É suficiente um olhar sobre as recentes campanhas publicitárias para arrecadação de fundos para os refugiados de Ruanda, para dar-se conta de que a vida humana é aqui considerada (e existem aí certamente boas razões para isto) exclusivamente como vida sacra, ou seja, matável e insacrificável, e somente como tal feita objeto de ajuda e proteção. Os "olhos suplicantes" do menino ruandês, cuja fotografia se desejaria exibir para obter dinheiro, mas que "agora está se tornando difícil encontrar vivo", são o índice talvez mais significativo da vida nua no nosso tempo, da qual as organizações humanitárias têm necessidade em proporção exatamente simétrica à do poder estatal. O humanitário separado do político não pode senão reproduzir o isolamento da vida sacra sobre o qual se baseia a soberania, e o campo, isto é, o espaço puro da exceção, é o paradigma biopolítico para o qual ele não consegue encontrar solução.

É necessário desembaraçar resolutamente o conceito do refugiado (e a figura da vida que ele representa) daquele dos direitos do homem, e levar a sério a tese de Arendt, que

ligava os destinos dos direitos àqueles do Estado-nação moderno, de modo que o declínio e a crise deste implicam necessariamente o tornar-se obsoletos daqueles. O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexa nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos.

8 O "pamphlet" *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* que, na *Philosophie dans le boudoir*, Sade faz ler ao libertino Dolmancé, é o primeiro, e talvez o mais radical, manifesto biopolítico da modernidade. Justamente no momento em que a revolução faz do nascimento — ou seja, da vida nua — o fundamento da soberania e dos direitos, Sade coloca em cena (em toda a sua obra e, em particular, nas *120 journées de Sodome*) o *theatrum politicum* como teatro da vida nua, no qual, através da sexualidade, a própria vida fisiológica dos corpos se apresenta como elemento político puro. Mas em nenhuma outra obra a reivindicação do significado político do seu projeto é tão explícita quanto neste *pamphlet*, no qual o local político por excelência vem a ser as *maisons* onde todo cidadão pode convocar publicamente qualquer outro para obrigá-lo a satisfazer os próprios desejos. Não somente a filosofia (Lefort, p. 100-101), mas também e primeiramente a política passa aqui pelo crivo do *boudoir*; aliás, no projeto de Dolmancé, o *boudoir* substituiu integralmente a *cité*, numa dimensão em que público e privado, vida nua e existência política trocam seus papéis.

A importância crescente do sadomasoquismo na modernidade tem nesta troca a sua raiz; visto que o sadomasoquismo é justamente aquela técnica da sexualidade que consiste em fazer emergir no *partner* a vida nua. E não somente a analogia com o poder soberano é conscientemente evocada por Sade (*il n'est point d'homme — ele escreve — qui ne veuille être despote quand il bande*), mas a simetria entre *homo sacer* e soberano reencontra-se aqui na cumplicidade que liga o masoquista ao sádico, a vítima ao carrasco.

A atualidade de Sade não consiste tanto em haver renunciado o primado impolítico da sexualidade no nosso impolítico tempo; ao contrário, a sua modernidade está em ter exposto de modo incomparável o significado absolutamente político (isto

é, “biopolítico”) da sexualidade e da própria vida fisiológica. Como nos campos de concentração do nosso século [século XX], o caráter totalitário da organização da vida no castelo de Silling, com seus minuciosos regulamentos que não deixam de fora nenhum aspecto da vida fisiológica (nem ao menos a função digestiva, obsessivamente codificada e exposta em público), tem a sua raiz no fato de que aqui, pela primeira vez, se pensou uma organização normal e coletiva (e, portanto, política) da vida humana baseada unicamente sobre a vida nua.



## VIDA QUE NÃO MERECE VIVER

3.1 Em 1920, Felix Meiner, já então um dos mais sérios editores alemães de ciências filosóficas, publicou uma *plaquette* cinza-azulada que levava o título: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (A autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida). Os autores eram Karl Binding, um estimado especialista de direito penal (um encarte colado no último minuto na contracapa informava aos leitores que, tendo o *doct. iur. et phil.* K. B. falecido durante a impressão, aquele deveria ser considerado “o seu último ato pelo bem da humanidade”), e Alfred Hoche, um professor de medicina que ocupara-se de questões relativas à ética da profissão.

O livro nos interessa aqui por duas razões. A primeira é que, para explicar a impunibilidade do suicídio, Binding é induzido a concebê-lo como expressão de uma soberania do homem vivente sobre a própria existência. Visto que o suicídio — ele argumenta — não se deixa compreender nem como um delito (por exemplo, como uma violação de uma obrigação qualquer em relação a si mesmo) e visto que, por outro lado, não pode nem ao menos ser considerado como um ato juridicamente indiferente, “não resta ao direito outra possibilidade senão a de considerar o homem vivente como soberano sobre a própria existência (*als Souverän über sein Dasein*)” (Binding, 1920, p. 14). A soberania do vivente sobre si mesmo configura, como a decisão soberana sobre o estado de exceção, um limiar de indiscernibilidade entre exterioridade e interioridade, que a ordem jurídica não pode, portanto, nem excluir nem incluir, nem vetar e nem permitir (“O ordenamento jurídico” — escreve Binding — “suporta o ato malgrado as suas sensíveis consequências sobre si. Ele não considera ter o poder de proibi-lo.”) (Idem.)

Desta particular soberania do homem sobre a sua própria existência, Binding deriva porém — e é esta a segunda e mais urgente razão do nosso interesse — a necessidade de autorizar “o aniquilamento da vida indigna de ser vivida”. O fato de que com esta inquietante expressão ele designe simplesmente o problema da legitimidade da eutanásia não deve fazer subestimar a novidade e a importância decisiva do conceito que faz deste modo sua aparição na cena jurídica européia: a vida que não merece ser vivida (ou viver, segundo o possível significado literal da expressão alemã *lebensunwerten Leben*), juntamente com seu implícito e mais familiar correlato: a vida digna de ser vivida (ou de viver). A estrutura biopolítica fundamental da modernidade — a decisão sobre o valor (ou sobre o desvalor) da vida como tal — encontra, então, a sua primeira articulação jurídica em um bem-intencionado *pamphlet* a favor da eutanásia.

✠ Não admira que o ensaio de Binding tenha despertado a curiosidade de Schmitt, que cita-o em sua *Theorie des Partisanen* no contexto de uma crítica à introdução do conceito de valor no direito. “Quem determina um valor” — ele escreve — “fixa *eo ipso* sempre um não-valor. O sentido desta determinação de um não-valor é o aniquilamento do não-valor” (Schmitt, 1963, p. 85). Às teorias de Binding sobre a vida que não merece viver, ele aproxima a tese de Rickert, segundo a qual “a negação é o critério para estabelecer se algo pertence ao âmbito do valor” e “o verdadeiro ato de avaliação é a negação”. Schmitt não parece aqui dar-se conta de como a lógica do valor que ele critica se assemelha àquela de sua teoria da soberania, na qual a verdadeira vida da regra é a exceção.

3.2 O conceito de “vida indigna de ser vivida” é, para Binding, essencial, porque lhe permite encontrar uma resposta ao quesito jurídico que pretende colocar: “a impunidade do aniquilamento da vida deve permanecer limitada, como o é no direito atual (feita exceção para o estado de necessidade), ao suicídio, ou de fato deve ser estendida à morte de terceiros?” A solução do problema depende na verdade, segundo Binding, da resposta que se dá à pergunta: “existem vidas humanas que perderam a tal ponto a qualidade de bem jurídico, que a sua continuidade, tanto para o portador da vida como para a sociedade, perdeu permanentemente todo o valor?”

Quem se coloca seriamente esta pergunta (prossegue Binding) se dá conta com amargura de quão irresponsavelmente nós costumamos tratar as vidas mais cheias de valor (*wertvollsten Leben*) e repletas da maior vontade e força vital, e com quantos — freqüentemente de todo inúteis — cuidados, com quanta paciência e energia nos aplicamos em vez disso a manter em existência vidas não mais dignas de serem vividas, até que a própria natureza, muitas vezes com cruel demora, tolhe sua possibilidade de continuar. Imagine-se um campo de batalha coberto de milhares de corpos jovens sem vida, ou uma mina onde uma catástrofe matou centenas de laboriosos operários, e tenha-se presente ao mesmo instante os nossos institutos para deficientes mentais (*Idioteninstituten*) e os cuidados que eles prodigalizam aos seus pacientes — e não se poderá então deixar de abalar-se por este sinistro contraste entre o sacrifício do bem humano mais caro, de um lado, e a enorme atenção dada a existências não só absolutamente sem valor (*wertlosen*), mas, aliás, que devem ser avaliadas negativamente. (Binding, 1920, p. 27-29)

O conceito de “vida sem valor” (ou “indigna de ser vivida”) aplica-se antes de tudo aos indivíduos que devem ser considerados “incuravelmente perdidos” em seguida a uma doença ou ferimento e que, em plena consciência de sua condição, desejam absolutamente a “liberação” (Binding serve-se do termo *Erlösung*, que pertence ao vocabulário religioso e significa, além do mais, redenção) e tenham manifestado de algum modo este desejo. Mais problemática é a condição do segundo grupo, constituído pelos “idiotas incuráveis, tanto no caso de terem nascido assim, como no caso — por exemplo, os doentes de paralisia progressiva — de o terem se tornado na última fase de suas vidas.” “Estes homens” — escreve Binding — “não possuem nem a vontade de viver nem a de morrer. Por um lado, não existe nenhuma constável anuência à morte, por outro, a sua morte não se choca contra vontade alguma de viver, que deva ser superada. Sua vida é absolutamente sem objetivo, mas eles não a sentem como intolerável.” Mesmo neste caso, Binding não reconhece razão alguma “nem jurídica, nem social, nem religiosa para não autorizar a morte destes homens, que não são mais do que a espantosa imagem ao avesso (*Gegenbild*) da autêntica humanidade” (Ibidem. p. 31-32). Quanto ao problema da

competência para decidir sobre a autorização ao aniquilamento, Binding propõe que a iniciativa pela requisição parta do próprio doente (no caso em que possa fazê-lo), ou então de um médico ou parente próximo, e que a decisão final caiba a uma comissão estatal composta de um médico, um psiquiatra e um jurista.

3.3 Não é nossa intenção assumir aqui uma posição sobre o difícil problema ético da eutanásia, que divide ainda hoje as opiniões e, em alguns países, ocupa um lugar considerável no debate da mídia, nem nos interessa a radicalidade com que Binding se posiciona a favor de sua admissibilidade generalizada. Mais interessante, em nossa perspectiva, é o fato de que à soberania do homem vivente sobre a sua vida corresponda imediatamente a fixação de um limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico e pode, portanto, ser morta sem que se cometa homicídio. A nova categoria jurídica de "vida sem valor" (ou "indigna de ser vivida") corresponde ponto por ponto, ainda que em uma direção pelo menos aparentemente diversa, à vida nua do *homo sacer* e é suscetível de ser estendida bem além dos limites imaginados por Binding.

É como se toda valorização e toda "politização" da vida (como está implícita, no fundo, na soberania do indivíduo sobre a sua própria existência) implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, é então somente "vida sacra" e, como tal, pode ser impunemente eliminada. Toda sociedade fixa este limite, toda sociedade — mesmo a mais moderna — decide quais sejam os seus "homems sacros". É possível, aliás, que este limite, do qual depende a politização e a *exceptio* da vida natural na ordem jurídica estatal não tenha feito mais do que alargar-se na história do Ocidente e passe hoje — no novo horizonte biopolítico dos estados de soberania nacional — necessariamente ao interior de toda vida humana e de todo cidadão. A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente.

3.4 Durante o processo dos médicos em Nuremberg, uma testemunha, o doutor Fritz Mennecke, declarou ter ouvido, durante uma reunião reservada em Berlim, em fevereiro de

1940, os doutores Hevelmann, Bahnen e Brack comunicarem que o governo do Reich acabara de emitir uma medida que autorizava “a eliminação da vida indigna de ser vivida”, com especial referência aos doentes mentais incuráveis. A informação não era de todo exata, porque Hitler havia preferido, por várias razões, não dar explícita forma legal ao seu programa de eutanásia; mas é certo que o reaparecimento da fórmula cunhada por Binding para dar cidadania jurídica à “morte por graça” (*Gnadentod*, segundo um eufemismo corrente entre os funcionários sanitários do regime) coincide com uma virada decisiva na biopolítica do nacional-socialismo.

Não há motivo para duvidar de que as razões “humanitárias” que impeliram Hitler e Himmler a elaborar, logo após a tomada do poder, um programa de eutanásia fossem de boa-fé, como também estavam certamente em boa-fé, do seu ponto de vista, Binding e Hoche ao proporem o conceito de “vida indigna de ser vivida”. Por vários motivos, entre os quais a previsível oposição dos meios eclesiásticos, o programa teve escassa atuação, e foi somente no início de 1940 que Hitler julgou que ele não pudesse ser ulteriormente adiado. O início da operação do *Euthanasie-Programm für unheilbaren Kranken* ocorreu, portanto, em condições — tais como a economia de guerra e o multiplicar-se dos campos de concentração para os hebreus e outros indesejáveis — que podiam favorecer erros e abusos; todavia a imediata transformação (no curso dos quinze meses em que ele durou, até que, em agosto de 1941, Hitler decidiu pôr-lhe fim devido aos crescentes protestos dos bispos e familiares) de um programa teoricamente humanitário em uma operação de extermínio em massa não dependeu de modo algum somente das circunstâncias. O nome de Grafeneck, a cidadezinha do Württemberg na qual operava um dos centros principais, permaneceu tristemente ligado a este fato; mas análogos institutos existiam em Hadamer (Hesse), Hartheim (próximo a Linz) e em outras localidades do Reich. Os testemunhos prestados pelos imputados e testemunhas no processo de Nuremberg nos informam com suficiente precisão sobre a organização do programa em Grafeneck. O instituto recebia a cada dia cerca de setenta pessoas (em idade variável de 6 a 93 anos), escolhidas entre os doentes mentais incuráveis espalhados

pelos vários manicômios alemães. Os doutores Schumann e Baumhardt, que tinham a responsabilidade do programa em Grafeneck, submetiam os doentes a uma consulta sumária e decidiam se estes apresentavam os requisitos exigidos pelo programa. Na maior parte dos casos, os doentes eram mortos nas 24 horas seguintes à chegada a Grafeneck; primeiro era-lhes ministrada uma dose de 2 cm de Morphium-Escopolamina e depois eram introduzidos em uma câmara de gás. Em outros institutos (como, por exemplo, em Hadamer), os doentes eram mortos com uma forte dose de Luminal, Veronal e Morphium. Calcula-se que deste modo foram eliminadas cerca de sessenta mil pessoas.

3.5 Somos tentados a atribuir a tenacidade com que Hitler desejou a execução do seu *Euthanasie-Programm* em circunstâncias tão pouco favoráveis aos princípios eugenéticos que guiavam a política nacional-socialista. Mas de um ponto de vista estritamente eugenético, a eutanásia não era particularmente necessária: não somente as leis de prevenção das doenças hereditárias e sobre a proteção da saúde hereditária do povo alemão representavam já uma tutela suficiente, mas os doentes incuráveis submetidos ao programa, em grande parte crianças e velhos, não tinham em todo caso condições de reproduzir-se (do ponto de vista eugenético, importante não é obviamente a eliminação do fenótipo, mas apenas a do patrimônio genético). Por outro lado, não procede que o programa estivesse de algum modo ligado a considerações de ordem econômica: ao contrário, ele representou um encargo organizativo não indiferente em um momento em que a máquina pública estava totalmente empenhada no esforço bélico. Por que então Hitler, mesmo sendo perfeitamente consciente da impopularidade do programa, quis a todo custo a sua realização?

Não resta outra explicação além daquela segundo a qual, sob a aparência de um problema humanitário, no programa estivesse em questão o exercício, no horizonte da nova vocação biopolítica do estado nacional-socialista, do poder soberano de decidir sobre a vida nua. A "vida indigna de ser vivida" não é, com toda evidência, um conceito ético, que concerne às expectativas e legítimos desejos do indivíduo: é, sobretudo, um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do

*homo sacer*, sobre a qual se baseia o poder soberano. Se a eutanásia se presta a esta troca, isto ocorre porque nela um homem encontra-se na situação de dever separar em um outro homem a *zoé* do *bíos* e de isolar nele algo como uma vida nua, uma vida matável. Mas, na perspectiva da biopolítica moderna, ela se coloca sobretudo na intersecção entre a decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação, e assinala o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica.

Aqui se vê como a tentativa de Binding de transformar a eutanásia em um conceito jurídico-político (a "vida indigna de ser vivida") tocava uma questão crucial. Se ao soberano, na medida em que decide sobre o estado de exceção, compete em qualquer tempo o poder de decidir qual vida possa ser morta sem que se cometa homicídio, na idade da biopolítica este poder tende a emancipar-se do estado de exceção, transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante. Não só, como sugere Schmitt, quando a vida torna-se o valor político supremo coloca-se aí também o problema de seu desvalor; na verdade, tudo se desenrola como se nesta decisão estivesse em jogo a consistência última do poder soberano. Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal. A vida, que, com as declarações dos direitos, tinha sido investida como tal do princípio de soberania, torna-se agora ela mesma o local de uma decisão soberana. O *Führer* representa justamente a própria vida enquanto decide da própria consistência biopolítica. Por isto a sua palavra, segundo uma teoria cara aos juristas nazistas, à qual teremos ocasião de retornar, é imediatamente lei. E por isto o problema da eutanásia é um problema peculiarmente moderno, que o nazismo, como primeiro Estado radicalmente biopolítico, não podia deixar de colocar; e, por isto, certas aparentes loucuras e contradições do *Euthanasie-Programm* explicam-se apenas no contexto biopolítico em que ele se situava.

Os médicos Karl Brand e Viktor Brack que, como responsáveis pelo programa, foram condenados à morte em Nuremberg, declararam, após a condenação, que não sentiam-se culpados, porque o problema da eutanásia se apresentaria novamente.

A exatidão da previsão era óbvia; porém mais interessante é perguntar-se por que, quando o programa foi levado pelos bispos ao conhecimento da opinião pública, não houve protestos por parte das organizações médicas. E no entanto, o programa de eutanásia não apenas contradizia a passagem do juramento de Hipócrates que diz “não darei a nenhum homem um veneno mortal, ainda que me peça”, mas, não tendo sido emitida nenhuma medida legal que assegurasse a impunidade, os médicos que dele participavam podiam encontrar-se em uma situação jurídica delicada (esta última circunstância deu, de fato, lugar a protestos da parte de juristas e advogados). O fato é que o Reich nacional-socialista assinala o momento em que a integração entre medicina e política, que é uma das características essenciais da biopolítica moderna, começa a assumir a sua forma consumada. Isto implica que a decisão soberana sobre a vida se desloque, de motivações e âmbitos estritamente políticos, para um terreno mais ambíguo, no qual o médico e o soberano parecem trocar seus papéis.



## "POLÍTICA, OU SEJA, O DAR FORMA À VIDA DE UM POVO"

4.1 Em 1942, o *Institut Allemand* de Paris decidiu fazer circular uma publicação destinada a informar aos amigos e aliados franceses sobre as características e os méritos da política nacional-socialista em matéria de saúde e eugénica. O livro, que reúne intervenções dos mais autorizados especialistas alemães na matéria (como Eugen Fischer e Ottmar von Verschuer) e dos mais altos responsáveis pela política sanitária do Reich (como Libero Conti e Hans Reiter), leva o título significativo *Etat et santé* (Estado e saúde) e é, entre as publicações oficiais ou semi-oficiais do regime, talvez aquela em que a politização (ou o valor político) da vida biológica e a transformação do inteiro horizonte político que ela implica são tematizados no modo mais explícito.

Nos séculos que nos precederam — escreve Reiter — os grandes conflitos entre os povos foram causados em maior ou menor proporção pela necessidade de garantir as posses do Estado (referimo-nos aqui com a palavra "posses" não só ao território do país, mas também aos conteúdos materiais). O temor de que os Estados vizinhos se expandissem territorialmente foi assim freqüentemente a causa destes conflitos, nos quais não se levava em conta os indivíduos, considerados, por assim dizer, como simples meios para realizar os fins almejados.

Somente no início do nosso século [século XX] se chegou, na Alemanha, apoiando-se a princípio em teorias de cunho distintamente liberais, a levar em consideração o valor dos homens e a defini-lo — definição que, bem entendido, não podia então deixar de basear-se nas formas e princípios

liberais que dominavam a economia... Assim, enquanto Helfferich estimou em 310 bilhões de marcos a riqueza nacional alemã, Zahn fez observar que, em confronto com esta riqueza material, existe uma "riqueza vivente" avaliável em 1.061 bilhões de marcos. (Verschuer, 1942, p. 31)

A grande novidade do nacional-socialismo consiste, segundo Reiter, no fato de que é este patrimônio vivente que passa agora ao primeiro plano nos interesses e nos cálculos do Reich e torna-se a base de uma nova política, que começa antes de tudo por estabelecer "o balanço dos valores vivos de um povo" (Ibidem. p. 34) e se propõe a assumir os cuidados do "corpo biológico da nação" (Ibidem. p. 51):

Estamos nos aproximando de uma síntese lógica da biologia e da economia... a política deverá ser capaz de realizar de modo sempre mais rigoroso esta síntese, que está hoje ainda em seus inícios, mas que permite já reconhecer como um fato inelutável a interdependência destas duas forças. (Ibidem. p. 48)

Daí uma transformação radical do significado e das atribuições da medicina, que se integra sempre mais estreitamente às funções e aos órgãos do Estado:

Como o economista e o comerciante são responsáveis pela economia dos valores materiais, assim o médico é responsável pela economia dos valores humanos... É indispensável que o médico colabore para uma economia humana racionalizada, que vê no nível de saúde do povo a condição do rendimento econômico... As oscilações da substância biológica e aquelas do balanço material são geralmente paralelas. (Ibidem. p. 40)

Os princípios desta nova biopolítica são ditados pela eugenia, compreendida como a ciência da hereditariedade genética de um povo. Foucault indagou a importância crescente que vem a assumir, a partir do século XVIII, a ciência do policiamento que, com Delamare, Frank e von Justi, se propõe como objetivo explícito a tutela da população em todos os seus aspectos (Foucault, 1994, p. 150-161). A partir do final do século XIX, é a obra de Galton que fornece o

quadro teórico no qual a ciência do policiamento, que então tornou-se biopolítica, é chamada a operar. É importante observar que, contrariamente a um difundido preconceito, o nazismo não se limitou simplesmente a utilizar e a distorcer para seus próprios fins políticos os conceitos científicos de que necessitava; o relacionamento entre ideologia nacional-socialista e o desenvolvimento das ciências sociais e biológicas do tempo, em particular o da genética, é mais íntimo e complexo e, simultaneamente, mais inquietante. Uma olhada às intervenções de Verschuer (que, por surpreendente que possa parecer, continuou a ensinar genética e antropologia na universidade de Frankfurt mesmo depois da queda do terceiro Reich) e de Fischer (diretor do Instituto de antropologia *Kaiser Wilhelm* de Berlim) mostra, além de qualquer dúvida, como seria justamente a pesquisa genética da época, com a recente descoberta da localização dos genes nos cromossomos (aqueles genes, que, como escreve Fischer, “estão ordenados nos cromossomos como as pérolas de um colar”), a oferecer a estrutura conceitual de referência para a biopolítica nacional-socialista. “A raça” — escreve Fischer — “não é determinada pela combinação desta ou daquela característica que seja possível mensurar, por exemplo, com a ajuda de uma escala de cores... A raça é herança genética e nada mais que herança” (Verschuer, 1942, p. 84). Não admira, portanto, que os estudos de referência, tanto para Fischer como para Verschuer, sejam os experimentos de Morgan e Haldane sobre a *drosophila* e, mais em geral, aqueles trabalhos da genética anglo-saxônica que levaram, nos mesmos anos, à constituição de uma primeira tabela do cromossomo X no homem e à primeira definição segura das predisposições patológicas hereditárias.

O fato novo é, porém, que estes conceitos não são tratados como critérios externos (mesmo que vinculantes) de uma decisão política: eles são, sobretudo, como tais, imediatamente políticos. Assim o conceito de raça vem a ser definido, de acordo com as teorias genéticas da época, como “um grupo de seres humanos que apresentam uma certa combinação de genes homozigotos que faltam aos outros grupos” (Ibidem. p. 88). Tanto Fischer como Verschuer sabem, porém, que uma raça pura, no sentido desta definição, é praticamente impossível de identificar (em particular, nem os hebreus e nem

os alemães — Hitler é perfeitamente consciente disto seja enquanto escreve *Mein Kampf*, seja no momento em que decide a solução final — constituem num sentido próprio uma raça). O termo racismo (se entende-se por raça um conceito estritamente biológico) não é, portanto, a qualificação mais correta para a biopolítica do terceiro Reich: esta se move, antes, em um horizonte em que a “tutela da vida” herdada da ciência do policiamento setecentista se absolutiza, fundindo-se com preocupações de ordem propriamente eugenética. Distinguindo entre política (*Politik*) e polícia (*Polizei*), von Justi conferia à primeira uma atribuição meramente negativa (a luta contra os inimigos externos e internos do Estado) e à segunda uma atribuição positiva (a tutela e o crescimento da vida dos cidadãos). Não se compreende a biopolítica nacional-socialista (e, com ela, boa parte da política moderna, mesmo fora do terceiro Reich), se não se entende que ela implica o desaparecimento da distinção entre os dois termos: a *polícia* torna-se então *política*, e a tutela da vida coincide com a luta contra o inimigo. “A revolução nacional-socialista” — lê-se na introdução a *Etat et santé* — “deseja fazer apelo às forças que tendem à exclusão dos fatores de degeneração biológica e à manutenção da saúde hereditária do povo. Ela almeja, portanto, fortificar a saúde do conjunto do povo e eliminar as influências que prejudicam o desenvolvimento biológico da nação. Os problemas tratados neste livro não se referem a um único povo; ele levanta problemas de importância vital para toda a civilização européia.” Somente nesta perspectiva adquire todo o seu sentido o extermínio dos hebreus, em que polícia e política, motivos eugenéticos e motivos ideológicos, tutela da saúde e luta contra o inimigo tornam-se absolutamente indiscerníveis.

4.2 Alguns anos antes, Verschuer havia publicado um opúsculo, no qual a ideologia nacional-socialista encontra, talvez, a sua mais rigorosa formulação biopolítica.

“O novo Estado não conhece outro dever além do cumprimento das condições necessárias à conservação do povo.” Estas palavras do *Führer* significam que todo ato político do Estado nacional-socialista serve a vida do povo... Nós sabemos hoje que a vida de um povo é garantida somente se as qualidades raciais e a saúde hereditária do corpo popular (*Volkskörper*) são conservadas. (Verschuer, 1936, p. 5)

O nexó que estas palavras instituem entre política e vida não é (segundo uma difusa e totalmente inadequada interpretação do racismo) uma relação meramente instrumental, como se a raça fosse um simples dado natural que se trataria somente de salvar. *A novidade da biopolítica moderna é, na verdade, que o dado biológico seja, como tal, imediatamente biopolítico e vice-versa.* “Política” — escreve Verschuer —, “ou seja, o dar forma à vida do povo (*Politik, das heisst die Gestaltung des Lebens des Völkes*)” (Ibidem. p. 8). A vida que, com as declarações dos direitos humanos tinha-se tornado o fundamento da soberania, torna-se agora o sujeito-objeto da política estatal (que se apresenta, portanto, sempre mais como “polícia”); mas somente um Estado fundado sobre a própria vida da nação podia identificar como sua vocação dominante a formação e tutela do “corpo popular”.

Daí a aparente contradição pela qual um *dado natural* tende a apresentar-se como uma *tarefa política*. “A herança biológica” — continua Verschuer — “é certamente um destino: mostremos então sabermos ser os senhores deste destino, enquanto consideramos a herança biológica como a tarefa que nos foi atribuída e que devemos cumprir”. Nada melhor que este tornar-se tarefa política da própria herança natural exprime o paradoxo da biopolítica nazista e a necessidade, à qual esta se encontra presa, de submeter a vida mesma a uma incessante mobilização. *O totalitarismo do nosso século [século XX] tem o seu fundamento nesta identidade dinâmica de vida e política e, sem esta, permanece incompreensível.* Se o nazismo nos surge agora como um enigma e se a sua afinidade com o stalinismo (sobre a qual Hannah Arendt insistiu tanto) permanece ainda inexplicada, isto ocorre porque deixamos de situar o fenómeno totalitário, em seu conjunto, no horizonte da biopolítica. Quando vida e política, divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tendem a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção.

4.3 Somente nesta perspectiva se compreende por que, entre as primeiras leis expedidas pelo regime nacional-socialista, figuram justamente aquelas que concernem à eugénica. Em 14 de julho de 1933, poucas semanas após a ascensão

de Hitler ao poder, foi promulgada a lei para a “prevenção da descendência hereditariamente doente”, que estabelecia que “aquele que se encontra afetado por uma doença hereditária pode ser esterilizado com uma operação cirúrgica se existe alta probabilidade, segundo a experiência da ciência médica, que os seus descendentes sejam afetados por graves perturbações hereditárias do corpo ou da mente”. Em 18 de outubro de 1933 foi expedida a lei para a “proteção da saúde hereditária do povo alemão” que estendia a legislação eugenética ao matrimônio, sancionando que

nenhum matrimônio pode ser realizado: 1) quando um dos noivos sofre de uma doença contagiosa que faça temer um dano grave para a saúde do cônjuge ou dos descendentes; 2) quando um dos noivos se encontra interdito ou provisoriamente sob tutela; 3) quando um dos noivos, sem encontrar-se interdito, sofre de uma doença mental, que torne evidente que o matrimônio é indesejável para a comunidade nacional; 4) quando um dos noivos sofre de uma das doenças hereditárias previstas na lei de 14 de julho de 1933.

Não se compreende o sentido destas leis e a rapidez com que foram expedidas se as confinamos no âmbito eugenético. Decisivo é que elas tenham para os nazistas imediatamente caráter político. Como tais, elas são inseparáveis das leis de Nuremberg sobre a “cidadania do Reich” e sobre a “proteção do sangue e da honra alemães”, com as quais o regime transformou os hebreus em cidadãos de segunda classe, vetando entre outras coisas o matrimônio entre hebreus e os cidadãos de pleno direito e estabelecendo, por outro lado, que até os cidadãos de sangue ariano deveriam mostrar-se dignos da honra alemã (deixando pender implicitamente sobre cada um a possibilidade de desnacionalização). As leis sobre a discriminação dos hebreus monopolizaram de modo quase exclusivo as atenções dos estudiosos da política racial do terceiro Reich; entretanto a sua plena compreensão só é possível se são restituídas ao contexto geral da legislação e da praxe biopolítica do nacional-socialismo. Elas não se exaurem nem com as leis de Nuremberg, nem com a deportação nos campos e nem mesmo com a “solução final”: estes eventos decisivos do nosso século [século XX] têm o seu

fundamento na assunção incondicionada de uma tarefa biopolítica, na qual vida e política se identificam ("Política, ou seja, o dar forma à vida de um povo"); e apenas se são restituídas ao seu contexto "humanitário" é possível avaliar plenamente a sua desumanidade.

Até que ponto o Reich nazista estivesse decidido a avançar, no que se refere a todos cidadãos, quando o seu programa biopolítico mostrou sua face tanatopolítica, é demonstrado por um dos projetos propostos por Hitler nos últimos anos de guerra:

Após um exame radiológico nacional, o *Führer* receberá uma lista de todos os indivíduos doentes, particularmente daqueles afetados por disfunções renais e cardíacas. Com base em uma nova lei sobre a saúde do Reich, as famílias destes indivíduos não poderão mais conduzir vida pública e sua reprodução poderá ser vetada. O que lhes acontecerá, será matéria de ulteriores decisões da parte do *Führer*. (Arendt, 1979, p. 416)

✠ Justamente esta unidade imediata de política e vida nos permite lançar luz sobre o escândalo da filosofia do Novecentos: a relação entre Heidegger e o nazismo. Somente se a situamos na perspectiva da biopolítica moderna (coisa que tanto os acusadores como os apologistas abstiveram-se de fazer), esta relação assume o seu significado próprio. Visto que a grande novidade do pensamento de Heidegger (que em Davos não escapou aos observadores mais atentos, como Rosenzweig e Lévinas) era criar resolutamente raízes na facticidade.<sup>28</sup> Como a publicação dos cursos dos primeiros anos vinte já mostrou, a ontologia apresenta-se desde o início em Heidegger como uma hermenêutica da vida factícia (*faktisches Leben*). A estrutura circular do *Dasein*, elo qual compromete-se,<sup>29</sup> nos seus modos de ser, o seu próprio ser, não é mais que uma formalização da experiência essencial da vida factícia, na qual é impossível distinguir entre a vida e a sua situação efetiva, entre o ser e os seus modos de ser, e na qual todas as distinções da antropologia tradicional (como aquelas entre espírito e corpo, sensação e consciência, eu e mundo, sujeito e propriedade) desaparecem. A categoria central da facticidade não é, na verdade, para Heidegger (como ainda era, ao contrário, para Husserl) a *Zufälligkeit*, a contingência, pela qual alguma coisa é de um certo modo e em um certo lugar, mas poderia ser alhures ou de outro modo, mas a *Verfallenheit*, a dejeção,<sup>30</sup> que caracteriza

um ser que é e tem por ser os seus próprios modos de ser. A facticidade não é simplesmente o ser contingentemente de um certo modo e em uma certa situação, mas o assumir decidido deste modo e desta situação, no qual o que era doação (*Hingabe*) deve ser transformado em missão (*Aufgabe*). O *Dasein*, o ser-aí que é o seu *aí*, vem assim a colocar-se em uma zona de indiscernibilidade com relação a todas as determinações tradicionais do homem, das quais assinala a definitiva queda.

Foi Lévinas, em um texto de 1934, que representa talvez ainda hoje a contribuição mais preciosa para uma compreensão do nacional-socialismo (*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*), a colocar pela primeira vez a ênfase sobre a analogia entre esta nova determinação ontológica do homem e algumas das características da filosofia implícita no Hitlerismo. Enquanto o pensamento judaico-cristão e o pensamento liberal caracterizam-se por uma liberação ascética do espírito dos vínculos da situação sensível e histórico-social em que se encontra sempre lançado, chegando assim a distinguir no homem e no seu mundo um reino da razão separado daquele do corpo, que lhe permanece irredutivelmente estrangeiro, a filosofia hitleriana (nisto semelhante ao marxismo) baseia-se em vez disso, segundo Lévinas, em um assumir incondicionado e sem reservas da situação histórica, física e material, considerada como coesão indissolúvel de espírito e corpo, natureza e cultura.

*Les corps n'est pas seulement un accident malheureux ou heureux nous mettant en rapport avec le monde implacable de la matière — son adhérence au Moi vaut par elle-même. C'est une adhérence à laquelle on n'échappe pas et qu'aucune métaphore ne saurait faire confondre avec la présence d'un objet extérieur; c'est une union dont rien ne saurait altérer le goût tragique du définitif. Ce sentiment d'identité entre le moi et les corps... ne permettra donc jamais à ceux qui voudront en partir de retrouver au fond de cette unité la dualité d'un esprit libre se débattant contre le corps auquel il aurait été enchaîné. Pour eux, c'est, au contraire, dans cet enchaînement au corps que consiste toute l'essence de l'esprit. Le séparer des formes concrètes où il s'est d'ores et déjà engagé, c'est trahir l'originalité du sentiment même dont il convient de partir. L'importance attribuée à ce sentiment du corps, dont l'esprit occidental n'a jamais voulu se contenter, est à la base d'une nouvelle conception de l'homme. Le biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité devient plus qu'un objet de la vie spirituelle, il en devient le cœur. Les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'un Moi souverainement libre. Le Moi n'apporte pour le résoudre que les inconnues mêmes de ces*



*problèmes. Il en est constitué. L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement... Enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même. La vérité n'est plus pour lui la contemplation d'un spectacle étranger — elle consiste dans un drame dont l'homme est lui-même l'acteur. C'est sous le poids de toute son existence — qui comporte des données sur lesquelles il n'a plus à revenir — que l'homme dira son oui ou non* (Lévinas, 1934, p. 205-207).

Por todo o texto, que aliás é escrito em um momento em que a adesão ao nazismo pelo seu mestre de Friburgo era ainda candente, o nome de Heidegger não é mencionado. Mas a nota anexada em 1991, no momento de sua reedição nos *Cahiers de l'Herne*, não deixa dúvidas quanto à tese que um leitor atento teria certamente lido nas entrelinhas, ou seja, a de que o nazismo, como “mal elementar”, tem a sua condição de possibilidade na própria filosofia ocidental e, em particular, na ontologia heideggeriana: *possibilité qui s'inscrit dans l'ontologie de l'Etre soucieux d'être — de l'être “dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht”*.

Não se pode dizer de modo mais claro que o nazismo radica-se naquela mesma experiência da facticidade da qual parte o pensamento de Heidegger e que o filósofo, no *Discurso do reitorado*, havia compendiado na fórmula: “querer ou não o próprio *Dasein*”. Somente esta vizinhança originária pode tornar compreensível como Heidegger tenha podido escrever, no curso de 1935 sobre a *Introdução à metafísica*, estas palavras reveladoras: “O que se coloca hoje em circulação como filosofia do nacional-socialismo... não tem nada a ver com a verdade interior e a grandeza deste movimento (ou seja, o contato entre a técnica planetariamente determinada e o homem moderno); com isto se pesca, principalmente, nas águas turvas dos ‘valores’ e das ‘totalidades’.” (Heidegger, 1952, p. 152)

O erro do nacional-socialismo, que traiu a sua “verdade interna”, consistiria então, na perspectiva de Heidegger, em ter transformado a experiência da vida factícia em um “valor” biológico (daí o desprezo com que Heidegger se refere várias vezes ao biologismo de Rosenberg). Enquanto a contribuição mais própria do gênio filosófico de Heidegger consistia em ter elaborado as categorias conceituais que impediam a *facticidade* de apresentar-se como um *fato*, o nazismo acabou por aprisionar a vida factícia em uma determinação racial objetiva e, assim, abandonou a sua inspiração original.

Mas qual é, além destas diferenças, na perspectiva que aqui nos interessa, o significado político da experiência da facticidade? Em ambos os casos, a vida não tem necessidade de assumir “valores” externos a ela para tornar-se política: política ela é

imediatamente na sua própria facticidade. O homem não é um vivente que deve abolir-se ou transcender-se para tornar-se humano, não é uma dualidade de espírito e corpo, natureza e política, vida e *logos*, mas situa-se resolutamente na indiferenciação de tudo isto. O homem não é mais o animal “antropóforo”, que deve transcender-se para dar lugar ao ser humano: o seu ser factício já contém o movimento que, se captado, o constitui como *Dasein* e, portanto, como ser político (“*Pólis* significa o lugar, o *Da*, onde e tal como o *Dasein* é enquanto histórico”: Ibidem. p. 117). Isto significa, porém, que a experiência da facticidade equivale a uma radicalização sem precedentes do estado de exceção (com sua indiferenciação de natureza e política, externo e interno, exclusão e inclusão), numa dimensão em que o estado de exceção tende a tornar-se a regra. É como se a vida nua do *homo sacer*, sobre cuja separação fundava-se o poder soberano, se tornasse então, assumindo a si mesma como missão, explicitamente e imediatamente política. Mas isto é, justamente, também o que caracteriza a virada biopolítica da modernidade, ou seja, a condição em que ainda hoje nos encontramos. E é neste ponto que o nazismo e o pensamento de Heidegger divergem radicalmente. O nazismo fará da vida nua do *homo sacer*, determinada em clave biológica e eugénica, o local de uma decisão incessante sobre o valor e sobre o desvalor, onde a biopolítica converte-se continuamente em tanatopolítica, e o campo torna-se conseqüentemente o espaço político *kath'exokhén*. Em Heidegger, ao contrário, o *homo sacer*, para o qual em cada ato coloca-se sempre em questão a sua própria vida, torna-se o *Dasein*, “pelo qual compromete-se, em seu ser, o seu próprio ser”, unidade inseparável de ser e modos, sujeito e qualidade, vida e mundo. Se na biopolítica moderna a vida é imediatamente política, aqui, esta unidade, que tem ela mesma a forma de uma decisão irrevogável, subtrai-se a toda decisão externa e apresenta-se como uma coesão indissolúvel, na qual é impossível isolar algo como uma vida nua. No estado de exceção transformado em regra, a vida do *homo sacer*, que era a contraparte do poder soberano, converte-se numa existência sobre a qual o poder parece não ter mais nenhum alcance.

5.1 Em 15 de maio de 1941, o doutor Roscher, que havia tempo conduzia pesquisas sobre o salvamento a grandes alturas, escreveu a Himmler para perguntar-lhe se, dada a importância que os seus experimentos assumiam para a vida dos aviadores alemães e o risco mortal que comportavam para as VP (*Versuchepersonen*, cobaias humanas), e considerando, por outro lado, que os experimentos não poderiam ser conduzidos proveitosamente em animais, seria possível dispor de “dois ou três delinqüentes de profissão” para o seu prosseguimento. A guerra aérea havia então entrado na fase do vôo a grandes alturas e se, nestas condições, a cabine pressurizada sofria danos ou o piloto precisava lançar-se de pára-quedas, o risco de morte era elevado. O resultado final da troca de cartas entre Roscher e Himmler (que nos foram integralmente conservadas) foi a instalação em Dachau de uma câmara de compressão para continuar os experimentos em um lugar em que as VP eram particularmente fáceis de encontrar. Possuímos o protocolo (acompanhado de fotografias) do experimento conduzido em uma VP hebréia de 37 anos, com boa saúde, a uma pressão correspondente a 12.000 metros de altitude. “Após 4 minutos” — lemos — “a VP começou a suar e a menear a cabeça. Depois de cinco minutos produziram-se câibras, entre 6 e 10 minutos a respiração se acelerou e a VP perdeu a consciência; entre 10 e 30 minutos a respiração diminuiu até três inspirações por minuto, para depois cessar de todo. Contemporaneamente, o colorido tornou-se fortemente cianótico e apresentou-se baba em volta dos lábios.” Segue-se o relatório da dissecação do cadáver para constatar as eventuais lesões orgânicas.

No processo de Nuremberg, os experimentos conduzidos pelos médicos e pesquisadores alemães nos campos de concentração foram universalmente considerados como um dos capítulos mais infames na história do regime nacional-socialista. Além daqueles sobre o salvamento a grandes alturas, em Dachau foram executados experimentos (destinados também estes a tornar possível o salvamento de marinheiros e aviadores caídos ao mar) sobre a possibilidade de sobreviver em água gelada e sobre a potabilidade da água do mar. No primeiro caso, as VP foram mantidas imersas em banheiras de água fria até a perda de consciência, enquanto os pesquisadores analisavam com atenção as variações da temperatura corpórea e as possibilidades de reanimação (particular grotesco, entre outras foi experimentada até mesmo a reanimação dita "a calor animal", na qual as VP foram colocadas em um catre entre duas mulheres nuas, também estas detentas hebréias provenientes dos campos; atestou-se que, em um dos casos, a VP conseguiu ter uma relação sexual, o que facilitou o processo de recuperação). Os experimentos sobre a potabilidade da água marinha foram em vez disso conduzidos em VP escolhidas entre os detentos com triângulo preto (ou seja, ciganos; é justo recordar, ao lado da estrela amarela, também este símbolo do genocídio de um povo inerte). Estes foram divididos em três grupos: um que simplesmente devia abster-se de beber, um outro que bebia somente água do mar e um terceiro que bebia água marinha adicionada de *Berkazusatz*, uma substância química que deveria, segundo os pesquisadores, diminuir os danos da água do mar.

Um outro importante setor de experimentações relacionava-se por sua vez com inoculações de bactérias da febre petequial e de vírus da *Hepatitis endemica*, na tentativa de produzir vacinas contra os dois males que, nas frentes em que as condições de vida eram mais duras, ameaçavam particularmente a saúde dos soldados do Reich. Excepcionalmente grave e dolorosa para os pacientes foi, além disso, a experimentação sobre a esterilização não cirúrgica, por meio de substâncias químicas ou radiações, destinada a servir à política eugenética do regime; numa proporção mais ocasional, foram tentados experimentos com o transplante de rins, sobre as inflamações celulares etc.

5.2 A leitura dos testemunhos das VP sobreviventes e dos próprios acusados e, em alguns casos, dos protocolos conservados é uma experiência tão atroz, que a tentação de considerar estes experimentos unicamente como atos sádico-criminais que nada têm a ver com a pesquisa científica é muito forte. Infelizmente isto não é possível. Para começar, alguns (por certo não todos) dentre os médicos que haviam conduzido os experimentos eram pesquisadores assaz conhecidos na comunidade científica: o professor Clauberg, por exemplo, responsável pelo programa sobre a esterilização, era, entre outros, o idealizador do *test* (dito, justamente, *de Clauberg*) sobre a ação do progesterona, que até poucos anos atrás ainda era usado correntemente na ginecologia; os professores Schröder, Becker-Freyting e Bergblöck, que dirigiam os experimentos sobre a potabilidade da água marinha, gozavam de uma tão boa reputação científica que, em 1948, após a condenação, um grupo de cientistas de vários países dirigiu a um congresso internacional de medicina uma petição para que eles “não fossem confundidos com outros médicos criminosos condenados em Nuremberg”; e, durante o processo, o professor Vollhardt, professor de química médica da universidade de Frankfurt, não suspeito de simpatia pelo regime nazista, testemunhou diante do tribunal que “do ponto de vista científico, a preparação destes experimentos havia sido esplêndida”; curioso adjetivo, se pensamos que, no curso do experimento, as VP chegaram a um tal grau de prostração que por duas vezes tentaram sugar água doce de um pano de chão.

Decididamente mais embaraçosa é, além disso, a circunstância (que resulta de forma inequívoca da literatura científica anexada pela defesa e confirmada pelos peritos do tribunal) de que experimentos com detentos e condenados à morte haviam sido conduzidos muitas vezes e em larga escala, no nosso século [século XX], em particular nos próprios Estados Unidos (o país de onde provinha a maior parte dos juízes de Nuremberg). Assim, nos anos vinte, oitocentos detentos nos cárceres dos Estados Unidos haviam sido infectados com o plasmódio da malária na tentativa de encontrar um antídoto para o paludismo. Exemplares, na literatura científica sobre a pelagra, eram considerados os experimentos conduzidos por Goldberger em 12 detentos estadunidenses condenados

à morte, aos quais tinha sido prometido, se sobrevivessem, um indulto da pena. Fora dos USA, as primeiras pesquisas com culturas do bacilo do beribéri haviam sido conduzidas por Strong, em Manila, em condenados à morte (os protocolos dos experimentos não mencionam se tratavam-se ou não de voluntários). A defesa citou ainda o caso do condenado à morte Keanu (Havaí), que havia sido infectado com lepra sob a promessa de graça e tinha falecido em consequência do experimento.

Diante da evidência desta documentação, os juízes tiveram que dedicar intermináveis discussões para a identificação dos critérios que poderiam tornar admissíveis experimentos científicos em cobaias humanas. O critério final, que obteve o acordo geral, foi a necessidade de um explícito e voluntário consentimento da parte do indivíduo que deveria ser submetido ao experimento. A praxe invariável nos USA era, de fato (como resultou de um formulário em uso no Estado de Illinois que foi exibido aos juízes), a de que o condenado devia assinar uma declaração na qual, entre outras coisas, se afirmava:

Assumo todos os riscos deste experimento e declaro liberar, mesmo diante dos meus herdeiros e representantes, a Universidade de Chicago e todos os técnicos e pesquisadores que tomam parte no experimento, e além disso o governo de Illinois, o diretor penitenciário do Estado e qualquer outro funcionário, de qualquer responsabilidade. Renuncio conseqüentemente a toda pretensão por qualquer dano ou doença, mesmo mortal, que possam ser causados pelo experimento.

A evidente hipocrisia de semelhantes documentos não pode deixar de causar perplexidade. Falar de livre vontade e de consenso no caso de um condenado à morte ou de um detento que desconta penas graves é no mínimo discutível; e é certo que, ainda que fossem encontradas declarações do gênero assinadas pelos detentos nos *lager*, nem por isto os experimentos deveriam ser considerados eticamente admissíveis. O que a ênfase bem-pensante sobre a livre vontade do indivíduo se recusa aqui a ver é que o conceito de "consentimento voluntário", para um interno em Dachau, ao qual se acenasse apenas minimamente com um melhoramento de suas

condições de vida, era simplesmente carente de sentido, e que, portanto, deste ponto de vista, a desumanidade dos experimentos era, nos dois casos, substancialmente equivalente.

Nem ao menos era possível, para avaliar as diversas e específicas responsabilidades nos casos em questão, invocar a diversidade dos fins. Como testemunho de quanto fosse penoso admitir que os experimentos nos campos não eram sem precedentes na praxe médico-científica, pode-se citar uma observação de A. Mitscherlich, o médico que, com F. Mielke, publicou e comentou em 1947 o primeiro relatório do processo dos médicos de Nuremberg. O imputado professor Rose, que era acusado pelos experimentos da vacina contra a febre petequial (que haviam provocado a morte de 97 VP entre 392), defendeu-se alegando os análogos experimentos conduzidos por Strong em Manila com condenados à morte, e comparou os soldados alemães que morriam de febre petequial aos doentes de beribéri a cuja cura dirigiam-se as pesquisas de Strong. Mitscherlich, que inclusive se distingue pela sobriedade de seus comentários, objeta a este ponto: “enquanto Strong procurava combater a miséria e a morte causadas por um flagelo de ordem natural, pesquisadores como o imputado Rose operavam na mixórdia dos métodos inumanos de uma ditadura, com o fim de manter e justificar a sua insensatez” (Mitscherlich, 1949, p. 11-12). Como juízo histórico-político, a observação é exata; é claro, porém, que a admissibilidade ético-jurídica dos experimentos não podia de modo algum depender da nacionalidade das pessoas às quais era destinada a vacina e nem das circunstâncias em que haviam contraído a doença.

A única posição eticamente correta teria sido a de reconhecer que os precedentes alegados pela defesa eram pertinentes, mas que estes não diminuía em nada a responsabilidade dos imputados. Isto significava, porém, lançar uma sombra sinistra sobre as práticas correntes da pesquisa médica moderna (desde então, foram averiguados casos ainda mais clamorosos de experimentos de massa realizados em cidadãos americanos desprevenidos, para estudar, por exemplo, os efeitos das radiações nucleares). Se era, de fato, teoricamente compreensível que semelhantes experimentos não tivessem suscitado problemas éticos em pesquisadores e em funcionários no interior de um regime totalitário, o

qual se movia em um horizonte declaradamente biopolítico, como era possível que experimentos em certa medida análogos pudessem ter sido conduzidos em um país democrático?

A única resposta possível é a de que tenha sido decisiva, em ambos os casos, a particular condição das VP (condenados à morte ou detentos em um campo, o ingresso no qual significava a definitiva exclusão da comunidade política). Justamente porque privados de quase todos os direitos e expectativas que costumamos atribuir à existência humana e, todavia, biologicamente ainda vivos, eles vinham a situar-se em uma zona-limite entre a vida e a morte, entre o interno e o externo, na qual não eram mais que vida nua. Condenados à morte e habitantes do campo são, portanto, de algum modo inconscientemente assemelhados a *homines sacri*, a uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio. O intervalo entre a condenação à morte e a execução, assim como o recinto dos *lager*, delimita um limiar extratemporal e extra-territorial, no qual o corpo humano é desligado de seu estatuto político normal e, em estado de exceção, é abandonado às mais extremas peripécias, onde o experimento, como um rito de expiação, pode restituí-lo à vida (graça ou indulto da pena são, é bom recordar, manifestações do poder soberano de vida e de morte) ou entregá-lo definitivamente à morte à qual já pertence. O que aqui nos interessa especialmente, porém, é que, no horizonte biopolítico que caracteriza a modernidade, o médico e o cientista movem-se naquela terra de ninguém onde, outrora, somente o soberano podia penetrar.



## POLITIZAR A MORTE

6.1 Em 1959, dois neurofisiólogos franceses, P. Mollaret e M. Goulon, publicaram na *Revue Neurologique* um breve estudo no qual acrescentavam à fenomenologia do coma até então conhecida uma nova e extrema figura, que eles definiam como *coma dépassé* (além-coma, se poderia traduzir). Ao lado do coma clássico, caracterizado pela perda das funções da vida de relação (consciência, mobilidade, sensibilidade, reflexos) e pela conservação das funções da vida vegetativa (respiração, circulação, termorregulação), a literatura médica daqueles anos distinguia, de fato, um coma vígil, em que a perda das funções de relação não era completa, e um coma *carus*, no qual a conservação das funções de vida vegetativa era gravemente perturbada. “A estes três graus tradicionais de coma” — escreviam provocatoriamente Mollaret e Goulon — “sugerimos acrescentar um quarto grau, o *coma dépassé*..., ou seja, o coma no qual a abolição total das funções da vida de relação corresponde uma abolição igualmente total das funções da vida vegetativa” (Mollaret e Goulon, 1959, p. 4).

A formulação propositadamente paradoxal (um estágio da vida além da cessação de todas as funções vitais) sugere que o além-coma era o fruto integral (a *rançon*, como o definem os autores, com o termo que indica o resgate ou o preço exorbitante pago por alguma coisa) das novas técnicas de reanimação (respiração artificial, circulação cardíaca mantida através de perfusão endovenosa de adrenalina, técnicas de controle da temperatura corpórea etc.). A sobrevivência do além-comatoso, de fato, cessava automaticamente logo que os tratamentos de reanimação eram interrompidos: a completa ausência de toda reação aos estímulos que caracterizava o

coma profundo seguia-se então o imediato colapso cardiovascular e a cessação de todo movimento respiratório. Se, contudo, os tratamentos de reanimação eram mantidos, a sobrevivência podia prolongar-se enquanto o miocárdio, a esta altura independente de toda aferência nervosa, era ainda capaz de contrair-se com um ritmo e uma energia suficientes para assegurar a vascularização das outras vísceras (em geral, não mais que alguns dias). Mas se tratava verdadeiramente de uma "sobrevivência"? O que era aquela zona da vida que jazia além do coma? quem ou o que é o além-comatoso? "Diante destes infelizes" — escrevem os autores — "que encarnam os estados que definimos com o termo *coma dépassé*, quando o coração continua a bater, dia após dia, sem que se produza o mais leve despertar das funções da vida, o desespero acaba por vencer a piedade e a tentação de apertar o interruptor liberador torna-se lancinante" (Ibidem. p. 14).

6.2 Mollaret e Goulon logo deram-se conta de que o interesse do *coma dépassé* ia bem além do problema técnico-científico da reanimação: em jogo estava nada mais nada menos do que a redefinição da morte. Até então, de fato, a diagnose da morte era confiada ao médico, que a constatava através de critérios tradicionais que eram substancialmente os mesmos havia séculos: a cessação do batimento cardíaco e a parada da respiração. O além-coma tornava caducos justamente estes dois antiquíssimos critérios de constatação da morte e, abrindo uma terra de ninguém entre o coma e o falecimento, obrigava a identificar novos critérios e a fixar novas definições. Como escreviam os dois neurofisiólogos, o problema se dilatava "até colocar em discussão as fronteiras últimas da vida e, ainda mais além, até a determinação de um direito de fixar a hora da morte legal" (Ibidem. p. 4.).

A questão tornava-se mais urgente e complicada pelo fato de que, por uma daquelas coincidências históricas que não se entende se são ou não casuais, os progressos das técnicas de reanimação, que haviam permitido a aparição do *coma dépassé*, tinham ocorrido contemporaneamente ao desenvolvimento e aperfeiçoamento das tecnologias de transplante. O estado do além-comatoso era a condição ideal para a coleta de órgãos, mas isto implicava que fosse definido com certeza o momento da morte, a fim de que o cirurgião que efetuava o

transplante não pudesse ser acusado de homicídio. Em 1968, o relatório de uma comissão especial da universidade de Harvard (*The ad hoc Committee of the Harvard medical school*) fixou os novos critérios do óbito e inaugurou o conceito de "morte cerebral" (*brain death*), que deveria, a partir daquele momento, impor-se progressivamente (ainda que não sem vivas polêmicas) na comunidade científica internacional, até penetrar nas legislações de muitos Estados americanos e europeus. A zona obscura além do coma, que Mollaret e Goulon deixavam flutuar injulgada entre a vida e a morte, fornece agora precisamente o novo critério da morte ("o nosso primeiro objetivo" — inicia o *Harvard Report* — "é aquele de definir o coma irreversível como um novo critério de morte": *Harvard Report*, p. 85). Uma vez que testes médicos adequados tivessem constatado a morte do cérebro inteiro (não apenas do neocórtex, mas também do *brainstem*), o paciente deveria ser considerado morto, mesmo que, graças às técnicas de reanimação, continuasse a respirar.

6.3 Não é obviamente nossa intenção entrar no mérito do debate científico sobre a morte cerebral, se esta constitua ou não o critério necessário e suficiente para a declaração da morte ou se a última palavra deva ser deixada aos critérios tradicionais. Não é possível, porém, furtar-se à impressão de que a inteira discussão esteja envolvida em contradições lógicas inextricáveis e que o conceito "morte", longe de ter-se tornado mais exato, oscile de um pólo a outro na maior indeterminação, descrevendo um círculo vicioso diria-se mesmo exemplar. Por um lado, de fato, a morte cerebral substitui como único critério rigoroso a morte sistêmica ou somática, considerada agora como insuficiente; por outro, porém, é ainda esta última, de um modo mais ou menos consciente, a ser chamada em causa para fornecer o critério decisivo. Surpreende, assim, que os defensores da morte cerebral possam escrever candidamente: "... (a morte cerebral) conduz inevitavelmente em breve tempo à morte" (Walton, 1980, p. 51), ou (como no relatório do Órgão finlandês para a saúde): "estes pacientes (para os quais tinha sido diagnosticada a morte cerebral, e que já estavam, portanto, mortos) morreram em vinte quatro horas" (Lamb, 1985, p. 56). David Lamb, um advogado sem reservas da morte cerebral, que ainda assim notou estas contradições, escreve de sua parte, após

haver citado uma série de estudos que demonstram que a parada cardíaca segue-se em poucos dias ao diagnóstico da morte cerebral: "Em muitos destes estudos existem variações nos exames clínicos, não obstante todos estes provam a inevitabilidade da morte somática em seguida à morte cerebral." (Ibidem. p. 63) Com uma inconseqüência lógica patente, a parada cardíaca — que tinha sido recentemente rejeitada como válido critério de morte — ressurge para provar a exatidão do critério que deveria substituí-la.

Esta flutuação da morte na zona de sombra além do coma reflete-se também em uma análoga oscilação entre medicina e direito, entre decisão médica e decisão legal. Em 1974, o advogado defensor de Andrew D. Lyons, que era acusado diante de um tribunal californiano de ter matado um homem com um tiro de pistola, objetou que a causa da morte da vítima não tinha sido o projétil disparado pelo seu cliente, mas a remoção do coração realizada em estado de morte cerebral pelo cirurgião Norman Shumway, para efetuar um transplante. O doutor Shumway não foi incriminado; mas não é possível ler sem incômodo a declaração com a qual ele convenceu a corte de sua própria inocência: "Eu afirmo que um homem, cujo cérebro está morto, está morto. Este é o único critério universalmente aplicável, porque o cérebro é o único órgão que não pode ser transplantado." (Ibidem. p. 75) Segundo toda boa lógica, isto deveria implicar que, como a morte cardíaca cessou de fornecer um critério válido quando foram descobertas as tecnologias de reanimação e de transplante, assim também a morte cerebral cessaria de o ser, o dia em que viesse a acontecer, por hipótese, o primeiro transplante de cérebro. A morte torna-se, deste modo, um epifenômeno da tecnologia do transplante.

Um exemplo perfeito desta flutuação da morte é o caso de Karen Quinlan, a garota americana que entrou em coma profundo e foi mantida viva por anos através de respiração e nutrição artificiais. Após a requisição dos genitores, o tribunal concedeu enfim que a respiração artificial fosse interrompida, dado que a garota deveria ser considerada morta. A este ponto, Karen, mesmo permanecendo em coma, começou a respirar naturalmente e "sobreviveu" em condições de nutrição artificial até 1985, ano de sua "morte" natural. É

evidente que o corpo de Karen Quinlan havia entrado, na realidade, em uma zona de indeterminação, onde as palavras “vida” e “morte” haviam perdido seu significado e que, ao menos sob este aspecto, não é muito dissimil ao espaço de exceção no qual habita a vida nua.

6.4 Isto significa que hoje (como está implícito na observação de Medawar, segundo a qual “as discussões sobre o significado das palavras ‘vida’ e ‘morte’ são índice, em biologia, de uma conversação em baixo nível”) vida e morte não são propriamente conceitos científicos, mas conceitos políticos, que, enquanto tais, adquirem um significado preciso somente através de uma decisão. As “fronteiras angustiosas e incessantemente diferidas”, de que falavam Moullaret e Goulon, são fronteiras móveis porque são fronteiras *biopolíticas*, e o fato de que hoje esteja em curso um vasto processo, no qual a aposta em jogo é a sua própria redefinição, indica que o exercício do poder soberano passa, mais do que nunca, através delas e encontra-se novamente a entrecruzar-se com as ciências médicas e biológicas.

Em um brilhante artigo, W. Gaylin evocou o espectro de corpos — que ele chama de *néomorts* — que teriam o estatuto legal de cadáveres, mas que poderiam conservar, em vista de eventuais transplantes, algumas características da vida: “seriam quentes, pulsantes e urinantes” (Gaylin, 1974, p. 30). Em um campo oposto, o corpo que jaz na sala de reanimação foi definido, por um defensor da morte cerebral, como um *faux vivant*, sobre o qual é lícito intervir sem reservas (Dagognet, 1988, p. 189).

A sala de reanimação onde flutuam entre a vida e a morte o *néomort*, o além-comatoso e o *faux vivant* delimita um espaço de exceção no qual surge, em estado puro, uma vida nua pela primeira vez integralmente controlada pelo homem e pela sua tecnologia. E visto que se trata, justamente, não de um corpo natural, mas de uma extrema encarnação do *homo sacer* (o comatoso pôde ser definido como “um ser intermediário entre o homem e o animal”), a aposta em jogo é, mais uma vez, a definição de uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio (e que, como o *homo sacer*, é “insacrificável”, no sentido de que não poderia obviamente ser colocada à morte em uma execução de pena capital).

Não admira, portanto, que, entre os partidários mais inflamados da morte cerebral e da biopolítica moderna, encontre-se quem invoca a intervenção do Estado, a fim de que, decidindo o momento da morte, seja consentido intervir sem obstáculos sobre o “falso vivo” na sala de reanimação. “É preciso por isto definir o momento do fim e não obstinar-se mais, como se fazia passivamente outrora, na rigidez cadavérica e ainda menos nos sinais de putrefação, mas ater-se somente à morte cerebral... Decorre daí a possibilidade de intervir sobre o falso vivo. Somente o Estado pode fazê-lo e deve fazê-lo... Os organismos pertencem ao poder público: nacionaliza-se o corpo (*les organismes appartiennent à la puissance publique: on nationalise le corps*”: Idem.). Nem Reiter nem Verschuer tinham jamais avançado tanto no caminho da politização da vida nua; mas (sinal evidente de que a biopolítica ultrapassou um novo umbral) nas democracias modernas é possível dizer publicamente o que os biopolíticos nazistas não ousavam dizer.

## O CAMPO COMO NÓMOS DO MODERNO

7.1 O que aconteceu nos campos supera de tal modo o conceito jurídico de crime, que amiúde tem-se deixado simplesmente de considerar a específica estrutura jurídico-política na qual aqueles eventos se produziram. O campo é apenas o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra: isto é, em última análise, o que conta, tanto para as vítimas como para a posteridade. Seguiremos deliberadamente aqui uma orientação inversa. Ao invés de deduzir a definição do campo a partir dos eventos que aí se desenrolaram, nos perguntaremos antes: o que é um campo, qual a sua estrutura jurídico-política, por que semelhantes eventos aí puderam ter lugar? Isto nos levará a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos.

Os historiadores discutem se a primeira aparição dos campos deve ser identificada nos *campos de concentraciones* criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, para reprimir a insurreição da população da colônia, ou nos *concentration camps* nos quais os ingleses no início do século [século XX] amontoaram os bóeres; o que aqui importa é que, em ambos os casos, trata-se da extensão, a uma inteira população civil, de um estado de exceção ligado a uma guerra colonial. Os campos nascem, portanto, não do direito ordinário (e menos ainda, como se poderia inclusive crer, de uma transformação e um desenvolvimento do direito carcerário), mas do estado de exceção e da lei marcial. Isto é ainda mais evidente quanto

aos *lager* nazistas, sobre cuja origem e regime jurídico estamos bem documentados. É sabido que a base jurídica do internamento não era o direito comum, mas a *Schutzhaft* (literalmente: custódia protetiva), um estatuto jurídico de derivação prussiana que os juristas nazistas classificam às vezes como uma medida policial preventiva, na medida em que permitia “tomar sob custódia” certos indivíduos independentemente de qualquer conduta penalmente relevante, unicamente com o fim de evitar um perigo para a segurança do Estado. Mas a origem da *Schutzhaft* encontra-se na lei prussiana de 4 de junho de 1851 sobre o Estado de sítio, que em 1871 foi estendida a toda a Alemanha (com a exceção da Baviera) e, ainda antes, na lei prussiana sobre a “proteção da liberdade pessoal” (*Schutz der persönlichen Freiheit*) de 12 de fevereiro de 1850, que encontraram uma maciça aplicação por ocasião da Primeira Guerra Mundial e nos conflitos que, na Alemanha, se seguiram à conclusão do tratado de paz. É bom não esquecer que os primeiros campos de concentração na Alemanha não foram obra do regime nazista, e sim dos governos social-democráticos que, em 1923, após a proclamação do estado de exceção, não apenas internaram com base na *Schutzhaft* milhares de militantes comunistas, mas criaram também em Cottbus-Sielow um *Konzentrationslager für Ausländer* que hospedava sobretudo refugiados hebreus orientais e que pode, portanto, ser considerado o primeiro campo para os hebreus do nosso século [século XX] (mesmo que, obviamente, não se tratasse de um campo de extermínio).

O fundamento jurídico da *Schutzhaft* era a proclamação do estado de sítio ou do estado de exceção, com a correspondente suspensão dos artigos da constituição alemã que garantiam as liberdades pessoais. O art. 48 da constituição de Weimar proclamava, de fato: “O presidente do Reich pode, caso a segurança pública e a ordem sejam gravemente perturbadas ou ameaçadas, tomar as decisões necessárias para o restabelecimento da segurança pública, se necessário com o auxílio das forças armadas. Com este fim pode provisoriamente suspender (*ausser Kraft setzen*) os direitos fundamentais contidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153.” De 1919 a 1924, os governos de Weimar proclamaram várias vezes o estado de exceção, que se prolongou, em alguns casos, por até cinco meses (por exemplo, de setembro de 1923



até fevereiro de 1924). Quando os nazistas tomaram o poder e, em 28 de fevereiro de 1933, emanaram o *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, que suspendia por tempo indeterminado os artigos da constituição que concerniam à liberdade pessoal, à liberdade de expressão e de reunião, à inviolabilidade do domicílio e ao sigilo postal e telefônico, eles não faziam mais, neste sentido, do que seguir uma praxe consolidada pelos governos precedentes.

Havia, entretanto, uma importante novidade. O texto do decreto que, do ponto de vista jurídico, baseava-se implicitamente no art. 48 da constituição ainda vigente e equivalia, sem dúvida, a uma proclamação do estado de exceção (“Os artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153 da constituição do Reich alemão — proferia o primeiro parágrafo — estão suspensos até nova ordem”) não continha, porém, em nenhum ponto a expressão *Ausnahmezustand* (estado de exceção). De fato, o decreto permaneceu em vigor até o fim do terceiro Reich, que, neste sentido, pôde ser eficazmente definido como “uma noite de S. Bartolomeu que durou 12 anos” (Drobisch e Wieland, 1993, p. 26). *O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma*. Os juristas nacional-socialistas estavam tão conscientes da peculiaridade de uma tal situação que, com uma expressão paradoxal, eles a definem como “um estado de exceção desejado (*einem gewollten Ausnahmezustand*)”. “Através da suspensão dos direitos fundamentais” — escreve Werner Spohr, um jurista próximo ao regime — “o decreto coloca em existência um estado de exceção desejado com vistas à instauração do Estado nacional-socialista” (Ibidem. p. 28).

7.2 Este nexos constitutivo entre estado de exceção e campo de concentração dificilmente poderia ser superestimado, em uma correta compreensão da natureza do campo. A “proteção” da liberdade que está em questão na *Schutzhaft* é, ironicamente, proteção contra a suspensão da lei que caracteriza a emergência. A novidade é que, agora, este instituto é desligado do estado de exceção no qual se baseava e deixado em vigor na situação normal. *O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra*. Nele, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento com base numa situação factícia

de perigo, ora adquire uma disposição espacial permanente que, como tal, permanece, porém, estavelmente fora do ordenamento normal. Quando, em março de 1933, coincidindo com as celebrações pela eleição de Hitler como chanceler do Reich, Himmler decidiu criar em Dachau um “campo de concentração para prisioneiros políticos”, este foi imediatamente confiado às SS e, através da *Schutzhaft*, posto fora das regras do direito penal e do direito carcerário, com os quais, nem então e nem em seguida, jamais teve algo a ver. Malgrado o multiplicar-se de circulares, instruções e telegramas freqüentemente contraditórios, com os quais, após o decreto de 28 de fevereiro, tanto as autoridades centrais do Reich como aquelas de cada *Länder* procuraram manter a atuação da *Schutzhaft* na mais completa indeterminação possível, a sua absoluta independência de todo controle judiciário e de toda referência ao ordenamento jurídico normal foi constantemente confirmada. Segundo as novas concepções dos juristas nacional-socialistas (na primeira linha entre eles, Carl Schmitt), que indicavam como fonte primária e imediata do direito o comando do *Führer*, a *Schutzhaft* não tinha, de resto, nenhuma necessidade de um fundamento jurídico nas instituições e nas leis vigentes, mas era “um efeito imediato da revolução nacional-socialista” (Ibidem. p. 27). Por isto, dado que, como vimos, os campos tinham lugar em um tal peculiar espaço de exceção, o chefe da Gestapo Diels pôde afirmar: “Não existe ordem alguma nem instrução alguma para a origem dos campos: estes não foram instituídos mas um certo dia vieram a ser (*sie wurden nicht gegründet, sie waren eines Tages da*).” (Ibidem. p. 30)

Dachau e os outros campos que logo se juntaram a ele (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg) permaneceram virtualmente sempre em função: o que variava era a densidade de sua população (que, em certos períodos, especialmente entre 1935 e 1937, antes que começasse a deportação dos hebreus, reduziu-se a 7.500 pessoas): mas o campo como tal havia-se tornado na Alemanha uma realidade permanente.

7.3 É preciso refletir sobre o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo.

Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, *capturado fora*, incluído através da sua própria exclusão. Mas aquilo que, deste modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção. Na medida em que o estado de exceção é, de fato, “desejado”, ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*. O soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção, como estava no espírito da constituição de Weimar, com base no reconhecimento de uma dada situação factícia (o perigo para a segurança pública): exibindo a nu a íntima estrutura de *bando* que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção. Por isso, observando-se bem, no campo a *quaestio iuris* não é mais absolutamente distinguível da *quaestio facti* e, neste sentido, qualquer questionamento sobre a legalidade ou ilegalidade daquilo que nele sucede é simplesmente desprovido de sentido. *O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis.*

Hannah Arendt uma vez observou que, nos campos, emerge em plena luz o princípio que rege o domínio totalitário e que o senso comum recusa-se obstinadamente a admitir, ou seja, o princípio segundo o qual “tudo é possível”. Somente porque os campos constituem, no sentido que se viu, um espaço de exceção, no qual não apenas a lei é integralmente suspensa, mas, além disso, fato e direito se confundem sem resíduos, neles tudo é verdadeiramente possível. Se não se compreende esta particular estrutura jurídico-política dos campos, cuja vocação é justamente a de realizar estavelmente a exceção, o incrível que aconteceu dentro deles permanece totalmente ininteligível. Quem entrava no campo movia-se em uma zona de indistinção entre externo e interno, exceção e regra, lícito e ilícito, na qual os próprios conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica não faziam mais sentido; além disso, se era um hebreu, ele já tinha sido privado, pelas leis de Nuremberg, dos seus direitos de cidadão e, posteriormente, no momento da “solução final”, completamente desnacionalizado. Na medida em

que os seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão. A questão correta sobre os horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que pergunta hipocritamente como foi possível cometer delitos tão atroz para com seres humanos; mais honesto e sobretudo mais útil seria indagar atentamente quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito (a esta altura, de fato, tudo tinha-se tornado verdadeiramente possível).

7.4 A vida nua em que eles foram transformados, não é, porém, um fato extrapolítico natural, que o direito deve limitar-se a constatar ou reconhecer; ela é antes, no sentido que se viu, um limiar em que o direito transmuta-se a todo momento em fato e o fato em direito, e no qual os dois planos tendem a tornar-se indiscerníveis. Não se compreende a especificidade do conceito nacional-socialista de raça — e, juntamente, a peculiar imprecisão e inconsistência que o caracteriza — se esquece-se que o *corpo biopolítico*, que constitui o novo sujeito político fundamental, não é uma *quaestio facti* (como, por exemplo, a identificação de um certo corpo biológico) nem uma *quaestio iuris* (a identificação de uma certa norma a ser aplicada), mas a aposta de uma decisão política soberana, que opera na absoluta indiferenciação de fato e direito.

Ninguém expressou com mais clareza do que Schmitt esta particular natureza das novas categorias biopolíticas fundamentais, quando, no ensaio de 1933 em *Estado, movimento, povo*, ele equipara o conceito de raça, sem o qual “o estado nacional-socialista não poderia existir, nem a sua vida jurídica seria pensável”, àquelas “cláusulas gerais e indeterminadas”, que foram penetrando sempre mais profundamente na legislação alemã e européia do Novecentos. Conceitos

como “bom costume” — observa Schmitt —, “iniciativa imperiosa”, “motivo importante”, “segurança e ordem pública”, “estado de perigo”, “caso de necessidade”, que não remetem a uma norma, mas a uma situação, penetrando invasivamente na norma, já tornaram obsoleta a ilusão de uma lei que possa regular a priori todos os casos e todas as situações, e que o juiz deveria simplesmente limitar-se a aplicar. Sob a ação destas cláusulas, que deslocam certeza e calculabilidade para fora da norma, todos os conceitos jurídicos se indeterminam. “Deste ponto de vista” — ele escreve num tom inconscientemente kafkiano — “hoje em dia existem apenas conceitos jurídicos ‘indeterminados’... Desta maneira, toda a aplicação da lei está entre Cilas e Caribdes. O caminho à frente parece condenar a um mar sem limites e afastar-se sempre mais do terreno firme da certeza jurídica e da adesão à lei, que é também, ao mesmo tempo, o terreno da independência dos juízes: o caminho para trás, em direção a uma formalística superstição da lei, que foi considerada sem sentido e historicamente superada há muito tempo, também não é merecedor de consideração.” (Schmitt, 1933, p. 227-229)

Um conceito como aquele nacional-socialista de raça (ou, nas palavras de Schmitt, de “igualdade de estirpe”) funciona como uma cláusula geral (análoga a “estado de perigo” ou a “bom costume”) que não remete, porém, a uma situação de fato externa, mas realiza uma imediata coincidência de fato e direito. O juiz, o funcionário, ou qualquer outro que deva medir-se com ela, não se orientam mais pela norma ou por uma situação de fato, mas, vinculando-se unicamente à própria comunidade de raça com o povo alemão e o *Führer*, movem-se em uma zona na qual as distinções entre vida e política e entre questão de fato e questão de direito não têm mais, literalmente, sentido algum.

7.5 Somente nesta perspectiva a teoria nacional-socialista, que coloca na palavra do *Führer* a fonte imediata e em si perfeita da lei, adquire todo o seu significado. Assim como a palavra do *Führer* não é uma situação factícia que se transforma posteriormente em norma, mas é ela mesma, enquanto viva voz, norma, também o corpo biopolítico (em seu duplice aspecto de corpo hebreu e corpo alemão, de vida indigna de ser vivida e de vida plena) não é um inerte pressuposto

biológico ao qual a norma remete, mas é ao mesmo tempo norma e critério da sua aplicação, *norma que decide o fato que decide da sua aplicação*.

A radical novidade implícita nesta concepção não foi suficientemente observada pelos historiadores do direito. Não somente a lei que emana do *Führer* não é definível nem como regra nem como exceção, nem como direito nem como fato; mais: nela (como Benjamin havia compreendido projetando a teoria schmittiana da soberania sobre o monarca barroco, no qual "o gesto da execução" torna-se constitutivo e que, devendo decidir sobre a exceção, encontra-se na impossibilidade de tomar uma decisão: Benjamin. In: *GS*, v. I, p. 249-250) normatização e execução, produção do direito e sua aplicação não são mais, de modo algum, momentos distinguíveis. O *Führer* é verdadeiramente, segundo a definição pitagórica do soberano, um *nómos émpsikhon*, uma lei vivente (Svenbro, 1898, p. 128). (Por isto, mesmo permanecendo formalmente em vigor, a distinção dos poderes que caracteriza o Estado democrático e liberal perde aqui o seu sentido. Daí a dificuldade de julgar, segundo os normais critérios jurídicos, aqueles funcionários que, como Eichmann, não haviam feito mais do que executar como lei a palavra do *Führer*).

Este é o significado último da tese schmittiana segundo a qual o princípio da *Führung* "é um conceito do imediato presente e da real presença" (Schmitt, 1933, p. 226); e por isso ele pode afirmar sem contradição que "é um conhecimento fundamental da geração alemã politicamente atual, que justamente o decidir se um fato ou um gênero de coisas seja apolítico é uma decisão especificamente política" (Ibidem. p. 192). A política é agora literalmente a decisão do impolítico (isto é, da vida nua).

O campo é o espaço desta absoluta impossibilidade de decidir entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra, que entretanto decide incessantemente sobre eles. O que o guardião ou o funcionário do campo têm diante de si não é um fato extrajurídico (um indivíduo biologicamente pertencente à raça hebraica), o qual se trata de discriminar na norma nacional-socialista; ao contrário, cada gesto, cada evento no campo, do mais ordinário ao mais excepcional, opera a decisão sobre a vida nua que efetiva o corpo biopolítico alemão. A separação do corpo hebreu é imediata

produção do corpo próprio alemão, assim como a aplicação da norma é a sua produção.

7.6 Se isto é verdadeiro, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção, deveremos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica. Será um campo tanto o estádio de Bari, onde em 1991 a polícia italiana aglomerou provisoriamente os imigrantes clandestinos albaneses antes de reexpedi-los ao seu país, quanto o velódromo de inverno no qual as autoridades de Vichy recolheram os hebreus antes de entregá-los aos alemães; tanto o *Konzentrationslager für Ausländer* em Cottbus-Sielow, no qual o governo de Weimar recolheu os refugiados hebreus orientais, quanto as *zones d'attente* nos aeroportos internacionais franceses, nas quais são retidos os estrangeiros que pedem o reconhecimento do estatuto de refugiado. Em todos estes casos, um local aparentemente anódino (como, por exemplo, o Hotel Arcades, em Roissy) delimita na realidade um espaço no qual o ordenamento normal é de fato suspenso, e que aí se cometam ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do senso ético da polícia que age provisoriamente como soberana (por exemplo, nos quatro dias em que os estrangeiros podem ser retidos nas *zone d'attente*, antes da intervenção da autoridade judiciária).

7.7 O nascimento do campo em nosso tempo surge então, nesta perspectiva, como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexo funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação. Se a estrutura do Estado-nação é, assim, definida pelos três elementos *território, ordenamento, nascimento*, a ruptura do

velho *nómos* não se produz nos dois aspectos que o constituíam segundo Schmitt (a localização, *Ortung*, e o ordenamento, *Ordnung*), mas no ponto que marca a inscrição da vida nua (o *nascimento* que, assim, torna-se *nação*) em seu interior. Algo não pode mais funcionar nos mecanismos tradicionais que regulavam esta inscrição, e o campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento — ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal. É significativo que os campos surjam juntamente com as novas leis sobre cidadania e sobre a desnacionalização dos cidadãos (não apenas as leis de Nuremberg sobre a cidadania do Reich, mas também as leis sobre a desnacionalização dos cidadãos emanadas por quase todos os Estados europeus, entre 1915 e 1933). O estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento, torna-se agora uma nova e estável disposição espacial, na qual habita aquela vida nua que, em proporção crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento. O descolamento crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo, e aquilo que chamamos de *campo* é seu resíduo. A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma *localização deslocante* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas. O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zones d'attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades. Este é o quarto, inseparável elemento que veio a juntar-se, rompendo-a, à velha trindade Estado-nação (nascimento)-território.

É nesta perspectiva que devemos observar a reaparição dos campos em uma forma, num certo sentido, ainda mais extrema, nos territórios da ex-Iugoslávia. O que lá está acontecendo não é absolutamente, como observadores interessados se apressaram em declarar, uma redefinição do velho sistema político segundo novos arranjos étnicos e territoriais, ou seja,



uma simples repetição dos processos que levaram à constituição dos Estados-nação europeus. Existe aí sobretudo uma ruptura imediacável do velho *nómos* e uma disposição das populações e da vida humana segundo linhas de fuga inteiramente novas. Daí a importância decisiva dos campos de estupro étnico. Se os nazistas não pensaram jamais em realizar a "solução final" engravidando as mulheres hebréias, isto é porque o princípio do nascimento, que assegurava a inscrição da vida no ordenamento do Estado-nação, estava ainda, mesmo que profundamente transformado, funcionando de alguma maneira. Agora este princípio entra em um processo de deslocação e de deriva no qual o seu funcionamento torna-se com toda evidência impossível, e do qual devemos esperar não somente novos campos, mas também sempre novas e mais delirantes definições normativas da inscrição da vida na Cidade. O campo, que agora se estabeleceu firmemente em seu interior é o novo *nómos* biopolítico do planeta.

✱ Toda interpretação do significado do termo "povo" deve partir do fato singular de que, nas línguas européias modernas, ele sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos. Um mesmo termo denomina, assim, tanto o sujeito político constitutivo quanto a classe que, de fato, se não de direito, é excluída da política.

O italiano *popolo*, o francês *peuple*, o espanhol *pueblo* (assim como os adjetivos correspondentes "popolare", "populaire", "popular" e o latim tardio *populus* e *popularis*, de que todos derivam) designam, tanto na língua comum como no léxico político seja o complexo dos cidadãos como corpo político unitário (como em "popolo italiano" ou em "giudice popolare"), seja os pertencentes às classes inferiores (como em *homme du peuple*, *rione popolare*, *front populaire*). Até mesmo o inglês *people*, que tem um sentido mais indiferenciado, conserva, porém, o significado de *ordinary people* em oposição aos ricos e à nobreza. Na constituição americana lê-se assim, sem nenhuma espécie de distinção, "We people of the United States...": mas, quando Lincoln, no discurso de Gettysburgh, invoca um "Government of the people by the people for the people", a repetição contrapõe implicitamente ao primeiro povo um outro. O quanto esta ambigüidade fosse essencial, mesmo durante a Revolução Francesa (ou seja, justamente no momento em que se reivindica o princípio da soberania popular), é testemunhado pela função decisiva que aí desempenhou a compaixão pelo povo entendido como classe excluída. Hannah Arendt recordou que "a própria definição do

termo era nascida da compaixão e a palavra tornou-se sinônimo de infortúnio e infelicidade — *le peuple, les malheureux m'applaudissent*, costumava dizer Robespierre; *le peuple toujours malheureux*, como se expressava até mesmo Sieyès, uma das figuras menos sentimentais e mais lúcidas da Revolução” (Arendt, 1963, p. 78). Mas já em Bodin, num sentido oposto, no capítulo da *République* em que é definida a Democracia, ou *Etat populaire*, o conceito é duplo: ao *peuple en corps*, como titular da soberania, contrapõe-se o *menu peuple*, que a sabedoria aconselha excluir do poder político.

Uma ambigüidade semântica tão difusa e constante não pode ser casual: ela deve refletir uma anfibia inerente à natureza e à função do conceito “povo” na política ocidental. Tudo advém, portanto, como se aquilo a que chamamos povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialética entre dois pólos opostos: de um lado, o conjunto Povo como corpo político integral, de outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentária de corpos carentes e excluídos; lá, uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui, uma exclusão que se sabe sem esperança; em um extremo, o estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a escória<sup>31</sup> — corte dos milagres ou campo — dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos. Um referente único e compacto do termo “povo” não existe, neste sentido, em parte alguma: como muitos conceitos políticos fundamentais (similares, nisto, aos *Urworte* de Abel e Freud, ou às relações hierárquicas de Dumont), povo é um conceito polar que indica um duplo movimento e uma complexa relação entre os dois extremos. Mas isto significa, também, que a constituição da espécie humana em um corpo político passa por uma cisão fundamental, e que, no conceito “povo”, podemos reconhecer sem dificuldades os pares categoriais que vimos definir a estrutura política original: vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, *zoé* e *bíos*. O “povo” carrega, assim, desde sempre, em si, a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído. Daí as contradições e as aporias às quais ele dá lugar toda vez que é evocado e posto em jogo na cena política. Ele é aquilo que já é desde sempre, e que deve, todavia, realizar-se; é a fonte pura de toda identidade, e deve, porém, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território. Ou então, no pólo oposto, ele é aquilo que falta por essência a si mesmo e cuja realização coincide, portanto, com a própria abolição; é aquilo que, para ser, deve negar, com o seu oposto, a si mesmo (daí as específicas aporias do movimento operário, dirigido ao povo e, simultaneamente, tendendo à sua abolição).

Alternativamente estandarte sangrento da reação e insígnia incerta das revoluções e das frentes populares, o povo contém em todo caso uma cisão mais originária do que aquela de amigo-inimigo, uma guerra civil incessante que o divide mais radicalmente do que qualquer conflito e, ao mesmo tempo, o mantém unido e o constitui mais solidamente do que qualquer outra identidade. Observando bem, aliás, aquilo que Marx denomina luta de classe e que, mesmo permanecendo substancialmente indefinido, ocupa um lugar tão central no seu pensamento, nada mais é que esta guerra intestina que divide todo povo e que terá fim somente quando, na sociedade sem classes ou no reino messiânico, Povo e povo coincidirão e não haverá mais, propriamente, povo algum.

Se isto é verdadeiro, se o povo contém necessariamente em seu interior a fratura biopolítica fundamental, será então possível ler de modo novo algumas páginas decisivas da história do nosso século [século XX]. Posto que, se a luta entre os dois “povos” estava certamente em curso desde sempre, no nosso tempo ela sofreu uma última, paroxística aceleração. Em Roma, a cisão interna do povo era sancionada juridicamente pela clara divisão entre *populus* e *plebs*, que tinham cada um instituições próprias e magistrados próprios, assim como, na Idade Média, a distinção entre *popolo minuto* e *popolo grasso*<sup>32</sup> correspondia a uma precisa articulação de diversas artes e ofícios; mas quando, a partir da Revolução Francesa, o Povo torna-se o depositário único da soberania, o povo se transforma em uma presença embaraçosa, e miséria e exclusão surgem pela primeira vez como um escândalo em todos os sentidos intolerável. Na Idade Moderna, miséria e exclusão não são somente conceitos econômicos ou sociais, mas são categorias eminentemente políticas (todo o economicismo e o “socialismo” que parecem dominar a política moderna têm, na realidade, um significado político, aliás, biopolítico).

Nesta perspectiva, o nosso tempo nada mais é que a tentativa — implacável e metódica — de preencher a fissura que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos. Esta tentativa mancomunada, segundo modalidades e horizontes diversos, direita e esquerda, países capitalistas e países socialistas, unidos no projeto — em última análise vão, mas que se realizou parcialmente em todos os países industrializados — de produzir um povo uno e indiviso. A obsessão do desenvolvimento é tão eficaz, em nosso tempo, porque coincide com o projeto biopolítico de produzir um povo sem fratura.

O extermínio dos hebreus na Alemanha nazista adquire, sob esta luz, um significado radicalmente novo. Enquanto povo que se recusa a ser integrado no corpo político nacional (supõe-se, de fato, que toda assimilação sua seja, na verdade, somente simulada), os hebreus são os representantes por excelência e

quase o símbolo vivo do povo, daquela vida nua que a modernidade cria necessariamente no seu interior, mas cuja presença não mais consegue tolerar de modo algum. E na lúcida fúria com que o *Volk* alemão, representante por excelência do povo como corpo político integral, procura eliminar para sempre os hebreus, devemos ver a fase extrema da luta intestina que divide Povo e povo. Com a solução final (que envolve, não por acaso, até mesmo os ciganos e outros inintegráveis), o nazismo procura obscuramente e inutilmente liberar o cenário político do Ocidente desta sombra intolerável, para produzir finalmente o *Volk* alemão, como povo que preencheu a fratura biopolítica original (por isto os chefes nazistas repetem tão obstinadamente que, eliminando hebreus e ciganos, eles estão, na verdade, trabalhando também para os outros povos europeus).

Parafraseando o postulado freudiano sobre a relação entre *Es* e *Ich*, se poderia dizer que a biopolítica moderna é regida pelo princípio segundo o qual “onde existe vida nua, um Povo deverá existir”; sob condição, porém, de acrescentar imediatamente que este princípio vale também na formulação inversa, que reza “onde existe um Povo, lá existirá vida nua”. A fratura que se acreditava ter preenchido eliminando o povo (os hebreus, que são o seu símbolo) se reproduz assim novamente, transformando o inteiro povo alemão em vida sacra votada à morte e em corpo biológico que deve ser infinitamente purificado (eliminando doentes mentais e portadores de doenças hereditárias). E de modo diverso, mas análogo, o projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres, hoje em dia, através do desenvolvimento, não somente reproduz em seu próprio interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo. Somente uma política que saberá fazer as contas com a cisão biopolítica fundamental do Ocidente poderá refrear esta oscilação e pôr fim à guerra civil que divide os povos e as cidades da terra.

## LIMIAR

Três teses emergiram como conclusões provisórias, no curso desta pesquisa:

1) A relação política originária é o *bando* (o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão).

2) O rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*.

3) O campo, e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do Ocidente.

A primeira destas teses, ao ser reevocada, põe em questão toda teoria da origem contratual do poder estatal e, juntamente, toda possibilidade de colocar à base das comunidades políticas algo como um “pertencimento” (seja ele fundamentado em uma identidade popular, nacional, religiosa ou de qualquer outro tipo). A segunda implica que a política ocidental é, desde o início, uma biopolítica e, deste modo, torna vã toda tentativa de fundamentar nos direitos do cidadão as liberdades políticas. A terceira, enfim, lança uma sombra sinistra sobre os modelos através dos quais as ciências humanas, a sociologia, a urbanística, a arquitetura procuram hoje pensar e organizar o espaço público das cidades do mundo, sem ter uma clara consciência de que em seu centro (ainda que transformada e tornada aparentemente mais humana) está ainda aquela vida nua que definia a biopolítica dos grandes Estados totalitários do Novecentos.

“Nua”, no sintagma “vida nua”, corresponde aqui ao termo *haplôs*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização

fundamental da metafísica do Ocidente, não é, de fato, livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Àquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo “ser” (que, segundo Aristóteles, “se diz de muitos modos”), o ser puro (*ôn haplôs*); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concretas. Ser puro, vida nua — o que está contido nestes dois conceitos, para que tanto a metafísica como a política ocidental encontrem nestes e somente nestes o seu fundamento e o seu sentido? Qual é o nexo entre estes dois processos constitutivos, nos quais metafísica e política, isolando o seu elemento próprio, parecem, ao mesmo tempo, chocar-se com um limite impensável? Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também se poderia dizer dela que a razão não pode pensá-la senão no estupor e no assombramento (*quase atônita*, Schelling).

E, no entanto, justamente estes conceitos vazios e indeterminados parecem custodiar firmemente as chaves do destino histórico-político do Ocidente; e, talvez, somente se soubermos decifrar o significado político do ser puro poderemos conceber a vida nua que exprime a nossa sujeição ao poder político, assim como, inversamente, somente se tivermos compreendido as implicações teóricas da vida nua poderemos solucionar o enigma da ontologia. Atingindo o limite do ser puro, a metafísica (o pensamento) transmuta-se em política (em realidade), assim como é sobre o limiar da vida nua que a política transgride-se em teoria.

Dumézil e Kerényi descreveram a vida do *Flamen Diale*, um dos sumos sacerdotes da Roma clássica. A sua vida tem isto de particular, que ela é em cada seu momento indiscernível das funções cultuais que o *Flamen* cumpre. Por isto os latinos diziam que o *Flamen Diale* é *quotidie feriatuus* e *assiduus sacerdos*, ou seja, está a cada instante no ato de uma ininterrupta celebração. Conseqüentemente, não existe gesto ou detalhe da sua vida, de seu modo de vestir ou de caminhar que não tenha um preciso significado e não esteja preso a uma série de vínculos e de efeitos minuciosamente inventariados. Como confirmação desta “assiduidade” da sua função

sacerdotal, nem mesmo durante o sono o *Flamen* poderá despojar-se completamente de suas insígnias; os cabelos e as unhas que lhe são cortados deverão ser imediatamente enterrados sob uma *arbor felix* (isto é, uma árvore que não seja consagrada aos mortos ou deuses íferos); em suas vestes não existirão nós ou anéis fechados, e ele não poderá pronunciar juramentos; se em seu caminho encontrar um prisioneiro no tronco, este deverá ser solto; não poderá entrar em uma pérgola de onde pendam ramos de videira, deverá abster-se de carne crua e de todo tipo de farinha fermentada e evitar cuidadosamente as favas, os cães, as cabras e a hera...

Na vida do *Flamen Diale* não é possível isolar algo como uma vida nua; toda a sua *zoé* tornou-se *bíos*, esfera privada e função pública identificam-se sem resíduos. Por isto Plutarco (com uma fórmula que recorda a definição grega e medieval do soberano como *lex animata*) pode dele dizer que é *bóspēr émpsykhon kaì hieròn ágalma*, uma estátua sacra animada.

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

Considere-se agora a pessoa do *Führer* no terceiro Reich. Ele representa a unidade e igualdade de estirpe do povo alemão (Schmitt, 1933, p. 226). A sua autoridade não é aquela de um déspota ou de um ditador, que se impõe do exterior sobre a vontade e sobre as pessoas dos súditos (Ibidem. p. 224-225); antes, o seu poder é muito mais ilimitado, visto

que ele se identifica com a própria vida biopolítica do povo alemão. Em virtude desta identidade, toda palavra sua é imediatamente lei (*Führerworte haben Gesetzkraft*, como Eichmann não se cansava de repetir, durante seu processo em Jerusalém), e ele se reconhece imediatamente no próprio comando (*zu seinem Befehl sich beknennenden*: Schmitt. In: *Europäische Revue*, X, p. 838). Ele poderá por certo ter também uma vida privada, mas o que o define enquanto *Führer* é que a sua existência tem, como tal, imediatamente caráter político. Assim, enquanto o cargo de Chanceler do Reich é uma *dignitas* pública que ele recebe com base nos procedimentos previstos pela constituição de Weimar, o de *Führer* não é mais um cargo no sentido do direito público tradicional, mas algo que irrompe sem mediações da sua pessoa, na medida em que esta coincide com a vida do povo alemão. Ele é a forma política desta vida: por isto a sua palavra é lei, por isto ele não exige do povo alemão nada além daquilo que na verdade ele já é.

A distinção tradicional entre corpo político e corpo físico do soberano (da qual Kantorowicz pacientemente reconstruiu a genealogia) desaparece aqui, e os dois corpos contraem-se drasticamente um sobre o outro. O *Führer* tem, por assim dizer, um corpo integral, nem público nem privado, cuja vida é em si mesma supremamente política. Ele se situa, então, em um ponto de coincidência de *zoé* e *bíos*, corpo biológico e corpo político. Na sua pessoa, eles transitam incessantemente um pelo outro.

Imagine-se, agora, o habitante do campo, na sua mais extrema figura. Primo Levi descreveu aquele que, no jargão do campo, era chamado "o muçulmano", um ser em que a humilhação, horror e medo haviam ceifado toda consciência e toda personalidade, até a mais absoluta apatia (daí a sua irônica denominação). Ele não apenas era excluído, como seus companheiros, do contexto político e social ao qual havia outrora pertencido; não apenas, como vida hebréia que não merece viver, ele era votado em um futuro mais ou menos próximo à morte; ainda mais, ele não faz mais parte de maneira alguma do mundo dos homens, nem mesmo daquele, ameaçado e precário, dos habitantes do campo, que o esqueceram desde o início. Mudo e absolutamente só, ele



passou para um outro mundo, sem memória e sem comise-  
ração. Para ele vale literalmente a afirmação de Hölderlin,  
segundo a qual “no limite extremo da dor não subsiste nada  
além das condições de tempo e de espaço”.

O que é a vida do muçulmano? Pode-se dizer que ela seja  
pura *zoé*? Mas nele não existe mais nada de “natural” e de  
“comum”, nada de instintivo ou animal. Juntamente com sua  
razão, também os seus instintos foram cancelados. Antelme  
nos conta que o habitante do campo não era mais capaz de  
distinguir entre os agulhões do frio e a ferocidade das SS.  
Se lhe aplicamos literalmente esta afirmação (“o frio, SS”),  
podemos dizer que o muçulmano se move em uma absoluta  
indistinção de fato e direito, de vida e de norma, de natu-  
reza e política. Justamente por isto, às vezes, diante dele,  
o guardião parece repentinamente impotente, como se duvi-  
dasse por um momento se aquela, do muçulmano — que não  
distingue uma ordem do frio —, não seria por acaso uma  
forma inaudita de resistência. Uma lei que pretende fazer-se  
integralmente vida encontra-se aqui diante de uma vida que  
se confundiu em todos os pontos com a norma, e justamente  
esta indiscernibilidade ameaça a *lex animata* do campo.

Paul Rabinow conta o caso do biólogo Wilson que, no  
momento em que se descobre enfermo de leucemia, decide  
fazer do seu corpo e de sua própria vida um laboratório de  
pesquisa e de experimentação sem limites. Visto que ele deve  
responder somente por si, as barreiras da ética e do direito  
desaparecem, e a pesquisa científica pode livremente e sem  
resíduos coincidir com a biografia. O seu corpo não é mais  
privado, pois foi transformado em um laboratório; não é nem  
mesmo público, porque somente enquanto corpo próprio  
pode transgredir os confins que a moral e a lei impõem à  
experimentação. *Experimental life*, vida experimental, é o  
termo com o qual Rabinow define a vida de Wilson. É fácil  
ver que a *experimental life* é um *bíos* que, em um sentido  
muito particular, se concentrou a tal ponto sobre a própria  
*zoé* que se tornou indiscernível desta.

Entremos na sala de reanimação em que jaz o corpo de  
Karen Quinlan, ou aquele do além-comatoso, ou do *néomort*  
à espera da retirada dos órgãos. A vida biológica, que as

máquinas mantêm em função ventilando os pulmões, bombeando o sangue nas artérias e regulando a temperatura do corpo, foi aqui integralmente separada da forma de vida que possuía o nome Karen Quinlan: ela é (ou, ao menos, assim parece ser) pura *zoé*. Quando, por volta da metade do século XVII, a fisiologia faz a sua aparição na história das ciências médicas, ela é definida com relação à anatomia, que havia dominado o nascimento e o desenvolvimento da medicina moderna; se a anatomia (que se baseava na dissecação de cadáveres) era a descrição dos órgãos inertes, a fisiologia é “uma anatomia em movimento”, a explicação de sua função no corpo animado. O corpo de Karen Quinlan é verdadeiramente apenas uma anatomia em movimento, um conjunto de funções cujo objetivo não é mais a vida de um organismo. A sua vida é mantida unicamente pelo efeito das técnicas de reanimação baseadas em uma decisão jurídica; ela não é mais vida, mas morte em movimento. Mas já que, como vimos, vida e morte são agora somente conceitos biopolíticos, o corpo de Karen Quinlan, que flutua entre a vida e a morte segundo o progresso da medicina e o variar das decisões jurídicas, é um ser de direito não menos que um ser biológico. Um direito que pretende decidir sobre a vida toma corpo em uma vida que coincide com a morte.

A escolha desta breve série de “vidas” pode parecer extrema, se não, até mesmo, facciosa. No entanto a lista poderia facilmente prosseguir com casos não menos extremos, e, contudo, hoje familiares, como o corpo da mulher bósnica em Omarska, perfeito limiar de indiferença entre biologia e política, ou, em um sentido aparentemente oposto, mas análogo, as intervenções militares por motivos humanitários, nas quais operações bélicas se propõem fins biológicos, como a nutrição ou o controle de epidemias — exemplo igualmente patente de indecidibilidade entre política e biologia.

É a partir destes terrenos incertos e sem nome, destas ásperas zonas de indiferença, que deverão ser pensadas as vias e modos de uma nova política. Ao final de *Vontade de saber*, após ter tomado distância do sexo e da sexualidade, nos quais a modernidade acreditou encontrar o próprio segredo e a própria liberação, enquanto não tinha entre as mãos nada mais que um dispositivo do poder, Foucault acena

para “uma outra economia dos corpos e do prazer” como possível horizonte de uma outra política. As conclusões da nossa pesquisa impõem uma ulterior cautela. Até mesmo o conceito de “corpo”, bem como aqueles de sexo e sexualidade, já está desde sempre preso em um dispositivo, ou melhor, é desde sempre corpo biopolítico e vida nua, e nada, nele ou na economia de seu prazer, parece oferecer-nos um terreno firme contra as pretensões do soberano. Na sua forma extrema, aliás, o corpo biopolítico do Ocidente (esta última encarnação da vida do *homo sacer*) se apresenta como um limiar de absoluta indistinção entre direito e fato, norma e vida biológica. Na pessoa do *Führer* a vida nua transmuta-se imediatamente em direito, assim como na do habitante do campo (ou do *néomort*) o direito se indetermina em vida biológica. Uma lei que pretende fazer-se integralmente vida encontra-se hoje cada vez mais freqüentemente diante de uma vida que se desanima e mortifica em norma. Toda tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que da distinção clássica entre *zoé* e *bíos*, entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada. Por isto a restauração das categorias políticas clássicas propostas por Leo Strauss e, em um sentido diverso, por Hannah Arendt, não pode ter outro sentido a não ser crítico. Dos campos não há retorno em direção à política clássica; neles, cidade e casa tornaram-se indiscerníveis, e a possibilidade de distinguir entre o nosso corpo biológico e o nosso corpo político, entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, nos foi tolhida de uma vez por todas. E nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão suas vidas de seres viventes, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política.

Assim como não pode ser simplesmente restituído à sua vida natural no *oîkos*, o corpo biopolítico do Ocidente não pode ser nem ao menos superado no sentido de um outro corpo, um corpo técnico ou integralmente político ou glorioso, no qual uma diversa economia dos prazeres e das funções vitais resolva de uma vez por todas o entrelaçamento de *zoé* e *bíos* que parece definir o destino político

do Ocidente. Será preciso, antes, fazer do próprio corpo biopolítico, da própria vida nua, o local em que constitui-se e instala-se uma forma de vida toda vertida na vida nua, um *bíos* que é somente a sua *zoé*. Convirá também prestar atenção aqui às analogias que a política apresenta com a situação epocal da metafísica. O *bíos* faz hoje na *zoé* exatamente como, na definição heideggeriana do *Dasein*, a essência faz (*liegt*) na existência. Schelling exprimia a figura extrema do seu pensamento na idéia de um ser que é apenas o puramente existente. Mas de que modo pode um *bíos* ser somente a sua *zoé*, como pode uma forma de vida aferrar aquela *haplôs* que constitui simultaneamente o desígnio e o enigma da metafísica ocidental? Se denominamos forma-de-vida a este ser que é somente a sua nua existência, essa vida que é sua forma e que permanece inseparável desta, então veremos abrir-se um campo de pesquisa que faz além daquele definido pela intersecção de política e filosofia, ciências médico-biológicas e jurisprudência. Mas antes será preciso verificar como, no interior das fronteiras destas disciplinas, algo como uma vida nua possa ter sido pensado, e de que modo, em seu desenvolvimento histórico, elas tenham acabado por chocar-se com um limite além do qual elas não podem prosseguir, a não ser sob o risco de uma catástrofe biopolítica sem precedentes.

<sup>1</sup> *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. Adiante, de modo análogo, traduziremos *uccidibilità* por *matabilidade*.

<sup>2</sup> *Fattispecie*, no original. Termo jurídico que indica um fato que produz consequências jurídicas, especialmente caso concreto de que se trata em juízo.

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

<sup>4</sup> No original, *presupponente*. Formulamos aqui a palavra “pressupponente” derivando-a do verbo “pressupor”, assim como faz o próprio autor quando se refere à relação virtual que a linguagem mantém com seu pressuposto não-lingüístico na forma de uma *langue*.

<sup>5</sup> *Eccepi*, no original, de *eccepire* “alegar em contrário, objetar”. Esta palavra refere-se ao termo jurídico “exceção”, que é a *alegação jurídica que constitui defesa indireta (difere da “contestação”, que é defesa direta), pela qual o réu pretende baldar a ação intentada*.

<sup>6</sup> *Fattispecie reale*, no original. Verificar nota 2.

<sup>7</sup> *Ob-ligata* (obrigada), do latim *obligare*, que significa “vincular por contrato, obrigar”.

<sup>8</sup> *Eccepi*, no original. Ver nota 5.

<sup>9</sup> Tendo em vista a recorrência do termo *bando* neste livro e o sentido específico que ele define, optamos por grifá-lo, sempre que aparecer.

<sup>10</sup> “O *nômos* de todos soberano | dos mortais e dos imortais | conduz com mão mais forte | justificando o mais violento. | Julgo-o das obras de Héracle...”

<sup>11</sup> “O *mais alto* A lei, | de todos o soberano, mortais e | imortais; ela conduz propriamente | por isto violenta, | o mais justo direito com mão suprema.”

<sup>12</sup> No original, *dis-locazione*, que significa “distribuição, repartição, colocação no território”.

<sup>13</sup> *Agadâ*, ou “relato”, é o elemento que, juntamente com *balachâ* (*balachab*), ou “lei”, representam, na tradição hebraica, as duas principais formas em que se exprimiu a literatura talmúdica.

<sup>14</sup> — *sottraentesi dissimularsi*..., no original do “Homo sacer”.

<sup>15</sup> *Eccependosi*, no original. Ver nota 5.

<sup>16</sup> *Sacertâ*, no texto original.

<sup>17</sup> *Eccepito*, no original.

<sup>18</sup> 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 tribuniária 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 sacro.

<sup>19</sup> *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.

<sup>20</sup> *Pregiudiziale*, no original. Termo jurídico que se refere à ação acessória que deve ser examinada preliminarmente, por causa da influência decisiva no mérito da causa principal; em português, “prejudicial”.

<sup>21</sup> *Rupe Tarpea*: rochedo localizado no Capitólio, uma das sete colinas de Roma. Assim chamado porque dele, segundo uma antiga tradição, Tarpeo teria sido precipitado, junto com sua filha, sob acusação de haver tentado entregar aos sabinos o Capitólio sitiado.

<sup>22</sup> *Eccependosi*, no original.

<sup>23</sup> *Espartaquista*: movimento alemão de tendências socialistas, a princípio, e depois comunista, liderado por Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo, de 1914 a 1919.

<sup>24</sup> *Lupificazione*, no original.

<sup>25</sup> *Estrarietâ*, no original.

<sup>26</sup> *Dopolavoro*: entidade que organiza as atividades recreativas e culturais dos trabalhadores.

<sup>27</sup> *Assise*, no original: na Idade Média, assembléias com poderes judiciais e, por vezes, legislativos.

<sup>28</sup> *Fatticitâ*, no original.

<sup>29</sup> O termo “comprometer” aqui deve ser lido inclusive como o “expor-se a um risco”. A frase original é: *per il quale ne va, nei suoi modi di essere, del suo stesso essere*. O significado da expressão italiana *ne va* (*della vita, dell'onore*) é “colocar em risco, em perigo (a vida, a honra)”.

<sup>30</sup> *Deiezione*, assim traduz o autor o termo *Verfallenheit*.

<sup>31</sup> *Bandita*, no original.

<sup>32</sup> Literalmente, “povo miúdo” e “povo gordo”. Na Florença medieval, *popolo minuto* eram os artesãos menores, e *popolo grasso*, os ricos burgueses.

- ABEL, K. *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*. Leipzig, 1885.
- ANTELME, R. *L'espèce humaine*. Paris, 1947. (Tradução italiana: *La specie umana*. Torino, 1969.)
- ARENDT, H. *On revolution*. New York, 1963. (Tradução italiana: *Sulla rivoluzione*. Milano, 1983.)
- \_\_\_\_\_. *Essays in understanding 1930-1954*. New York, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The origins of totalitarianism*. New York, 1979.
- BADIOU, A. *L'être et l'événement*. Paris, 1988.
- BATAILLE, G. *Œuvres complètes*. Paris, 1970-1988. v. I-XII.
- \_\_\_\_\_. *La souveraineté*. Paris, 1976. v. VIII.
- \_\_\_\_\_. *Hegel, la mort et le sacrifice*. Paris, 1988. v. XII.
- BENJAMIN, W. *Zür Kritik der Gewalt*. In: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main, 1974-1989. v. II, 1 (1977).
- \_\_\_\_\_. *Briefe*. Frankfurt am Main, 1966. v. I.
- \_\_\_\_\_. Benjamin-Scholem. *Briefswechsel 1933-40*. Frankfurt am Main, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Über den Begriff der Geschichte*. In: *GS*. v. I, 2 (1974).
- \_\_\_\_\_. *Ursprung der deutschen Trauerspiel*. In: *GS*. v. I, 1 (1974).

---

\* A bibliografia contém somente os livros citados no texto. Na versão original, o autor nos informa que a tradução italiana de obras estrangeiras que, onde possível, é citada, foi, se necessário, modificada em conformidade com o texto original.

As páginas citadas nas notas bibliográficas, dentro do texto, se referem às obras originais.

- BENNETT, H. *Sacer esto*. In: Transactions of the American Philological Association, 61, 1930.
- BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, 1969. v. II.
- BICKERMANN, E. *Die römische Kaiserapotheose*. In: Archiv für Religionswissenschaft, 27, 1929.
- \_\_\_\_\_. *Consecratio, Le culte des souverains dans l'empire romain*. Entretiens Hardt. XIX, Genève, 1972.
- BINDING, K.; HOCHÉ, A. *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*. Leipzig, 1920.
- BLANCHOT, M. *L'entretien infini*. Paris, 1969.
- BODIN, J. *Les six livres de la République*. Paris, 1583.
- BURDEAU, G. *Traité science politique*. Paris, 1984. v. IV.
- CACCIARI, M. *Icone della legge*. Milano, 1985.
- CAILLOIS, R. *L'homme et le sacré*. Paris, 1939.
- CAVALCA, D. *Il bando nella prassi e nella dottrina medievale*. Milano, 1978.
- CRIFÒ, G. *Exilica causa, quae adversus exulem agitur*. In: aa.vv. *Du châtiment dans le cité*. Roma, 1984.
- \_\_\_\_\_. *L'esclusione dalla città*. Perugia, 1985.
- DAGOGNET, F. *La maîtrise du vivant*. Paris, 1988.
- DELEUZE, G. *Mille plateaux*. Paris, 1980.
- DE ROMILLY, J. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris, 1971.
- DERRIDA, J. *Préjugés*. In: *Spiegel und Gleichnis*. Festschrift für J. Taubes. Würzburg, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Force of law*. In: Cardozo Law Review, II, 1990.
- DROBISCH, K.; WIELAND, G. *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*. Berlin, 1993.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1912. (Tradução italiana: *Le forme elementari della vita religiosa*. Milano, 1963.)



- EHRENBERG, V. *Rechtsidee im frühen Griechentum*. Leipzig, 1921.
- FOUCAULT, M. *La volonté de savoir*. Paris, 1976. (Tradução italiana: *La volontà di sapere*. Milano, 1984.)
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*. Paris, 1994. v. III e v. IV.
- FOWLER, W. W. *Roman essays and interpretations*. Oxford, 1920.
- FREUD, S. *Über den Gegensinn der Urworte*. In: Jahrbuch für Psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, II, 1910.
- FUGIER, H. *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*. Paris, 1973.
- FURET, F. (= aa.vv. *L'Allemagne nazie et le génocide juif*. Paris, 1985.)
- GAYLIN, W. *Harvesting the dead*. In: Hapers, 23 set. 1974.
- GIESEY, R. E. *Cérémonial et puissance souvenaire*. Paris, 1987.
- \_\_\_\_\_. *The royal funeral ceremony in Renaissance France*. Genève, 1960. (Tradução francesa: *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*. Paris, 1987.)
- HARVARD Report (= Harvard medical school, *A definition of irreversible coma*. In: JAMA, 205, 1968.)
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main, 1971. v. III.
- HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie*. Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, 1989. v. 65.
- \_\_\_\_\_. *Zür Sache des Denkens*. Tübingen, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, 1952.
- HOBBS, T. *De ciue*. Versione latina. Ed. critica di H. Warrender. Oxford, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Leviathan*. A cura di R. Tuck. Cambridge, 1991.
- \_\_\_\_\_. *De homine*. In: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*. London, 1839. v. II.
- HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Werke*. A cura di F. Beissner. Stuttgart, 1954. v. V.
- JHERING, R. *L'esprit du droit romain*. (Tradução francesa Paris, 1886. v. I.)

KAFKA, F. *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*. In: *Gesammelte Werke*. A cura di M. Brod. Frankfurt am Main, 1983.

KANT, I. *Kritik der praktischen vernunft*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Akademieausgabe. Berlin, 1913. v. V.

\_\_\_\_\_. *Opus postumum*. Ed. Adickes. Berlin, 1920.

\_\_\_\_\_. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In: KGS. Akademieausgabe. v. VIII.

KANTOROWICZ, E. *The king's two bodies: a study in medioeval political theology*. Princeton, 1957. (Tradução italiana: *I due corpi del re*. Torino, 1987.)

KERÉNYI, K. *La religione antica nelle sue linee fondamentali*. Roma, 1951.

KOJÈVE, A. *Les romans de la sagesse*. In: *Critique*, 60, 1952.

LA CECLA, F. *Mente locale*. Milano, 1993.

LAMB, D. *Death, brain death and ethics*. Albany, 1985.

LANGE, L. *De consecratione capitis*. In: *Kleine Schriften*. Göttingen, 1887. V. II.

LEFORT, C. *Ecrire à l'épreuve du politique*. Paris, 1992.

LEVI, C. *Cristo si è fermato a Eboli*. Torino, 1946.

LÉVI-STRAUSS, C. *Introduction à l'œuvre de M. Mauss*. In: MAUSS. *Sociologie et anthropologie*. Paris, 1950.

LÉVINAS, E. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*. In: *Esprit*, 26, 1934.

LÖWITH, K. *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*. In: *Sämtliche Schriften*. Stuttgart, 1984. V. VIII.

MAGDELAIN, A. *La loi à Rome. Histoire d'un concept*. Paris, 1978.

MAIRET, G. *Histoire des idéologies*. Sotto la direzione di F. Châtelet e G. Mairet. Paris, 1978. V. III.

MAUSS, M. (= Hubert e Mauss. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. In: MAUSS. *Œuvres*. Paris, 1968. v. I.)

MILNER, J. -C. *L'exemple et la fiction*. In: aa. vv. *Transparence et opacité*. Paris, 1988.

- MITSCHERLICH, A. (= *Medizin ohne Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses*. A cura di A. Mitscherlich e F. Mielke. Frankfurt, 1949.)
- MOLLARET, P. (= P. Mollaret e M. Goulon. *Le coma dépassé*. In: *Revue Neurologique*, 101, 1959.)
- MOMMSEN, T. *Römische Strafrecht*. Leipzig, 1899.
- MURATORI, L. A. *Antiquitates italicæ Medii Aevi*. Milano, 1739. v. II.
- NANCY, J. -L. *L'impératif catégorique*. Paris, 1983.
- NEGRI, A. *Il potere costituente*. Milano, 1992.
- OTTO, R. *Das Heilige*. Gotha, 1917.
- ROBERTSON SMITH, W. *Lectures on the religion of the semites*. London, 1894.
- ROSENBERG, A. *Blut und Ehre, Ein kampf für deutsches Wiedergeburt, Reden und Aufsätze 1919-33*. München, 1936.
- SCHILLING, R. *Sacrum et profanum; essais d'interprétation*. In: *Latomus*, XXX, 1971.
- SCHMITT, C. *Politische Theologie, Vier Kapitel zue Lehre von der Souveränität*. München-Leipzig, 1922. (Tradução italiana. In: SCHMITT. S. *Le categorie del politico*. Bologna, 1988.)
- \_\_\_\_\_. *Das Nomos von der Erde*. Berlin, 1974. (Tradução italiana: *Il nomos della terra*. Milano, 1991.)
- \_\_\_\_\_. *Über Schuld und Schuldarten, Eine terminologische Untersuchung*. Breslau, 1910.
- \_\_\_\_\_. *Verfassungslehre*. München-Leipzig, 1928. (Tradução italiana: *Dottrina della costituzione*. Milano, 1984.)
- \_\_\_\_\_. *Theorie des Partisanen*. Berlin, 1963. (Tradução italiana: *Teoria del partigiano*. Milano, 1981.)
- \_\_\_\_\_. *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg, 1933. (Tradução italiana. In: SCHMITT. *Principi politici del nazionalsocialismo*. Firenze, 1935.)
- \_\_\_\_\_. *Führertum als Grundbegriff des nationalsozialistischen Recht*. In: *Europäische Revue*, IX, 1933. (Tradução italiana: *La categoria del 'Führer' come concetto fondamentale del diritto nazionasocialista*. In: *Lo Stato*, IV, 1933.)

SEWELL, W. H. *Le citoyen / La citoyenne: activity, passivity and the revolutionary concept of citizenship*. In: aa. vv. *The French Revolution and the creation of modern political culture*. Oxford, 1988. v. II.

SIEYÈS, E. J. *Qu'est-ce que le tiers état?* Paris, 1789.

\_\_\_\_\_. *Ecrits politiques*. Paris, 1985.

STIER, H. E. *Nomos bastileus*. In: *Philologus*, LXXXII, 1928.

STRACHAN-DAVIDSON, J. L. *Problems of the roman criminal law*. Oxford, 1912. v. I.

SVENBRO, J. *Phrasicleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. Paris, 1898. (Tradução italiana: *Storia della lettura nella Grecia antica*. Bari, 1991.)

THOMAS, Y. *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*. In: aa.vv. *Du châtement dans la cité*. Roma, 1984.

VERNANT, J. -P. *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris, 1966. (Tradução italiana: *Mito e pensiero presso i Greci*. Torino, 1970.)

VERSNEL, H. S. *Self-sacrifice, compensation and the anonymos God*. In: aa.vv. *Les sacrifices dans l'antiquité*. Entretien S. Hardt, XXVII. Genève, 1981.

VERSCHUER, O. (= aa.vv. *Etat et santé*. Cahiers de l'Institut allemand. Paris, 1942.)

\_\_\_\_\_. *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*. Frankfurt, 1936.

WALTON, D. N. *Brain death*. Indiana, 1980.

WALZER, M. *The king's trial and the political culture of revolution*. In: aa.vv. *The French Revolution and the creation of modern political culture*. Oxford, 1988. v. II.

WEINBERG, K. *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, 1963.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, U. *Platon*. Berlin, 1919.

WILDA, W. E. *Das Strafrecht der Germanien*, 1842.

WUNDT, W. *Völkerpsychologie*. Leipzig, 1905.

# Í N D I C E      O N O M Á S T I C O

## A

Abel, K. - 86, 93, 184  
 Antelme, Robert - 18, 191  
 Antoninos, família - 102  
 Antonino Pio - 102, 103  
 Arendt, Hannah - 11, 49, 125,  
 133, 134, 138, 140, 155,  
 157, 177, 183, 184, 193  
 Aristóteles - 9, 10, 15, 18, 52-  
 55, 125, 188  
 Augusto, Caio Júlio  
 César Otaviano - 92, 109  
 Avicena - 52

## B

Badiou, Alain - 31, 32, 98  
 Bahnen - 147  
 Battaile, Georges - 55, 68, 69,  
 83, 119  
 Baumhardt - 148  
 Becker-Freyting - 163  
 Beissner, F. - 38  
 Benjamin, Walter - 12, 19, 35,  
 48, 58, 60-62, 71-75, 120,  
 180  
 Bennett, H. - 79, 80  
 Benveniste, Emile - 74, 83,  
 105

Bergblöck - 163

Bickermann, Elias - 102-103  
 Binding, Karl - 143-147, 149  
 Blackstone, William - 49  
 Blanchot, Maurice - 26, 69  
 Bodin, Jean - 100, 108-109,  
 184  
 Boeck - 37  
 Brack, Viktor - 147, 149  
 Brand, Karl - 149  
 Bruto - 96  
 Burdeau, G. - 47  
 Burke, Edmund - 133

## C

Cacciari, Massimo - 57  
 Caillois, Roger - 87, 119  
 Calpúrnio Flaco - 97  
 Cartesio (René Descartes) - 131  
 Cássio, Espúrio - 96  
 Cavalca, Domenico - 111  
 Charlier - 136  
 Cícero, Marco Túlio - 116  
 Clauberg - 163  
 Conti, Libero - 151  
 Crifò, G. - 90, 116

## D

Dagognet, F. - 171  
Debord, G. - 17  
Décio Mus, Públio - 103, 104  
De Lamare, N. - 152  
Deleuze, Gilles - 25  
De Romilly, J. - 38  
Derrida, Jacques - 57, 64, 72  
Diels - 176  
Díon Cássio  
    Coceiano - 102, 103  
Drobisch, K. - 175-176  
Dumézil, Georges - 188  
Dumont, L. - 184  
Durkheim, Emile - 85, 87, 93

## E

Eduardo,  
    dito o Confessor - 112  
Ehrenberg, V. - 37  
Eichmann, Adolf - 180, 190  
Elias - 64  
Ernout, Alfred - 87

## F

Festo, Sexto Pompeu - 34, 79,  
    81, 87, 89, 116  
Fischer, Eugen - 151, 153  
Flamínio, Caio - 96  
Foucault, Michel - 11-15, 25,  
    27, 95, 117, 125, 127, 152,  
    192, 193  
Fowler, Ward W. - 80, 86, 87, 89  
Frank - 152

Freud, Sigmund - 83, 86, 184  
Fugier, H. - 87

## G

Galton, F. - 152  
Ganschinietz, R. - 87  
Gaylin, W. - 171  
Giesey, R. E. - 99, 101, 102, 108  
Goldberger, - 163  
Goulon, M. - 167-169, 171  
Guilherme de Moerbeke - 10

## H

Haldane, John Burdon  
    Sanderson - 153  
Hegel, Georg Wilhelm  
    Friedrich - 28  
Heidegger, Martin - 52, 55,  
    66, 68, 157, 159, 160  
Helferich - 152  
Hellingrath, V. von - 39  
Herodiano - 102  
Hesíodo - 38  
Hevelmann - 147  
Himmler,  
    Heinrich - 147, 161, 176  
Hitler, Adolf - 121, 147-148,  
    154, 156, 157, 176  
Hobbes, Thomas - 41-42,  
    112-113, 115, 131  
Hoche, Alfred - 143, 147  
Hölderlin, Friedrich - 39, 191  
Hubert, H. - 85  
Husserl, Edmund - 175

## J

Jhering, Rudolph von - 111  
João, dito Sem Terra - 129  
Justi, J. H. G. von - 152, 154

## K

Kafka, Franz - 57, 58, 59, 60, 62  
Kant, Immanuel - 59-60  
Kantorowicz, Ernst  
    Hartwig - 99-102, 108, 190  
Keanu - 164  
Kelsen, Hans - 35  
Kerényi, Károly - 80, 188  
Kierkegaard, Sören - 24  
Klossowski, Pierre - 120  
Kojève, Alexandre - 67, 69

## L

La Boétie, Etienne de - 13  
La Cecla, F. - 121  
La Fayette, Marie-Joseph  
    de Motier - 134  
Lamb, David - 169  
Lange, L. - 80  
Lanjuinais,  
    Jean-Denis - 136, 137  
Lefort, C. - 141  
Leibniz, Gottfried Wilhelm - 131  
Levi, Carlo - 114  
Levi, Primo - 190  
Lévinas, Emmanuel - 157-159  
Lévi-Strauss, Claude - 33, 88  
Lincoln, Abraham - 183  
Lívio, Tito - 103-105

Locke, John - 42

Löwith, Karl - 126

Luís XVI, rei da França - 109

Lyons, Andrew D. - 170

## M

Macróbio, Ambrósio  
    Teodósio - 80, 81, 90, 106  
Magdelain, A. - 91  
Mairet, G. - 55  
Mallarmé, Stéphane - 58  
Mânlio Torquato, Tito - 96, 103  
Marett, Robert Ranulph - 87  
Maria de França - 114  
Marsílio de Pádua - 10  
Marx, Heinrich Karl - 185  
Mauss, Marcel - 85, 87  
Medawar, Peter Brian - 171  
Meillet, Antoine - 87  
Meiner, Felix - 143  
Melville, Herman - 55  
Mennecke, Fritz - 146  
Mielke, F. - 165  
Milner, J.-C. - 29  
Mitscherlich, A. - 165  
Mollaret, P. - 167-169, 171  
Mommsen, Theodor - 80  
Montesquieu, Charles  
    de Secondat de La  
    Brède e de - 43  
Morgan, Thomas Hunt - 153  
Muratori, Ludovico  
    Antonio - 117

## N

Nancy, Jean-Luc - 35-36, 65,  
66, 69, 120  
Negri, Antonio - 50, 51  
Newton, Isaac - 131  
Nietzsche, Friedrich  
Wilhelm - 52, 55  
Numa Pompílio - 89, 93

## O

Orígenes - 62  
Otto, Rudolf - 86

## P

Paulo, S. - 63  
Pauly, August - 87  
Pértinax, Públio Hélio - 103  
Píndaro - 37-40, 42  
Platão - 9, 39-41  
Plínio Segundo, Caio,  
dito o Velho - 114  
Plowden, E. - 100, 108  
Plutarco - 189  
Propércio, Sexto - 93

## Q

Queneau, Raymond - 68  
Quinlan, Karen - 170-171,  
191-192

## R

Rabinow, Paul - 191  
Reiter, Hans - 151, 152, 172  
Rickert, Heinrich - 144

Robespierre, Maximilien  
de - 49, 184  
Roscher - 161  
Rose - 165  
Rosenberg, Alfred - 136, 159  
Rosenzweig, Franz - 157  
Rousseau,  
Jean-Jacques - 115, 136

## S

Sade, Donatien-Alphonse-  
François de - 141  
Schelling, Friedrich Wilhelm  
Joseph - 52, 55, 188, 194  
Schilling, R. - 104  
Schlosser, Julius von - 101  
Schmitt, Carl - 23-27, 33, 35,  
39, 42-43, 50, 75, 99,  
100, 127, 144, 149, 176,  
179'-180, 182, 189  
Scholem, Gershom  
Gerhard - 58, 59, 61  
Schröder - 163  
Schumann - 148  
Severo, Lúcio Setímio - 102  
Sewell, W. H. - 137  
Shumway, Norman - 170  
Sieyès, Emmanuel-Joseph -  
48-50, 137, 184  
Smith, William Robertson -  
83, 84, 85, 87  
Sólon - 37  
Spinoza, Baruch - 52, 131  
Spohr, Werner - 175  
Stier, H. E. - 40



Strachan-Davidson, G. L. - 80	Wilda, W. E. - 111
Strauss, Leo - 18, 41, 42, 193	Wilson - 191
Strong, R. - 164, 165	Wissowa, Georg - 87
Svenbro, J. - 180	Wundt, Wilhelm Max - 85

## T

Thomas, Yan - 95-97  
 Tibulo, Álbio - 94  
 Tocqueville, Charles-Alexis  
   Clérel de - 17  
 Tomás de Aquino, S. - 10  
 Trebácio - 90

## U

Ulpiano, Domício - 30

## V

Valério Máximo - 96, 97  
 Varrão, Marco Terêncio - 93  
 Vernant, Jean-Pierre - 105  
 Verschuer, Ottmar  
   von - 151-155, 172  
 Versnel, S. - 106  
 Vico, Giambattista - 24  
 Vollhardt - 163

## W

Walde, A. - 87  
 Walton, D. N. - 169  
 Walzer, Michael - 109  
 Weinberg, Kurt - 63  
 Wieland, G. - 175  
 Wilamowitz-Moellendorf,  
   Ulrich von - 40

## Z

Zahn - 152  
 Zevi, Sabbatai - 65

DIRETORA DA COLEÇÃO

*Heloisa Starling*

1. *DO SÓTÃO À VITRINE, memórias de mulheres*  
Maria José Motta Viana
2. *A IDÉIA DE JUSTIÇA EM KANT, seu fundamento na liberdade e na igualdade*  
Joaquim Carlos Salgado
3. *ELEMENTOS DE TEORIA GERAL DO DIREITO*  
Edgar da Mata Machado
4. *O ARTESÃO DA MEMÓRIA NO VALE DO JEQUITINHONHA*  
Vera Lúcia Felício Pereira
5. *OS CINCO PARADOXOS DA MODERNIDADE - 1ª reimpressão*  
Antoine Compagnon
6. *LIÇÕES DE ALMANAQUE, um estudo semiótico*  
Vera Casa Nova
7. *MÚLTIPLOS OLHARES SOBRE EDUCAÇÃO E CULTURA - 1ª reimpressão*  
Juarez Dayrell (Org.)
8. *ANTROPOLOGIA DA VIAGEM, escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*  
Ilka Boaventura Leite
9. *O TRABALHO DA CITAÇÃO*  
Antoine Compagnon
10. *IMAGENS DA MEMÓRIA, entre o legível e o visível*  
César Guimarães
11. *AO LADO ESQUERDO DO PAI*  
Sabrina Sedlmayer
12. *A ASTÚCIA DAS PALAVRAS, ensaios sobre Guimarães Rosa*  
Lauro Belchior Mendes e Luiz Claudio Vieira de Oliveira (Org.)
13. *NAVEGAR É PRECISO, VIVER, escritos para Silviano Santiago*  
Eneida Maria de Souza e Wander Melo Miranda (Org.)

14. *ADORNOS, nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*  
Rodrigo Duarte
15. *A ONTOLOGIA DA REALIDADE* - 2ª reimpressão  
Humberto Maturana
16. *VÍSCERAS DA MEMÓRIA, uma leitura da obra de Pedro Nava*  
Antônio Sérgio Bueno
17. *NA TESSITURA DA CENA, A VIDA, comunicação, sociabilidade e política*  
Maria Céres Pimenta Spínola Castro
18. *NAVEGANTES DA INTEGRAÇÃO, os remeiros do rio São Francisco*  
Zanoni Neves
19. *PIÉ PRETO NO BARRO BRANCO, a língua dos negros da Tabatinga*  
Sônia Queiroz
20. *JORNALISMO E VIDA SOCIAL, a história amena de um jornal mineiro*  
Vera Veiga França
21. *EMOÇÕES E LINGUAGEM NA EDUCAÇÃO E NA POLÍTICA* - 2ª reimpressão  
Humberto Maturana
22. *HANNAH ARENDT E A BANALIDADE DO MAL*  
Nádia Souki
23. *PONTOS E BORDADOS, escritos de história e política* - 1ª reimpressão  
José Murilo de Carvalho
24. *A DEMOCRACIA CONTRA O ESTADO, Marx e o momento maquiaveliano*  
Miguel Abensour
25. *O LOCAL DA CULTURA* - 1ª reimpressão  
Homi K. Bhabha
26. *LUZES E TREVAS, Minas Gerais no Século XVIII*  
Fábio Lucas
27. *LÚCIO CARDOSO, a travessia da escrita*  
Ruth Silviano Brandão (Org.)
28. *FILOSOFIA ANALÍTICA, PRAGMATISMO E CIÊNCIA*  
Paulo Roberto Margutti Pinto, Cristina Magro, Ernesto Perini Frizzera Santos e Livia Mara Guimarães (Org.)
29. *BELO, SUBLIME E KANT*  
Rodrigo Duarte (Org.)

30. *A FORMAÇÃO DO HOMEM MODERNO VISTA ATRAVÉS DA ARQUITETURA* - 1ª reimpressão  
Carlos Antônio Leite Brandão
31. *A PEDRA MÁGICA DO DISCURSO* (2ª edição revista e ampliada)  
Fneida Maria de Souza
32. *O FILME DENTRO DO FILME*  
Ana Lúcia Andrade
33. *O ESPELHO DE HERÓDOTO, ensaio sobre a representação do outro*  
François Hartog
34. *NORMA E CONFLITO, aspectos da história de Minas no século XVIII*  
Laura de Mello e Souza
35. *AO LEITOR SEM MEDO, Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (2ª edição)  
Renato Janine Ribeiro
36. *LIBERALISMO E SINDICATO NO BRASIL* (4ª edição revista)  
Luiz Werneck Vianna
37. *ESCREVER A CASA PORTUGUESA*  
Jorge Fernandes da Silveira (Org.)
38. *POLÍTICA E RECUPERAÇÃO ECONÔMICA EM MINAS GERAIS*  
Otavio Soares Dulci
39. *A INVENÇÃO DA VERDADE*  
Olimpio Pimenta
40. *A REVOLUÇÃO URBANA*  
Henri Lefebvre
41. *O DEMÔNIO DA TEORIA, literatura e senso comum*  
Antoine Compagnon
42. *HERMENÊUTICA E POESIA, o pensamento poético*  
Benedito Nunes
43. *O CONDOR VOA, literatura e cultura latino-americanas*  
Antonio Cornejo Polar
44. *INTERFACES, literatura mito inconsciente cognição*  
Maria Luiza Ramos
45. *QUID TUM? o combate da arte em Leon Battista Alberti*  
Carlos Antônio Leite Brandão
46. *NIETZSCHE, das forças cósmicas aos valores humanos*  
Scarlett Marton
47. *A FORÇA DA LETRA, estilo escrita representação*  
Lucia Castello Branco e Ruth Silviano Brandão (Org.)

48. *TEORIA E POLÍTICA DA IRONIA*  
Linda Hutcheon
49. *POLÍTICA E RACIONALIDADE, problemas de teoria e método de uma sociologia crítica da política*  
Fábio Wanderley Reis
50. *AS MISSÕES JESUÍTICAS E O PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO: encontros culturais, aventuras teóricas*  
José Eisenberg
51. *PENSAR A REPÚBLICA*  
Newton Bignotto (Org.)
52. *TEORIA SOCIAL E MODERNIDADE NO BRASIL*  
Leonardo Avritzer e José Maurício Domingues (Org.)
53. *CULTURA E POLÍTICA NOS MOVIMENTOS SOCIAIS LATINO-AMERICANOS, novas leituras*  
Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (Org.)
54. *AMERICANOS, representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA*  
Lúcia Lippi Oliveira
55. *A CONQUISTA DO OESTE, a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*  
Robert Wegner
56. *A POÉTICA DO HIPOCENTAURO, literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*  
Jacyntho Lins Brandão
57. *UM VISIONÁRIO NA CORTE DE D. JOÃO V, revolta e milenarismo nas Minas Gerais*  
Adriana Romeiro
58. *COGNIÇÃO, CIÊNCIA E VIDA COTIDIANA*  
Humberto Maturana
59. *O FILÓSOFO E O COMEDIANTE, ensaios sobre literatura e filosofia na ilustração*  
Franklin de Matos
60. *MÍMESIS E EXPRESSÃO*  
Rodrigo Duarte e Virginia Figueiredo (Org.)
61. *A EXAUSTÃO DA DIFERENÇA, a política dos estudos culturais latino-americanos*  
Alberto Moreiras
62. *HANNAH ARENDT, diálogos, reflexões, memórias*  
Eduardo Jardim de Moraes, Newton Bignotto (Org.)

63. *BEHEMOTH OU O LONGO PARLAMENTO*  
Thomas Hobbes
64. *A HISTÓRIA DE HOMERO A SANTO AGOSTINHO*  
François Hartog (Org.)
65. *ORIGENS DO REPUBLICANISMO MODERNO*  
Newton Bignotto
66. *DARCY RIBEIRO, sociologia de um indisciplinado*  
Helena Bomeny
67. *DIÁLOGOS OCEÂNICOS, Minas Gerais e as novas abordagens para  
uma história do Império Ultramarino Português*  
Júnia Ferreira Furtado (Org.)
68. *CHARLES FREDERICK HARTT, UM NATURALISTA  
NO IMPÉRIO DE PEDRO II*  
Marcus Vinicius de Freitas
69. *A TRADIÇÃO ESQUECIDA, Os parceiros do Rio Bonito e a sociologia  
de Antonio Candido*  
Luiz Carlos Jackson
70. *A MOBILIDADE DAS FRONTEIRAS, inserções da geografia na crise  
da modernidade*  
Cássio Eduardo Viana Hissa
71. *REIS NEGROS NO BRASIL ESCRAVISTA, história da festa de  
coroação de Rei Congo*  
Marina de Mello e Souza
72. *A ESCOLA DE MINAS DE OURO PRETO, o peso da glória*  
(2ª edição revista)  
José Murilo de Carvalho
73. *HOMO SACER, o poder soberano e a vida nua I*  
Giorgio Agamben