

## **SOBRE O QUE SIGNIFICA AGIR POLITICAMENTE: A PROPÓSITO DE ALGUMAS IDEIAS EM AGAMBEN**

*Marcos Alexandre Gomes Nalli<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O presente texto tem como objetivo refletir sobre alguns argumentos presentes na obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, particularmente a partir da interrogação, feita por ele mesmo, sobre o que significa agir politicamente. Minha hipótese de base é que o próprio discurso e análise agambenianos podem ser encarados como tipos de ação política, em função de seu caráter desarticulador e profanador da máquina biopolítica.

**Palavras-chave:** Ação Política. Estado de Exceção. Vida Nua. Sujeito.

## **ON WHAT DOES IT MEAN TO ACT POLITICALLY: A FEW PURPOSE IDEAS OF AGAMBEN**

**ABSTRACT:** This paper aims to reflect on some arguments present in the work of the Italian philosopher Giorgio Agamben, particularly from the interrogation, made by himself, about what it means to act politically. My basic assumption is that Agamben's speech and analysis can be viewed as types of political action, because of its character and desarticulador profaner of biopolitics machine.

**Keywords:** Political Action. State of Exception. Naked Life. Subject.

### **INTRODUÇÃO**

Como é sabido, Giorgio Agamben tem se destacado no cenário mundial como um dos nomes mais expressivos a propósito das novas reflexões no campo da Filosofia Política, valendo-se ainda de seus clássicos temas para infletir-los em novas categorias conceituais. Se é notória sua reverência a filósofos como Walter Benjamin, Hannah Arendt e Michel Foucault, é também notório como ele inova sobre

---

<sup>1</sup>Professor do Departamento de Filosofia e do Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Paraná. Bolsista do CNPq. Londrina. Paraná. Brasil. E-mail: [marcosnalli@yahoo.com](mailto:marcosnalli@yahoo.com)

a leitura da biopolítica, especialmente na postulação da íntima relação entre o chamado Estado de exceção e as sociedades democráticas. Como então, a partir dessa contiguidade entre governos democráticos e totalitários, se coloca a questão da ação política? É sobre, portanto, o que significa a ação política à luz das reflexões agambenianas que este texto busca considerar.

## 1 FRENTE A FRENTE COM CAIN

No Museu d'Orsay, em Paris, há um quadro de Fernand Cormon (1845-1924), pintor francês acadêmico, que apoiou a modernização na pintura (Toulouse Lautrec e Van Gogh figuram entre seus alunos), intitulado *Cain fugindo com sua família*. É uma tela imensa, pintada a óleo em 1880 e adquirida pelo Estado francês em 1881.



Fernand Cormon, *Cain* (1880)

No sítio eletrônico do citado museu pode-se ler o comentário oficial do quadro (que aqui só reproduzimos parcialmente):

Este quadro ilustra o destino fúnebre de Cain, filho mais velho de Adão e Eva, que após a morte de seu jovem irmão Abel, é condenado a fugir perpetuamente. Cain, o olhar desgraçado, conduz penosamente sua tribo. [...] Quadro de história bíblica, epopéia grandiloquente, a obra é também uma reconstituição antropológica. Ele introduz um domínio inédito, aquele

da pré-história, no momento mesmo que se descobrem pinturas rupestres paleolíticas ([http://www.musee-orsay.fr/fr/collections/oeuvres-commentees/recherche/commentaire/commentaire\\_id/cain-8826.html?no\\_cache=1](http://www.musee-orsay.fr/fr/collections/oeuvres-commentees/recherche/commentaire/commentaire_id/cain-8826.html?no_cache=1)).

Se oficialmente o quadro de Cormon é anunciado como epopeia bíblico-antropológica, ou então como a introdução do tema da pré-história na pintura, talvez mais do que nunca seu *Cain* anuncia o século vindouro (lembrando, pois, que o quadro de Cormon foi pintado em fins do século XIX), e anuncia o porvir que ainda é o nosso, no sentido de que, mesmo sem o saber, e mesmo que não fosse esta a sua motivação, anuncia a matriz mesma da história, das sociedades e da política do século XX. A matriz fechada, escondida, mas sempre presente do Estado de exceção como regra, como bem anuncia Walter Benjamin nas primeiras linhas da tese oitava de *Sobre o Conceito da História* (1985) – e que será tema recorrente no pensamento político de Giorgio Agamben: “A tradição dos oprimidos nos ensina que a regra é o ‘estado de exceção’ em que vivemos”.

Sim, o quadro retrata Cain e sua tribo. Um Cain desolado, amargurado e desgraçado por seu ato. Mas uma desgraça que recai sobre si e sobre toda sua linhagem, a vagar, seminus, sem rumo e sem esperança por uma terra desolada sem nada a ofertar, a dar por socorro e garantia. Uma tribo maltrapilha, a fugir de seu passado ignóbil, mas sem esperança para com o futuro e também sem esperança para com o presente, que nada lhes dá. Para onde caminham? Para onde vão? Eles são sem rumo. Eles não andam. Eles erram. Isto é o próprio traço constitutivo de suas existências/essências; a meio caminho entre o empírico e o transcendental, é essa errância que dá o seu modo ontológico de ser: É uma tribo sujeita à sua própria sorte e desgraça, vivendo no limiar da vida e da morte; agarrando-se com todas suas forças para continuar a viver, sendo que, talvez, no máximo, apenas sobrevivam. É o que, provavelmente, as caças que levam juntas assinalam. E que alçam em sua errância a algum futuro, a uma tentativa, ainda que fugaz, de esperança; eis o que talvez possam representar as duas crianças que dormem apoiadas no colo de uma velha mulher (quem será ela, a mulher de Cain? Certamente, se considerarmos que Cormon se inspirou no poema de Victo Hugo, “*La Légende des Siècles*”<sup>2</sup>), que não representa o passado, mas o próprio momento

---

<sup>2</sup>Conferir [www.atramenta.net/lire/la-legende-des-siecles/5301/2#oeuvre\\_page](http://www.atramenta.net/lire/la-legende-des-siecles/5301/2#oeuvre_page).

presente, miserável e desgraçado. E, desse modo, a esperança não se faz presente, não se permite; ela está, enquanto voltada para um futuro que não se sabe realizável, em decalagem com o presente; ela apenas se coloca como um vislumbre possível, mas não provável, não de uma vida melhor, de salvação, de integração ao Reino de Deus, mas apenas de uma contradição à condição intolerável do momento presente. Não há para Cain e para os seus a menor esperança como haverá para Abraão, para Moisés, ou mesmo para Jó, com todas as suas desventuras. Anos antes do quadro de Cormon, Charles Baudelaire dedica um de seus poemas d'*As Flores do Mal* ao tema, "Abel e Caim" [*Abel et Caïn*]:

Raça de Abel, frui, come e dorme  
Deus te sorri bondosamente.  
Raça de Caim, no lodo informe  
Roja-te e morre amargamente.  
Raça de Abel, teu sacrifício  
Doce é ao nariz do Serafim!  
Raça de Caim, teu suplício  
Quando afinal há de ter fim? (BAUDELAIRE, 1985, p. 419).

Walter Benjamin conhecia este poema, mas talvez por excesso de zelo aos cânones do marxismo, ele muito prontamente associou a figura de Caim ao do proletariado (BENJAMIN, 1989, p. 19), ainda que o tempo todo observe o quanto Baudelaire amava a multidão mesmo na solidão (BENJAMIN, 1989, p. 47 e 51), multidão essa que não se confunde com a figura organizada, idealizada ao mesmo tempo que idílica, segundo uma perspectiva marxista, dos trabalhadores e dos proletários, desde então unidos ou prontos para se unirem. Neste sentido, vê-se bem que lugar e que distância Agamben pode tomar de Benjamin.

Esse quadro talvez seja um dos mais perfeitos retratos daquilo que Giorgio Agamben chamou de vida nua, zoé, e que coincide com o que analisou sobre a condição política do refugiado e do apátrida, isto é, como a vanguarda do povo, mas que no seu momento presente, enquanto vida desnudada de toda a forma-de-vida, de uma *Lebensformen* política, é um indivíduo que pode ser deixado para morrer pelo Estado, sem deixar de ser, talvez paradoxalmente, a outra face, portanto intimamente ligada, sem necessariamente se confundir com o poder soberano, capaz de instituir o estado de exceção, do mesmo modo que, por ato constitucional ou por força de lei atribui forma ao povo – mas qual forma? Aquela que lhe convém,

aquela que confere, segundo sua perspectiva política e seu estatuto soberano, sacralidade ao povo (AGAMBEN, 1997, p. 163).

Em *Meios sem Fins*, uma coletânea de artigos de Agamben redigidos durante os anos de elaboração do primeiro tomo de seu *Homo Sacer* (publicado em italiano em 1995), isto é, entre 1990 e 1995, há um texto que nos interessa diretamente aqui: “Forma-de-vida”. Nele, Agamben define o que entende por forma-de-vida, para em seguida reintroduzir no cenário contemporâneo de uma filosofia política clássica, isto é, de uma filosofia política ortodoxamente centrada no Estado e na soberania, uma velha cesura etimológica, grega, do conceito de vida, que todos os leitores do filósofo já conhecem, pelo menos desde o primeiro ato de seu *Homo Sacer*: a distinção entre *zoé* e *bios*. Com base nesta distinção, Agamben cliva a filosofia política clássica reintroduzindo o tema da vida e da morte não apenas como uma questão política, mas como a questão fundamental de toda política, de todo Estado e de toda soberania estatal; ou para ser mais preciso, em respeito à fórmula agambeniana:

O poder, político que nós conhecemos se funda sempre em última instância sobre a separação de uma esfera da vida nua por relação ao contexto das formas de vida [...] A *potência absoluta e perpétua* que define o poder estatal não se funda, em última instância, sobre uma vontade política, mas sobre a vida nua, que é conservada e protegida somente na medida em que ela se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei). (Tal é a significação original do adjetivo *sacer* se reportando à vida humana.) O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide cada vez, é precisamente aquele onde a vida nua que, nas situações normais, permanece atada às múltiplas formas de vida social, põe explicitamente em questão enquanto fundamento último do poder político. O último sujeito que se há de excluir e ao mesmo tempo incluir na cidade é sempre a vida nua. (AGAMBEN, 2007, p. 15-16)

Ora, se aparentemente Agamben parece ainda circular pelos caminhos próprios de uma filosofia política clássica, ele parece também circular por suas sendas a fazer pixações teóricas por seus muros reluzentes; a riscar com um cinzel, rápido e incansavelmente, não novas palavras de ordem, mas a explicitar as máximas fechadas, porém permanentes, que estão por baixo de seu belo reboco. Dito de outro modo, ele busca revelar este fundamento esquecido, porém perpetuamente presente da prática política e do Estado contemporâneo. E o que se revela é a condição paradoxal do Estado de exceção como regra permanente. Daí o

recurso corrente, por parte de Agamben, da oitava tese sobre o conceito da História de Benjamin. Aliás, *Estado de Exceção* é o título de segundo tomo de sua obra *Homo Sacer*, publicado em 2003. No primeiro capítulo deste livro, intitulado “O estado de exceção como paradigma de governo”, Agamben se debate em torno dos argumentos, ora históricos, ora jurídicos, pelos quais busca esboçar sua tese, já expressa no citado título; isto é, de esboçar uma análise do Estado de exceção como “condição preliminar para definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito”, e a partir daí visar uma resposta à questão “que significa agir politicamente?” (AGAMBEN, 2003, p 10; 2004, p. 12).

Um primeiro traço que Agamben traz à tona em sua análise é que no Estado de exceção a divisão liberal e democrática dos três poderes (preconizada por Montesquieu, mas que, curiosamente, não aparece no livro do filósofo italiano) caduca, ou ao menos, ocorre uma identificação dos mesmos na pessoa do governante. Um dos resultados desta identificação dos poderes num governo, ou mesmo sua supressão em nome de um governo, consiste em que de um ponto de vista jurídico se suspende a Constituição, e do ponto de vista político, se suspende não apenas as diferenças dos poderes, como também os direitos de cidadania da população, geralmente em nome da defesa da democracia diante de alguma ameaça, seja ela beligerante ou econômica. Enquanto tal, o Estado de exceção é uma figura estranha, porque externa, à Constituição e ao direito vigente; contudo, paradoxalmente, ele é implantado e normatizado juridicamente; assim como o direito cidadão de resistência.

De fato, no direito de resistência como no Estado de exceção, o que está verdadeiramente em jogo é o problema da significação jurídica de uma esfera de ação em si extrajurídica. Aqui se opõe a tese segundo a qual o direito deve coincidir com a norma e aquela que sustenta ao contrário que o domínio do direito excede à norma. Mas, em última análise, as duas posições são solidárias no fato de excluir a existência de uma esfera de ação humana que escapa totalmente ao direito. (AGAMBEN, 2003, p. 25-26; 2004, p. 24)

Esta afirmação sugere que nada escapa ao direito, que todas as esferas da vida, passando ou não pela política, são de algum modo assimiláveis e *regíveis* pelo direito; se não nascem, se não emergem historicamente constrangidas pelo direito, isto não quer dizer que não serão constrangidas, e que por fim se tornarão sujeitas

ao direito; como o filósofo italiano expressa bem a partir desta fórmula: “a lei pode ser lacunar, mas o direito não admite lacunas” (AGAMBEN, 2003, p. 54; 2004, p. 48). O Estado de exceção, assim como o direito-dever do cidadão de resistir às ameaças externas ou internas à sua cidadania, por uma força-de-lei, deixam de ser exceções para se tornarem expedientes e instrumentos jurídico-políticos próprios a toda organização sócio-política, nacional ou internacional.<sup>3</sup> Eles não apenas são assimilados e assujeitados ao direito; são normatizados em seus procedimentos de modo a serem legitimados, jurídica e politicamente. Como é possível tal conexão? Quais os componentes de sua circularidade? É difícil determinar com precisão, mas talvez seja possível situar-lhe alguns de seus componentes mais fundamentais. A pista já está dada no texto que abre a coletânea *Meios sem Fins*, “Forma-de-vida” (publicado em 1993), no qual Agamben já trabalha na caracterização da assimilação política da vida nua, o que o leva a concluir que o Estado de exceção não é mero acidente de uma gestão política levada ao extremo em situações críticas. É uma regra fechada e, de certo modo taciturna, mas a sua constância denuncia sua força e importância para um regime soberano: ela é regra, *nomos*, paradigma, matriz, e co-substancial a toda política de Estado. Dois anos depois, já em *Homo Sacer*, Agamben retoma a ideia e a aprofunda:

A presente pesquisa concerne sobre este ponto de junção fechada entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. Um dos resultados que se obtém é precisamente a constatação que as duas análises não podem ser separadas, e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que oculto – do poder soberano. *De fato, pode-se dizer que a produção de um corpo biopolítico é o ato original do poder soberano.* Neste sentido, a biopolítica é ao menos tão antiga quanto à exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno nada mais faz então que iluminar a ligação secreta que une o poder à vida nua, religando assim (segundo uma correspondência tenaz entre o moderno e o arcaico que pode ser observado nos mais diversos domínios) com o mais imemorial dos *arcana imperii*. [...] Importa antes se perguntar por que a política ocidental se constitui de um lado por uma exclusão (que é também uma inclusão) da vida nua. Qual é a relação entre a política e a vida, se essa se apresenta como o que deve ser incluída por uma exclusão? A estrutura da exceção, [...] parece, neste sentido, co-substancial à política ocidental. (AGAMBEN, 1997, p. 14-15)

---

<sup>3</sup>Pensamos aqui no caso da comunidade europeia, ou de outras comunidades que caminham para um sistema de governo “colegiado” comum, ainda que nos tempos mais recentes, tal modelo tem enfrentado duríssima crise, pondo em xeque sua eficácia política, a despeito de todo o suporte legal que a estrutura.

Ora, neste sentido, se há uma contiguidade entre democracia e Estado de exceção, ou nos termos mais próprios a Agamben na citação acima, uma co-substancialidade entre a estrutura da exceção e a política ocidental, em que termos pode-se pensar a ação política? O que significa agir politicamente num contexto estrutural e estruturado de exceção que compartilha de uma mesma substância com a política atual? Para tentar uma formulação que possa responder a esta questão, gostaria de introduzir um paralelo entre dois eventos históricos, distantes entre si cerca de setenta anos aproximadamente, mas que, como haveremos de notar, se justifica não por força de uma mórbida coincidência e sim pela continuidade de um *status quo* ainda hoje vigente, do qual os dois eventos que trago aqui podem ser ilustrativos.

## 2 ARBEIT MACHT FREI LIFE IS WAR

1933-1945. *Arbeit Macht Frei*. “O trabalho liberta”. Esta frase mordaz, cínica, mortal era provavelmente uma das primeiras coisas que se notava quando os prisioneiros chegavam aos campos de concentração, debaixo de injúrias, xingamentos, humilhações, pontapés e golpes de cassetete. Estas palavras se encontravam lá, em ferro, nos portões de entrada, e só de entrada, dos campos. Inicialmente concebidos juridicamente<sup>4</sup> como campos para detenção de proteção (*Schutzhaftunterkünfte*), já desde 1933, com a criação do campo de concentração-modelo, Dachau, mas que logo revelaram sua verdadeira faceta: espaços neutros; ou melhor, em respeito à terminologia de Agamben, indeterminados entre o interno e o externo do direito – onde público e privado se confundem e onde são indistintos entre si –, espaço lacunar do Estado de exceção, onde se pode gerenciar até níveis nunca dantes exercidos, a vida, a sobrevida, a subvida, a morte. Se ao entrar era anunciado o trabalho como meio de libertação, muito rapidamente, já desde a chegada, se descobria que por esses portões terríveis de ferro apenas se entrava, já despido de toda sua condição cidadã e de sua liberdade, e já em franco processo da perda de sua condição humana. A saída, como libertação, se dava por outras vias, racional e burocraticamente tão bem determinadas, quanto os portões de entrada:

---

<sup>4</sup>Decreto do Presidente do Reich (*Reichsgesetzblatt*), n.º 17, de 28 de fevereiro de 1933, “para a proteção do povo e do Estado”. Cf. Stanilav Zámečník. *C’Était ça, Dachau (1933-1945)*, p. 20.



pelas chaminés dos fornos crematórios e sob a forma de cinzas<sup>5</sup> carregadas ao vento.

2008-... Exemplarmente no dia 29 de março daquele ano, posto que muito provavelmente casos similares continuam a acontecer ainda hoje por diversos rincões do globo. Pode-se ler num dos grandes jornais de circulação nacional no Brasil um artigo, no mínimo, estonteante: “Imigrantes ilegais vivem como escravos nas colheitas da Europa”. O artigo trata da condição que imigrantes oriundos do continente africano enfrentam para trabalhar nas lavouras da Calábria, no sul da Itália. O artigo, aliás, lembra em muito uma situação bastante corriqueira, e nem por isso menos estarrecedora, de como muitos migrantes acabam por se submeter e se emaranham numa rede insidiosa de ilegalidade, de perda de direitos, e de escravidão, da qual não conseguem facilmente sair, por conta, em princípio das dívidas exorbitantes que contraem desde o início de seu agenciamento (pode-se dizer também “aliciamento”?). No Brasil, tornam-se escravos a partir da ilegalidade perante as leis trabalhistas e pelas dívidas estranhamente contraídas. Na Europa, e em particular na Itália, tornam-se escravos pela perda completa de direitos de cidadania e de estadia – com a diferença de que neste caso, sua condição não é nem do refugiado nem do apátrida<sup>6</sup> propriamente dito – e das dívidas contraídas pelos mesmos expedientes escusos adotados no Brasil. Essas pessoas foram entrevistadas num prédio abandonado chamado curiosamente de “fábrica”; um prédio abandonado, insalubre, infestado de ratos e completamente pichado. A

---

<sup>5</sup>Stanilav Zámečník. *C'Était ça, Dachau (1933-1945)*, p. 151. Aos amantes das histórias em quadrinhos, um excelente trabalho que merece consulta é *Maus*, de Art Spiegelman, um relato biográfico sobre Vladek Spiegelman, seu pai, um judeu polonês que sobreviveu às perseguições e ao campo de Auschwitz. Sobre o relato das chaminés como única saída dos campos, consultar o volume II, “É aí que meus infortúnios começaram”, p. 27 e 58.

<sup>6</sup>Neste sentido, parece-nos, o conceito de apátrida, empregado por Agamben, ainda é insuficiente, pois não se trata de pessoas que não tenham pátria, ou que a reneguem, ou que dela foram expulsas. Mas de que não querem voltar para suas pátrias de origem pela vergonha ou pela condição de escravização instaurada, e de que se arriscam à ilegalidade em território europeu na vã esperança de conseguir melhores condições de vida. Neste caso, trata-se de uma perda das formas-de-vida, dos direitos e da condição cidadã, de uma vida política (*bíos*) por conta de um mecanismo aliciador pela ilegalidade e pela ausência de uma presença jurídica, constitucional, mas não econômica em território europeu. Voltar para muito deles não significa correr risco de sobreviver, mas significa vergonha e admissão pública da humilhação; e para muitos outros, é simplesmente impossível qualquer fuga, pois esta sim (e não o retorno) é correr o risco de ser morto pelos capangas dos patrões escravagistas daquela região da Itália, como acontecera dois anos antes com ilegais poloneses. Neste sentido, creio, nem o conceito de refugiado e nem de apátrida ainda dão conta de pensar o desafio e a novidade, da qual são de algum modo partícipes, ao modelo de governamentalidade do Estado de bem estar social e o de sociedade liberal de mercado.

reportagem termina citando uma dessas pichações: *Life is War*. “A vida é guerra”. Estas duas expressões – *Arbeit Macht Frei* e *Life is War* – são de deixar qualquer um atônito.

A primeira frase denuncia um dos muitos aspectos contidos nos campos de concentração. Originalmente concebidos como espaços de detenção política de todos os possíveis inimigos do partido nazista, em pouco tempo se transforma não apenas numa indústria de morte, como adota também o trabalho dentre suas múltiplas tecnologias de extermínio. Zámečník, em seu livro sobre Dachau, observa não uma única vez, e inclusive ilustra com fotos, que esta frase não era o único slogan dos campos. Dentre outros, é preciso citar que geralmente nos telhados das construções do campo se lia: “Existe um caminho que leva para a liberdade. Suas etapas têm por nome: obediência, zelo, honestidade, ordem, propriedade, temperança, sinceridade, espírito de sacrifício e amor à pátria”. Entre os dois slogans, o que há de mais imediatamente comum é a afirmação que a liberdade é um produto, o resultado de um tipo de atividade, o trabalho, ou de um conjunto de marcas de caráter, cuja expressão mais completa é “espírito de sacrifício e amor à pátria”. Conjugadas, temos o resultado de toda a transfiguração da noção hegeliana de trabalho, de trabalho e poder humanos de transformação do meio-ambiente, do entorno, em uma faceta mais humana, racional, numa adesão cega a uma força maior, reconhecida constitucionalmente pelo princípio de nação e pátria; adulterado, entretanto, pela obediência cega ao princípio do *Führer*. Princípio este a ser seguido pelos algozes, membros da famigerada SS de Himmler, ou então pelos *Kapo* dos *Kommando*. Aos milhares de detidos dos campos, restava apenas tentar sobreviver. E para isto tinham que trabalhar e principalmente passarem despercebidos, anônimos, destituídos de identidade e de um rosto. A sobrevivência naqueles espaços lacunares dependia irremediavelmente da desfiguração da subjetividade e da individualidade, ao ponto que os soldados alemães o sabiam muito bem, procurando incansavelmente fazer a contagem diária dos detidos/concentrados por chamada, a partir das novas identidades que lhes eram impingidas, qual gado, na própria pele.

Se durante a Segunda Guerra passar incógnito era a maneira desesperada com que aqueles detidos/concentrados – judeus, ciganos, testemunhas de Jeová, comunistas e adversários políticos de toda espécie, homossexuais, criminosos

comuns e todo tipo de “anti-sociais” – podiam contar para tentar em vão sobreviver, passar despercebido, hoje, pode significar uma nova forma de morte. A “fábrica”, isto é, o alojamento – como é chamado aquele prédio abandonado e condenado na região da Calábria onde foram entrevistados aqueles semi-escravos – exerce bem sua função: a de espaço de completo abandono à própria sorte, onde aquelas pessoas, entregues à condição de completa desgraça, não são mantidas aí, mas é o único local que encontram para se abrigar. A “fábrica” sequer merece o nome de alojamento, pois não é um lugar arranjado pelos patrões-escravocratas calabreses – ou seja, italianos, ou seja, europeus – para abrigar os trabalhadores ilegais que agenciaram em seus países de origem. É um prédio abandonado que os próprios ilegais utilizam como abrigo, por não terem outro lugar para ir. Como tal, clinicamente faz jus ao nome que lhe deram à medida que é engrenagem patente de toda a dinâmica e máquina de morte, pelo qual se fabrica não apenas corpos mortos, mas corpos seviciados, violentados, agredidos das formas as mais vis e pelas quais as pessoas perdem sua identidade, sua subjetividade, uma forma-de-vida, para serem apenas sobreviventes, espoliados pelo trabalho e por sua condição abjeta não apenas de sua força de trabalho e mão-de-obra (Marx já nos advertia que no sistema capitalista o trabalhador é alienado de seu próprio trabalho), ele também é espoliado de sua própria condição de existência como uma vida dotada de forma política (AGAMBEN, 2007, p. 122 e 130; cf. NALLI, 2015).

Nos campos, o trabalho não se exerce como meio de libertação, mas de extermínio; a “exterminação pelo trabalho” (*Vernichtung durch Arbeit*), conforme expressão adotada por Otto Georg Thierack, ministro da justiça do Reich (ZÁMECNÍK, 2003, p. 269). Ele não se liga às pessoas como exercício de emancipação, não emana do homem como realização de sua humanidade, biológica, cultural, social; mas se lhe impõe como forma de espoliação de suas forças e de aniquilação de seu ser e de sua vida. Na “fábrica”, a guerra, a vida como guerra, não é a máxima indicativa de um estado de natureza hobbesiano, em que todos lutam contra todos em igualdade simétrica de potência. É antes a constatação como condição inevitável da função sócio-política desses espaços de exclusão de quaisquer formas-de-vida que um indivíduo poderia virtualmente ter, mas que de fato já não pode mais, e que já se reconhece como não podendo tê-la. E com um elemento agravante: tanto os campos de concentração quanto a “fábrica” se

encontravam em território europeu. O campo e a “fábrica” não estão fora, não são um fora, um externo e estranho à comunidade europeia, em sua auto-representação do Ocidente e da forma mais acabada e, por conseguinte, “evoluída” da racionalidade política, social, cultural e jurídica do mundo ocidental e autodenominado democrático, mas um dentro, inerente, imanente à própria sociedade ocidental. Não apenas de um ponto de vista geográfico, e sim principalmente de um ponto de vista geopolítico. Neste sentido, o que faz desses exemplos uma bizarra extravagância é o fato de não se situarem numa terra exótica, não ocidental e colonial, como narrado por Kafka em seu conto *Na Colônia Penal* (1914/1919), mas na própria Europa, de qualquer modo alçada a modelo (ainda que muitas vezes colonial e imperialisticamente imposto) de racionalidade, razoabilidade, civilidade e modernidade, tanto de um ponto de vista social quanto político e governamental.

Os campos de concentração como mecanismos de detenção e espoliação das forças de sobrevivência e de extermínio; a fábrica como espaço lacunar, de alojamento de vidas destituídas de quaisquer garantias jurídico-constitucionais. Os campos como espaços de detenção e extermínio pelo trabalho; a fábrica como alojamento imprevisto de vidas desesperadas destituídas de qualquer direito de proteção, tanto quanto os detidos dos campos. Se numa direção, estes espaços lacunares da lei se colocam de um ponto de vista econômico, como espaços intermitentes de trabalho, de produção de bens; são numa outra espaços de inatividade política, de supressão de quaisquer exercícios, de quaisquer ações, essas eminentemente políticas. Esses espaços juridicamente lacunares são ao mesmo tempo espaços políticos e maquinaria política pesada, cuja função é, paradoxalmente, a usurpação e supressão de toda força, de toda potência para a ação e para a vida política.

### **3 A EXASPERAÇÃO DA EXCEÇÃO**

Ora, a comparação entre estes dois eventos nos sugere que não apenas o Estado de exceção se torna regra, mas que toda e qualquer prática de exceção é facilmente assimilável como regra. Os *Kampo* foram instituídos juridicamente por um regime e governo político bem situado, a saber o Terceiro Reich na Alemanha; a

“fabrica”, num movimento quase tão “natural” quanto “espontâneo”, surgiu pela condição de abandono imposta pelos fazendeiros, pelos empresários calabreses, no sul da Itália. Não apenas o Estado, a soberania e as formas de governo políticas próprias das sociedades democráticas ocidentais, mas mesmo as próprias sociedades democráticas ocidentais estão impregnadas e prontas a dar à luz a práticas de exceção. Assistimos e vivenciamos isso nas favelas, nos cortiços, nos alojamentos clandestinos das fábricas de tecelagem dos bairros paulistanos e em tantos outros lugares espalhados aos montes pelo país. Neste momento, a exceção se exaspera e se transforma em suas práticas, em seus modos e estilos; a exceção se transforma em sua própria potência excessiva, totalizante e totalitária. É neste sentido que Agamben (1997, p. 15) identifica uma relação de consubstancialidade entre a estrutura da exceção e a política ocidental, entre o absolutismo excessivo de Estado e as sociedades democráticas, principalmente aquelas de feição neo-liberal.

Ainda que possa parecer que sugiro que a exceção se transforma em regra, de modo algum pode-se deixar de considerar a relação de contiguidade entre a regra e a exceção, tese fulcral do pensamento de Agamben. No entanto, há que se tomar também o devido cuidado de não incorrer no truísmo de que toda regra tem sua exceção. Não se trata nem de uma coisa e nem de outra. Trata-se sim de perceber atentamente que a dinâmica que liga de modo tão inexorável a exceção e a regra é que é da exceção como *arché* que se parte a regra. A regra jurídico-política se dá sempre a partir do princípio da soberania; e este, por sua vez, é já um fora-da-lei à medida em que se caracteriza pelo poder de decidir e por isso instituir constitucionalmente o direito (daí a contiguidade existente entre o soberano e o *homo sacer*). O que permite os casos ilustrativos, exasperados, outrora relatados aqui, dentre tantos outros que poderiam ser lembrados, não é que se tratam de casos-limites isolados, exceção no sentido vulgar da expressão, história e geograficamente localizados. Eles são oriundos da própria lógica que liga regra e exceção, soberania e *homo sacer*; eles são a realização fática e histórica de uma virtualidade jurídico-política que qualquer indivíduo, ou mesmo coletivos (étnicos, sociais, culturais, econômicos, políticos, de gênero, religiosos e tantos outros), podem experimentar a qualquer tempo e lugar. Por outro lado, entretanto, é preciso talvez reconhecer que tais realizações de tal virtualidade pode partir do Estado, de governos os mais diversos, inclusive os de feições liberal e democrática, e também

dos próprios cidadãos e das sociedades, ditas liberais e/ou democráticas (é o que o exemplo da Fábrica nos obriga a pensar de modo mais contundente que os campos nazistas).

É por tal motivo que Agamben, repetidas vezes, sustenta que o sujeito por excelência de nossas sociedades democráticas e Estados de direito não é o cidadão em seu pleno exercício e como sujeito de direito, mas sim o *homo sacer*, a vida nua, destituída de uma forma política de vida, mas que sua destituição não é um retorno a um estágio originário e natural, mas uma forma degradada à vida pela qual, retirada do convívio comum a todos já não mais subjetiva como membro de uma comunidade, e sim vive de fato ou potencialmente numa zona cinza, de indiscernibilidade entre o dentro e o fora, entre a norma jurídica e a completa anomia, entre o rito do sacrifício e a ameaça constante da morte e do abandono extremo à própria sorte e todos os seus perigos (AGAMBEN, 2003, p. 147; 2004, p. 132), onde tudo é permitido.

#### 4 O QUE É AGIR POLITICAMENTE?

Curiosamente ou não, uma das maiores dificuldades gerada pela leitura dos diversos livros de Agamben reside em algo que, à primeira vista, parece indicar uma espécie de indecisão do filósofo em determinar como desatar o nó górdio do paradoxo dessa co-substancialidade entre totalitarismo e democracia, tão prodigamente analisada por ele, e que parece não ter fim (NASCIMENTO, 2014, p. 125).

No entanto, creio, é possível esboçar algumas linhas-mestras que, embora não conclusivas e suficientemente enfáticas, permitem a caracterização do que se entender por agir politicamente.

##### 4.1 A PROFANAÇÃO

Em 2005, Agamben publica *Profanações (Profanazioni)*, sendo que no penúltimo capítulo, justamente intitulado “Elogio da profanação”, ele nos dá algumas pistas de como entender o agir politicamente. Sua estratégia inicial com esse texto é de equiparar, para além de sua aparente oposição, consagrar (*sacrare*) e profanar.

Para os juristas romanos, consagrar é retirar algo do domínio do direito humano, e profanar é restituir-lhe ao livre uso dos homens (AGAMBEN, 2006, p. 95), ou na definição formulada por Agamben (2006, p. 107) mesmo, “profanar é restituir ao uso comum o que foi separado na esfera do sagrado”. Mas o que isto significa exatamente?

Há vários aspectos que precisam ser considerados. Inicialmente, há um quadro de relações bem mais complexas do que a simples antítese entre consagrar e profanar. Uma análise detida entre os termos, tal como exposta inicialmente por Agamben evidencia, além daqueles termos, o sentido de uso que deve se empregar ao se estabelecer a sua relação com o ato de profanar. Relação aliás que Agamben explora já desde o começo do texto; mas há outra relação que também precisa ser considerada que é a da relação entre direito e uso, a qual a relação entre profanação e uso também acaba por remeter. O que quero dizer é que o domínio, ou a esfera, do direito humano implica num uso das coisas de tal modo que, quando necessário, o que faz o ato de consagração é criar uma separação entre tais coisas e a esfera do direito.

Mas ao afirmar que, por antítese, a profanação restitui – algo ou alguém – ao uso comum, Agamben não parece indicar que se trata de uma remissão a um estado anterior à consagração jurídica, razão pela qual ele insiste enfaticamente que não se trata de um uso ou de uma consumação utilitarista (AGAMBEN, 2006, p. 99). Assim, a restituição operada pela profanação é a de um “uso livre”, ou de modo semelhante e complementar, a de um “uso comum”; mas não de um uso sob a égide do consumo utilitarista, das coisas, das relações, das pessoas, até sua exaustão, degradação e assim de sua dispensa. Ainda que não o diga expressamente no texto, Agamben parece sugerir que uma gestão governamental, profundamente caracterizada pela atual estrutura jurídica, não garante um uso livre e comum, mas justifica o gládio sempre pronto a cortar as linhas que nos atam a uma vida em comunidade. A vida, portanto, numa sociedade autointitulada democrática de direito, não é uma vida livre, mas uma vida sob os auspícios da lei e da força de sacrificar e excluir. E, por isso, com a ênfase dada para precisar o que se entende pela relação entre profanação e uso, Agamben estabelece um primeiro sentido da ação política como profanadora: sua primeira função é a de ser restituidora, mas não de um *status quo* então vigente, e sim de algo que é ao mesmo tempo, paradoxalmente talvez,

novo e velho. Novo por que é irruptivo e extemporâneo ao estado vigente sob a égide do direito e da sociedade democrática de direito. Velho por que se trata de algo, de relações, e de condições que se inerem à vida humana que são como que arcanos constitutivos de formas-de-vida; essas ainda não sujeitas à ameaça e ao assombro de sua cesura, impetrada quer pelo direito quer pela força de um regime governamental, ao mesmo tempo Estado de polícia e Estado de exceção.

É também por tais motivos que Agamben busca referenciar alguns tipos de uso não utilitarista, que se articulam com a noção de profanação, de modo a poder precisar seu sentido: muito rapidamente ele considera o contágio como uma das formas mais simples de profanar, para se deter sobre o sentido não utilitarista, não consumista, do jogo: aí tudo está sujeito à possibilidade de seu retorno, de ser usado novamente, não apenas no sentido de usado mais um ou tantas outras vezes, mas usado de maneira nova, inusitada, imprevista desde o início; ainda que nos tempos atuais o jogo está sujeito à decadência, isto é, que diante da profusão em vertigem de tantos jogos, denota-se a dificuldade crescente que se tem hoje de jogar: desaprendemos, esquecemos ou sequer aprendemos a jogar, ou seja, de dispor e usar das coisas, dos acontecimentos, das relações, sem consumi-los como utilmente dispostos à nossa sanha de consumo. Seu uso não os deprecia e os gasta; antes os reverencia e enaltece em sua possibilidade, em sua potência ao novo.

De qualquer modo, diante da oposição que se estabelece entre consagrar – como separar, como retirar do convívio do comum – o ato profanatório é exatamente restituir a este convívio comum, tornando o indisponível disponível, o limitado e cristalizado em potência e possibilidades; e o sagrado perde assim sua aura, tornando-se novamente utilizável em comum (AGAMBEN, 2006, p. 101) e, portanto, não podendo ser consumido e gasto como propriedade.

O uso – afirma Agamben (2006, p. 109) – é sempre uma relação com o que não se pode apropriar, ele se refere às coisas em que elas não pode se tornar um objeto de posse. Mas desta maneira ele permite também de por a nu a verdadeira natureza da propriedade que não é nada mais que o dispositivo que desloca o uso dos homens para o interior de uma esfera separada que se converte em direito. Se os consumidores são infelizes nas sociedades de massa, não é somente porque eles consomem objetos que incorporaram sua inaptidão ao uso, mas também e sobretudo porque creem exercer sobre eles seu direito de propriedade, por que eles se tornaram incapazes de os profanar.



Um dos principais fatores para essa incapacidade de profanação das coisas, do tempo, dos homens, do espaço, das relações, reside no fato de que o capitalismo, há muito tempo, se caracterizou como religião, segundo a fórmula de Walter Benjamin, repetida e levada a sério por Agamben, de tal modo que ele – o capitalismo – criou o “Improfanável absoluto” (AGAMBEN, 2006, p. 107); ou seja, estimulando o consumo desenfreado e insaciável associado a uma falsa ideia de liberdade como fomentadora de nosso atual modelo sócio-político-governamental: o livre mercado, como sociedade de consumo e sociedade de massa. E desse modo, o capitalismo impede o uso, a economia plena das relações entre os homens em comunidade.

É nesta perspectiva que a profanação parece se mostrar como ação política efetiva tão necessária nos tempos atuais. Afinal, numa sociedade caracterizada pelo consumo e por uma espetacularização das ações e das relações, o que vale é o que se mostra, principalmente da forma a mais teatralizada ou cenográfica possível – e isto ficou bem mais sintomático se lembrarmos que um dos acontecimentos fundadores do século XXI foi a transmissão cinematográfica ao vivo para todo o mundo do avião lançado contra uma das torres gêmeas do *World Trade Center* em 11 de setembro de 2001, mostrando bem que essa sociedade não é exclusivamente ocidental, mas que se trata de fenômeno globalizado.

Homologamente à economia financeira e especulativa, o terror também se globalizou. A profanação como ato político tem como uma de suas possibilidades a neutralização dessa operação espetacular, assim como de neutralizar as cisões sociais. Mas a ação política neste sentido tem valor negativo: o ato de neutralizar ou de “acabar” com as rupturas. E este não é o sentido mais importante, sendo que a profanação como ação política também dispõe de um sentido positivo: o de atribuir novos usos, jogar com os usos das coisas e das relações de modo a transformá-los em meios puros, sem finalidades, inúteis ainda que fugidios diante das múltiplas e constantes investidas contra sua inutilidade e inoperância. Transformar em meios puros deve significar principalmente restituir tudo o que foi separado ao seio das relações comunais. Ou dito ainda de outro modo, é restabelecer a estrutura comunal à sociedade moderna e capitalista, como seu contraponto ainda que de modo utópico e messiânico, uma “comunidade que vem”, segundo a formulação de Agamben.

## 4.2 A AÇÃO POLÍTICA COMO “TENTATIVA DE DETER A MÁQUINA”

Sem dúvida não há como não experimentar uma espécie de desconforto ao se ler os textos agambenianos, principalmente se buscarmos encontrar uma resposta efetivamente clara sobre o que vem a ser o agir político. Por mais sugestiva que seja a metáfora e as reflexões sobre o ato profanatório, o texto mais sugere indiretamente, dando-nos o que pensar, do que afirmando de modo categórico o que o filósofo italiano concebe aí. No entanto, há outras pistas, ainda que não sejam conclusivas sobre o tema, que parecem deixar mais claro sua proposta de como responder à questão do que significa agir politicamente. Como já mencionei antes neste artigo, a questão já está colocada nas primeiras páginas de *Estado de Exceção*. Um esboço de resposta à questão está nas últimas páginas do mesmo livro, exatamente (ainda que não exclusivamente) na seção 6.10. Agamben (2003, p. 145; 2004, p. 131) afirma logo no começo da seção que o objetivo da pesquisa ali desenvolvida “era mostrar a ficção que governa o *arcanum imperii* por excelência de nosso tempo”. De que ficção ele fala? Ela está exposta na seção anterior como a relação entre anomia e ordem jurídica e o poder de suspender a norma com a vida, fazendo funcionar o sistema jurídico-político. “Mas quando tendem a coincidir numa só pessoa, quando o estado de exceção em que eles se ligam e se indeterminam torna-se a regra, então o sistema jurídico-político transforma-se em uma máquina letal” (AGAMBEN, 2003, p. 145; 2004, p. 131).

O desafio reside então em achar meios que permitam que essa máquina de morte que o sistema jurídico-político se transforma sob a égide do estado de exceção seja detida, desativada e deposta. Eis, ainda que em linhas pouco claras, o que Agamben expressa como ação política: uma ação (qual ou quais?) cuja força pode se contrapor de modo destituente ao sistema jurídico-político como máquina de morte. Agir politicamente é parar, desativar, destituir essa máquina mortífera que se alimenta dessa indeterminabilidade, desse indiscernimento entre anomia e a norma, entre a potência da vida e o poder de suspensão da norma.

É de se observar aqui que ao contrário do que pode parecer à primeira vista, não há uma coincidência entre a força de exceção e o poder destituente. Não se trata de suspender os direitos constitucionais das pessoas mediante os dispositivos que já se encontram estabelecidos constitucionalmente. Trata-se sim de desarmar o relê

que possibilita a ativação de dispositivos legais cujo fim não é outro senão legitimar a violência em seu estado mais puro que só por ficção carece de tais dispositivos, posto que ela é por um lado injustificável e por outro é a própria base de sustentação desses dispositivos (AGAMBEN, 2003, p. 148; 2004, p. 133).

Aqui se evidencia, de modo autoreferencial, o que Agamben entende por ação política, pois diz respeito não apenas ao que e como fazer, mas como ele entende seus trabalhos de análise política como efetivos atos políticos e propedêutica à ação política (daí a natureza anficológica dos discursos de Agamben): “Mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome de ‘política’ [...] Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexos entre violência e direito” (AGAMBEN, 2004, p. 133). Diante da velha e já agastada questão, que paradoxalmente ainda é atual, já formulada por Lênin – “que fazer?” – a resposta que se coloca parece gerar um pequeno desvio e que ainda assim é talvez sua melhor resposta: não se trata de respondê-la em termos de conteúdo, isto é, não se trata de se perguntar sobre o que fazer, mas de respondê-la em termos de sua qualidade e modo, ou seja, *como* fazer, e em termos de suas motivações, *por que* e *para que* fazer. Eis o que pode consistir e significar, numa perspectiva agambeniana, agir politicamente.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **État d’Exception**: Homo Sacer, II,1. Paris: Seuil, 2003.

\_\_\_\_\_. **Homo Sacer**, I: Le pouvoir souverain et la vie nue. Paris: Seuil, 1997.

\_\_\_\_\_. **Moyens sans fins**: Notes sur la politique. Paris: Rivages, 2007.

\_\_\_\_\_. **Profanations**. Paris: Payot, 2006.

BAUDELAIRE, Charles. **As flores do mal**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito da história**. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras Escolhidas; v. 1).

\_\_\_\_\_. **Charles Baudelaire**: um lírico no auge do Capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras Escolhidas; v. 3).

CHADE, Jamil. “Imigrantes ilegais vivem como escravos nas colheitas da Europa”. **O Estado de São Paulo**. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,imigrantes-ilegais-vivem-como-escravos-nas-colheitas-da-europa,148199,0.htm>>. Acesso em: 29 mar. 2008.

NALLI, Marcos. O Campo é o Nomos Biopolítico da Modernidade. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 71, p. 173-187, 2015.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Umbrais de Giorgio Agamben**: para onde nos conduz o homo sacer? São Paulo: LiberArs, 2014.

SPIEGELMAN, Art. **Maus**: Un survivant raconte. Paris: Flammarion, 1992. Tome I et II.

TACCETTA, Natalia. **Agamben y lo político**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

ZÁMECNÍK, Stanilav. **C'Était ça, Dachau (1933-1945)**. Paris: Le Cherche Midi, Fondation Internationale de Dachau, 2003.

*Agradeço vivamente as críticas e sugestões dos pareceristas, permitindo que eu pudesse ser mais claro em alguns pontos. De qualquer modo, se não o fui, sou o único responsável pelas limitações e deméritos deste artigo.*

**Artigo recebido em: 23/02/2016**

**Artigo aprovado em: 18/08/2016**