



SEIS ENSAIOS SOBRE AGAMBEN

Calúnia, colonialidade e pandemia

Ricardo Evandro Santos Martins



Esse livro tenta, assim, reunir parte das minhas pesquisas feitas até agora, no fim do ano de 2020, sobre Agamben, e que ainda estão em andamento. Trata-se de uma obra marcada pela pandemia, pelos desafios da atual crise política no Brasil, que envolvem diretamente meu trabalho na Universidade Federal do Pará, na região amazônica, como o desafio de se lidar com a crise política e humanitária em que se encontram os refugiados indígenas warao em Belém. Falo isto como um professor universitário que ainda não se contaminou com o coronavírus, privilegiado por poder escrever e publicar com recursos próprios esta obra. Mas também falo a partir de um horizonte de crise: de guerra civil; de luta de classes; de alta taxa de desemprego; de precarização do trabalho, como o da docência, em ensino remoto; inserido no contexto de fortes discussões sobre gênero, a partir da quarta onda feminista; pelas discussões antirracistas, a partir das manifestações do movimento *black lives matters*, antifascistas, antiperperialistas, descolonizadoras, que me causam desafios de transformação pessoal que, no que me compete, dizem respeito às questões concernentes à masculinidade latino-americana, etc. E tudo isto diante da ascensão do neofascismo neste início de século, vinculado ao neoliberalismo latino-americano; em um momento específico brasileiro de eleições municipais acirradas, polarizadas; de crise política institucional; avanço do poder das milícias; avanço de tecnologias de vigilância, controle e manipulação, via algoritmos das redes sociais; avanço do poder das *fake news*; e em meio às provocações e desafios que os movimentos sociais, marcados pelas lutas contra opressão chamadas de “identitárias”, bem como pela tensão destas lutas com os ideais por “direitos universais”, e também com o espírito republicano e seu pensamento pelo “bem comum”, etc.; além dos desafios do movimento descolonial, que acaba afetando fortemente a pesquisa em direitos humanos, desafiando epistemologias e narrativas.



Seis ensaios sobre Agamben

Seis ensaios sobre Agamben

Calúnia, colonialidade e pandemia

Ricardo Evandro Santos Martins



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Fotografias de Capa: Fotos batidas pelo próprio autor deste livro, durante um espetáculo teatral na Faculdade de Medicina, no Instituto de Ciências Sociais, da UFPA, em 2015, chamado de "Fasce paiação", e promovido pela Trupe da Pro.cura, ligada ao NARIS-UFPA. Nas fotos estão Vitor Nina, Thiago "Paladino" e Wanderson Carvalho.

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MARTINS, Ricardo Evandro Santos

Seis ensaios sobre Agamben: calúnia, colonialidade e pandemia [recurso eletrônico] / Ricardo Evandro Santos Martins -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

114 p.

ISBN - 978-65-5917-091-3

DOI - 10.22350/9786559170913

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Agamben; 2. Calúnia; 3. Colonialidade; 4. Pandemia; 5. Ensaio; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Dedico esse livro às minhas primeiras orientandas de mestrado, Giovanna Faciola e Paloma Sá, e à memória de todas as pessoas que sofrem e morreram pelo COVID-19 no Brasil.

Sumário

Prefácio.....	11
Ricardo Evandro Santos Martins	
1.....	15
Todo crime é calúnia: culpa e crime em <i>o processo</i>	
2.....	30
<i>Forma Viatae</i> franciscana como renúncia ao direito: por um <i>ethos</i> do estado de necessidade como exceção ao direito positivo	
3.....	45
Vida e soberania no território colonial: o limiar entre ontologia e história do direito pela controvérsia entre Lauren Benton e Giorgio Agamben	
4.....	58
O vírus neoliberal no Brasil e a polémica com Giorgio Agamben	
5.....	71
Agamben na Cidade de Deus	

6.....	78
--------	----

O Caso Agamben

Considerações iniciais.....	78
Alguns registros prévios necessários e dos objetivos do texto.....	79
1. Das semelhanças entre Agamben e a extrema direita brasileira	81
1.1 Do negacionismo científico da pandemia.....	82
1.2 Da proximidade com a posição da extrema direita.....	83
1.3 Das distintas intenções e da praticidade do discurso de Agamben	87
2. O problema da comparação com o nazismo e a crise pandêmica colocada em segundo plano.....	93
2.1 Da secundarização da pandemia frente ao risco do estado de exceção	93
2.2 Da comparação com o nazismo quanto às medidas de controle	94
3. O método de Agamben, acusação de ser metafísico e o problema do seu potencial crítico.....	96
3.1 Da metafísica, do essencialismo e do uso de termos generalizantes por Agamben: sobre o método.....	97
3.2 Da suposta teleologia das concepções de história e de “Rio Biopolítico”	105
3.3 Do poder de agir frente aos dispositivos biopolíticos e ao curso histórico antiprogressista	107
Considerações finais	111
Referências	112

Prefácio

*Ricardo Evandro Santos Martins*¹

Este livro é uma coletânea de seis artigos, produto da investigação que tenho realizado por conta do meu Projeto de Pesquisa “Formas de Vida em Estado de Exceção: Estudos sobre direitos humanos desde a filosofia de Giorgio Agamben”, vinculado ao Grupo de Estudos sobre as Normalizações Violentas das Vidas na Amazônia (CESIP-MARGEAR), e ligado ao diretório do CNPq e à linha de pesquisa “Estudos críticos do Direito”, do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal do Pará (PPGD-UFGPA),

Aqui, selecionei seis ensaios em que tento pensar com e a partir de Agamben temas que envolvem não apenas o direito e os direitos humanos, mas também filosofia em torno desses temas. Começo esse livro com um primeiro ensaio, em que tento desenvolver a chave de leitura que Agamben propôs sobre o famoso *O processo* (1925) de Franz Kafka, quando o filósofo italiano parte da premissa de que o crime pelo qual “[a]lguém certamente havia caluniado Josef K”, talvez tenha sido o de ter acusado a si mesmo, falsamente, de ter cometido um crime, ou seja, seu crime: K. ter caluniado a si mesmo. A partir disto, passo a tratar do direito como máquina acusatória, desenvolvendo a hipótese de que todo crime, ao fim, é uma calúnia. Com isto, articulo o texto de Agamben com outros temas,

¹ Professor adjunto de Teoria do Direito da Faculdade de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará-UFGPA. Doutor em Direito. Membro do Grupo de Pesquisa (CNPq) CESIP-Margear. Coordenador do Projeto de Extensão Cinema e Biopolítica (PROEX-UFGPA). Membro do GT de Filosofia Hermenêutica da ANPOF. Presidente da Comissão de Biodireito da OAB-PA. Autor de dois livros publicados, *Ciência do direito como ciência humana: Hans Kelsen e a influência do Neokantismo* (Editora Fi, 2016) e *Ciência do direito e hermenêutica* (Editora Phi, 2018). Tem artigos publicados sobre o pensamento político de Giorgio Agamben, história do direito, bioética e outros. E-mails: ricardoevandromartins@gmail.com; ricardo-evandro@hotmail.com; rmartins@ufpa.br. Sites: <https://ufpa.academia.edu/RicardoEvandroMartins>; <https://ricardoevandromartins.wordpress.com/>; <https://medium.com/@ricardo.evandro.martins>.

como a Carta do Apóstolo Paulo, psicanálise, niilismo, Carl Schmitt, Hans Kelsen, etc.

Em seguida, também de tom jurídico, publicado no livro *Religião e política na obra de Giorgio Agamben* (2020), apresento o ensaio em que trato da renúncia do direito pelos franciscanos, enquanto sendo uma “exceção ao estado de exceção” pela forma-de-vida em estado de necessidade, conforme Agamben escreveu sobre isto no seu livro *Altíssima pobreza* (2011). Neste ensaio tento explorar melhor a chamada “querela da pobreza”, que envolveu, já no fim da Cristandade, Guilherme de Ockham e o Papa João XXII, acerca do *status* jurídico dos franciscanos; bem como trago uma discussão de como a renúncia ao direito pelos “frades menores” de se apropriar de bens pode ser interpretado como algo próximo ao “brincar com o direito”, como propunha Walter Benjamin no seu *Para uma crítica da violência* (1921).

Depois, passo para o ensaio sobre colonialidade, que, ao fim, acaba também tendo repercussão jurídica. Porém, centralizo este texto na tarefa de apresentar a controvérsia entre a pesquisadora norte-americana sobre a era colonial, Laura Benton, e a visão sobre o *nomos* do estado de exceção como paradigma. Apresento, então, as teses sobre a exceção jurídica nos territórios coloniais tratadas no livro de Benton, *A search for Sovereignty* (2010), e, com isto, também tento articular as teses de *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum* (1950), de Carl Schmitt, com o pensamento de Francisco de Vitória, chamado *Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil* (1539).

E finalizo este livro com os ensaios em que trato dos polêmicos textos de Agamben sobre a atual pandemia do COVID-19, quando o filósofo causou fortes reações e até mesmo comparações às declarações negacionistas e necropolíticas – para usar um termo de Achille Mbembe – do atual presidente brasileiro, Jair Bolsonaro. São três ensaios sobre este tema que trago aqui, como três respostas: uma resposta ao artigo do atual ministro das relações exteriores, o diplomata brasileiro Ernesto Araújo; e duas respostas à Profa. Yara Frateschi (UNICAMP), quando ela publicou suas críticas

ao Agamben no *blog* da editora Boitempo. Meu texto ao Ernesto Araújo foi publicado pela *Le Monde Diplomatique*, e minhas respostas à Frateschi foram publicadas na revista eletrônica *A Terra é redonda*. Todos esses textos publicados neste ano de 2020.

Esse livro tenta, assim, reunir parte das minhas pesquisas feitas até agora, no fim do ano de 2020, sobre Agamben, e que ainda estão em andamento. Trata-se de uma obra marcada pela pandemia, pelos desafios da atual crise política no Brasil, que envolvem diretamente meu trabalho na Universidade Federal do Pará, na região amazônica, como o desafio de se lidar com a crise política e humanitária em que se encontram os refugiados indígenas *warao* em Belém. Falo isto como um professor universitário que ainda não se contaminou com o coronavírus, privilegiado por poder escrever e publicar com recursos próprios esta obra. Mas também falo a partir de um horizonte de crise: de guerra civil; de luta de classes; de alta taxa de desemprego; de precarização do trabalho, como o da docência, em ensino remoto; inserido no contexto de fortes discussões sobre gênero, a partir da quarta onda feminista; pelas discussões antirracistas, a partir das manifestações do movimento *black lives matters*, antifascistas, antimperialistas, descolonizadoras, que me causam desafios de transformação pessoal que, no que me compete, dizem respeito às questões concernentes à masculinidade latino-americana, etc.

E tudo isto diante da ascensão do neofascismo neste início de século, vinculado ao neoliberalismo latino-americano; em um momento específico brasileiro de eleições municipais acirradas, polarizadas; de crise política institucional; avanço do poder das milícias; avanço de tecnologias de vigilância, controle e manipulação, via algoritmos das redes sociais; avanço do poder das *fake news*; e em meio às provocações e desafios que os movimentos sociais, marcados pelas lutas contra opressão chamadas de “identitárias”, bem como pela tensão destas lutas com os ideais por “direitos universais”, e também com o espírito republicano e seu pensamento pelo “bem comum”, etc.; além dos desafios do movimento descolonial, que

acaba afetando fortemente a pesquisa em direitos humanos, desafiando epistemologias e narrativas.

Por fim, é preciso lembrar que este também é um momento brasileiro afetado pelo avanço da teologia neopentecostal da prosperidade e seus discursos teocráticos no Congresso brasileiro. Diante deste cenário, apresento este livro como uma produção de uma pesquisa em curso, que tende a se encaminhar, cada vez mais, por uma discussão teológico-política, atravessada pela Teologia e Filosofia da Libertação, e interessada no que Saul Newman chama de “pós-anarquismo” e em experiências ensaísticas de vanguarda, como Tiqqun e Comitê Invisível.

Belém, 03 de dezembro de 2020.

Todo crime é calúnia: culpa e crime em *o processo*¹

Em *A visão em paralaxe*, Slavoj Žižek diz que seria preciso desaprender-se das referências interpretativas-padrão sobre Kafka, como, por exemplo, as leituras psicanalíticas, sócio-críticas e teológicas, para que, assim, pudesse-se abrir à força bruta de sua escrita (ŽIŽEK, 2013, p. 3093). Interpreto esta passagem de Žižek como uma tentativa de se abrir ao constrangimento, à perturbação causada pela leitura de Kafka. Pois de fato há algo em Kafka constrangedor, perturbador, e que não tem a ver com teologia, psicanálise, direito e filosofia. Talvez tenha a ver com um tipo de medo arcaico. Um tipo de medo em que não se consegue nem se colocar nome. Mas, por enquanto, deixarei este medo perturbador de lado. Nesta apresentação, vou me engajar de modo contrário ao que falava Žižek. O tema do medo surgirá aqui somente de modo secundário, e em um trabalho posterior irei seguir a chave interpretativa endógena de Žižek. Por enquanto, minha proposta é a de lidar com *O processo* de Kafka a partir dos caminhos trilhados pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, mas sem se restringir a ele. O objetivo é interpretar Kafka desde as intuições abertas pela teologia política de Agamben, mas buscar também referências na própria psicanálise e em uma concepção possível de niilismo em Martin Heidegger, e sem perder de vista a tradição jusfilosófica de Carl Schmitt e de Hans Kelsen.

¹ Palestra apresentada no Colóquio Kafka, em Belém do Pará, em 23 de maio de 2019, na Faculdade de de Direito, no Instituto de Ciências Jurídicas, da Universidade Federal do Pará.

No livro *Nudez* (2009) Agamben tem um texto simplesmente chamado por *K*. Ele começa com uma tese que contradiz a interpretação mais comum d'*O Processo*, aquela elaborada pelo amigo de Kafka, Max Brod. Como é bem conhecido, Brod foi responsável pela publicação dos manuscritos de Kafka, inclusive pela organização dos capítulos de *O Processo*. Em verdade, não se sabe se a versão a que temos acesso é a mesma a qual Kafka teria pretendido fazer. Talvez possa se falar de muitas outras possibilidades de ordens dos capítulos.² E não apenas isto, talvez se possa falar sobre outras possibilidades interpretativas, que não as propostas pelo Brod. Em *Nudez*, Agamben leu *O Processo* a partir da intuição de um seu amigo, chamado Davide Stimili. Stimili é um filólogo italiano que escreveu um texto chamado *A fisionomia de Kafka* (2001). Neste texto, Stimili levanta uma tese inusitada: diferentemente do que tinha proposto Brod, Joseph K. não se chamaria assim porque estaria fazendo alusão ao próprio nome de “Kafka”. “K.” não teria a ver com “Kafka”, portanto, mas sim com uma outra palavra: K. poderia se referir à palavra latina *Kalumniā* (AGAMBEN, 2015, p. 37).

É um lugar comum dizer que os textos kafkianos são sobre a vida dele. Refiro-me a muitos textos, tanto os contos muito curtos, como *A infelicidade do celibatário*, até mesmo os não tão curtos, como *O Verdicto*, e muitos outros, em que Kafka poderia estar inspirado na sua difícil relação com o noivado, com o seu pai, ou mesmo com a burocracia, na sua angústia com a impessoalidade, enfim, todos aqueles lugares comuns que se utilizam de termos weberianos e psicanalíticos, do pós-I Guerra. Mas o que Agamben está elaborando desde Stimili é que o nome da personagem “K.” seria uma referência ao crime previsto na tradição do direito romano, imputado sobre aqueles que levantam falsa acusação contra alguém: a *Kalumniā*, isto é, a calúnia. Em verdade, “K.” poderia estar se referindo não

² Uma reordenação mudaria o sentido em muitas situações, como, por exemplo, o último capítulo talvez não seja o “último”. Talvez fosse interessante fazer do último capítulo o primeiro, quando o Joseph K. morre numa cena – “como um cão”. Ainda sobre a organização dos capítulos de a interpretação tradicional de *O Processo* por Brod, vale lembrar que Walter Benjamin e Gershom Scholem já tinham pensado sobre. Mas meu objetivo aqui não é tratar de uma melhor organização dos capítulos (BENJAMIN; SCHOLEM, 1993).

ao nome do crime, mas ao nome de quem comete tal crime: o *Kalumniator* (AGAMBEN, 2015, p. 38). E por que essa tese, como se justificaria?

Como explica Stimili, na tradição jurídica romana, quem cometia o terrível crime da calúnia, quer dizer, ter acusado falsamente alguém de ter cometido um crime, caso fosse processado e condenado pela calúnia cometida, era penalizado com uma marca na testa: um *K*. Esta marcação serviria para que o caluniador fosse sempre identificado pelas outras pessoas como um produtor de falsas informações, falsas acusações. Assim, lembrando que *O processo* se inicia com “Certamente alguém caluniou Joseph K. pois uma manhã ele foi detido sem ter feito mal algum” (KAFKA, 1997, p. 09), Agamben levanta a seguinte chave de leitura: “O ‘alguém’ (*jemand*), que cometera o crime de calúnia e dera início ao processo, seria o próprio Joseph K.” (AGAMBEN, 2015, p. 38). Em outras palavras, com Stimili, Agamben quer dizer que este “alguém” que certamente caluniou Joseph K. teria sido ele mesmo, que, caluniando a si mesmo, dera causa do processo contra si mesmo.

Agamben diz que a calúnia era um dos crimes mais graves possíveis no direito romano. Tão grave, que por isto se poderia receber uma marca na testa: um *K* a todo aquele que se tratasse de um caluniador. A calúnia é uma pena grave porque ela coloca em xeque todo o processo judicial. Ou melhor, todo o direito é colocado em xeque, especialmente o direito penal, sustentado e iniciado por uma “acusação”. Assim, quando alguém faz uma acusação que não se fundamenta em nenhum indício, em nenhuma fumaça de culpa, e quando se faz uma acusação com a certeza da inocência do acusado, colocou-se, deste modo, em xeque todo o processo judicial e todas as pessoas passíveis de serem processadas. A calúnia coloca em xeque toda a funcionalidade, a seriedade e os objetivos de se alcançar justiça pelo processo judicial. Esta é a gravidade do crime de calúnia: o processo inicia-se sem um porquê, o que está em causa, a coisa (*Sache*) em questão do processo, fundamenta-se em nada.

Ainda não sabemos por que K. faria isso com ele mesmo. Em um texto mais recente, chamado *Karman* (2017) – nome referente ao *karma*, da

cultura oriental –, Agamben desenvolve suas reflexões sobre *O processo*, especialmente quanto ao tema que envolve o início de um processo judicial. O *Karman* complementa o texto *K.* porque Agamben passa a interpretar *O processo* desde aportes da tradição da teoria do direito e da teologia cristã, levantando uma hipótese importante: a culpa não é propriamente um conceito jurídico, pois em verdade, junto com o conceito de *causa*, trata-se mais de um conceito limítrofe, que leva um ato ou um gesto a perderem sua inocência, leva um sujeito a submeter-se ao poder alheio. Com isto, Agamben lê *O processo* como uma reflexão sobre o mistério da imputação de culpa a alguém, e conclui que: “(...) não há necessidade de uma acusação precisa: todo ser humano – ao menos é o que parece que a experiência de Joseph K. parece sugerir – pelo simples fato de viver é constitutivamente chamado à questão [in causa] e acusado” (AGAMBEN, 2018, p. 06). Agamben está dizendo que, diferentemente do que comumente se ensina nas escolas de direito, desde a doutrina iluminista de direito penal, *O processo* inverte a concepção de que o indício de culpa de que algum fato criminoso, que poderia ter dado causa um processo judicial, não é pressuposto para a punição e, antes ainda, do próprio julgamento.

Com isso, Agamben nos diz 2 coisas importantes: 1) diferente do que qualquer moderna teoria de direito penal defenderia, *O processo* de Kafka está nos dizendo que na realidade não há processo, nem julgamento sem pena (AGAMBEN, 2018, p. 07); 2) e tal inversão kafkiana coincide com o alerta de Carl Schmitt sobre como o direito moderno, e sua busca por uma concepção puramente jurídica, isto é, livre de qualquer noção psicológica, internalizada, do conceito de culpa, pode gerar uma consequência lógica paradoxal: a de que não há culpa sem punição e, mais, sem o direito (AGAMBEN, 2018, p. 09). Em outras palavras, não há culpa sem um processo de julgamento fundada na previsão legal para executar punição, logo, sem o direito, sem ordem legal, o código penal, por exemplo, não haveria por que se falar em culpa, e também não haveria julgamento, tampouco pena. Assim, todos os crimes se fundamentariam na validade do código penal, conclusão que fez Schmitt afirmar que “o modo simplista

para eliminar o crime no mundo seria o cancelamento do código penal (...)” (SCHMITT *apud* AGEMBEN, 2018, p. 10).

Sobre isso, quero levantar a hipótese de que tal afirmação de Schmitt parece ser um alerta contra a transformação do direito em única possibilidade de se culpabilizar alguém. Não apenas isto, também levanto a hipótese de que o alerta se trata de uma posição que entende que sem a fundamentação subjetiva da culpa, restaria ao direito ser aquilo que Kelsen chamava de “centro de imputação” (PAULSON, 1998, p. 22-25). Com isto, Agamben está nos mostrando como o direito talvez tenha esta função, a de criar crimes, gerar acusação, processo/julgamento, definir culpa e punição, mas no sentido de que estes elementos fundamentais do direito ocidental estão interconectados de modo que, no sentido mesmo de *O processo* de Kafka, a imputação de um crime e sua punição mediante processo não precisam de uma acusação como causa, nem de uma declaração de culpa e como um dos objetivos. Deste modo, estes elementos estão confusos quanto à relação de precedência, pois, como haveria de se falar em pena sem julgamento, processo sem acusação, e acusação sem crime? E o crime, ou o pecado, como diria São Paulo, fundamentaria-se em que?

Agamben invocou uma citação de um texto schmittiano de juventude sobre culpa, chamado *Sobre a culpa e os tipos de culpas* (1910). Neste texto, Schmitt parece criticar a concepção de direito enquanto modo externo, formal, puramente jurídico, não-fático e não-psicologista de imputação de culpa, algo típico da doutrina pura de Hans Kelsen. A doutrina de Kelsen foi concretizada ao longo de suas obras, desde 1911, como seu *O problema do direito público*, passando pela *Teoria pura do direito*, de 1934, finalizando com sua obra póstuma, *Teoria geral das normas* (1979). E uma de suas teses centrais, a tese do “centro de imputação”, mostra bem contra quem Schmitt dirigia sua crítica de juventude. Mas Kelsen e Schmitt estavam mais próximos do que pensavam, especialmente quanto ao recurso ao conceito de ficção. De certo modo, como diz o filósofo e jurista português Alexandre Franco Sá, no seu *Teologia política* (1922) Schmitt também iria entender o fundamento da ordem jurídico-política na ficção do seu

famoso conceito de soberania (FRANCO SÁ, 2004, p. 420). Mas não quero desenvolver a fundo estes conceitos de Kelsen e Schmitt. Interessa-me, aqui, muito mais esta noção do direito como ficção e sua relação com a culpabilização que parece ser reproduzida por Kelsen e também por Schmitt, um pouco mais tardiamente.

Do seu breve ensaio chamado de *Teoria das ficções jurídicas* (1919) até o seu *Teoria geral das normas*, Kelsen estava ciente que o direito se fundamenta sobre uma ficção (KELSEN, 1991, p. 256), além de ser um esquema de interpretação da realidade (KELSEN, 1998, p. 03), como um modo de imputar crime e sanção a um ato, transformando-o em ato jurídico e sancionando-o, caso assim se deva ser feito. Como um bom leitor de Friedrich Nietzsche, Kelsen sabia do caráter não causal da criminalização. No §8 e §11 da *Segunda dissertação da Genealogia da moral*, Nietzsche já dizia duas coisas importantes: 1) o sentimento de culpa nasce nas relações de troca, de compra e venda, e, assim, o direito e a justiça também surge deste mesmo sentimento, em nome de uma boa-vontade de se entenderem mediante um compromisso; 2) que o justo/injusto só existem por conta da lei (NIETZSCHE, 1998, p. 59; 64). De modo só aparentemente inusitado, tal perspectiva sobre lei e crime em Nietzsche e em Kelsen também se encontra em São Paulo, na sua *Carta aos romanos*, quando criticava a *Torah*, quando diz que fora da Lei não há conhecimento do pecado (Romanos 7:7) e que “[d]e agora em diante, pois, já não há nenhuma condenação para aqueles que estão em Jesus Cristo. A Lei do Espírito de Vida me libertou, em Jesus Cristo, da Lei do pecado e da morte” (Romanos 8: 1, 2). Assim, entendo que é partir desta chave de leitura que Agamben lerá *O processo*. Nesta leitura, *O processo* é, então, uma reflexão kafkiana sobre a ficção do processo judicial, sempre fundado numa falsa acusação, sob o regime que é por si uma ficção, como é o direito, já que se origina de um sentimento de culpa. Mas, resta ainda saber: de onde vem a culpa?

Como dito antes, a culpa está confusa com os outros elementos do direito. Minha hipótese é que Agamben está tentando nos mostrar a zona de indiscernibilidade entre culpa, pena e processo. Agamben quer nos

lembrar que o fundamento de um crime é o seu caráter fictício, arbitrário, e que, no fundo, toda acusação de crime é uma acusação caluniosa. Neste sentido, então acusar alguém de ter cometido um crime é sempre uma calúnia, ainda que essa pessoa tenha cometido mesmo um ato reprovável. Parece estranho o argumento que proponho, mas é preciso lembrar que todo crime já é uma calúnia porque todo crime é uma invenção arbitrária. Isto pode ser fácil de ser entendido se se recordar que as elaborações dos tipos penais são elaborações feitas por um processo legislativo deliberado. É uma construção sócio-legislativa, a partir da moralidade e das necessidades de uma época, sujeitas a serem reformadas. Assim, por exemplo, quando se vê alguém tirando a vida de outra pessoa, se não for o caso de todas as excludentes de ilicitude, e se não se incorrer em exaurimento de prazo prescricional, sabe-se que deve haver condenação e punição, mas isto porque há lei que estabelece a imputação e a culpabilização. Com a falta de relação de precedência entre lei, culpa, pena e julgamento/processo, resta saber como se pode desativar a máquina legislativa e seu processo de inscrição dos nossos corpos na culpa e na pena?

Ao menos aqui, presos na finitude, só um processo judicial conseguiria elaborar esta culpa ou só um deus poderia sabe-la devido à sua onisciência. Só o processo e somente um deus poderiam dizer o quanto se é culpado por aquilo que se cometeu. Mas como nós não vivemos com Deus ou como deuses, pois não temos onisciência, e vivemos neste tempo em que Benedito Nunes chamava de “tempo do nihilismo”, época do “(...) apatridismo do indivíduo, da massificação, do totalitarismo político e da fuga dos deuses” (...) (NUNES, 2008, p. 14), resta-nos a técnica do processo judicial, com seus procedimentos de verificação, desde seus critérios fictícios e arbitrários. Assim, a pergunta do sacerdote a K. permanece urgente: “Como pode ser um homem culpado?” (KAFKA, 1997, p. 258). O raciocínio proposto por Agamben sobre o caráter autocaluniador do processo de K. não é muito fácil de se entender. Mas proponho a seguinte linha lógica: 1) aquele que se autocalunia é aquele que imputa a si mesmo um crime que não cometeu, sabendo de sua própria inocência; 2) ao fazer isto

ele não deixa de ser criminoso, pois há calúnia, está-se levantando um falso testemunho contra si; 3) logo, ao cometer o crime de se acusar falsamente de um crime, esse sujeito pode ser culpado justamente porque está se autocaluniando; 4) e o paradoxo inerente a isto, e que faz da autocalúnia o modo da revelação da arbitrariedade e o problema inerente a todo *O processo*, resta sobre a conclusão de que o autocaluniador é criminoso e inocente ao mesmo tempo. Portanto, a autocalúnia de K. é a reafirmação de sua própria inocência. Deste modo, K. é inocente do crime que ele se imputa falsamente, mas também é culpado por imputar um crime que sabe não cometeu.

Segundo Agamben, o nosso sistema jurídico se protege contra essas pessoas delirantes. Muito antes de Agamben, Freud mesmo sabia disso. O direito tinha de se proteger contra os autocaluniadores. Sobre o tema, Freud escrevera seu famoso texto, *Alguns tipos de caráter encontrados na prática psicanalítica*, na sessão chamada *Os criminosos por sentimento de culpa*, de 1916. Os criminosos por sentimento de culpa são os sujeitos que, por se sentirem tão culpados, precisam transgredir a lei jurídica para diminuir tal sentimento. Falando sobre um caso clínico, Freud relatava o caso de um jovem que “(..) sofria de uma opressiva consciência de culpa, de origem desconhecida, e após cometer um delito essa opressão diminuía. Ao menos a consciência de culpa achava alguma guarida” (FREUD, 2019, p. 3489). A culpa, segundo Freud, tem origem no complexo de Édipo. Cometer um crime para este tipo de criminoso poderia ser um alívio à culpa dos dois grandes intentos objetados pela aculturação, que são o de matar o pai e ter relações sexuais com a mãe (FREUD, 2019, p. 3498).

A partir da leitura de Freud, entendo que a autocalúnia pode ser também um modo de transgressão da lei para se ter alívio do sentimento de culpa fundante. É possível, deste modo, conectar Agamben com este texto de Freud. Sobre isto, Agamben diz que o direito sabe que existe esse tipo de pessoa e que o sistema precisa se proteger contra ele ou ela. Por isto, a autocalúnia é também um crime. Não se pode simplesmente chegar à delegacia, alegando que se matou alguém, acusando-se falsamente de ter

cometido este crime, como se a confissão bastasse. Há meios legais contra tal possibilidade. Mas o ponto onde Agamben quer ainda chegar é o de que a autocalúnia tenta fazer com que o processo judicial entre em colapso. O direito é uma máquina que, teoricamente, estaria procurando pela verdade e procurando por justiça, no sentido de compensar os erros, dando a cada um aquilo que lhe é devido, segundo significado de *jus*, ou simplesmente de expiar o mal que se cometeu. Mas quando a máquina se depara com um sujeito inocente e culpado ao mesmo tempo, então tal máquina encontra em colapso. A partir do momento em que se inicia um processo pela autocalúnia, o estado abre um processo contra alguém que se autocaluniou para, ao fim, a sentença confirmar um paradoxo: a inocência e culpa do sujeito que é réu e, do mesmo modo, vítima.

A culpa que se confirma é a da autocalúnia, mas inocência é da imputação falsa em si. A autocalúnia é, portanto, uma estratégia de desativação da máquina jurídica porque “[o] único modo de afirmar a sua inocência diante da lei (e diante das potências que a representam: o pai, o casamento) é, nesse sentido, acusar-se falsamente.” (AGEMBEN, 2015, p. 43). Com isto, Agamben quer nos oferecer duas interpretações de *O processo*: 1) a de que Kafka está querendo mostrar como todo processo judicial, bem como todo o crime e pena, são sem sentido, arbitrários, sem finalidade justa; e 2) a de que a autocalúnia é uma tentativa de se “adentrar à Lei”, o que entendo como um modo de se encontrar sentido para o estado de culpa permanente, sem que haja alguma acusação, crime ou julgamento em curso ou mesmo como possibilidade. Caluniando-se, K. coloca a máquina que o persegue, que o processa, em colapso. A autocalúnia quer que, ao final do processo, confirme-se inocência do acusado por meio da sua condenação. Ao final de um processo judicial de autocalúnia você é condenado pela autocalúnia e inocentado pelo crime que você se caluniou. Mas, partindo destas hipóteses, também questiono: O que é o direito nesta concepção? O que o direito se tornou para termos que o deixar em colapso? E, mais, é possível mesmo deixar o direito colapsado?

O colapso revela a situação do direito como dispositivo de manipulação das nossas vidas, de nossos corpos, de nossos modos de viver. Deste modo, parafraseando o que disse Agamben, na sua palestra com Judith Butler, na *European Graduate School*, em 2007, quando falavam sobre o “mistério da lei”, a corte judicial deixou há muito de ser uma casa da justiça para ser meramente a casa do julgamento (AGAMBEN; BUTLER, 2007). E a melhor maneira de entender o que o Agamben está querendo nos dizer aqui é se lembrar de Heidegger. Em *Nietzsche II* (1946), Heidegger diagnosticou uma coisa muito interessante sobre nossa época. A vontade de se continuar com uma vontade de poder permanece, mas não é mais a de poder. A vontade passa a ser a vontade de si mesmo, a “vontade de vontade” (HEIDEGGER, 2007, p. 202). A meta é endógena ao ente abandonado pelo *Seer (Seyn)*. É o “tempo do niilismo” a que me referia anteriormente: tempo da perda dos valores supremos e da maquinação, do domínio tecnológico sobre a Terra e da sua transformação em recurso natural, assim como a humanidade em recurso humano. Por isto, o mistério do direito tem a ver com o mistério de sua técnica enquanto dispositivo (*Gestell*).

Agamben interpreta *O processo* para explicitar o seu mistério, o seu niilismo, e tenta buscar possíveis saídas. E Agamben não está somente falando sobre o direito e o niilismo jurídico, a sua falta de meta e de fundamentação. Agamben está falando de todos os dispositivos de controle e de possíveis saídas. A Lei tematizada em *O processo* não é *Recht*, mas *Gesetz*, como tudo aquilo que se impõe como poder sobre o corpo. Então não precisa o direito ser necessariamente a máquina a que me referia. O dispositivo de controle na obra de Kafka pode ser o seu o pai, que o desaprova, pode ser o ideal de felicidade no matrimônio, mas também o mistério mais fundamental – da linguagem. Talvez Agamben esteja querendo nos dizer sobre como *O processo* não é uma mera metáfora sobre o direito, mas sim uma narrativa sobre como em verdade nós estamos sempre ameaçados ou capturados por um tipo de máquina política sobre as

nossas vidas, uma máquina biopolítica que não tem outro objetivo, senão o de capturar nossos corpos e expandir tal captura.

O importante é entender que os dispositivos que nos capturam são difusos. E a vida está confusa com o processo e seus processos. Inclusive pelos processos internos, auto-impulsianados. K. é um sujeito que se autocalunia para adentrar à Lei, mas não percebe que já não há mais um “dentro” e um “fora”. Assim, as tentativas de colocar os dispositivos de poder, as diversas leis a que se quer entrar, em colapso, incorrem no risco de serem tentativas trágicas. Somente se pode adentrar à Lei se sua porta estiver fechada. Isto é, se a porta puder fazer a distinção do direito em relação à vida diante da Lei. Mas tal distinção se perdeu, como fato e norma se confundem no tempo em que vivemos, do estado de exceção permanente. Forma e vida, regra e exceção, assim como culpa e lei, processo e veredicto, estão confusos. K. nunca é procurado pelos agentes e nunca é procurado pelo processo, mas ao contrário. É ele quem sempre procura pelo processo; é ele que está sempre indo atrás da audiência. Como diz o sacerdote a K., “O tribunal não quer nada de você. Ele o acolhe quando você vem e o deixa quando você vai” (KAFKA, 1997, p. 271). Pois nunca o direito está atrás de alguém. O processo existe enquanto se procura por ele. Quando se sofre uma acusação falsa, ao invés de simplesmente não se importar com a acusação, o acusado vai atrás de seu processo com o fim de provar sua própria inocência, mas sem perceber que isto é justamente a manutenção de seu processo e o caminho para a sua condenação. “A sentença não vem de uma vez, é o processo que se converte aos poucos em veredicto” (KAFKA, 1997, p. 258).

Portanto, defender-se é reconhecer-se no processo cuja finalidade não é a justiça mediante contraditório. O processado, o acusado, já está implicado pela acusação que lhe imputaram. A busca pela justiça que se faz para provar a própria inocência é, ao fim, sua confissão, que, devido à ficção jurídica, já é sempre autocaluniosa. Se há algum fim no processo, diz Agamben, não é a justiça porque “(...) todo processo tem por objetivo produzir a confissão” (AGAMBEN, 2015, p. 44). Quando um processo

judicial se iniciou, o réu já o perdeu. O que o processo quer mesmo é resolver as suas próprias contradições, o seu próprio problema de fundamentação e de meta, a fim de totalizar sua expansão tecnológica. E para fazer isto, a máquina biopolítica do direito não quer saber da verdade, mas saber o quanto o acusado suporta seus procedimentos até confessar aquilo sobre o qual lhe acusam, reafirmando, ao fim, a autocalúnia natural à toda acusação.

Contudo, uma maneira talvez de inoperar, ou simplesmente neutralizar, desarmar, a máquina biopolítica do direito, talvez seja a de se acreditar naquilo que Agamben chama de “niilismo messiânico”, ao se referir a Benjamin e à possibilidade de deposição do direito, que é válido, mas que não vigora (AGAMBEN, 2002, p. 62). Mas como se pode depor o direito, esta máquina culpabilizadora, sobre a qual não sabemos muito sobre como realmente pode inscrever um gesto na ordem da culpa e um corpo na pena?

Em outro texto, mais recente ainda, chamado de *O fogo e o relato* (2014), Agamben tenta responder a esta pergunta e nos diz que “(...) o que une a culpa à pena nada mais é que a linguagem.”, pois “(...) o mistério da culpa e da pena é, enfim, o mistério da linguagem” (AGAMBEN, 2018b, p. 42). A pena que a humanidade cumpre é por poder nomear, conhecer e dominar as coisas, e isto “significa submeter-se às potências da culpa e do direito” (AGAMBEN, 2018b, p. 42). Assim, o mistério da culpa e da pena formam o mistério do processo, que “(...) é justamente o mistério implacável que enlaça, numa densa rede de gestos, atos e palavras e pena” (AGAMBEN, 2018b, p. 38). O processo é o *mysterium burocraticum*, em que culpa e pena foram integralmente incorporadas à existência humana. É um mistério sem salvação, sem redenção. O processo foi pensando para o sujeito – do mesmo modo que para o camponês o é em *Diante da lei* –, mas sem o vislumbre de qualquer justiça possível (AGAMBEN, 2018b, p. 41).

A linguagem, o direito e a ideia de justiça processual são ficções. Por ficção, não se deve entender como uma falsificação. Mas como um lugar que se opõe a algo para além da linguagem, em que a língua é nosso

mundo que nos aprisiona, mas que também é toda a nossa possibilidade de experiência possível ao nível da compreensão ordinária, dentro da finitude. Entender o direito como ficção é uma lembrança do seu caráter humano, e que se opõe a um lugar que existente, mas que está no campo do mistério, do por vir, para além do *logos*. Encarar a linguagem, ela mesma, como uma grande ficção é um engajamento que pode levar ao erro de se achar que se está tratando a linguagem como necessariamente falsa, oposta à verdade, e por isto relativa, sempre manipulável. Mas a “verdade” a que me refiro aqui não é a que se opõe à ficção, à *mímesis* do mundo das coisas, do que acontece e se dá (*es gibt*). Não me refiro à verdade como correspondência ao seu sentido tradicional (*adequatio*), de entendê-la como como espelho da natureza (Richard Rorty).

Quero aqui levar à sério as ideias as quais considero centrais para a Filosofia contemporânea, quando Wittgenstein diz no famoso parágrafo 5.6, que “Os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo” (WITTGENSTEIN, 2010, § 5.6), e quando Gadamer diz que “o ser, que pode ser compreendido, é linguagem” (GADAMER, 1999, [p. 478]). E, alerta para que, antes de se tratar de relativismo ou nominalismo contemporâneo, estas ideias não necessariamente querem reduzir o *ser* ao *logos*, mas tão-somente de se tentar levar à sério a própria tradição aristotélica, por exemplo, em que nos entende como entes linguísticos e que “nossas capacidades de conhecimento prescindem do caráter obrigatório da mediação linguística para o acesso ao ser” (OLIVEIRA, 2006, p. 32). Deste modo, a linguagem como ficção é a linguagem que não se confunde com o mistério do ser. Trata-se da linguagem como a zona de limites das nossas experiências possíveis e que se torna misteriosa justamente quanto a estes limites e quanto à possibilidade de se falar sobre aquilo que está no seu limiar.

O que nos resta, então, é descobrir o mistério desta ficção. Como diz Agamben, “(...) o processo continua em curso, porque o homem não cessa de tornar-se humano e de permanecer inumano, de entrar e sair da humanidade. Não deixa, enfim, de acusar-se e de alegar inocência, de

declarar-se, tal como Eichmann, pronto a enforcar-se em público, e, todavia, inocente perante a lei” (AGAMBEN, 2018b, p. 43). Agamben nos alerta sobre como o Juízo, em que somos juiz e réu, não cessará de ser atualizado, enquanto não resolvermos os mistérios da linguagem e da culpa, que na verdade são os mistérios de ser e ainda não ser humano, de ser ou já não ser animal. Com a permanência desses mistérios, o processo de julgamento se atualizará, mas sem clareza na sua decisão. (AGAMBEN, 2018b, p. 43). Pois o processo já é a pena. E a pena é ainda o processo.

Por fim, é preciso tentar encontrar a justiça para além do direito. Pois não há mais um dentro e um fora da Lei; não há um diante, um antes, em contraposição a um por dentro e após a lei. Perante o niilismo que se tornou regra, talvez saber do caráter autocalunioso do processo e do direito, bem como do seu fim de expansão pela confissão torturante de um crime – ou de uma delação de um crime – que não se cometeu, seja uma saída possível para uma forma-de-vida e para uma justiça que vem. Uma justiça depois do direito.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG, 2002. vol.1

_____. K. In: _____. **Nudez**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **Karman**. California: Stanford University Press, 2018.

_____. **O fogo e o relato**. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____; BUTLER, Judith. **Eichmann, Law and Justice**. 2007. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ySuoHYfx2VY>. 5min57secs. Acesso em: maio de 2019.

CARONE, Modesto. Posfácio. In: KAFKA, Franz. **O processo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. **Correspondência 1933-1940**. São Paulo: Perspectiva, 1993.

FANCO SÁ, Alexandre. O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e decisionismo como ficção. **Revista Filosófica de Coimbra**—n.º 26 (2004). Disponível em: [https://www.uc.pt/PDF/O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção](https://www.uc.pt/PDF/O%20conceito%20de%20teologia%20pol%C3%ADtica%20no%20pensamento%20de%20Carl%20Schmitt%20e%20o%20decisionismo%20como%20fic%C3%A7%C3%A3o). Acesso em: maio de 2019.

FREUD, Sigmund. Alguns tipos de caráter encontrados na prática psicanalítica. In: **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. v. 12. (Obras completas).

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. ed. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martins. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

KAFKA, Franz. **O processo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KELSEN, Hans. **General theory of law**. New York: Clarendon Press Oxford, 1991.

_____. **Teoria pura do direito**. 6.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Companhia das Letras, 1998.

NUNES, Benedito. **No tempo do niilismo: e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2006.

PAULSON, Stanley. Hans Kelsen's earliest legal theory: Critical constructivism. In: _____; **Normativity and norms: Critical perspectives on kelseniano themes**. New York: Clarendon Press Oxford, 1998.

ZIZEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2013.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus-Logico-Philosophicus**. 3.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

***Forma Viatae* franciscana como renúncia ao direito:
por um *ethos* do estado de necessidade
como exceção ao direito positivo**

Giorgio Agamben dá continuidade à tradição da teologia política. E ele o faz por uma leitura genealógica ousada e singular sobre a tradição jurídica, suas implicações biopolíticas e sua relação com a teologia católica. E, neste ensaio, tenho por objetivo pôr em discussão a hipótese geral de que Agamben propôs uma saída para a “captura” daquilo que chamou de vida nua por meio de um *ehtos* inspirado na *forma vitae* da Ordem de São Francisco. Minha hipótese é a de que é possível ver no pensamento de Agamben uma teoria normativa sobre como desativar o dispositivo biopolítico do direito. E tal ética seria possível através da renúncia à máquina biopolítica do poder soberano, que se realiza por ordem jurídica em permanente exceção. Para tanto, elaborarei esta hipótese central interpretando, especialmente, os conceitos de forma-de-vida e estado de exceção, desde uma leitura possível da obra *Altissima povertà* (2011), conectando-a a algumas teses do próprio Agamben, elaboradas em uma obra anterior, mas ainda dentro do projeto iniciado com o *Homo sacer* (1995, v.1), a saber, o famoso texto *Stato di eccezione* (2003).

Para ser mais claro, neste ensaio defenderei que Agamben enxergou na *forma vitae* dos Frades menores um modo de renúncia ao direito enquanto dispositivo biopolítico, que se aplica por uma relação de exceção permanente. Justifico tal hipótese com base nos argumentos de Guilherme de Ockham na polêmica que travou com o Papa João XXII, episódio histórico que ficou conhecido como Querela da pobreza. Contra as acusações

do Papa, Ockham alegava que os Frades menores não incorriam em ilegalidade ao recusarem ser proprietários dos bens que usavam. A Regra de São Francisco proibia que seus seguidores fossem proprietários de qualquer bem, isto é, que tivessem titularidade legal de bens, fundada em uma lei positiva (*jus fori*). Por outro lado, conforme a defesa de Ockham contra as provocações de João XXII, isto não significaria que seus irmãos de Ordem não pudessem usar bens em suas posses. A renúncia seria ao direito de propriedade, mas não ao direito subjetivo de usar roupas, consumir alimentos, etc. Este direito subjetivo seria irrenunciável, pois se fundaria no estado de necessidade em que viviam os Frades menores e pelo exercício do direito que veio do céu (*jus poli*), de se poder usar as coisas na Terra. Assim, não se trata de infringir as leis, mas de uma forma-de-vida levada pelos Frades menores que, ao renunciarem ao direito de propriedade, com a justificativa de que estão em permanente estado de necessidade, realizam, com isto, uma espécie de “contra-exceção”, um modo de “exceder” o estado de exceção permanente exercido pela soberania político-jurídica.

Em resumo, defendo que Agamben vê um *ethos* possível na renúncia do direito de propriedade pelos franciscanos enquanto sendo um modo de desativar esta máquina jurídica, que funciona em estado de exceção permanente do direito positivo. Pois, mais do que justificar este direito outro de usar os bens (*jus poli*), enquanto liberdade de uso fundada na reta razão ou no direito divino (Ockham), Agamben parece defender uma forma-de-vida que não simplesmente viola ou não reconhece as leis positivas, mas que performa uma renúncia ao direito.

Para desenvolver minha argumentação introduzo, antes, alguns conceitos-chave em torno do tema e da hipótese que proponho, de modo que este capítulo se divide em duas partes: 1) sobre como os argumentos de Ockham na Querela a Pobreza com o Papa João XXII revelam a renúncia ao direito pelos franciscanos; e 2) sobre como Agamben interpreta o sintagma forma-de-vida, encontrando na sua pesquisa genealógica tal conceito já tratado e vivido pelos ordenados de São Francisco de Assis. Ao

final, abordarei o *ethos* de renúncia ao direito, fundada sobre o estado de necessidade dos Frades menores.

1. Guilherme de Ockham e a querela da pobreza

Em *Altissima povertà* (2011) Agamben encontra no franciscanismo um modelo de vida que lida com a ordem jurídica de modo desconectado do direito de toda maneira. Segundo Pablo Scilotto, a Ordem de São Francisco surge como um novo modelo para a vida dos monges, trata-se de um novo paradigma, pois o movimento franciscano promoveu “(...) preceitos de renúncia à propriedade individual e coletiva que desembocaram em uma renúncia total dos direitos reais sobre as “coisas” levando os Frades menores a uma forma-de-vida puramente existencial que deve ser liberada das amarras do direito e do ofício” (SACILOTTO, 2017, p. 146). Sobre isto, Agamben entende que a *regula vitae* da Ordem de São Francisco é a “regra da vida” que coloca o irmão (menor) franciscano numa postura de abdicação total diante do mundo, de modo que “(...) não é uma norma imposta à vida, mas um viver que, no ato de seguir a vida de Cristo, se dá e se torna forma” (AGAMBEN, 2014, p. 111). E a hipótese que quero destacar neste tópico é que esse paradigma só pode ser melhor entendido por meio da compreensão das Querela da Pobreza e a Querela dos Universais, implicitamente conectadas.

Sobre a Querela da Pobreza, no século XIV, o frade bacharel Guilherme de Ockham defendeu a Ordem de São Francisco contra as acusações feitas pelo Papa João XXII sobre a suposta forma de ilegalidade em que viveriam os franciscanos. Esta alegada ilegalidade se realizaria, segundo o Papa, pelo fato de os Frades menores não possuírem a formal propriedade dos bens que utilizavam, como títulos de terras, ao mesmo tempo que consumiam roupas, comida etc. como se fossem suas propriedades reconhecidas pelas leis positivas do lugar onde viviam. No seu *Opus nonaginta dierum* (1330-1332) Ockham argumentou em defesa de seus irmãos de Ordem, que a reivindicação do Papa era impossível de ser cumprida. Eles não poderiam ser proprietários de qualquer bem. A regra

de São Francisco os proibia de possuir o *dominium* sobre qualquer coisa na Terra. Obedecendo à regra de São Francisco de Assis, Ockham propôs, como tese de defesa contra o Papa João XXII, uma estratégia argumentativa difícil. Como diz Alfredo Culleton, ele “(...) tinha duas possibilidades: voltar a insistir no argumento franciscano da equivalência entre *dominium* e *jus*, ou responder desde o próprio campo do [P]apa” (CULLETON, 2011, p. 87).

O caminho que o *inceptor* da *via moderna* (Ockham) encontrou, então, foi o de elaborar a tese de que para além do *dominium*, que é um direito justo, existe um *usus facti*. Ou seja, para além da noção comumente aceita da relação entre o direito de propriedade e o conceito arcaico de *jus*, em que a propriedade é um exercício de um direito lícito e justo, há também uma possibilidade de “mero uso” das coisas na Terra, mas sem tornar seus usuários como sendo “meros usuários”. Pois o uso dos bens existentes pelo Frades menores seria a atividade de “uso de fato”, “(...) como puro *actus* existente como ato correspondente a um ato neutro, garantindo assim a tradição franciscana; *licitus usus facti* é o ato-base que está em conformidade com a reta razão, o ato moralmente bom” (CULLETON, 2011, p. 90).

Refutando o Papa, a originalidade de Ockham estava na sua estratégia de provar que os franciscanos poderiam usar bens de domínio de outras pessoas mas que, ao mesmo tempo, fosse um uso não-ilícito, isto é, um uso que não incorresse em alguma forma de “ilegalidade” – como um ladrão poderia, do contrário, fazê-lo, por exemplo. Assim, segundo diz Culleton, “ele [Ockham] especifica que no caso de extrema necessidade não há nenhum tipo de impedimento” (CULLETON, 2011, p. 95), e isto seria possível porque, mesmo estando proibidos pela *forma vitae* estabelecida pela Ordem, o uso de bens pelos franciscanos também não seria antijurídico. No entanto, isto somente poderia ocorrer porque, “na tentativa de esclarecer essas dificuldades, [Ockham] introduz duas novas categorias: *jus poli* e *jus fori*, que grosseiramente poderiam ser traduzidos por direito do céu e direito do fórum” (CULLETON, 2011, p. 95). De acordo com

Ockham, mesmo sem direito de propriedade reconhecido pelo lugar onde viviam (*jus fori*), em outros termos, mesmo sem título de propriedade ou declaração de posse sobre um bem fundado em lei positiva humana, ainda assim seria possível invocar a licença dada por Deus para que os seres humanos usassem o que a natureza tem a oferecer. Esta licença é o direito vindo do céu (*jus poli*). Trata-se do direito natural fundado na reta razão – ou mesmo da vontade divina revelada – que autoriza o “mero uso” de fato das coisas na Terra (OCKHAM, 2001, p. 50-51).

De modo mais claro, basicamente, a despeito dos ataques do Papa João XXII – que invocava a tradição do direito romano sobre os direitos das coisas –, o objetivo de Ockham era mostrar que o uso de um bem sem dono, abandonado ou simplesmente sem impeditivos legais por norma jurídica positiva (*jus fori*), não levaria à conclusão de que os Frades menores estariam se apropriando de bens, tampouco que eles estariam incorrendo em um uso sem resguardo jurídico. De acordo com Ockham, os Frades menores estariam usando bens por meio de uma “licença de uso” – do uso de fato, desconectado de qualquer noção de *dominium*. Tal licença estaria fundamentada na ideia de que sempre que não houvesse impeditivos de *jus fori* – isto é, de direito positivo, do qual se pode reivindicar um bem em uma corte –, e uma vez estando em estado de necessidade, os Frades menores não poderiam renunciar ao direito natural de usar estes bens, ao mesmo tempo que poderiam renunciar ao direito positivo (OCKHAM, 2001, p. 57).

Com isto, Michel Villey, em *La formation de la pensée juridique moderne* (1968), chegou a afirmar que foi Ockham quem desenvolveu a noção de direito natural como direito subjetivo enquanto possibilidade, faculdade, liberdade fundada em uma vontade divina revelada, como em *Gênesis 1:29-30* (VILLEY, 2006, p. 224).¹ Mas, sobre o tema, entendo que

¹ Em verdade, no seu *Opus nonaginta dierum*, Ockham fala claramente que este direito de uso, enquanto licença, como uso de fato, é produto da reta razão, e quanto à vontade divina revelada, como sendo também origem da licença de uso, Culleton nos diz que “não está explicitado se esta última [revelação divina] deve ser identificada com a Sagrada Escritura, mas sabemos, por outras referências no trabalho de Ockham, que esse era o caso” (CULLETON, 2011, p. 98).

Agamben foi mais além. Sua questão não se resumiu em abordar a relação entre Ockham e a tese da licença de uso de bens pelo Frades menores em permanente estado de necessidade. Pois talvez Ockham não estivesse somente elaborando uma transformação sobre a antiga concepção de *physikón díkaion* de Aristóteles, para torná-la direito subjetivo, enquanto possibilidade de se agir livremente quando não for proibido. Minha hipótese é a de que Agamben está mostrando como a vida franciscana se faz pela performance de uma vivência que é uma forma de se viver em exceção permanente em relação ao direito positivo (*jus fori*), que funda o direito de propriedade (*dominium*). De acordo com Agamben, esta relação de exceção, própria dos franciscanos, que se faz pela renúncia à regra da apropriação pelo direito positivo (*jus fori*), poderia ser, então, a própria forma-de-vida dos Frades menores. (AGAMBEN, 2014, p. 121).

No entanto, não se trata da exceção permanente imposta pelo soberano à ordem jurídica. Entendo que a exceção franciscana referida por Agamben corresponde a um modo de viver pela renúncia da ordem jurídica positiva, através da renúncia do direito de propriedade. O estado de exceção dos franciscanos é o estado de extrema necessidade e tal forma de vida funciona como uma “contra-exceção”. Uma exceção à exceção: a exceção que excede a outra. Sobre o tema, Agamben alerta para a sutileza da defesa ockhamiana. Para Agamben, a estratégia de Ockham foi a de tentar manter a situação dos Frades menores “fora e dentro do direito” porque “(...) no estado normal, em que aos homens cabem direitos positivos, eles não têm direito algum, mas apenas licença de uso; no estado de extrema necessidade, eles recuperam uma relação com o direito (natural, não positivo).” (AGAMBEN, 2014, p. 120).

2. A forma-de-vida franciscana e a renúncia ao direito como modelo ético contra a máquina biopolítica

Daqui, já posso interpretar o alerta de Agamben como sendo a explicação sobre como os Frades menores veem o estado normal das normas

jurídicas positivas por meio da excepcionalidade de suas formas-de-vida. Pois, como eles vivem em permanente estado de necessidade, que gera exceção ao direito normal, positivo, então permite-se a eles usarem bens sem o gozo do direito de propriedade, mas, ao mesmo tempo, respaldados pelo direito natural encontrado pela reta razão e pela vontade divina disposta em *Escritura*. Deste modo, os Frades menores se livram da captura do direito, suspendendo-o. E, conforme sabemos, como já desde o *Homo sacer vol. I*, “a exceção é a forma originária do direito” (AGAMBEN, 2010, p. 33), e, como o autor diz em *Stato di eccezione* (2003), o direito já normalmente se faz por exceção permanente, sendo a máquina biopolítica o que produz a “vida nua” (AGAMBEN, 2004, p. 132),² proponho a hipótese de que Agamben vê a forma de vida franciscana como um modelo, um exemplo, de como seria possível livrar-se do *dispositivo*³biopolítico do direito pela profanação⁴ do estado de exceção permanente do soberano, que captura a vida por exclusão. Mas como isto seria possível?

Minha hipótese é a de que seria possível suspender, profanar, aquela primeira suspensão que a ordem jurídica realiza, por meio de uma forma de viver secularizada quanto aos efeitos da forma-de-vida franciscana. De modo mais claro, tal suspensão da ordem jurídica poderia ser feita por um *ethos* inspirado na forma-de-vida franciscana, pois, enquanto *dominium*, que pode estar formalizado em título de propriedade fundado em direito

² “Se é verdade que a articulação entre vida e direito, anomia e *nomos* produzida pelo estado de exceção é eficaz, mas fictícia, não se pode, porém, extrair disso a consequência de que, além ou aquém dos dispositivos jurídicos, se abra em algum lugar um acesso imediato àquilo de que representam a fratura e, ao mesmo tempo, a impossível recomposição. Não existem, *primeiro*, a vida como dado biológico natural e a anomia como estado de natureza, e, *depois*, sua implicação no direito por meio do estado de exceção. Ao contrário, a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, anomia e *nomos* coincide com sua articulação na máquina biopolítica. A vida pura e simples é produto da máquina e não algo que pré-existe a ela, assim como o direito não tem nenhum fundamento na natureza ou no espírito divino.” (AGAMBEN, 2004, p. 132).

³ Sobre isto, na conferência feita no Brasil, Agamben explica que os dispositivos funcionam como máquinas sobre nossos corpos. Do mesmo modo que a religião nos batiza, analogamente, a “rede” de discursos, de poder, de edifícios, estrategicamente estabelecidos, isto é, o “dispositivo”, como ensinava Michel Foucault, age sobre nossa liberdade, tornando-nos corpos dóceis, “capturados” por discursos e por instituições (AGAMBEN, 2005, p. 9-10).

⁴ Conforme diz Agamben, se assim como a religião o dispositivo nos produz, capturando nossa liberdade, nossa potência de vida, redirecionando-a ao bem pela ação administrativa de quem governa a providência, tornando-nos “sacros”, resta então fazer o movimento contrário: o da profanação. O da “descaptação” da vida. Assim, quem sabe a antiga e atual cisão entre ser e agir, entre teoria e prática, também fundada, ou mesmo reabilitada, nas discussões sobre a trindade nos séculos III e IV d.C., não possa reconciliar ontologia e política, mas agora pela ordem do profano, pelo o que “pode vir” (AGAMBEN, 2005, p. 14).

positivo, o direito à propriedade é abdicado, mas sem necessariamente incorrer em abdição da possibilidade de se usar bens móveis ou imóveis. Assim, viver a forma de abdição seria um modo, então, de “excepcionalizar” a ordem jurídica, já suspensa permanentemente pelo soberano. E é isto que os Frades menores fazem ao viver de modo extralegal. Mas tal extralegalidade precisa ser lida com cuidado. O “legal”, do qual se vive fora – “extra” –, é o do direito positivo, da ordem jurídica instaurada pelo soberano. Pois os Frades menores, em verdade, ainda sim vivem sob certa “legalidade”, mas no sentido de juridicidade garantida pelo direito natural, enquanto “justiça” em um certo sentido específico. Sobre isto, defendo que, a partir de Okcham, este direito natural passa a ser visto não mais como a *lex naturalis* de São Tomás de Aquino, e, sim, como defende Agamben, extravagando a leitura histórico-jurídica de Villey: sendo um tipo de radicalização da negação da vontade, do ânimo de se apropriar por meio da união entre regra e vida, isto é, pelo sintagma “forma-de-vida” (AGAMBEN, 2014, p. 147).

E qual o fundamento desta possibilidade de profanação pela secularização dos efeitos da *forma vitae* franciscana? É preciso lembrar que a estratégia argumentativa de Ockham está fundada na sua versão do nominalismo. Para além da problemática sobre licença de uso e propriedade, Ockham também se preocupava sobre como seria possível pensar por meio de uma efetividade existencial, ou, em termos mais simples, por meio da ideia da existência do individual em detrimento do universal. Pois, se, como diz Ockham na primeira parte da *Lógica dos termos* de sua *Suma logicae* (1341), “(...) nenhum universal é uma substância fora da alma” (OCKHAM, 1999, p. 161), e como as proposições são compostas por termos gerais, universais, elas somente podem existir, ou melhor, referirem-se a alguma coisa existente, apenas se forem expressas pela fala, pela escrita ou quando consideradas mentalmente (OCKHAM, 1999, p. 164-165). Então, de acordo com a definição do nominalismo de Ockham, conclui-se que, enquanto sendo um termo geral, universal, o termo “propriedade” não possui uma substância existente, a não ser que ocupasse as intenções

mentais de quem quisesse se apropriar de algum bem ou se fosse concretizado por comando falado ou por direito escrito (direito positivo).

Assim, o nominalismo de Ockham que está na base deste debate medieval fundamenta o que Agamben diz sobre como os franciscanos, na defesa contra os ataques do Papa João XXII, alegavam não ter propriedade de suas coisas, nem mesmo quando as consumiam, pois, sendo um “universal”, a propriedade somente poderia existir efetivamente no âmbito intencional ou procedimental (AGAMBEN, 2014, p. 141). Sendo assim, os franciscanos não poderiam ser proprietários de qualquer bem por: 1) não incorrerem em qualquer ânimo (intenção, *intentio*) de se apropriar; e 2) estarem proibidos de se apropriar de um bem, ou seja, de possuírem título de propriedade fundamentado em direito positivo humano, passível de ser protegido, por processo judicial (procedimento), através de um direito persecutório, numa corte. Logo, não tendo intenção, nem permissão de se apropriar de um bem, com base em algum título assegurado por direito positivo, a vida franciscana é a da renúncia ao instituto jurídico da propriedade.

Desse modo, Agamben diz que a “[*f*]orma vitae designa, nesse sentido, um modo de vida que, ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo, de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como exemplo (...)” (AGAMBEN, 2014, p. 101). E, como vimos pela Querela da Pobreza, os franciscanos viam a vida como uma forma de viver no sentido em que tal sintagma não reduz um termo em sobreposição ao outro. E é por causa disto que Agamben, em *Mezzi senza fine* (1996), pôde afirmar que vida e forma são uma coisa só (AGAMBEN, 2015, p. 13). Pois, “não se trata tanto de aplicar uma forma (ou uma norma) à vida, mas de *vivere* de acordo com aquela forma, ou seja, de uma vida que, no ato de a seguir [a forma], ela própria se torna forma, coincide com ela” (AGAMBEN, 2014, p. 105). Assim, quanto à noção de forma-de-vida franciscana, abdicar do direito de propriedade foi um ato de coerência dos Frades menores em relação à vida vivida na pobreza, isto é, na necessidade, conforme a Regra de São Francisco diz. Pois, ainda com a *Altíssima povertà* (2011), afirma

Agamben: “(...) a vida dos Frades menores não é definida pelo *officium*, mas unicamente pela pobreza”. (AGAMBEN, 2014, p. 124).

Pensar, então, a forma-de-vida como paradigma ético-político poderia ser uma maneira de se escapar do poder do soberano, que está em estado de exceção permanente para se legitimar. Para Agamben: “(...) [a] vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em forma-de-vida” (AGAMBEN, 2015, p. 16). Deste modo, quanto à nós, que vivemos a experiência moderna com o estado de exceção permanente, por meio do qual é exercido o poder soberano, resta saber: de que modo se pode profanar o dispositivo jurídico por meio de uma forma de viver através de uma vida não-positivo-legalista, no sentido de não estar sob o resguardo arriscado do poder soberano, como os franciscanos faziam em relação ao direito positivo (*jus fori*), ao menos quanto ao que se refere ao direito de propriedade?

A hipótese central que trago é a de que a necessidade vinda da pobreza dos Frades menores é o caminho para criar uma exceção ao estado de exceção permanente pelo qual o direito positivo é aplicado – ainda que por desaplicação, por inclusão-exclusiva, como explica Agamben em *Homo sacer, vol I* (AGAMBEN, 2010, p. 24). Quero arguir sobre como a necessidade dos Frades menores fundamenta as suas vidas, que desativam a exceção permanente, invocando uma passagem de *Stato di eccezione*, em que Agamben, ainda que esteja explicando o *status* jurídico das revoluções, acaba por também explicar do que se trata a *necessitas* de fundo ao ato de exceção praticado pelos Frades menores. Diz Agamben:

O *status necessitas* apresenta-se, assim, tanto sob forma do estado de exceção quanto sob a forma da revolução, como uma zona ambígua e incerta onde procedimentos de fato, em si extra ou antijurídicos, transformaram-se em direito e onde as normas jurídicas se indeterminam em mero fato; um limiar portanto, onde fato e direito parecem tornar-se indiscerníveis (AGAMBEN, 2004, p. 45)

É muito interessante notar como esta definição de *status necessitas* vai ao encontro da definição de Ockham sobre a natureza do uso, enquanto *usus facti*, dos bens alheios pelos Frades menores. Pois este argumento de Ockham se aproxima da concepção de exceção interpretada por Agamben: é uma zona de indiscernibilidade entre fato e direito. Assim, ainda que o esforço de Ockham seja o de separar *usus facti* da noção de *jus*, este último confundido com o *dominium* em forma de direito positivo, ao mesmo tempo, por outro lado, revela-se a aporia entre este ato puro de usar os bens de outrem e sua não inoportunidade em uma ilegalidade, pois, conforme dito em tópico anterior, trata-se de um *licitus usus facti*, ancorado não em um *jus positivo (jus fori)*, vindo do poder soberano, mas sobre um *jus poli*, um direito natural enquanto licença, possibilidade. Em outros termos, o uso de fato dos bens pelos franciscanos é um modo paradoxalmente contrário à lei, mas sem ser antijurídico. Isto pode levar a entender que a forma-de-vida franciscana se assemelha ao *status* da revolução, que não meramente infringe o direito positivo, mas, antes, mais que isto, acaba por o depor na sua totalidade, sem, ao mesmo tempo, necessariamente se liberar de alguma noção de justiça ou juridicidade, vistas, agora, já não mais como tendo de estar de acordo com o direito positivo, instaurado por algum poder constituinte.

Assim, proponho que aquela relação feita por Agamben entre estado de necessidade e estado de exceção é análoga à relação entre o estado de necessidade da pobreza dos franciscanos e a exceção que eles instauram contra o direito. Pois o estado de necessidade não surge somente a partir de uma excepcional lacuna da lei aplicada normalmente, uma vez que este estado de exceção é exercido de modo permanente. Então, não há eventual lacuna no estado normal da lei, já que este já é o modo normal de governo exercido pelo poder soberano, que funda a máquina biopolítica. De modo análogo, o estado de necessidade da pobreza franciscana também não surge da excepcionalidade da sua abdicação ao direito positivo do soberano sobre o direito de propriedade. Pois a vida dos Frades menores é a do estado de necessidade permanente, vivida sob a já permanente

excepcionalidade em que se aplica o direito positivo à vida. Para ser mais claro, entendo que a permanente necessidade dos franciscanos é uma “segunda” exceção, uma exceção-antídoto, que pode excepcionar a já permanente exceção das leis positivas, sem que, com isto, também se instaure outro direito – isto é, sem que com isto se recupere uma “normalidade” do direito que nunca se deu por sua relação de exceção originária –, mas, ao mesmo tempo, sem também incorrer em uma “ilegalidade” – ao menos no sentido amplo de ilegalidade, mais amplo do que mera ilegalidade enquanto infringência da lei positiva; pois não há infringência, ilegalidade, mas abdicação.

Deste jeito, pode-se ler “estado de exceção” também no sentido da vida confundida com a forma, vivida pelos Frades menores, como sendo uma necessidade que é extrajurídica, mas apenas em relação ao direito positivo instaurado pelo soberano, e não necessariamente ilícita ou totalmente desconectada de alguma relação com o próprio *jus*. Pois a abdicação é ao *dominium*, não ao *jus*. Assim, meu argumento central é: para além da questão sobre o direito positivo de propriedade, o *ethos* dos Frades menores pode servir de exemplo para o nosso mundo secular, em que talvez seja possível, sim, pensar numa vida extrajurídica, mas não ilegal. Com isto, destaco que este *ethos* seria algo próximo a uma vida que instaura um “novo direito”, mas sem ser instauradora de qualquer ordem constitucional nova. Pois, em verdade, apenas aparentemente esta forma-de-vida se aproxima de um novo Poder constituinte. Trata-se de ser muito mais algo da “deposição” do direito, que desativa sua máquina biopolítica. Pode ser, então, algo mais próximo do que Walter Benjamin chamava de “violência pura” (*reine Gewalt*), enquanto “violência para além do direito”, isto é, a violência revolucionária, que rejeita tanto a violência mantenedora do direito, quanto a instauradora (BENJAMIN, 2013, p. 154-156), e sem que com isto se perca uma noção de justiça (*jus*).

Aquí, estou mesmo, como prometido na introdução deste ensaio, tentando conectar os escritos de Agamben sobre a forma-de-vida franciscana, no seu *Altissima porvetá*, com as teses de *Stato di eccezione*. E posso

insistir mais um pouco nesta conexão, lembrando de quando Agamben, naquele último texto, fazendo alusão à ideia de “jogo” e “brinquedo” de Benjamin, fala que “[u]m dia, a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-lo a seu uso canônico e, sim, para libertá-lo definitivamente dele” (AGAMBEN, 2004, p. 98), ou seja, abrindo espaço para uma vida não submetida à ordem jurídica – ao menos à ordem jurídica positiva, do *dominium*, como referido no caso dos Frades menores; o que nos leva diretamente ao modo como Agamben interpretara a forma dos Frades menores de lidarem com a ordem jurídica positivada da propriedade: por meio da sua renúncia, como forma-de-vida não submetida ao direito, mas nem por isto injusta. Pois, “justiça”, aqui, já não mais seria entendida como “critério dos fins ou dos meios da violência”, como ao que as tradições do direito positivo e direito natural se reduziram (BENJAMIN, 2013, p. 122;124-125), e sim como um algo que ainda “vem”, a ser construído, ou no sentido mesmo de uma justiça ligada a um bem comum, não limitadora ou capturadora da vida.

Considerações finais

Por fim, Agamben pôde elevar a noção de forma-de-vida como sendo um *ethos*, em que regra e vida estariam conectados. Forma-de-vida seria uma ética sobre os diversos modos de se viver e ao mesmo tempo uma ética capaz de ser “exceção à exceção” jurídica permanente, sendo, então, um estado de exceção contra o estado de exceção permanente, mas sem que com isto se tenha a pretensão de instaurar um nunca possível estado de “normalidade”, já que este sempre se faz por exceção permanente. Este *ethos* poderia ser uma forma de viver sem direito, ou, ainda, ao menos sem o direito positivado, produto do poder soberano. Trata-se de um *ethos* que desarmaria este poder que se exerce por exceção permanente. Falo de uma possibilidade de se viver uma vida que suspende o dispositivo jurídico-político, que produz vida nua, sem forma.

Deste jeito, este *ethos* poderia liberar a vida dos riscos a que as instituições jurídicas a submetem, seja pela inclusão – que a qualifica por suas limitadas formas jurídicas –, seja pela sua captura exclusiva-inclusiva – que a nudifica, conservando o seu abandono. Enfim, a forma-de-vida da renúncia ao direito, fundada sobre o estado de necessidade aos moldes franciscanos, que renuncia ao direito positivo, à propriedade, ao domínio das coisas, pode ser capaz de neutralizar, desarmar, dessacralizar, isto é, profanar a captura econômica da máquina biopolítica sobre os corpos. Forma-de-vida pode ser, portanto, um *ethos* para uma política que vem, para uma vida humana depois do Juízo final; para além do direito, quando ele estiver deposto, capaz de viabilizar uma política autêntica e uma outra justiça possível.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. 2. ed. São Paulo: 2004.

_____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. 2. Ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. **Altíssima pobreza**. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **Meios sem fim**. São Paulo: Autêntica, 2015.

_____. **O que é um dispositivo?** *Outra Travessia*, n. 5, p. 9-16, jan. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576/11743>. Acesso em: 1 jun de 2019.

BENJAMIN, Walter. **Para uma crítica da violência**. In: _____. Escritos sobre mito e linguagem. São Paulo: Editora 34, 2013.

CULLETON, Alfredo. **Ockham e a lei natural**. Florianópolis: EDUFSC, 2011.

OCKHAM, William. **Lógica dos termos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. **A letter to the Friars Minor and other writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SACILOTTO, Pablo. O paradoxo da regra: uma reflexão em *Altíssima pobreza*. In: OLIVEIRA

RIBEIRO, Cláudio. **Giorgio Agamben em foco**. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Vida e soberania no território colonial: o limiar entre ontologia e história do direito pela controvérsia entre Lauren Benton e Giorgio Agamben

Introdução

Lauren Benton publicou uma importante obra sobre o Direito nos Impérios europeus, chamado *A search for Sovereignty* (2010). Entre Geografia, História do Direito, Filosofia Política e Teoria do Direito, Benton pôde oferecer significativos estudos sobre como a soberania poderia ser melhor entendida nas eras coloniais e imperiais da Europa. Sobre o tema, Benton iniciou uma interessante controvérsia com o filósofo italiano contemporâneo, Giorgio Agamben, especialmente contra a sua famosa tese: a de que, conforme o início dado com o seu *Homo sacer vol. I* (1994), para Agamben, o problema com a soberania foi reduzido a identificar quem é investido de poderes determinados, mas, que, agora, desde o declínio das grandes estruturas estatais e desde que o estado de emergência (*Martial law*, estado de sítio ou de emergência), tornou-se regra (Walter Benjamin); assim, este é o momento certo para se propor uma nova perspectiva sobre soberania e suas estruturas mais originárias (AGAMBEN, 2010, p. 19), a saber, a que vivemos sob o “paradigma do campo” enquanto produto do paradoxo da soberania, da zona de indistinção entre o público e o privado, direito e fato, mera vida e vida qualificada, e de sua relação de exceção que implica na exclusão-inclusiva da vida nua pela biopolítica sob a marca do *bando*.

Partindo desta tese, neste texto tentarei mostrar as críticas de Benton à concepção de exceção a qual ela imputa ao pensamento de Agamben e mostrar como tais críticas falham quando se tratam dos territórios coloniais e imperiais europeus. A controvérsia geral de Benton é fundada sobre a tese de que, a despeito do que pensa Agamben, as colônias europeias não estariam em estado de exceção, entendido por ela como espaço de anomia, pois tais territórios reproduziriam, em verdade, as ordens jurídicas das metrópoles, e não seriam, portanto, espaços anômicos, ou em exceção político-jurídica. Após desenvolver as principais críticas de Benton, passarei a confrontá-las com os textos de Agamben, especialmente com *Homo sacer vol.I* e *Estado de exceção*. Mas não apenas isto, tentarei desenvolver as teses de Agamben a partir de uma discussão sobre colonialidade. E o farei por meio do *Nomos da terra* de Carl Schmitt e do modo como o jurista alemão contrapôs o *nomos* da terra europeia ao *novo nomos*, ao menos naquela época, a saber, o do *Nuevo mundo*, da América “conquistada”.

Para além desse objetivo central, tratarei de Francisco de Vitória, com o objetivo de desenvolver a minha seguinte hipótese: a de que a constituição do ordenamento jurídico soberano colonial e a vida indígena se dá(va) por uma relação de excepcionalidade exclusiva-inclusiva desde a “zona de penumbra” dos conceitos de *ocupatio*, *conquista* e de *descobrimento*. Para Benton, o problema com essa teoria de Agamben não está nas suas teses sobre como o estado de exceção tornou-se a regra paradigmática, mas sim pelas seguintes teses:

- 1) a narrativa sobre como o colonialismo e o posterior imperialismo ocupara um estágio histórico originário antes mesmo do surgimento do moderno estado soberano;
- 2) e entender as colônias e os impérios europeus como “zonas livres” em forma de estado de estado de exceção é uma leitura simplificada da história do colonialismo (BENTON, 2010, p. 285-286).

1. Da controvérsia entre Laura Benton e Giorgio Agamben

Benton enxerga muitos exemplos sobre como o Direito “(...) *traveled [through the continents] with effects that were considerably more complex than the production of lawlessness and exceptional violence*” (BENTON, 2010, p. 287). Para ela, exemplos como o do caso da Índia Britânica do século XIX mostram como a soberania da metrópole poderia transcender o território mais próximo da Coroa, com suas distintas relações jurídicas em relação ao território imperializado (BENTON, 2010, p. 289). Assim, Benton faz sua crítica a uma tese central de Agamben, alegando que a história imperial conta uma outra história sobre o conceito de um estado de emergência enquanto suspensão da ordem jurídica: “(...) *semi-sovereignty authorities within empires generated a lumpy juridical order, in which legal actors, even rogues (pirates, as we have seen, or isolated ant autocratic garrison commanders) engaged in creative legal posturing*” (BENTON, 2010, p. 290).

Por um lado, enquanto que, para Benton, as colônias penais não eram espaços de suspensão normativa, mas sim representações de uma autoridade jurídica em uma forma variada, (BENTON, 2010, p. 290), por outro, já para Agamben, a exceção é o fundamento da estrutura da soberania, o seu modo de expressão fundante. Sobre isto, diz Agamben: “O ‘ordenamento do espaço’, no qual consiste para Schmitt o *Nómos* soberano, não é, portanto, apenas ‘tomada da terra’ (*Landnahme*), fixação de um ordem jurídica (*Ordnung*) e territorial (*Ortung*), mas, sobretudo, ‘tomada do fora’, exceção (*Ausnahme*)” (AGAMBEN, 2010, p. 26). E no seu texto especificamente sobre o tema da exceção, no seu famoso *Estado de exceção* (2003), Agamben tem como objetivos centrais mostrar a ficção que opera pelo *arcanum imperii* em nossa era e mostrar que este princípio normativo, esta *arché* do poder contemporâneo, é o próprio estado de exceção como paradigma (AGAMBEN, 2004, p. 131).

É verdade que Agamben não trata sobre colonialismo, e suas próprias questões, de maneira aprofundada no seu projeto *Homo sacer*. Mas muitos

autores têm tentado lidar com este tema, levando a teoria do estado de exceção de Agamben para o léxico da colonialidade, como, por exemplo, fazem-no Naser Hussain, Yehouda Shenhav, Sergei Prozorov, Marcelo Svirsky, Achille Mbembe e Daniel Arruda Nascimento. E, partido de algum modo com as teses de Agamben, todos estes autores e autoras parecem contradizer a tese de Benton sobre a soberania colonial e imperial. Para eles e elas, territórios coloniais formavam estado de exceção, enquanto zonas de suspensão da ordem jurídica normal de alguma maneira. E, com eles e elas, também entendo que Benton não vê o ponto central no pensamento agambeniano sobre o estado de exceção: o caráter ontológico e paradigmático da excepcionalidade, ainda que leis metropolitanas estivessem em tese formalmente válidas nos territórios colonizados e imperializados.

Sobre isso, minhas hipóteses são:

- a) Benton não consegue observar que Agamben em verdade está falando sobre o problema ontológico com o eclipse do conceito do “político” no Ocidente, e não exatamente sobre dados históricos;
- b) ainda que a questão histórico-fática seja seriamente levada em consideração, e que, com isto, concorde-se com a tese de Benton sobre a inexistência de uma zona de anomia nos territórios coloniais, já que havia, sim legislação vigente, em verdade, sua tese não percebe o problema da “relação de exceção” de que fala Agamben ao tratar do “como” o Soberano inscreve a mera vida na ordem jurídica. Pois, como fala Agamben: “Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão” (AGAMBEN, 2010, p. 25); b.1) A partir disto, minha hipótese é a de que a “relação de exceção” entre as metrópoles e suas colônias, entre a ordem regente-imperial e sua aplicação por sua própria suspensão, quanto à vida dos colonizados, inclui-os por exclusão, ou mesmo os exclui por inclusão (AGAMBEN, 2010, p. 28), e justamente porque esta mesma ordem jurídica já está em permanente exceção. De modo mais simples, quero dizer que ainda que se saiba que as leis metropolitanas tinham validade além-mar, ainda sim, isto implicaria dizer que a esta mesma legislação colonial já estava em exceção devido ao caráter mesmo da suspensão do direito europeu, e deste em relação aos territórios colonizados.

O que parece que Benton não aceita é que Agamben nos dá outro conceito de relação de exceção: “A relação de exceção é uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente 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 confunde” (AGAMBEN, 2010, p. 35), fazendo-os, assim, “mera vida”, *homo sacer*: vida sacra que “é incluída na comunidade na forma da matabilidade” (AGAMBEN, 2010, p. 84), uma vida que pode ser morta, mas que também não se teria tal ato como um ilícito criminal, refletindo-se, assim, o objeto de investigação central, problemática inicial do projeto *Homo sacer* de Agamben, que são o oculto ponto de contato entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder, e o resultado desta intersecção na implicação da vida nua na esfera política como núcleo originário do poder soberano, que põe à luz “o vínculo secreto que une o poder à vida nua” quando o Estado Moderno coloca a vida biológica (*zoé*) sob seus cálculos, “reatando assim (...) com o mais imemorial *arcana imperii*” (AGAMBEN, 2010, p. 14).

c) assim, minha última hipótese é de que, talvez, os fundamentos de uma possível relação entre Agamben e o tema da colonialidade pode melhormente ser lido por meio da última grande obra do jurista que impulsionou a pesquisa do próprio Agamben sobre a relação entre soberania, exceção e vida: trata-se da obra tardia de Carl Schmitt, *O nomos da terra* (1950), especificamente por meio de sua leitura sobre como Francisco de Vitoria, Grotius e Pufendorf trataram da *occupatio*, da *conquista* e *descoberta* do *Nuevo mundo*.

No seu artigo chamado *Imperialism, Exceptionalism and the Contemporary World*, publicado no livro *Agamben and Colonialism* (2012), Yehouda Shenhav diz que a forma politico-teológica do estado de exceção nos territórios coloniais “(...) was used to differentiate between different political communities, based on the racial distinction between Europeans and ‘natives’, between indigenous groups and their rulers (...)” (SHENHAV, 2012, p. 26). No mesmo sentido, outro importante autor

sobre o tema do estado de exceção e da colonialidade, Nasser Hussain, acrescenta um elemento importante nesta específica relação de exceção, quando diz que “(...) *it is race that undermines the legal identity between metropole and colony*” (HUSSAIN, 2003, p. 113).

Assim, mesmo se os territórios coloniais e imperiais estivessem sob o governo do Direito da metrópole, sua aplicação somente pode ter sido feita por uma relação de exceção, pois este é o paradigma da tradição jurídica ocidental da qual fazem parte os colonizadores. E um exemplo de como esta relação de exceção é o fundamento da ordem jurídica nas colônias está no caso da “vida nua” dos povos nativos, dos indígenas e, posteriormente da escravidão negra. Deste modo, mesmo se existisse ordem que legisse sobre os colonizados, escravizados e suas relações com a metrópole, estes corpos não poderiam ser tratados como se existisse uma aplicação do Direito regular colonial para eles e elas, como se fossem cidadãos, vidas qualificadas pela Lei (*bíos*). Pois a soberania das Coroas europeias se expressava por sua forma de lei, que incluía estas pessoas pela exclusão das mesmas, ou seja, pela marca do seu banimento, pelo signo do *bando* que está tanto com o soberano, enquanto aquele que está dentro e fora do ordenamento jurídico, quanto com a vida nua do *homo sacer*, banido desta mesma ordem por uma exclusão que o inclui na forma ban(d)ida.

Ocupamo-nos até aqui em delinear a estrutura lógica e topológica da soberania, mas o que é executado 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 elemento que na exceção, encontra-se na relação mais íntima com a soberania (AGEMBEN, 2012, p. 71).

Estes complexos conceitos entre as posições controversas de Benton contra Agamben acabam por revelar, então, essa íntima relação entre soberania, exceção e vida. Mas resta entender melhor tal controvérsia através da problemática histórica levantada por Benton em procurar saber

se nos territórios coloniais entre os séculos XVI e XIX a soberania e sua ordem legal estavam suspensas, numa relação de excepcionalidade com a ordem jurídica das metrópoles. Se isto for verdadeiro, então Benton leu Agamben de um modo irremediavelmente equivocado. Pois Agamben nunca dissera que as colônias eram espaços de total anomia, como se fosse um caos, um estado de natureza desjuridificado. Isto seria uma leitura equivocada porque a suspensão da ordem jurídica não significa um estado de caos, mas, em verdade, o modo paradoxalmente normal de aplicação das normas jurídicas: a aplicação por sua desaplicação.

Desse modo, diz Agamben:

[o] estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força-de-Lei). Tal força de Lei, em que potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma *factio* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia (AGAMBEN, 2004, p. 61).

Mas para se entender isto melhor é preciso que se pense como Agamben. Este espaço “anômico” a que Agamben se refere no trecho citado de *Estado de exceção* não se trata exatamente do que Benton entende por anomia, ainda mais quando se está investigando o caso dos territórios coloniais. Pois o espaço anômico, que é o estado de exceção, é muito mais uma zona de indiferença, um limiar (*voglia*) – a “beira” –, enquanto sendo lugar de indiferença entre a localização (*Ortung*) e o ordenamento (*Ordnung*), dois conceitos entre os quais seria o *nomos* da terra o nexo, conforme dizia Schmitt (SCHMITT, 2014, p. 69).

Sobre esse tema, Benton parece não perceber como Agamben entende a condição ontológica do Direito e sua relação de exceção com a vida. Se for possível mesmo pensar os territórios coloniais como lugares em relação de exceção com o ordenamento jurídico de um reino, então não se trata de “espaço sem lei”, de puro caos anômico. Como ele mesmo diz “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” (AGAMBEN, 2012, p. 24).

Assim, se por um lado Benton não está errada ao defender que a colonialidade não pode ser uma zona de caos sem juridicidade, por outro, Agamben parece ler melhor seu estatuto jurídico-político ao dizer que “[a] relação de exceção exprime assim simplesmente a estrutura originária da relação jurídica” (AGAMBEN, 2012, p. 26). Com isto, quero firmar a minha hipótese central: a de que os territórios coloniais formavam relações jurídicas de exceção com o velho *nomos* da terra da Europa colonialista, fundada no *arcano imperii* do direito Ocidental, e, como consequência, a relação de captura exclusiva-inclusiva da vida colonizada se dava pela marca do *bando* ou do *homo sacer*.

Mas para que eu possa desenvolver os fundamentos desta minha hipótese central, preciso, agora, invocar aqui o caso da vida indígena – que não exclui a da vida negra escravizada – e sua relação de exceção com este *nomos* europeu. E o caminho a ser feito para elaborar melhor tal argumentação não poderia ser outro, senão o pela retomada de Schmitt, quando, ao tratar de um possível novo *nomos* da terra que se configurava no pós-II Guerra, período de corrida espacial e de acelerada globalização, tratara também do modo como o *nomos* da terra do *Nuevo mundo* se formou pela *conquista* através das teses de filósofos e juristas, como os da Escola de Salamanca e os de origem jusracionalista, como Grotius e Pufendorf, e seus conceitos teológicos e jurídicos.

Em certa parte de seu *O nomos da Terra*, Schmitt se perguntava sobre qual seria a posição dos juristas europeus acerca do novo direito das gentes (*jus gentium*) diante da importante questão do título jurídico para a tomada da terra nas Américas? O jurista alemão lança mão de um argumento muito sagaz ao lembrar que esta questão somente se refere ao já formados estados-nação europeus (Portugal, Espanha, Inglaterra, etc.). Schmitt destaca que eles se serviam do conceito romano e civilista da *ocupatio* enquanto título jurídico mais adequado para se legalizar território novo, desconhecendo aquilo que chamou de “verdadeiro título jurídico europeu”: o “descobrimento” (SCHMITT, 2014, p. 137). Por este conceito de “ocupação”, Schmitt fala sobre como estes juristas justificavam a ocupação

de solo ultramarino, como sendo um solo distinto do Europeu, podendo “ser livremente ocupado por Estados europeus, e de modo que o solo colonial não se torne idêntico, em razão da ocupação, ao território estatal europeu dos ocupantes, mas permaneça distinto, como colônia comercial ou colônia de povoamento” (SCHMITT, 2014, p. 137).

Para Schmitt, o conceito de *occupatio* deriva dos juristas de origem germano-holandesa (Grotius e Puffendorf) e, em verdade, trata-se de um conceito deixando naquilo que ele chamou de “zona de penumbra, tanto entre *jus gentium* e *jus civilis* como também entre a aquisição de *imperium* (ou *jurisdictio*) sobre homens e a aquisição de *dominium*, isto é, propriedade de coisas” (SCHMITT, 2014, p. 145). Assim, estes juristas entendiam a colonialidade como conceito limiar entre o poder estatal colonizador e o domínio privado das Companhias comerciais, esquecendo-se, assim, da questão dos povos colonizados, da condição de suas vidas e de suas terras perante a ordem jurídica imposta, pois “os pretensos fundadores do moderno direito das gentes tratam somente da aquisição de coisas em geral” (SCHMITT, 2014, p. 145), lidando com estas questões desde uma visão reducionista de direitos reais (direito privado), no limite com o poder de império e de jurisdição (direito público).

Mas diferentemente de Grotius e Puffendorf, segundo Schmitt, Vitória quem fora aquele quem verdadeiramente estava preocupado com o *jus gentium* dos povos colonizados. Segundo Schmitt, do lado dos estudos germano-holandeses, como Grotius, acreditava-se que a ocupação pela descoberta de novos territórios era uma aquisição originária (SCHMITT, 2014, p. 145-146), e não derivada de povos indígenas. Para pensadores como Grotius e Puffendorf não havia certeza se os indígenas eram mesmo senhores de suas terras, pois não se sabia ao certo sobre se eram espiritualmente inferiores aos europeus. Tal pensamento acabava por considerar as terras do Novo Mundo como algo entre o privado e o público. Mas, por outro lado, Schmitt lembra que para os juristas ibéricos, como Vitória, por sua vez, estas questões foram formuladas com “grande clareza e respondido diversas vezes de forma negativa [sobre a inferioridade dos indígenas

e à ausência de senhores em suas terras]” (SCHMITT, 2014, p. 145). E especificamente sobre a questão se os indígenas eram donos de suas terras, contrariando a visão de Grotius e Puffendorf, no seu texto específico sobre o tema, *Reflectiones: sobre os índios e sobre o poder civil* (1539), na *Secunda Relectio*, Vitória é muito claro quando dizia que “(..) os bárbaros eram os verdadeiros senhores, tanto público, quanto privadamente” (VITÓRIA, 2016, p. 129), assim como “(..) os príncipes cristãos, mesmo com a autoridade do papa, não podem obrigar os bárbaros a abandonar os pecados contra a lei natural, nem por essa razão puni-los”. Para Vitória, as únicas justificativas idôneas para a ocupação seria a guerra justa e a ocupação de terras desocupadas (VITÓRIA, 2016, p. 129).

Contudo, ainda sim, entendo que isto não significa dizer que os indígenas estavam protegidos pelo ordenamento jurídicos europeu. A zona de penumbra da *ocupatio* revelou-se o paradoxo da soberania sobre o qual falava Agamben. E tal paradoxo implica na vida dos indígenas no tempo colonial na forma daquela dupla relação de exceção enquanto estrutura originária do ordenamento jurídico soberano. Tanto na relação de soberania, em que o soberano está “(..) legalmente fora da lei” (AGAMBEN, 2014, p. 22), ao poder suspender a própria ordem jurídica que constituiu, quanto na da vida nua, em que a vida *zoé* foi inscrita na ordem jurídica como *bíos*, mas que nem por isto estaria excluída na sua totalidade, mantendo-se, em verdade, em um paradoxal vínculo de inclusão pela exclusão. Deste modo, a vida indígena, no tempo colonial, expressa-se sob a *exceptio* em que “(..) a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção (..)” (AGAMBEN, 2014, p. 58), ou seja, “(...) a lei aplica-se lhe desapplicando-se (...)”, por exclusão inclusiva e exclusão inclusiva enquanto sendo este “(...) o fastígio supremo e a raiz primeira de toda lei” (AGAMBEN, 2014, p. 55).

Sobre isto, um bom exemplo histórico, e muito próximo a nós, que reforça a posição de Agamben como sendo ainda, mesmo que não tenha sido sua pretensão, uma melhor visão sobre a legalidade nos territórios coloniais, ao menos quando comparada com as críticas de Benton a ele, é

o caso da nossa colonialidade de origem portuguesa. Entendo que um documento jurídico-colonial em específico reflete bem aquela “zona de penumbra” deixada pelos jusnaturalistas modernos germano-holandeses sobre a *ocupatio* (Grotius e Puffendorf). É um documento que pode ser um perfeito reflexo sobre como a soberania colono-imperial se fundamentava sobre uma relação de exceção, nos termos mesmos de Agamben. Ciente desde já de que esta é uma pesquisa ainda em andamento, e também ciente de que seria preciso estudar mais Francisco de Suarez que Francisco de Vitória – isto é, mais a Escola da Paz, do que a Escola de Salamanca, pois a primeira é a lusitana, enquanto a segunda é hispânica – trago o exemplo da história defesa frustrada dos indígenas pela própria Coroa Portuguesa, quando promulgou a *Carta Régia*, de 1570.

De acordo com o historiador brasileiro, João Pacheco de Oliveira, a referida *Carta* foi resultado da *Junta de 1566*, como sendo um meio legal para se proibir a escravidão indígena, exceto no caso de guerra justa – o que converge com a posição de Vitória sobre ocupação, descoberta e conquista: “A lei de 1570 estabeleceu a ‘guerra justa’ como um instrumento básico para legitimar prisão de indígenas, explicando que sua declaração deveria ocorrer exclusivamente pelo ato do rei ou do governador” (OLIVEIRA, 2014, p. 189).

Bem, isso parece ser o que Agamben chamará, no seu *Estado de exceção*, de “força-de-Lei”, com a sobreinscrição na Lei, indicando, assim, que se trata, ou de um ato jurídico inobservável, ou um ato institucional com pretensão de legalidade, mas sem sê-lo. Para ser mais claro, a *Carta* se trata de ato jurídico válido, mas sem significado e cumprimento – do mesmo modo que o oposto simétrico de um ato institucional ou revolucionário que não possuem juridicidade, mas se apresentam com força como se jurídico fosse. Como diz Agamben, é uma expressão do estado de exceção, que “(..) marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real” (AGAMBEN, 2014, p. 63). Isto pode revelar, então, a expressão de como a constituição do *nomos* da terra brasileira se

deu por uma relação de exceção com o *jus gentium* entendido pelo pensamento salmantino de Vitória, e com o conceito limítrofe de *ocupatio*.

Considerações finais

Por fim, deixando uma última e ousada hipótese, talvez esta “biopolítica colonial”, expressa pela sua relação de exceção com o *nomos* europeu, revelaria, já nestes tempos coloniais, aquilo que Agamben vai chamar de “campo”, enquanto sendo o paradigma biopolítico da contemporaneidade, talvez expressando-se no Brasil de modo primordial pela escravidão indígena e pelo espaço da “senzala”, quanto ao caso da escravidão negra. Mesmo sabendo que a escravidão indígena e a escravidão negra possuem suas singularidades, assim como as colonizações entre as Américas do Norte, Central e do Sul, de origens britânica, francesa, holandesa, hispânicas e portuguesa, ainda sim, finalizo este ensaio com uma citação de Daniel Arruda Nascimento, quando, antes de mim, já escrevera algo que possa traçar um caminho de investigação ainda a ser feito:

O escravo brasileiro é vida nua. Se alguma condição jurídica o envolve, é esta a de ser propriedade do senhor. Ele mesmo está desprovido de quaisquer direitos, o direito de propriedade protege o senhor e não a coisa. Diante do seu senhor ele é inteiramente vida nua, diante dos outros ele é uma aleatória vida nua. Mesmo que o direito de propriedade do seu senhor tenha alguma influência sobre o modo como será tratado pelos outros, o proteja em princípio de quem não exerce sobre ele o domínio direto e o direito de dispor de seu bem, isto não o salva da exposição à violência e à morte, assim como um bem material não escapa do risco da destruição por outro – o que será em última instância resolvido pela composição dos prejuízos entre os senhores e pela reparação pecuniária indenizatória. Se estamos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada essa estrutura, nada nos impede de considerar que a senzala brasileira seja um campo (NASCIMENTO, 2016, p. 12)

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua [Homo sacer: sovereign power and the bare life]** Belo Horizonte: UFMG, 2002. vol.1

_____. **Estado de exceção [State of exception]**. São Paulo: Boitempo, 2004.

BENTON, Lauren. **A search for Sovereignty**. New York: Cambridge University Press, 2010.

HUSSAIN, Nasser. **The Jurisprudence of Emergency**. Michigan: The University of Michigan Press, 2003.

SCHMITT, Carl. **O nomos da Terra: no direito das gentes do *jus publicum europaeum* [The nomos of the Earth]**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

SHENHA, Yehouda. Imperialism, Exceptionalism and the Contemporary World. In: SVIRSKY, Marcelo; BIGNALL, Simone. **Agamben and Colonialism**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

NASCIMENTO, Daniel Arrua. **A exceção colonial brasileira: O campo biopolítico e a senzala**. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política | Número 28 | Página 19. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/download/116276/113903>
Acesso em: março de 2019

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima. **Brasil Colonial [Colonial Brazil]**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. vol.1

VITORIA, Francisco. **Reflecciones: sobre os índios e sobre o poder civil**. Brasília: UnB, 2016.

O vírus neoliberal no Brasil e a polêmica com Giorgio Agamben

Em 1979, em Bertiooga, cidade litorânea do Estado de São Paulo, Brasil, foi encontrado morto o corpo do austríaco Wolfgang Gerhard, com sinais de afogamento. Mas somente no ano de 1985 é que se descobriu que não se tratava de um imigrante austríaco. Sua verdadeira identidade era Josef Mengele, também conhecido como “O Anjo da Morte” (POSNER, 2019, p. 66). Mengele foi capitão da SS e o médico que realizava no campo de concentração de Auschwitz experimentos nefastos, com cirurgias experimentais sem o uso de anestesia. Ele viveu no Brasil por 35 anos, usando diversos nomes falsos. Tinha morado em outra cidade no Brasil, Nova Europa, e no final de sua vida foi morar num lugar mais afastado, com o medo paranoico de ser capturado pela polícia de Israel, como havia ocorrido com Adolf Eichmann, anos antes, na Argentina.

Mais do que a participação brasileira na II Guerra, ao lado dos Aliados, e, antes ainda, mais do que as expedições nazistas na Amazônia brasileira nos anos 30 em minha cidade, Belém do Pará, o nazismo inter-cruza a história recente do Brasil também nesse episódio, quando um dos mais nefastos cientistas nazistas escondeu-se das possíveis consequências dos seus crimes de guerra no meu país. Eu recordei desses fatos no momento em que terminei de ler o artigo do atual ministro da Relações Exteriores do Brasil, o chanceler Ernesto Araújo, quando publicou, no dia 22 de abril deste ano, em seu blog pessoal, o artigo intitulado de *Chegou o Comunavirus*, em que cita 2 filósofos contemporâneos importantes para o debate da esquerda, Slavoj Žižek e Giorgio Agamben. Ambos os filósofos

têm se pronunciado muito sobre as possíveis implicações políticas da atual pandemia do Coronavírus COVID-19, ou SARS-CoV-2, que se manifestou no final do ano de 2019, na província de Wuhan, China.

Araújo os citou para fundamentar seu recente texto que, dentre algumas teses, acredita que a atual pandemia poderia ensejar um movimento político contra a democracia liberal, justificando, portanto, o uso de medidas excepcionais semelhantes às de um estado nazista. O *chanceler* brasileiro Ernesto Araújo basicamente tenta argumentar que: o surgimento do “Coronavírus [COVID-19] nos faz despertar novamente para o pesadelo do comunismo”; e que isto é mostrado pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek, quando no seu recente livro sobre a pandemia, *Virus* (2020), “revela aquilo que os marxistas há trinta anos escondem: o globalismo substitui o socialismo como estágio preparatório ao comunismo.”; “que entrega sem disfarce o jogo comunista-globalista de apropriação da pandemia para subverter completamente a democracia liberal e a economia de mercado” (ARAÚJO, 2020).

Mas o destaque quero dar é na passagem em cita Agamben, como sendo “filósofo de esquerda aparentemente não-marxista, que escreveu com grande apreensão sobre o cerceamento de liberdades que está em curso”, e que, em vez de também ver com preocupação tal suposto risco para as liberdades individuais, como o filósofo italiano o faz, Žižek “recebe [o] com júbilo”; assim, continua, dizendo que “[a] pretexto da pandemia, o novo comunismo trata de construir um mundo sem nações, sem liberdade (...)”; e também construir “[u]m estado de exceção global permanente, transformando o mundo num grande campo de concentração” (ARAÚJO, 2020). Com essas passagens destacadas do texto de Araújo, neste ensaio quero problematizar aquele trecho em que Araújo cita Agamben para validar sua tese conspiracionista sobre o livro de Žižek. Desta problematização, tentarei revelar o truque ideológico de Araújo, supostamente libertário, que, em verdade, ofusca as reais pretensões neoliberal-autoritárias do governo do presidente brasileiro Jair Messias Bolsonaro, seu chefe.

A partir dessa problemática, formulo as seguintes hipóteses: a) de que a posição de Agamben sobre como as medidas de isolamento social podem gerar um estado de exceção permanente não servem à singularidade da experiência brasileira com a atual pandemia; b) além disto, como mostrei com as passagens do texto de Araújo, defendo que a posição de Agamben foi instrumentalizada pelo ministro como justificativa para as declarações e para as negligências do atual governo federal brasileiro tem considerado a atual pandemia um caso menor, um surto de uma “gripezinha”, que quer levar a economia interna brasileira à depressão, causando desemprego e fechamento de empresas, e, por causa disso, a despeito das medidas pela imposição de *lockdown* por alguns governadores estaduais no Brasil, tem lidado com os casos de epidemia com descaso e por causa disso tem sido considerado “o pior líder” mundial durante a atual pandemia (WASHINGTON POST, 2020).

Desde fevereiro deste ano até o momento em que escrevo este ensaio, no espaço eletrônico que possui no site *quidlibet.it*, na sessão *Una voce di Giorgio Agamben*, Agamben publicou um total de 9 artigos, curtos e mais longos, sobre a pandemia do COVID-19. Logo no primeiro texto, denominado de *A invenção de uma pandemia*, de 20 de fevereiro de 2020, Agamben causa polêmica ao chamar as medidas do governo da Itália sobre o início de contágio na época de “medidas de emergência frenéticas, irracionais, e completamente injustificadas”. Agamben questionou o motivo pelo qual a mídia e as autoridades estariam “trabalhando para espalhar um clima de pânico, causando um verdadeiro estado de exceção, com sérias limitações de movimentos e uma suspensão do funcionamento normal das condições de vida e de trabalho em regiões inteiras?”. Baseado na posição do CNR (*Consiglio Nazionale delle Ricerche*) – Conselho Nacional de Pesquisa da Itália –, Agamben viu uma desproporcionalidade no tratamento da gripe que, até então, parecia uma “gripe normal”. Para o filósofo, “[p]arece que, tendo esgotado o terrorismo como causa de medidas excepcionais, a invenção de uma epidemia pode oferecer o pretexto

ideal para estendê-las além de todos os limites.” (AGAMBEN, 2020, p. 2020b).

A partir desse texto, que trouxe outras afirmações também polêmicas quanto ao medo excessivo instaurado devido ao Coronavírus, Agamben foi atacado por diversos colegas seus, como Jean-Luc Nancy, Roberto Espósito, etc. Desde então passou a publicar outros textos e a dar entrevistas, ora tentando justificar sua posição no seu primeiro texto de fevereiro, ora confirmando o seu alerta para as medidas de exceção que poderiam surgir, impedido um retorno à normalidade. Na sua penúltima manifestação sobre o tema, do dia 22 de abril deste ano, dada em entrevista, ao ser perguntado se “[e]stamos vivendo, com esta reclusão forçada, um novo totalitarismo?”, Agamben diz que “[d]e muitos lados estamos agora formulando a hipótese de que estamos realmente vivendo o fim de um mundo, o das democracias burguesas, baseadas em direitos, parlamentos e divisão de poderes, que está dando lugar a um novo despotismo” (AGAMBEN, 2020a).

Assim, resta-me dar continuidade aos objetivos deste ensaio e prosseguir com a problematização do posicionamento de Agamben, mostrando como seus textos sobre a pandemia são, por um lado, muito coerentes com suas categorias ontológico-políticas, capazes de compreender o presente, a atualidade, mas que, por outro lado, no nosso caso brasileiro, é preciso ir além e mostrar que as medidas pelo isolamento social são acertadas, a despeito do que declara o presidente brasileiro de extrema-direita e seu ministro das relações exteriores. E, para isto, preciso me lançar a 3 tarefas: a primeira é a de explorar melhor as categorias de Agamben que fundamentam seu posicionamento crítico às medidas governamentais de exceção; a segunda tarefa é de mostrar o porquê destas medidas serem necessárias no Brasil na luta contra a pandemia; e a terceira é a de desvelar o verdadeiro autoritarismo e o funcionamento da máquina de política de morte ao fundo do discurso somente aparentemente liberal, contrário à rigidez do dever da população estar em quarentena até que ao menos o pico do contágio regrida.

Muito antes de Agamben, na aula de 15 de janeiro de 1975, organizada no livro *Os anormais* (1975), Michel Foucault já falava sobre como a peste, durante a Idade Média, foi o momento em que, apesar das muitas abordagens sobre o tema, com “toda uma espécie de sonho orgiástico, da peste, em que a peste é o momento em que as individualidades se desfazem, em que a lei é esquecida”, foi também o momento em que houve outro sonho: “um sonho político da peste, em que esta é, ao contrário, o momento maravilhoso em que o poder político se exerce plenamente”. Segundo Foucault, “o momento da peste é o momento do policiamento exaustivo de uma população por um poder político, cujas ramificações capilares atingem sem cessar o próprio grão dos indivíduos, seu tempo, seu habitat, sua localização, seu corpo.” (FOUCAULT, 2010, p. 41). Como se vê, Agamben segue Foucault ao ler a atual pandemia como um momento de exaustivo exercício de poder político, ao mesmo tempo que também de suspensão da lei.

Mas, para se entender isso melhor, é preciso trazer aqui um pouco da filosofia ético-política de Agamben, especialmente o modo como o filósofo italiano se apropria de Foucault, inicialmente com o seu *História da sexualidade vol. I: A vontade de saber* (1976), interpretando-o, dentre muitas outras influências e conceitos, desde os conceitos-limite tratados pelo jurista nazista Carl Schmitt, no seu *Teologia política* (1922), e pela filósofa judia Hannah Arendt, a partir de *As origens do totalitarismo* (1951) e de *A condição humana* (1958): biopolítica, estado de exceção e o campo de concentração. Antes das publicações póstumas dos seminários de Foucault no College de France, Agamben ficou famoso pelo seu projeto de se repensar o agir político com o conjunto de obras reunidas sob o nome de *Homo sacer*. Assim, aqui, irei me ater apenas aos 2 primeiros volumes do projeto *Homo sacer*, os quais considero como os mais importantes para se entender as categorias “estado de exceção” e “campo”, que são *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua vol. I* (1995) e *Estado de exceção vol II,1* (2003).

Publicados em contextos políticos distintos, o primeiro volume, feito no momento da Guerra de Kosovo, e o segundo, feito após o ataque

terrorista do 11 de Setembro, durante a Guerra do Iraque, *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua* e *Estado de exceção* procuram desvelar o nexo entre biopolítica, estado de exceção e campo. De modo resumido, comentando a experiência europeia com os campos de concentração na Alemanha nazista, Agamben diz que “[n]a 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” (AGAMBEN, 2004, p. 167), ou seja, o espaço político normal, com suas garantias de direitos, torna-se o campo onde e quando o espaço em que o sujeito de direitos reduz-se à mera vida, à vida nua, lugar em que a sua inscrição no *nómos*, na ordem jurídica, é suspensa numa relação de exceção, que abandona a vida ao mesmo tempo que a captura pela sua própria excepcionalidade. Segundo Agamben, “o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão” (AGAMBEN, 2004, p. 167).

Especificamente quanto ao estado de exceção, Agamben defende que, desde o totalitarismo moderno, “que pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal” (AGAMBEN, 2010, p. 13), em que adversários e categorias inteiras de cidadãos são fisicamente eliminados por não conseguirem ser incluídos no sistema político vigente, “[d]esde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado nos sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (AGAMBEN, 2010, p. 13). Como se vê pelas citações, Agamben há tempos tem o diagnóstico sobre o estado de exceção permanente em que vivemos – seguindo a tese de Walter Benjamin em *Teses sobre o conceito de história* (1940) –, mas articulando tal categoria com a inscrição da “vida nua” na ordem político-jurídica (biopolítica) por meio do Direito, via o poder soberano que se exerce em “relação de exceção”, ou seja, numa relação em que “a regra

(...), suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra (...)”. Assim, diz Agamben, “[c]hamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão” (AGAMBEN, 2004, p. 25).

Desse modo, é possível entender melhor o alerta do filósofo italiano para o estado de exceção permanente, que pode estar sendo justificado pela crise pandêmica do Coronavírus. E, aqui, o texto do ministro das relações exteriores do Brasil parece mesmo se afinar com Agamben, quando criticou Zizek e seu suposto entusiasmo com as possíveis consequências políticas que a pandemia pode causar. Araújo e Agamben parecem estar de acordo com relação à potencialidade do estado de exceção, exercido por medidas emergenciais pelos estados-nação, no combate à proliferação rápida do COVID-19. O presidente do Brasil parece também seguir a posição de seu ministro ao discursar em rede nacional pela reabertura do comércio interno nacional e ao criticar as medidas impositivas de isolamento social que alguns governos estaduais brasileiros estão tomando, à revelia do governo federal – como é o caso do meu próprio estado, o Pará, e o estado do Amazonas, ambos situados na Amazônia brasileira, bem como o estado de São Paulo, capital financeira do país. Entretanto, é preciso estar atento à tal situação porque ela pode revelar uma patente contradição entre o que diz o ministro Araújo e seu artigo, conforme explicarei a seguir.

Sobre o caso brasileiro problematizado neste ensaio, relacionando pandemia, Agamben e artigo de Ernesto Araújo, minha hipótese central neste ensaio pode ser resumida do seguinte modo: a aparente preocupação do governo de Bolsonaro, expressa no texto de seu ministro, não pode ser entendida facilmente como uma posição político-ideológica contrária ao estado de exceção e ao autoritarismo, como se, por acaso, estivessem mesmo em acordo com as teses de Agamben. É preciso ir mais afundo na singularidade política e histórica brasileira. Sobre isto, posso iniciar minha argumentação em favor da hipótese de que: contrariamente do que discursa o governo Bolsonaro, não há temor das restrições das liberdades individuais que poderiam ser causadas pelo isolamento social, enquanto

medida excepcional tomada pelos governos estaduais brasileiro, nem há temor de uma real ameaça comunista, que implementaria no Brasil uma ditadura; o que se teme é tão-somente a inviabilização do capitalismo na sua versão neoliberal, e, mais especificamente, do modo de governo neoliberal que Bolsonaro tenta exercer.

O que mais se teme com o isolamento social no Brasil é a regressão grave do PIB, além da meta de redução do déficit fiscal.¹ Ou seja, a prioridade são as preocupações econômicas às custas dos direitos sociais, da vida, do comum e da vida boa. Isto aparentemente poderia ser uma preocupação legítima, pois uma grave crise econômica geraria certamente impactos sociais terríveis na vida dos brasileiros. Contudo, é preciso destacar, aqui, que não é esta a maior preocupação do atual governo federal brasileiro. O que se quer é proteger o setor privado durante e após a pandemia. Em verdade, hoje, na elaboração deste ensaio, no final do mês de abril de 2020, mesmo com a grave subnotificação, o número de mortes notificadas já superou o número chinês, onde a pandemia se iniciou. E isto se dá sem ainda o Brasil ter chegado no pico da curva de contágio. Trago estes dados para mostrar que no cálculo da agenda neoliberal de Bolsonaro o isolamento social poderá ser muito pior do que o número alto de mortes por Coronavírus. O que quero dizer é que a defesa pelo relaxamento do isolamento social da população brasileira não tem como objetivo principal a retomada do direito de liberdade, pois o objetivo é não se ter mais prejuízos para o rentismo, indústria e comércio brasileiros.

Sobre isto, preciso lembrar que, na aula de 7 de fevereiro de 1979, reunida no *Nascimento da Biopolítica*, Foucault nos oferece uma concepção deste tipo de liberalismo, quando ensina que houve uma inversão do propósito original do liberalismo clássico e keynesiano, pois, agora, o que se tem é a necessidade de se “afirmar a liberdade de mercado como princípio organizador e regulador do Estado (...) [o]u seja, um Estado sob

¹ Sobre isto, por causa do *lockdown*, o FMI prevê a pior recessão econômica desde a Grande Depressão, de cem anos atrás (BBC, 2020). ALEGRETHI, Laís. **PIB do Brasil vai cair cinco vezes mais que média dos emergentes em 2020, prevê FMI**. BBC. News Brasil em Londres.

vigilância do mercado e não um mercado sob vigilância do Estado” (FOUCAULT, 2018, p. 154-155). Essa definição ajuda muito a entender o real plano político de ação do governo Bolsonaro sobre as vidas no território brasileiro: não é a ciência, tampouco a OMS quem devem fazer a diretrizes da crise pandêmica em que estamos vivendo agora no Brasil, mas sim os clamores do mercado e de sua nova razão governamental, a razão neoliberal, de origem austríaca² e norte-americana³ de se manter o comércio aberto e a livre atividade do *homo oeconomicus*. É relativamente simples de se concordar com esta hipótese, quando se lembra que o governo Bolsonaro é composto na sua grande parte por militares, que têm como líder político um capitão do Exército Brasileiro, que sempre fez questão de expor seu amor pela Ditadura civil-militar brasileira, que, por meio de dispositivos excepcionais – dentre eles a normalidade de práticas de torturas em quartéis, delegacias – governou o Brasil entre 1964 e 1985.

Antes é preciso dizer, contudo, que Agamben não está errado: há sim o risco iminente de que governos eleitos democraticamente assumam medidas excepcionais, abusando de seus poderes de emergência e, o pior, não retrocedendo ao fim da pandemia. Mas o que Agamben talvez não saiba é, quanto a nós, no Brasil, pela nossa experiência republicana, o risco de um golpe nas nossas experiências democráticas nada tem de excepcional – para ser justo, o próprio Agamben sabe que o estado de exceção tem se tornado regra, pelo menos desde a I Guerra (AGAMBEN, 2010, p. 19; 25; 30). Sabemos muito bem deste risco, pois basta que se lembre de como a República do Brasil fundou-se, no final do século XIX, com uma revolução militar, liberal e positivista, e que tem, desde seu início até hoje, um longo histórico de governos realizados por meio de decretos-lei ou de, até mesmo, golpes militares (GOMES; MATOS, 2017, p. 1760) com a

² A referência aqui é à Escola Austríaca, representada pelos economistas Ludwig von Mises e Friedrich August von Hayek.

³ Aqui me refiro tanto à escola econômica da Universidade de Chicago, representada por George Stigler e Milton Friedman, quanto pelos conhecidos como *Chicago boys*, os economistas neoliberais que auxiliaram o plano econômico do ditador chileno, General Augusto Pinochet.

coincidente justificativa do temor de uma revolução comunista, que justificou golpes anteriores no Brasil, como de 1937 e de 1964.

Por outro lado, é preciso dizer que o Brasil, assim como parte da América Latina, como foi o caso da ditadura chilena com o General Augusto Pinochet, traz consigo um nexo não tão velado entre autoritarismo e neoliberalismo. E, para além das meras declarações, a contradição de Araújo em seu texto pode estar presente no momento em que, ao mesmo tempo em que escreve sobre o perigo da chegada do “comunavírus” e o perigo das medidas totalitárias que Zizek estaria supostamente defendendo, o seu chefe, o presidente Bolsonaro, incorre em fazer o Brasil sofrer outro perigo, que é o de se beneficiar do Projeto de Emenda à Constituição Brasileira, a chamada curiosamente por “PEC do Orçamento de Guerra”, que poderá dar mais prerrogativas no uso do dinheiro público pelo Banco Central, controlado pelo presidente, em favor de empresas e bancos privados, sem a preocupação de se limitar às leis de responsabilidade fiscal, quando aplicadas em normalidade.

Assim, é possível perceber como a posição de Agamben talvez não dê conta da singularidade do caso brasileiro e do modo como o governo atual de Jair Bolsonaro lida com a crise pandêmica. Portanto, o texto de Ernesto Araújo se utiliza muito mal do posicionamento de Agamben, independentemente dos problemas que seus textos podem ter em ler a situação de seu próprio país, a Itália. Mas agora é hora de retomar a estória do início deste ensaio. Quero encerra-lo, lembrando que, do mesmo modo que o nazista Josef Mengele se disfarçara, pela última vez, de seu amigo austríaco, tendo morrido como se o seu amigo fosse, os discursos autoritários e o “deixar morrer” do governo Bolsonaro se disfarçam de ideologia neoliberal, que só aparentemente está interessada na defesa das liberdades individuais dos cidadãos brasileiros nesta crise do Coronavírus.

Por isso, quanto ao Agamben, suas categorias foram usadas como um recurso de prestidigitação daquilo que realmente pratica seu presidente que o nomeou ao cargo de ministro, seja por suas declarações apologistas à última Ditadura civil-militar brasileira (1964-1985), seja pelo exercício

de soberania e de tanatopolítica, de deixar morrer a população por cálculo político favorável, quando, por exemplo, preocupa-se muito mais com a economia do país, com o seu PIB, do que em assistir estados brasileiros em plena calamidade pública como o do Amazonas, no norte do Brasil. E, a partir da leitura do texto mais recente de Agamben, do dia 2 de maio deste ano, seria importante dizer que o caso Brasileiro é diferente: capitalismo e ciência (médica) não andam juntas. No Brasil, a “religião médica” (AGAMBEN, 2020) e a “religião”, que se tornou o capitalismo, resistem uma a outra, sendo, em verdade, a ciência, a religião que, por enquanto, tem impedido e deflagrado a máquina tanatopolítica do neoliberalismo autoritário latino-americano.

Se me for permitido realizar uma comparação – talvez grosseira, quando comparada com a elegância dos textos de Walter Benjamin –, enquanto Agamben desconfia dos dados de mortes na Itália, bem como desconfia da ciência quando se intromete em assunto éticos e políticos, tendo, a ciência, tornado-se cada vez mais uma “nova religião” (AGAMBEN, 2020) o erudito filósofo italiano, com muita razão – haja vista a experiência europeia com a Shoah –, parece temer nesta pandemia muito mais a ciência, que sempre corre o risco de ser tanatoplítica, como foi a ciência do “Anjo da Morte”. Enquanto que, nós, brasileiros, para além deste médico-monstro, ou com ele e mais ainda, devido à nossa condição de ex-colônia – experiência de barbárie em meio aos monumentos civilizacionais europeus da Modernidade –, parece que tememos mais o vendaval que arrasta o “Anjo da História” “(...) para o futuro a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu.” (BENJAMIN, 2016, p. 14).

Por fim, diria, que, no caso brasileiro, localizado na periferia do capitalismo e da Modernidade, entre estas ruínas do progresso estão os corpos empilhados sem velório na cidade de Manaus, mortos por Coronavírus, enterrados talvez em cima dos corpos indígenas e pretos, mortos pela colonização, pela ditadura, e, hoje, pelo neoliberalismo que invade as reservas tradicionais indígenas e quilombolas.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. La medicina come religione, **Quodlibet**, 2.mai.2020. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione> Consultado em: 2.mai.2020

AGAMBEN, Giorgio. Sul vero e sul falso. **Quodlibet**, 22.abr.2020. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso> Consultado em: 30.abr.2020a

AGAMBEN, Giorgio. L'invenzione di un'epidemia, **Quodlibet**, 22.fev.2020. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Consultado em 30.abr.2020b.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: O poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2010.

ARAÚJO, Ernesto. 2020. Chegou o Comunvírus. **Metapolítica 17**. 22.abr.2020. Disponível em: <https://www.metapoliticabrasil.com/post/chegou-o-comunav%C3%A9ADrus> Acesso em abril de 2020.

ALEGRETHI, Laís. PIB do Brasil vai cair cinco vezes mais que média dos emergentes em 2020, prevê FMI. BBC. News Brasil em Londres. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52282293> Acesso em: 30.abr.2020.

FOUCAULT, Michel. **Os Anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Lisboa: Edições 70, 2018.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de História**. In: O anjo da história. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Andityas. O estado de exceção no Brasil republicano. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, Vol. 08, N.3, 2017, p. 1760-1787. Disponível

em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/21373/21383> Acesso em: 30.maio.2020

POSNER, Gerald L.; WARE, John. **Mengele: A História completa do Anjo da Morte de Auschwitz**. São Paulo: Cultrix, 2019.

WHASHINGTON POST. 2020. **Leaders risk lives by minimizing the coronavirus. Bolsonaro is the worst**. 14.abr.2020. Disponível em: https://www.washingtonpost.com/opinions/global-opinions/jair-bolsonaro-risks-lives-by-minimizing-the-coronavirus-pandemic/2020/04/13/6356a9be-7da6-11ea-9040-68981f488eed_story.html

Agamben na Cidade de Deus

A filósofa brasileira Yara Frateschi publicou no blog da Boitempo o artigo Agamben sendo Agamben, fazendo críticas ao posicionamento dos últimos meses pelo filósofo italiano sobre a atual crise da pandemia do Coronavírus (COVID-19). Dentre outras críticas, diz que, apesar de manter fidelidade às suas próprias categorias filosóficas, Giorgio Agamben incorreria numa incapacidade de entender a “verdade factual” por limitação das suas próprias teorias, e, com isto, acusa-o de ser neoliberal e de estar distante da “cidade” e de suas singularidades. Assim, neste ensaio, comento a opinião de Frateschi e faço algumas críticas ao seu texto, na tentativa de mostrar um outro Agamben, em alguns pontos.

Em seu blog no quodlibet.it, Agamben se precipitou e continuou se lançando sobre o precipício de tentar adivinhar o futuro – algo proibido aos judeus. Junto a Roberto Esposito, penso que as medidas de mera emergência nesta atual crise do Coronavírus (COVID-19) são distintas das medidas de um estado de exceção, real ou fictício. Além disto, Agamben acabou por se colocar sob o risco de facilmente ser usado pela *alt-right*, como Ministro das Relações Exteriores Ernesto Araújo o fez ao escrever seu artigo *Chegou o Comunavírus*. Mas quero me propor aqui a dar uma outra visão sobre Agamben. Sim, fazer alguns comentários e colocar outras questões.

Prefiro entender Agamben como um provocador de questões que parecem ser patentes, bem aceitas pelo senso comum acadêmico. Mas talvez tenha sido muito cedo para se falar do presente. Faltou mais tempo para a Coruja de Minerva voar. Não tem como se saber se as medidas

excepcionais e os dispositivos de controle e de vigilância permanecerão depois do fim da pandemia. Esse é um trabalho de especulação, apesar de importante para gerar debate, reflexão e uma oportunidade para testar limites de uma teoria e suas categorias.

Apesar de tudo, Agamben acerta em tratar sobre o perigo da possibilidade de permanência da vigilância após a epidemia, diante de tantos indícios. Do mesmo jeito que Frateschi fala de uma “verdade factual”, diria que Agamben acerta ao perceber nessa mesma “verdade factual”: a) a existência das estratégias já em vigor de controle por câmeras; b) o uso de aplicativos de celular para monitoramento da localização dos infectados; c) o problema bioético e biojurídico quanto à “escolha de sofia” no uso dos leitos e respiradores; d) consolidação da educação à distância. Todos problemas reais e urgentes, “factuais”, “na cidade”. Esses “fatos” não são meras “interpretações” paranoicas.

Também é preciso entender que a desconfiança de Agamben quanto à ciência não vem de um irracionalismo bolsonarista, tampouco de um receio pelo bem da economia, do mercado. Essas posições são as justificativas do Governo de Jair Bolsonaro pela estratégia da “imunidade de grupo”, e não de Agamben. E por quê?

Agamben é um filósofo europeu que suspeita da ciência, que, no passado, já teve sua versão nazista. Agamben também suspeita da ciência enquanto aquela que detém a verdade sobre a política e a vida e tem razões para entender assim. Aqui, ele se alinha aos pensadores do pós-guerra e aos seus traumas, como a crítica à razão instrumental pelos frankfurtianos, com a heurística do medo de Hans Jonas, e, especialmente, com a desconfiança que traz consigo a desconfiança do saber-poder do discurso médico que se naturaliza (Michel Foucault).

Outro ponto: Frateschi injustamente coloca Agamben como neoliberal porque ele seria supostamente contrário às medidas estatais de exceção, colocando a figura do estado como inimigo, sem perceber suas potencialidades protetivas em relação à população mais pobre. Em resumo, Frateschi acredita que Agamben não considera o potencial

“positivo” do estado, enquanto ente legítimo e garantidor de direitos sociais, especialmente em momento de pandemia, quanto aos mais vulneráveis. Bem, isso, sobre o suposto neoliberalismo de Agamben, está errado pelos seguintes motivos:

1. Ser contrário às tais medidas não faz de Agamben um liberal porque ele é justamente quem nos diz e mostra que o estado de exceção vem justamente da tradição liberal-revolucionária e jusnaturalista, e que é usado como recurso por essa mesma tradição — como Karl Marx já havia mostrado no *18 Brumário de Luis Bonaparte* (1852);
2. Bolsonaro defende a “imunidade de grupo” porque dará menos prejuízo, segundo seu cálculo neoliberal. Ora, onde Agamben defendeu a saúde do mercado financeiro? Quando Agamben defendeu o relaxamento das medidas excepcionais nesta pandemia para salvar comércio e indústria? Isso é factual-verdadeiramente uma preocupação dele?
3. Em verdade, o neoliberalismo pode muito bem ser aliado do autoritarismo militar e de medidas excepcionais, que restringe direitos conquistados; basta se lembrar da experiência latino-americana com o Gen. Augusto Pinochet e seus *Chicago Boys*, além de que o neoliberalismo produz “estado de exceção econômico permanente” (Gilberto Bercovici), com cortes nos serviços públicos, austeridade fiscal e diminuição nos investimentos em infraestrutura, além da flexibilização de leis trabalhistas e previdenciárias;
4. Mesmo na distinção que Foucault faz entre liberalismo e neoliberalismo, Agamben não pode ser assim tachado, em nenhum dos 2. Ele é justamente quem já há um tempo, a partir de Walter Benjamin, fala sobre o “capitalismo como religião” e do “deus dinheiro”, além da questão da inscrição da vida na *oikonomía* — aqui lembro da recente frase do Bolsonaro, “economia também é vida”. Agamben desconfia do estado, do direito, das instituições de controle, e isso o coloca mais próximo de um pensamento revolucionário anticapitalista, que prega uma forma-de-vida “que vem”, com um outro uso do direito, ou depois do direito e seu estado, e não um minarquismo ou anarcocapitalismo da Ayn Rand, ou do Ludwig von Mises, Friedrich Hayek etc;
5. Agamben não quer o fim do Estado para deixar a economia livre. Não se trata disso. Em verdade, como disse, Agamben fala em “depor” o direito, que, desde Hans Kelsen — este sim liberal, e amigo de Mises — confundia-se com o estado. Então, pergunto, se querer “depor” o estado de direito burguês, ao se desconfiar de seus dispositivos excepcionais, é ser neoliberal, então quem é Marx? Um filósofo da Escola austríaca? Certamente não;

E as medidas de isolamento social pela OMS colocam uma questão antropológica e epistemológica: o modelo científico da OMS e o modelo econômico para se viver em isolamento talvez não sirvam para as formas de vida dos povos tradicionais indígenas, como nos alerta a filósofa feminista Maria Galindo, ao defender que o modelo a ser copiado talvez não sirva para proteção contra o contágio dos indígenas bolivianos, além de privá-los das suas formas de subsistência.

Sobre isso, entendo que aderir às diretrizes da OMS é algo correto porque são verossímeis, e porque está no horizonte paradigmático (Thomas Kuhn) do que entendemos como conhecimento científico válido. E é por isso mesmo que não pode ser visto como dogma jamais.

É claro que a OMS não pode ser rejeitada em nome do funcionamento do mercado e a despeito de milhares de vida. Em verdade, ao menos no caso brasileiro, é a OMS um dos órgãos com maior credibilidade em meio ao negacionismo de Bolsonaro e de tantas *fake news* nas redes sociais. A OMS é o nosso parâmetro de verdade possível. Mas por quê? Por que se trata de uma organização global que detém a verdade possível, sendo o único conhecimento seguro possível? A resposta a esta pergunta é positiva, mas só o é porque o conhecimento legitimamente científico é passível de ser falseado (Karl Popper). O aparente paradoxo está na necessária lembrança do status retórico da ciência e de seus limites bioéticos, biojurídicos e, obviamente biopolíticos.

Como exemplo de como não se pode partir necessariamente para a adesão das diretrizes da OMS, devido à sua suposta “verdade factual” ou porque isto seria o caminho que nos afastaria do negacionismo de Bolsonaro, é preciso que se lembre de 2 fatos: que essa mesma OMS retirou há somente 30 anos atrás a homossexualidade, e há menos de um ano a transsexualidade, do seu quadro de patologias. Assim, se não se aceita a precariedade da factualidade científica, então, até às mudanças na lista de patologias da OMS, seriam a homossexualidade e a transsexualidade “doenças” dessa mesma “verdade factual”? A resposta é: não. Mas, então, o que mudou? Essa tal realidade, os fatos, ou sua “interpretação”? Será que

questionar isso é ser pós-moderno? Ou não seria, antes, justamente epistemologicamente rigoroso assumir que não é a realidade dos fatos que muda, mas os métodos e as novas compreensões sobre aquilo que ultrapassa os objetos científicos, e adentra nos seus pressupostos não científicáveis, pois já estaria no campo fenomenológico?

As decisões bioéticas e biopolíticas durante essa pandemia jamais podem passar despercebidas pelo pensamento dito de esquerda ou progressista. Isso não pode se banalizar, naturalizar-se em nome de um consenso (bio)político. Por isso Agamben acerta ao menos por levantar as questões e por colocar esse alerta em pauta, nem que seja pela polêmica, gerando discussões como essa de agora, aqui.

Contudo, as críticas ao Agamben não funcionam desde o ponto de vista da América Latina. Aqui, o neoliberalismo é negacionista e anticientificista, ao mesmo tempo que faz apologia à ditaduras militares – enquanto Agamben teme, com razão, devido ao trauma da Shoah, o “Anjo da Morte” como foi Josef Mengele e sua ciência, nós, latino-americanos, tememos o “Anjo da História”, do colonialismo e do progresso neoliberal, de seus cacoc da barbárie deixada para trás, junto com corpos enterrados em valas, sem velório em Manaus. Sobre isso, meu ponto é: Agamben não é contra o isolamento em nome da economia. Óbvio. Por isso, associa-lo ao bolsonarismo é muito injusto. Agamben é contrário ao isolamento por outros motivos. Claro que tais motivos outros podem ser questionáveis, mas certamente não os são por falta de “empatia”, “humanidade” ou compaixão e respeito pelo luto dos milhares italianos que morreram e morrerão com essa crise. E por quê?

Essas críticas ao Agamben partem de um pressuposto que os próprios críticos recaem, ao cobrar dele o que fazem: querem do Agamben uma solução ou que ele endosse a maioria da visão progressista mundial sobre a pandemia. Essa é uma visão errada sobre o papel do intelectual. A tarefa é justamente a de incomodar, de colocar o que seus colegas não concordam ou não querem ouvir e mostrar que a conjuntura, como está, pode ter consequências indesejadas, e levantar questões ainda sem solução óbvia.

Por outro lado, também concordo que falta ao Agamben clareza quanto uma questão que se impõe: então, sem vacina ainda elaborada, o que fazer? Deixar morrer por imunização de grupo? Agamben tem qual saída? Ele precisa oferecer uma? Creio que sim. Sim, é preciso mais do que criticar o isolamento social e a docilidade com que se aceita as medidas excepcionais restritivas, quando o isolamento é, ainda, a única ou a melhor “arma” nesta “guerra civil mundial” que tem se tornado a pandemia do COVID-19. Seria importante e aliviaria os riscos que Agamben incorre com seus textos, caso ele indicasse saídas sem frases herméticas, cripto-anárquicas, indo para mais além do que meramente estabelecer perigos e estabelecer o que não nos serve para preservar nossas liberdades.

Sobre as categorias generalizantes, que não enxergariam o múltiplo da realidade, Frateschi está certa ao chamar Agamben para a “realidade”, de voltar “para a cidade”. Mas isso ainda é injusto com Agamben: a generalidade da categoria “vida nua” não é uma insuficiência de seu pensamento. Ele não faz sociologia ou ciência política. Agamben está procurando o sentido ontológico do agir político, e o faz, não por aplicação de um universal ao particular. Frateschi poderia ir além dos volumes do projeto “Homo sacer”, e ver em *Signatura rerum* (2010), que essas categorias são particulares que funcionam como paradigmas analógicos a outras situações particulares. A relação não é dedutiva, universal-particular, mas particular-particular. Assim, Agamben não diz que vivemos ainda ou de novo num campo de extermínio ou que há campo e exceção por todas as partes, mas que essas categorias nos ajudariam a entender a realidade.

Assim, a mãe solo na comunidade da Cidade de Deus, na cidade do Rio de Janeiro, citada por Frateschi, pode ter sua particularidade interpretada desde a situação particular da vida nua que a máquina biopolítica produz, para além de uma visão binária, como se acusa Agamben de fazê-lo. Uma chave de leitura possível para se entender Agamben pode ser justamente o de se perceber que entre dois conceitos-limite haveria sempre um terceiro, em paradoxo insolúvel. Assim, quanto ao exemplo da mãe solo brasileira, as categorias de Agamben podem funcionar como

ferramentas para se entender tal singularidade brasileira: pois esse mesmo estado que implementa isolamento social é o mesmo que opera de modo indiscernível nessas comunidades com as milícias do Rio de Janeiro.

Desse modo, nesse mesmo exemplo, quando o estado de direito se confunde, no Brasil, numa zona de indistinção entre as milícias e estado, representados por policiais militares, que agem de modo violento, arbitrário, extorquindo os moradores da Cidade de Deus carioca, imediatamente, lembro-me, então, de outra *Cidade de Deus*, a de St. Agostinho, quando questiona a diferença entre um Reino e um grupo de piratas, quando “desterrada a justiça” (Livro I, IV, Capítulo 4). Uma questão que nos chega à contemporaneidade e que nos provoca, como Agamben, a tentar entender que, para além do modelo binário do estado de direito *versus* milícias, haveria de se pensar a justiça, já não mais como “critério dos fins ou dos meios da violência”, como diz Benjamin, em *Para uma crítica da violência* (1921), e sim como um algo que ainda “vem”, para uma outra forma-de-vida, vivida num modelo muito além do contratualismo liberal, tampouco neoliberal.

O Caso Agamben

Considerações iniciais

Depois de *Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia*, publicado pelo blog da editora Boitempo no dia 12/05/2020, a professora Yara Frateschi divulgou sua tréplica no mesmo site, em 29/05/2020, e a intitulou de *Essencialismos filosóficos e ditadura do corona: sobre Giorgio Agamben, mais uma vez*. Esse foi o seu segundo texto para o blog da editora Boitempo sobre a polêmica com Giorgio Agamben em torno de suas recentes manifestações sobre a atual pandemia do coronavírus (COVID-19).

Na sua tréplica, Frateschi respondeu aos pesquisadores Carla Rodrigues, Ana Carolina Martins, Caio Paz, Isabela Pinho e Juliana Moraes Monteiro, que escreveram *Agamben sendo Agamben: por que não?*, publicado pela editora Boitempo no dia 16/05/2020, assim como ao texto de Ana Carolina Martins e de Juliana de Moraes Moreira, chamado de *Agamben contra o neoliberalismo*, publicado no dia 16/05/2020 no site *No tempo do Agora*, que especificamente trata da acusação de que Agamben teria algo a ver com o neoliberalismo.

Ainda neste seu segundo texto, a tréplica, Frateschi também respondeu ao meu artigo sobre a polêmica, inicialmente publicado no meu blog pessoal no *Medium*, no dia 13/05/2020, e que só depois, precisamente no dia 17/05/2020, fora publicado também na revista eletrônica *A Terra é redonda* e chamado de *Agamben na Cidade de Deus*.

Diante dessas respostas, Frateschi diz que “[e]mbora esses artigos sejam distintos no foco e dignos de serem abordados individualmente (...)”, dispôs-se a fazer sua réplica a duas objeções, que podem ser resumidas assim: a) a crítica de “(...) Agamben é mais potente às sociedades capitalistas contemporâneas do que eu [Frateschi] estou disposta a conceder; b) “a objeção de que eu não teria compreendido o teor e o potencial crítico das reflexões do filósofo italiano sobre a crise do coronavírus, razão pela qual apressadamente o teria acusado de neoliberal e o comparado aos negacionistas da extrema direita, Jair Messias Bolsonaro, entre eles”.

Frateschi retoma, então, 2 pontos objetados contra seu primeiro texto, explorando-os melhormente e os reafirmando. Estabelecidos os pontos em que insiste em se opor aos textos de Agamben sobre a pandemia, a despeito de suas interlocutoras e interlocutores, nesse seu segundo texto, Frateschi também vai além, chegando a fazer uma crítica ao que chamou de “essencialismo” na filosofia do escritor italiano. Bem, salvo melhor juízo, apesar de parecer ter concordado também com Juliana Moraes – e comigo – sobre como ela mostrara de “maneira incontestável que ele [Agamben] é de fato um crítico do liberalismo e do neoliberalismo”, Frateschi permanece a questionar “o alcance dessa crítica” de Agamben ao neoliberalismo (FRATESCHI, 2020).

Alguns registros prévios necessários e dos objetivos do texto

A partir de agora, passarei a rever essas críticas e os novos argumentos que Frateschi desenvolve no seu mais recente texto. Mas, antes, preciso registrar meu agradecimento à professora por ter tratado do tema com gentileza e caridade interpretativa para com o meu texto. Ainda que a comunidade acadêmica brasileira seja conhecida por polemizar pouco e por quase sempre levar para a pessoalidade as discussões filosóficas, acredito que manter o respeito, mesmo que mínimo, é de extrema importância.

No seu segundo texto, Frateschi foi cuidadosa ao manter sua posição, esclarecer alguns pontos e fazer isto, como ela mesma diz, com afetos

convergentes, disposta a dialogar com suas interlocutoras e seus interlocutores. Além disto, reitero o agradecimento pela sua disposição em levantar as questões sobre a polêmica do que já foi transformado em “caso Agamben”. Acredito que esta é uma oportunidade para que seja fortalecida ainda mais a já produtiva recepção brasileira da filosofia de Agamben por quem se interessa e pesquisa os temas sobre os quais o filósofo tem se dedicado há mais de 40 anos, em diversas áreas, como estética, política, ontologia e direito.

Antes de prosseguir, preciso dizer que, por mais que eu também seja advogado, além de professor, não tenho procuração de Agamben para defendê-lo em seu nome. Acredito que fazer isto de modo obstinado sem fazer a devida lembrança de que, aqui, argumento por conta própria, seria, então, um abuso por minha parte do bacharelismo tipicamente brasileiro, que constituiu a nossa cultura jurídica. Falo disso especialmente quando se trata de uma polêmica em torno de um filósofo italiano, que responde às medidas de exceção de seu próprio país, nos contextos econômico, histórico e político da Europa ocidental, dentro da compreensão político-ideológica da esquerda acadêmica da Itália, onde, a propósito, há autoras e autores que endossam seu posicionamento sobre o tema do coronavírus, como, por exemplo, a filósofa Donatella Di Cesare, entre outros, conforme nos dizem Jonnefer Barbosa e Vinícius N. Honesko no texto *Modos colonizados de recepção filosófica*, publicado no dia 15/05/2020 no blog *Flanagens* (BARBOSA; HONESKO, 2020).

Então, mesmo que o debate seja fora do contexto latino-americano e mesmo com a singularidade do caso brasileiro, acredito ser necessário continuar a discussão. Para isso, neste novo texto, tentarei desenvolver melhor os pontos polêmicos na busca de refutar alguns, esclarecer outros, além de levantar novas questões, com o foco no que acredito que é o mais importante para que se estabeleçam meus pontos de discordância.

Assim, a partir da leitura da tréplica de Frateschi, em *Essencialismos filosóficos e ditadura do corona: sobre Giorgio Agamben, mais uma vez*, pude, numa tentativa que espero ter sido bem-sucedida, encontrar 3

pontos sobre os quais irei me debruçar criticamente, além de responder, no primeiro ponto dos quais elenquei, ao incômodo da filósofa quando diz que a “(...) surpreende genuinamente que pareçam [suas interlocutoras e seus interlocutores] não se incomodar com as semelhanças entre o discurso de Agamben e o de Bolsonaro” (FRATESCHI, 2020).

Somado a isso, também aproveitarei para responder, com as devidas ressalvas contextuais italianas já feitas, ao questionamento que Agamben faz ao silêncio dos juristas. No texto *Una Domanda*, publicado em 13/04/2020, Agamben questiona “[è] compito dei giuristi verificare che le regole della costituzione siano rispettate, ma i giuristi tacciono. Quare si-lete iuristae in munere vestro? [Por que estão em silêncio, juristas, diante do que lhes concerne?]” (AGAMBEN, 2020, p. 46).

Feitos registros e estabelecidos meus objetivos, vamos à discussão sobre os 3 pontos, divididos em 3 tópicos, que pretendo discordar em torno da tréplica da professora Frateschi.

1. Das semelhanças entre Agamben e a extrema direita brasileira

Nesse diálogo, posso resumir, logo neste primeiro tópico, as seguintes críticas de Frateschi: 1.1) que Agamben não está atento aos problemas do presente como diz que está, pois o filósofo desconsidera o crescimento do negacionismo científico; 1.2) e, por esta desconsideração, Agamben acabaria por se aproximar, ainda que talvez sem intenção para tanto, dos discursos reacionários e neoliberais, como o do governo brasileiro de Jair Bolsonaro e do seu ministro Ernesto Araújo; 1.3) e, mesmo que as intenções de Agamben sejam distintas das de Bolsonaro e de Araújo, o uso deste argumento não é aceito por Frateschi por considerar inaceitável tal relativismo na política e na filosofia prática, já que em nome de boas intenções, práticas contrárias aos direitos humanos foram exercidas com tal justificativa, e, por fim, Frateschi duvida da praticidade de um discurso que, ao fim, acaba por reproduzir os mesmos discursos da direita negacionista da

pandemia, não importando se se trata de discurso de um filósofo de esquerda com intenções outras, que não a do reacionarismo neoliberal.

1.1 Do negacionismo científico da pandemia

Para que eu inicie a discussão sobre este primeiro ponto, faz-se necessário que eu retome alguns argumentos do meu primeiro texto em diálogo com Frateschi. Refiro-me à minha posição em *Agamben na Cidade de Deus*, quando disse que Agamben se precipitou ao logo escrever sobre a pandemia, além de ter caído no risco de ser comparado à *alt-right* e ao seu modo de lidar com essa crise. Ao menos quando no momento do seu primeiro texto, publicado no blog da editora Quodlibet e no jornal *Il Manifesto* e chamado de *L'invenzione di un'epidemia*, em 26/02/2020, Agamben fundamentou-se na posição à época do *Consiglio Nazionale delle Ricerche* (CNR). E, de fato, esta era a posição do CNR. Dias antes a este texto, numa nota à imprensa chamada de *Coronavirus. Rischio basso, capire condizione vittime*, de 22/02/2020, o CNR diz que 19 casos em uma população de 60 milhões fazem o risco de infecção muito baixo. Muitas ressalvas são feitas nesta nota, mas uma frase parece determinante: “*Non c'è un'epidemia di SARS-CoV2 in Italia*” (CNR, 2020).

Sobre isso, de fato, como disse naquele meu primeiro texto, Agamben se precipitou em sua manifestação inaugural sobre o tema. Mas é preciso dizer que ele não o fez sem embasamento nos dados científicos que tinha à época, e segundo uma instituição científica italiana importante. A precipitação se deu por não contar com a possibilidade de que tal situação da pandemia na Itália poderia mudar, como mudou, rápida e drasticamente. Além disso, já tendo a situação da China divulgada, Agamben subestimou o potencial contagiante e mortífero do vírus.

Contudo, a preocupação de Agamben era menos com a existência ou não do vírus e com o potencial ou não de contágio e de morte e, mais com as medidas de excepcionalidade por parte das instituições italianas, quando o dado científico disponível na Itália afirmava que não havia uma

epidemia de coronavírus no país. Assim, o erro de tal precipitação estava em ter achado que aquela situação inicial da pandemia na Itália não poderia se modificar ao ponto de justificar as medidas jurídicas de excepcionalidade que “[i]l decreto-legge súbito approvato dal governo ‘per ragioni di igiene e di sicurezza pubblica’” (AGAMBEN, 2020, p. 15).

Bem, dito isto, quanto à crítica de Frateschi sobre como Agamben não estaria atento ao presente porque ele desconsideraria o negacionismo científico crescente, digo que tal acusação, em parte, não se sustenta, pois Agamben estava justamente baseado no posicionamento do órgão principal de pesquisa científica do seu país, quando, de fato, diminuiu a gravidade dos efeitos contagiosos da COVID-19. Sobre como tal posição de Agamben, à época de seu primeiro texto, assemelha-se ao negacionismo científico – como, por exemplo, o do presidente Jair Bolsonaro, de seu ministro Ernesto Araújo, bem como o do ideólogo do atual governo brasileiro, pelo o quê, provavelmente, Frateschi se refere a Olavo de Carvalho, e considerando que os 3 compõem a versão brasileira da *alt-right* estadunidense e europeia enquanto fenômeno político contemporâneo de extrema direita –, posso tecer algumas considerações a seguir.

1.2 Da proximidade com a posição da extrema direita

Reafirmo, aqui, o que disse em texto anterior, que, de fato, Agamben correu esse risco – o de ser confundido com as posições de extrema direita – e concordo com Frateschi que não foi levada em conta a onda negacionista crescente. Em relação à confusão entre Agamben e o negacionismo, a verdade é que isto aconteceu de fato, ainda que por vezes de modos muito desonestos, propostos tanto pela direita quanto pela esquerda quando se utilizaram do seu nome como se se tratasse de um legítimo negacionista e de exemplo a ser citado para fundamentar opiniões desumanas sobre a pandemia.

Posso citar um exemplo emblemático. O atual ministro brasileiro das relações exteriores, Ernesto Araújo, em artigo chamado *Chegou o*

comunavírus, mencionou o nome de Agamben de modo implicitamente convergente à sua própria posição governista, que é negacionista, e ao entendimento de que a pandemia pode gerar o fim da democracia e o início de uma ditadura comunista, conforme teria anunciado em favor desta possibilidade o filósofo Slavoj Žižek. Mas não foi apenas o ministro de Bolsonaro quem fez isto; o jornal *Demokratischer Widerstand*, ligado ao grupo de extrema direita alemã, utilizou-se da posição crítica e de suspeita de Agamben em relação à pandemia para fundamentar seus ideais. No caso do jornal alemão, chegou-se até mesmo a falsamente alegar que o filósofo italiano era um de seus editores, o que foi, naturalmente, negado por ele, que disse que nem ao menos conhecia o periódico. Ou seja, sobre esta absurda acusação, Agamben mesmo se manifestou.

A entrevista dada para a jornalista Dimitra Pouliopoulou, pela revista grega *Babylonia (Περιοδικό Βαβυλωνία)*, em 20/05/2020, pode ser encontrada, agora, na recentemente publicada coletânea dos seus textos sobre a pandemia, pela editora *Quodlibet*, que tem o título de *A che punto siamo?: L'epidemia come politica* (2020). No capítulo 14, denominado de *Polemos epideimos*, Agamben é questionado por Pouliopoulou sobre o fato de que, se, por um lado, ele tem “*criticato l'admmministrazione statale per la sua gestione dela pandemia, ed in particolare per 'limposizione di misure di divieto e di sospensione di tante attività sociali'*”, por outro, ela diz, “[t]uttavia, queste misure sono state accolte evidente cautela, se non com ostilità, anche da un numero significativo di funzionari governativi”, e, assim, cita como exemplo, os governos de “*Donald Trump, Jair Bolsonaro, Boris Johnson, dittatori come Aljaksandr Lukašënka e ovviamnete tanti attori del mercato internazionale*” (AGAMBEN, 2020, p. 87).

A partir dessa coincidência entre a crítica à administração estatal da pandemia por meio de medidas excepcionais e a “hostilidade” com que a, chamada por ela, “elite internacional”, como o mercado internacional e políticos como Bolsonaro, Trump etc., lida com essas medidas, Pouliopoulou questiona Agamben: “*Come valuta questa avversione per le misure proibitive spesso da alcune sezione dell'élite Internazionale?*”

(AGAMBEN, 2020, p. 87). Em resposta, o filósofo começa dizendo que isto pode medir o grau de confusão que a situação de emergência tem gerado nas mentes de quem deveria estar lúcido e também a que ponto a oposição entre direita e esquerda se esvaziou de todo conteúdo político real, afirmando que “[s]e um fascista disse che $2+2=4$, questa non è un’obiezione contro la matematica” (AGAMBEN, 2020, p. 88).

Sobre a acusação de envolvimento com o grupo de extrema direita alemão, que usou seu nome para fundamentar críticas às medidas emergenciais do governo local, Agamben diz que quando o *Der Spiegel* o entrevistou para saber sua opinião acerca do movimento de extrema direita, *Demokratischer Widerstand*, que usou explicitamente seu nome, o jornalista do famoso jornal apenas publicou a primeira parte de sua resposta, quando disse que não tinha nada a ver com o grupo extremista, mas que eles tinham todo o direito de expressar a sua opinião, e que o fato da extrema direita ter reivindicações semelhantes “*non ne inficitava minimamente la validità*” (AGAMBEN, 2020, p. 88). Agamben ainda completa sua resposta ao dizer que, nestes casos, é necessário analisar as razões as quais levaram os líderes citados pela jornalista grega a defender determinada opinião e examinar “*la strategie in cui un’opinione in sé corretta viene utilizzata, e non mettere in questione la verità di quell’opinione*” (AGAMBEN, 2020, p. 88).

Em outras palavras, Agamben está dizendo, basicamente que, se a opinião dele, contrária às medidas excepcionais de emergência por causa da pandemia, for semelhante a uma opinião da extrema direita sobre, é necessário analisar o que leva um líder político como Bolsonaro, por exemplo, a se posicionar de uma maneira, e não de outra, bem como é necessário examinar a estratégia por detrás dessa opinião, e não a verdade da opinião. Bem, antes de desenvolver minha posição aqui, creio serem necessários cuidado e disposição para interpretar estas posições de Agamben, especialmente porque é quase um consenso o sentimento legítimo, por nós, brasileiros, de revolta, para dizer o mínimo, contra o governo Bolsonaro. Se lermos a posição de Agamben, confessadamente semelhante

à de Bolsonaro etc., no nível apofântico, acredito que uma melhor e mais correta interpretação sobre seu “caso” fica muito prejudicada.

Todavia, registro aqui que esse meu convite hermenêutico nada tem a ver com um chamado simplório, pueril, *cliché*, pretensamente neutro, fruto da tradição filosófica eurocêntrica, a uma leitura supostamente “racional”, que oporia “emoção *versus* razão”, como se isso fosse uma chamada minha para um “julgamento racional”, “neutro”. Ao contrário, entendo que não há como fingir que não estamos em meio a uma das maiores crise políticas brasileiras, e que uma opinião que possa minimamente soar bolsonarista sobre a atual pandemia, que traz, dentre tantas tragédias, uma crise de luto coletivo, impossibilitado de elaboração digna, não poderia passar pelo nosso julgamento ileso de espanto e também de revolta. Nisto, estamos de pleno acordo.

Contudo, insisto em oferecer uma interpretação àquela breve passagem da entrevista de Agamben, em que julgo que o filósofo italiano não está simplesmente dizendo que não se importa se é verdadeiro ou não o seu juízo de desconfiança sobre as medidas excepcionais e sobre a normatividade ético-política da ciência sobre a vida humana, em tempos de pandemia, como se sua posição não estivesse em questão de um teste de veracidade fática. Pois a querela, aqui, eu penso, é justamente a tentativa de Agamben de mostrar a validade e a veracidade da sua teoria diante do que a professora Frateschi chamou, no seu primeiro texto, de “realidade factual”. Agamben se importa com isto, bem como as interlocutoras e os interlocutores e seus textos em réplica à Frateschi.

Tanto isso é verdadeiro, que, como coloquei na minha primeira resposta deste diálogo, os riscos alertados por Agamben quanto ao estado de exceção e aos excessos de intervenção médico-científica e sanitarista-higienista sobre a vida, justificam-se com situações concretas, históricas e atuais, como, por exemplo, a relação, no passado, entre ciência e nazismo, com sua tanatopolítica dos campos de concentração e de extermínio; a necessidade de não se aderir automaticamente às diretrizes científicas, quanto, por exemplo, ao *status* de “patologias” pela OMS, que somente há

30 anos a homossexualidade perdeu, bem como a transexualidade, há menos de 1 ano; consolidação da educação à distância; a decisão de implicações bioéticas e biojurídicas sobre “a escolha de Sofia” no uso de respiradores; uso de aplicativos de celular para monitoramento de pessoas contaminadas; uso de câmeras de segurança como estratégia de controle pandêmico.

Com isso, nessa entrevista para o jornal grego, o que Agamben está nos dizendo é que não se trata só de saber se a semelhança entre a opinião da extrema direita e a sua podem ter relevância real. Importa saber as estratégias de fundo aos discursos, como ele mesmo disse. Assim, acerca das críticas de Frateschi sobre como as diferentes intenções entre Agamben e a extrema direita não importam, no tocante às medidas excepcionais em tempos de pandemia, por se tratar de um relativismo inaceitável (1.3), bem como não importam as distintas intenções quando a prática desses discursos resultaria nos mesmos problemas, posso, aqui, contestá-las, alegando, com Agamben, o contrário: que estas diferenças importam, mas não por causa das intenções distintas.

1.3 Das distintas intenções e da praticidade do discurso de Agamben

Quero chamar a atenção não para a ideia de intenção, mas para as estratégias por detrás dos discursos de extrema direita. Pois entendo que, se for possível mostrar as diferentes estratégias, mais do que analisar e avaliar intenções sobre suas posições quanto ao que fazer para enfrentar a pandemia atual, então as críticas de Frateschi podem não se sustentar. Tal análise sobre distintas estratégias poderia fazê-las de critérios objetivos para realizar distinções relevantes entre as nossas leituras sobre os discursos de Agamben e de Bolsonaro, por exemplo, e, assim, o problema do “relativismo na política e na filosofia prática”, o qual Frateschi, com razão, não pode admitir, poderia ser resolvido. Mas como a análise das estratégias pode servir de critério objetivo para julgar as distinções entre

Agamben e Bolsonaro ou seu ministro sem recorrer ao frágil parâmetro psicologista das “intenções”, como justamente coloca Frateschi?

Sobre as problemáticas semelhanças entre Agamben e o negacionismo científico olavo-neopentecostal-bolsonarista de Araújo, por exemplo, que reflete a opinião de seu presidente, eu pude tratar melhor em outras oportunidades. Nos meus artigos, *Ernesto Araújo e o Nazismo no Brasil*, publicado pelo *Le Monde Diplomatique*, no dia 15/05/2020, e em sua versão ampliada, publicada pelo dossiê sobre a atual pandemia da *Revista Voluntas*, chamado de *Chegou o vírus neoliberal e a polêmica sobre Giorgio Agamben*, em 03/07/2020, pude desenvolver melhor a análise destas diferentes estratégias.

Para além de meras intenções, separadas por “boas” e “más”, há, concretamente, uma estratégia governamental, um agenciamento de corpos por parte do governo Bolsonaro, o qual possui justificativas próprias e planejamento próprio, já coerentes até com o modo como há anos discursam ele e sua base aliada, formando, deste jeito, um objetivo próprio de governo para esta crise pandêmica:

i) quando continua ainda negando a gravidade da pandemia, mesmo com os números atuais de mortes, que, até a finalização deste texto, chegaram, no Brasil, a mais de 73 mil e quase 1 milhão e 900 mil casos confirmados; ii) quando expôs seus apoiadores em aglomerações, por vezes sem o uso de máscara; deu declarações resignadas, para dizer o mínimo, ao apenas “lamentar” e perguntar “e daí?”; iii) quando dificultou o acesso e apagou detalhamentos dos dados da evolução da pandemia no Brasil em plataformas oficiais; iv) quando incentivou e investiu dinheiro público no uso de medicamento já descartado por ter sido considerado ineficaz no combate aos sintomas do coronavírus de acordo com a OMS; v) quando se eximiu de responsabilidade sobre o gerenciamento das ações estatais contra a pandemia ao transferi-la para os governos dos estados – que também são alvo de investigações sobre fraudes na compra de respiradores –; vi) quando pôde se beneficiar da PEC do Orçamento de Guerra, que mais se importa em socorrer grandes instituições financeiras e libera

o governo federal para usar de modo excepcional o orçamento público, funcionando como uma espécie de orçamento paralelo.

Bem, diante de tantas estratégias ideológico-discursivas, políticas, financeiras, jurídicas, que resultam em verdades governamentais, será que não é possível vislumbrar, aqui, fatores concretos, que funcionem como critérios bem evidentes para distinguir não somente intenções, mas atos de Bolsonaro em relação ao que tem escrito Agamben sobre a pandemia? Será que as diferenças quanto às preocupações com as mortes entre Bolsonaro e Agamben não são relevantes o bastante para distanciá-los em suas visões sobre a atual pandemia? Em *Chiarimenti*, publicado em 17/03/2020, Agamben preocupa-se com os mortos sem direito a funeral e, além de questionar o destino destes corpos, diz que “(...) *il nostro prosimo è stato cancellato (...)*” (AGAMBEN, 2020, p. 23).

Nesse mesmo texto, muito diferentemente do ex-ministro da educação do governo de Bolsonaro, Abraham Weintraub, um defensor do *homeschooling* e da criação de uma “universidade digital”, com aulas por ensino à distância, remoto, Agamben alerta para “(...) *il dopo*”; segundo ele, “(...) *è molto probabile che si cercherà di continuare anche dopo l'emergenza così nelle scuole, nelle università e in ogni luogo pubblico alla presenza fisica, che resterà confinata, com le dovute precauzinoni, nella sfera privata e nel chiuso dele pareti domestiche.*” (AGAMBEN, 2020, p. 24).

Também lembro que o governo Bolsonaro é o governo de há muito conhecido e notório apoio e forte saudosismo dos e com os governos militares do último golpe civil-militar brasileiro. Golpe que, como sabemos, decretou o *Ato Institucional n. 5*, que, dentre tantas restrições de direitos fundamentais e humanos, restringiu o direito à reunião, algo central para qualquer organização política opositora. Com isto, insisto em perguntar se ainda é possível reduzir as diferenças entre Agamben e Bolsonaro a uma questão de meras “intenções” distintas, quando as consequências jurídicas das medidas de emergência no combate ao coronavírus inviabilizariam um

direito tão fundamental para qualquer tentativa de oposição, violenta ou não, contra um governo?

Será que se tratam de meras afinidades declarativas, sem concretas diferenças práticas e estratégias discursivas sobre o poder, quando, para acurar mais os exemplos deste argumento, um dos filhos de Bolsonaro, o deputado federal Eduardo Bolsonaro, forte representante de sua base aliada no Congresso, chegou a falar da possibilidade de “um novo *AI-5*”, enquanto um modo de lidar com as manifestações contra o governo de seu pai?

Os exemplos de Weintraub e de Eduardo Bolsonaro podem mostrar que, por detrás do discurso de Jair Messias Bolsonaro contra as medidas de isolamento social e pela implementação de aulas on-line nas universidades públicas federais, está, em verdade, parte de uma estratégia de governo anterior à pandemia, mas que a utiliza como justificativa. Este também é o caso do Ministro do meio ambiente, Ricardo Salles, quando diz que aproveita a crise pandêmica para “passar a boiada”, isto é, para realizar “facilitação burocrática” no processo de desmatamento da floresta amazônica. É assim também o caso do Ministro da economia, Paulo Guedes, quando tem diante de si a oportunidade de justificar pela crise econômica, agravada pela pandemia, a privatização generalizada de empresas públicas. Neste caso de Guedes, há algo ainda mais emblemático, que é a sua filiação ideológica e acadêmica aos chamados *Chicago Boys*, o grupo de economistas neoliberais que cercavam o governo ditatorial chileno do General Augusto Pinochet.

Como já argumentei nos meus textos sobre o artigo de Ernesto Araújo, a estratégia de Bolsonaro para lidar com a pandemia no Brasil, por meio da “imunidade de rebanho”, guarda consigo o objetivo nada implícito de salvaguardar a economia, em detrimento das dezenas de milhares de mortes pelo coronavírus, fazendo o presidente emitir uma frase no mínimo curiosa e interessante para os estudos críticos de Agamben, quando disse que “a economia também é vida!”. A frase revela muito bem a estratégia concreta do modo neoliberal de governo bolsonarista, em que a

administração, a *oikonomía* se torna o paradigma de governo da vida, uma vez que estamos lutando pela sobrevivência de nossa mera vida, cedendo, de modo que corre o risco de ser insolúvel para o futuro próximo, as nossas liberdade políticas em nome da sobrevivência das nossas vidas, contra a ameaça do coronavírus. Por isso, insisto na pergunta sobre se entre o governo Bolsonaro, as falas de sua base aliada, ministros, seus próprios discursos, e as críticas de Agamben ao estado de emergência causado na Itália pela atual pandemia não haveria um abismo entre as diferenças objetivas em torno de suas visões sobre as medidas governamentais de exceção?

Não se trata definitivamente de meras diferenças ideológicas, intencionais, que se encontrariam ao fim na prática de seus discursos. Com todas as estratégias de governo bolsonarista, é possível ver o modo como as crises econômicas e políticas causadas pela pandemia são, para Bolsonaro, ora motivos de mostrar o quanto seria liberal, pois defende o fim do isolamento social baseado na negação da gravidade da doença, ora são motivos que o podem levar a intensificar as reformas neoliberais iniciadas pelo governo de Michel Temer, intensificar o agronegócio e o garimpo na Amazônia, bem como deixar à morte soberana os povos indígenas brasileiros, seja pelos conflitos de terra, seja pela própria negligência quanto ao contágio do coronavírus entre essas pessoas. E, mais, a atual pandemia, a qualquer momento, contraditoriamente ao seu discurso pseudo-libertário, poderia justificar mais um golpe civil-militar, caso, por exemplo, as manifestações antifascistas se intensificassem, e caso a reação do STF contra suas milícias ideológicas e virtuais chegassem aos seus próprios filhos. Então, há uma grande diferença entre Bolsonaro e Agamben também quanto à prática de seus discursos e os riscos desses discursos.

Todavia, registro, aqui, que, no meu primeiro texto em resposta ao primeiro texto de Frateschi, defendi que Agamben deveria, sim, indicar um caminho para enfrentarmos a pandemia quando o isolamento social ainda é, enquanto não se tem medicamento antiviral eficaz e uma vacina, o melhor método para salvar vidas, e que este é o melhor caminho, pois é

fundamentado no organismo internacional mais confiável para oferecer diretrizes científicas sobre a atual crise pandêmica, ainda que tenha ressaltado que sua lista de patologias não é ileso de críticas, como quando tinha a homossexualidade e a transexualidade enquadradas como patologias, no passado recente, e que, como no caso que citei do texto de Maria Galindo, quando questionou a viabilidade das formas-de-vida indígenas na Bolívia, caso adotem as medidas de isolamento (GALINDO, 2020, p. 126), também não são impassíveis de críticas quanto à universalidade de seus métodos de combate ao COVID-19. Já chegando ao final deste primeiro ponto de discussão e resumindo quase tudo o que foi dito até aqui, acrescentaria mais um argumento. É preciso destacar que, se for possível se dedicar à leitura do conjunto de textos, Agamben de fato nega a existência da gravidade da pandemia causada pelo coronavírus, mas isto apenas em seu primeiro texto, quando, embasado em dado científico da CNR, alega que não há uma epidemia na Itália e, portanto, não se justificam as medidas de exceção para o isolamento social etc. Já a partir do seu segundo texto, chamado de *Contagio* e publicado em 11/03/2020, Agamben passa a tratar não da existência ou não da pandemia e de sua gravidade, mas, sim, das consequências do pânico em torno da pandemia (AGAMBEN, 2020, p. 19).

Dias depois da publicação de *Contagio*, em que se vê uma mudança de foco da negação para a concentração no problema das “consequências” políticas da pandemia, Agamben confirma tal mudança, ao conceder entrevista ao jornal *Le Monde* no dia 24/03/2020. O filósofo foi questionado – com destaque para o uso de um termo curiosamente teológico-jurídico – se ele se “arrepende” do que disse no seu primeiro texto sobre a pandemia, referindo-se à sua declaração negacionista, diante, à época, dos já altos números de morte por COVID-19. Agamben respondeu que “*Je ne suis ni virologue ni médecin, et dans l'article en question, qui date d'il y a un mois, je ne faisais que citer textuellement ce qui était à l'époque l'opinion du Centre national de la recherche italien.*”, e então, continua, “[*m*]ais je ne vais pas entrer dans les discussions entre les scientifiques sur l'épidémie

; ce qui m'intéresse, ce sont les conséquences éthiques et politiques extrêmement graves qui en découlent." (LE MONDE, 2020).

Finalizadas essas primeiras questões controversas, passo ao segundo ponto de discussão.

2. O problema da comparação com o nazismo e a crise pandêmica colocada em segundo plano

Posso resumir neste segundo tópico as seguintes críticas de Frateschi: 2.1) que Agamben secundariza a gravidade da pandemia ao priorizar suas preocupações em torno do problema fático do perigo da perenização de técnicas de controle social, como o monitoramento do isolamento social pelo governo; 2.2) que a tese de Agamben sobre como o controle social por meio de celulares, que estaria muito além da forma como nazistas e fascistas realizavam o controle social nas suas épocas, tende a perder de vista a monstruosidade e o ineditismo do nazismo, e que as afirmações de Agamben quando compara as medidas de exceção pandêmicas com o nazismo são de se esperar da teoria agambeniana do campo de concentração como paradigma político moderno e que, por isto, por ser um paradigma que lê os fenômenos atuais já distantes das experiências nazistas, tal tese não leva a sério o que ocorria mesmo num campo de concentração.

2.1 Da secundarização da pandemia frente ao risco do estado de exceção

Não há como negar que Agamben esteja realmente colocando a pandemia como uma preocupação segunda dentre os temas de seus textos sobre a atual crise planetária (2.1). Frateschi está certa. O filósofo italiano está mesmo priorizando as consequências das medidas excepcionais e faz isto depois de ter, ainda que só primeiramente, negado a gravidade dos efeitos mortais do coronavírus. Isto é um mesmo problema nas suas declarações; e grave. Pois parece que uma questão muito importante é

deixada de fora: o que fazer diante de tantas mortes quando as medidas de exceção não são desejáveis pelo risco político que oferecem às nossas liberdades? Se o isolamento social parece ser a única saída, o que resta dizer sobre? Será que apenas rejeitá-lo seria o bastante? Não entendo que seja.

Contudo, é preciso dizer que o papel de Agamben não pode ser encarado como desnecessário ou mesmo como desrespeitador, tampouco como um discurso monótono que só fala de estado de exceção. Lembro, aqui, então, de como Agamben tratou do impedimento do devido funeral das vítimas de COVID-19 como sendo uma das consequências das medidas excepcionais (AGAMBEN, 2020, p. 36), além do fato de não ter se esquecido do problema ambiental vinculado às causas desta pandemia (AGAMBEN, 2020, p. 56).

2.2 Da comparação com o nazismo quanto às medidas de controle

Sobre o uso de celulares como modo de controle social mais grave do que as formas de controle nazistas, assim como sobre o ineditismo da barbárie do nazismo (2.2), estes são temas, no mínimo, muitíssimo delicados para serem tratados aqui, em meio a tantos outros tópicos. Então, vou me deter a dizer que acredito que Agamben estivesse se referindo tão somente à inédita potencialidade de vigilância da tecnologia atual, que usa celulares, GPS e internet – esta, na sua fase 5G de transferência de muitos dados em pouquíssimo tempo. Em outras palavras, acredito que, aqui, o melhor modo de interpretar essas passagens de Agamben é ver que se trata de uma comparação pela evolução tecnológica dos anos 30 e 40, em relação aos 20, deste século, quando, hoje, é fato que o potencial de vigilância social é muito maior, via mecanismos tecnológicos contemporâneos, incomparavelmente superiores aos do tempo da II Guerra.

Porém admito que qualquer comparação com o nazismo é sempre muito arriscada de falhar, diante dos intestemunháveis acontecimentos da *Shoah*. Importante, contudo, é lembrar que Agamben escreveu sobre a

violência inenarrável causada pelos nazistas quando publicou *Quel che resta di Auschwitz* (1998) – livro que compõe o projeto *Homo sacer* e que, como diz a professora Jeanne Marie Gagnebin, na sua *Apresentação*, tem capítulos que podem irritar o leitor e a leitora, além da recepção da obra de Agamben ser muito controvertida em meios judaicos alemães e franceses (GAGNEBIN, 2008, p. 13).

Nessa obra, Agamben demonstra que sabe muito bem da relevância da *Shoah* e da impossibilidade de se negarem os acontecimentos no campo de Auschwitz, quando chega a dizer, a partir de sua leitura de Primo Levi, que o único testemunho possível desta experiência é o da impossibilidade de se dar o testemunho, pois trata-se de “(...) uma possibilidade de palavra só por uma impossibilidade (...)” (AGAMBEN, 2008, p. 163). Isto é, assim, paradoxal, pois o judeu, quando privado de sua dignidade pelo nazismo, torna-se um “não-homem”, ou, como no “jargão do campo”, um “mulçumano”: aquele prisioneiro que perdera qualquer esperança, que vive numa situação extrema, entre o humano e o inumano, entre o vivo e o morto, é, em verdade, na sua incapacidade de nos dizer da sua situação, paradoxalmente, a única possibilidade de testemunho diante da barbárie que lhe furtou a vida, a dignidade, a qualidade da forma humana (AGAMBEN, 2020, p. 49; 56; 157).

Sobre a previsível coerência de suas comparações à sua teoria e sobre como não levaria a sério o que acontecia nos campos nazistas, quero deixar estes temas para quando for tratar de paradigma, método e da suposta metafísica, no próximo tópico. Mas, antes, vale lembrar de uma entrevista concedida por Agamben à revista *Lietaturen* (2002), quando o filósofo italiano diz que não desvaloriza os fenômenos históricos concretos das figuras do campo de concentração ou do *homo sacer*. Ao contrário, ele os classifica como são, e só a partir disto é que os entenderia como modos de conhecimento do presente, como paradigmas, portanto (AGAMBEN, 2001, p. 19). Sei que só fazer referência a uma fala não é o bastante, por isto no próximo tópico desenvolverei melhor a noção de paradigma dentro do método do pensamento de Agamben.

Para me justificar um pouco mais quanto à minha posição sobre a questão do “ineditismo da monstruosidade nazista” e das formas de controle nazistas, conforme foi provocada por Frateschi, é importante que, neste ponto, eu me abstenha de desenvolver tal tema. Pois, apesar de morar na região amazônica, última fronteira do processo colonial de mais de 5 séculos no Brasil, como não faço parte de um grupo étnico-social diretamente afetado pela questão, prefiro não tratar do delicadíssimo tema que Michel Rothberg chamou de “insistência no caráter único do Holocausto” (ROTHBERG, 2020), que recentemente acabou gerando um outro “caso” polêmico.

Tratou-se do chamado “caso Mbembe”, quando o filósofo camaronês Achille Mbembe, autor do famoso e importante ensaio *Necropolítica* (2011) foi envolvido na acusação de antissemitismo por supostamente ter comparado o *Holocausto* ao *apartheid* e à ocupação do território palestino por Israel no seu livro *The society of enmity* (2017) – tema já tratado antes por ele, ao citar a possível relação entre nazismo e técnicas coloniais da *plantation*, que usavam mão de obra afro-indígena escravizada –, oportunidade inclusive, que o fez dizer que tal relação importa pouco diante do traço evidente que persiste: “no pensamento filosófico moderno assim como na prática no imaginário político europeu, colônia representa lugar em que soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder margem da lei (*ab legibus solutus*) no qual “paz” tende assumir rosto de uma “guerra sem fim” (MBEMBE, 2018, p. 31-32).

Resta, então, passar, como prometido, ao tema do método de Agamben e da acusação de incorrência em um “essencialismo” metafísico.

3. O método de Agamben, acusação de ser metafísico e o problema do seu potencial crítico

Agora, já tendo chegado ao terceiro e último tópico deste texto, passo a falar sobre as críticas de Frateschi ao potencial crítico da teoria de Agamben, bem como sobre a acusação de que Agamben incorreria em

“metafísicas fantasiosas e essencialismos estéreis”. De modo resumido, analiso as críticas de Frateschi a Agamben da seguinte maneira: 3.1) que Agamben tem uma teoria metafísica, essencialista e o tem porque usa de termos generalizantes, como “O Ocidente”, “A Sociedade”, “A Democracia”; 3.2) a genealogia de Agamben é teleológica, tendo, assim, o “ar metafísico” da filosofia da história, mas, diferente desta, não vendo progresso e, sim, ruína ao fim do decurso do tempo; e, por fim, 3.3) Agamben é metafísico porque seu método faz com que seu pensamento esteja congelado ao não enxergar as sutilezas dos fenômenos históricos, apagando lutas e conquistas políticas; Agamben é platônico ao perder o senso comum aos homens comuns, sobre os quais só veria medo, paralisia, sendo eles incapazes de agir, enquanto ele pagaria o preço de enxergar a verdade.

3.1 Da metafísica, do essencialismo e do uso de termos generalizantes por Agamben: sobre o método

Começando com a primeira acusação, de que Agamben teria uma teoria metafísica, essencialista, seguida das justificativas sobre como o filósofo italiano usa termos gerais, totalizantes, o que faria de seu método genealógico uma teleologia, que enxerga a história com causa final, rumo à ruína inescapável, posso comentar a partir da obra em que trata especificamente sobre seu método, *Signatura rerum* (2010). Mas, antes, gostaria muito de tentar entender o sentido de metafísica, aqui, no qual Agamben incorreria. Pois, contrariamente à professora Frateschi, não entendo Agamben como um filósofo que opera desde uma metafísica idealista, que veria o curso histórico com fins, apenas porque usa expressões gerais e porque não vê saídas ativas, como se a política estivesse fadada a capturar a vida e a assujeitá-la, dessubjetivando-a necessariamente. Para fundamentar minhas hipóteses, vou tentar entender a metafísica, trazer os textos metodológicos de Agamben, mas também deixar minha ponderação ligeiramente convergente ao que entende Frateschi.

No seu famoso *Pensamento pós-metafísico* (2002), Jürgen Habermas elenca 4 aspectos do pensamento metafísico: i) “Pensamento da identidade”, em que o múltiplo é deduzido de um princípio uno, do qual a identidade e a diferença possuem relação fundamental, sendo o fundamento do ser, o princípio e a origem; ii) “Idealismo”, em que o uno e o todo são resultado do pensamento, por onde surge também o conceito de “ser”, assim, com Platão, a ordem fundadora da unidade entre fenômenos variados tem natureza conceitual, reunidos sob uma ideia, uma forma; iii) “Filosofia da consciência”, que, viabilizada pelo nominalismo, que reduziu as formas aos signos das coisas (*signa rerum*), enquanto meros nomes dados às coisas, encontra na autoconsciência a possibilidade de representar as coisas diversas de modo abstrato, ao absoluto; iv) “Conceito forte de teoria”, em que a vida contemplativa estaria acima da vida ativa, prática, pois contempla as formas abstratas e atemporais, pois “(...) exige o abandono do enfoque natural mundano” (HABERMAS, 1990, p. 40-42).

Se “metafísico” tem algo a ver com o que Habermas estabeleceu, e caso Frateschi esteja certa sobre como Agamben lida com a política, ao fazer aquilo que eu chamei de “ontologia do agir político”, então parece mesmo que o filósofo italiano discursaria pelo viés da tradição, fundada na primazia da identidade sobre a diferença, da unidade do múltiplo por uma ideia total, pela consciência de si, onde uma ideia se fundamentaria para ler os fenômenos diversos, por meio de uma razão dialética sobre o movimento histórico até o absoluto como fim, e partiria de uma noção em que a teoria, a descrição, a análise inviabilizariam o agir, ou mesmo nem o enxergariam como algo digno de teorização, em que, inclusive, a verdade estaria num mundo abstrato, uno, idêntico, ou então seu múltiplo estaria reunido na consciência teorética, em precedência em relação à prática e ao senso comum. Resta, agora, então, lidar com as críticas de Frateschi de frente e tentar ver se Agamben incorreria mesmo no conceito de “metafísico”. Acredito que, se eu conseguir desenvolver meus argumentos até a questão da prática e da sua relação com a teoria, também poderei responder à crítica sobre a baixa potencialidade crítica de Agamben.

Primeiramente, quero dizer que a acusação ao Agamben soa como a velha acusação de psicologismo entre os séculos XIX e XX, mas agora em torno do “risco” de ser metafísico, essencialista, teleológico, teorético, etc. Acho justo este tipo de crítica, uma vez que já estamos há tempos longe de uma concepção pré- virada linguístico-pragmática na filosofia e nas demais Humanidades. Contudo, parece que o estigma de ser “metafísico” ainda gera querelas. Por falar nisto, destaco que esta discussão nos remete também à outra querela, uma bem mais antiga, a “querela dos universais”, em que Guilherme de Ockham esteve mais conhecidamente envolvido. Em *Lógica dos termos*, de sua *Suma logicae* (1341), Ockham nos diz que “(...) nenhum universal é uma substância fora da alma” (OCKHAM, 1999, p. 161). Em outras palavras, os termos gerais, generalizantes, os universais, portanto, só existem se estiverem referentes a uma coisa existente, ou emitido por uma fala, escrito ou se estiverem na mente (OCKHAM, 1999, p. 164-165). Isto deu impulso para uma crítica possível a uma concepção tradicional de realismo, em que os universais possuíam existência real, coisa correspondente, e, portanto, poderia-se os teorizar sem medo de se incorrer na acusação de ser “essencialista” ou mesmo “fantasioso”, já que se estaria falando sobre uma coisa (*res*) concreta, ao tratar de um termo universal. Mas o que Agamben tem a ver com isso?

Na referida obra *Signatura rerum* (2008), o filósofo italiano fala que “[e]m minhas pesquisas, pude analisar algumas figuras – *homo sacer* e o mulçumano, o estado de exceção e o campo de concentração – que certamente são, mesmo que em medida diferente, fenômenos históricos positivos, mas que nelas eram tratados como paradigmas (...)” (AGAMBEN, 2019, p. 09). Aqui, Agamben já está iniciando sua explicação sobre como usa estes fenômenos históricos como lentes de leitura da realidade. São “figuras”, “(...) cuja função era constituir e tornar inteligível um contexto histórico-problemático mais amplo” (AGAMBEN, 2019, p. 09). Ele diz isto para esclarecer as acusações de que estaria somente oferecendo teses ou reconstruções meramente históricas (AGAMBEN, 2019, p. 09).

Aqui, Agamben lembra de Michel Foucault e de Thomas Kuhn, tentando mostrar proximidades entre eles por meio do conceito de paradigma. De acordo com Agamben, para Kuhn, “(...) paradigma é apenas um exemplo, um caso individual, que, através de sua repetibilidade, adquire a capacidade de modelar tacitamente o comportamento e as práticas de pesquisa dos cientistas” (AGAMBEN, 2019, p. 13), deste modo, “(...) o império da regra como cânone de cientificidade é substituído assim pelo do paradigma, e a lógica universal da lei é substituída pela lógica específica e singular do exemplo” (AGAMBEN, 2019, p. 13). Mas isto é perfeitamente compreensível e adaptado pelas e às ciências naturais, ainda que tais ideias, sobre “revoluções científicas”, feitas quando há mudanças paradigmáticas, também tenham reflexos nas ciências humanas – talvez haja uma aproximação possível com a filosofia gadameriana aqui. Então, como isto é aplicável nas investigações genealógicas de Agamben?

Sobre como Foucault lidou com esta questão, Agamben nos lembra que “[u]ma das orientações mais constantes na pesquisa de Foucault é o abandono da abordagem tradicional do problema do poder, baseada em modelos jurídicos e institucionais e em categorias universais (o direito, o Estado, a teoria da soberania) (...)” (AGAMBEN, 2019, p. 13). Assim, com este “abandono da abordagem tradicional” via “categorias universais”, Foucault passou a investigar não as normas, as normalizações do poder, mas seus procedimentos, “(...) em prol de uma análise dos dispositivos concretos mediante os quais o poder penetra nos próprios corpos dos súditos e governa suas formas de vida. A analogia com os paradigmas kuhnianos parece encontrar aqui uma confirmação importante” (AGAMBEN, 2019, p. 14). Um exemplo do uso de um conceito paradigmático em Foucault é o do *panopticon*, que “(..) é ao mesmo tempo um ‘modelo generalizável de funcionamento’ (...)”, e que “(...) funciona como um paradigma em sentido próprio: um objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui” (AGAMBEN, 2019, p. 20-21).

Mas, se é verdade que a generalização de um paradigma reúne espécies, minha interlocutora poderia questionar se isto não seria um recurso metafísico, pois, conforme mesmo citei, com Habermas, poderia isto ser algo do idealismo, em que o múltiplo estaria reunido num conceito abstrato. Porém, sobre tal possibilidade de objeção, eu diria que: não se trata de forma pura, de um transcendental, tampouco de uma ideia que é real, transcendente, enquanto as espécies múltiplas seriam meras imitações, cópias da verdade real. Aqui, não há idealismo antigo, nem moderno. Também não é o paradigma um conceito da consciência do sujeito do conhecimento. Mas o que seria, então? Mera metáfora?

Minha resposta, desde Agamben, é: nem conceito metafísico, ou forma transcendental, e nem mera metáfora. Explicando Foucault, Agamben diz: “mais parecido com a alegoria do que com a metáfora, o paradigma é um caso individual que é isolado do contexto do qual faz parte apenas na medida em que ele, exibindo a própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto (...)” (AGAMBEN, 2019, p. 23). Assim, “[o] paradigma foucaultiano é as duas coisas ao mesmo tempo: não apenas exemplar e modelo, que impõe a constituição e uma ciência normal, mas também e sobretudo *exemplum*, que permite reunir enunciados e práticas discursivas num novo conjunto inteligível e num novo contexto problemático” (AGAMBEN, 2019, p. 23).

Aqui, não se trata de um recurso metódico de abordagem dos seus objetos metafísicos, nem mesmo lógico, no sentido clássico, de fundo ontológico-tradicional, a partir dos princípios da identidade e da diferença, mas, sim, no sentido analógico, viabilizado por uma reconstrução feita por Enzo Melandri sobre a antiga concepção aristotélica de analogia. Segundo Agamben, “[e]m *La linea e il circolo*, Melandri mostrou que a analogia se opõe ao princípio dicotômico que domina a lógica ocidental. Contra a alternativa drástica ‘ou A ou B’, que exclui o terceiro, ela faz valer a cada vez seu *tertium datur*, seu obstinado ‘nem A nem B’” (AGAMBEN, 2019, p. 25).

Isso significa dizer que as figuras usadas por Agamben são terceiros elementos em oposição, ao mesmo tempo, entre contrários. “O terceiro é

essa indiscernibilidade”. Deste modo, o paradigma, enquanto exemplo, não é um universal a respeito de múltiplos individuais, particulares, tampouco um individual, particular, dos quais se poderia alcançar um conceito universal, uma lei geral. Do que se trata, então? “(...) [O] paradigma implica um movimento que vai da singularidade à singularidade e que, sem sair desta, transforma cada individual em *exemplar* de uma regra geral que nunca é possível formular *a priori*.” (AGAMBEN, 2019, p. 28). Admito que isto é complexo demais e não se furta do vocabulário da tradição ontológica (de Aristóteles, Ockham, Kant e, também do próprio Platão). Pois, Agamben também diz que “(...) o paradigma de algum modo contém *éidos*, a própria forma que se trata de definir” (AGAMBEN, 2019, p. 30).

Mas isso não significa dizer que se trata de platonismo. É mais uma forma de explicar o paradigma, já que equivocado seria forçar a reduzi-lo a: uma ideia, pois se trata de algo individual, numa relação para além da dicotomia sensível-mental; uma essência, substância que resiste ao tempo, pois, em verdade, trata-se de um exemplo que, como em Kuhn, pode sofrer uma “revolução”; ou um *a priori* porque está além da dicotomia universal-singular (3.a). Sobre isto, diz Agamben: “A relação paradigmática não se dá simplesmente entre cada objeto sensível, nem entre eles e uma regra geral, mas acima de tudo entre a singularidade (que assim se torna paradigma) e sua exposição (isto é, sua inteligibilidade).” (AGAMBEN, 2019, p. 30).

Para resumir o conceito de paradigma, Agamben traça algumas teses: paradigma é uma forma de conhecimento analógico, por isto, não é dedutivo, nem indutivo, move-se de singularidade para singularidade; neutraliza a dicotomia geral-particular, substituindo tal lógica por um modelo analógico bipolar; o caso paradigmático suspende seu pertencimento a um conjunto, excluindo-se dele, para expor, paradoxalmente, sua inclusão enquanto exemplo – capaz de nos introduzir ao conhecimento dos conjuntos de singularidades semelhantes (AGAMBEN, 2019, p. 28).

Assim, sobre o uso de conceitos como *homo sacer* e sua relação com o tempo e os contextos, é válido reproduzir a citação a seguir:

O *homo sacer* e o campo de concentração, o *Muselmann* [mulçumano] e o estado de exceção – como, mais recentemente, a *oikonomía* trinitária ou as aclamações – não são hipóteses pelas quais eu pretendia explicar a modernidade, reconduzindo-a a algo como uma causa ou uma origem histórica. Pelo contrário, como a própria multiplicidade delas poderia ter deixado entender, tratava-se sempre de paradigmas, cujo escopo era tornar inteligível uma série de fenômenos, cujo parentesco poderia escapar despercebido ao olhar do historiador. Certamente, tanto as minhas pesquisas como as de Foucault são de caráter arqueológico e os fenômenos com os quais elas lidam se desenvolvem no tempo, implicando, portanto, uma atenção aos documentos e à diacronia que não pode deixar de obedecer às leis da filologia histórica (AGAMBEN, 2019, p. 41).

E sobre o uso de termos gerais, como “O Ocidente”, “A Sociedade”, “A Democracia”, citados por Frateschi (3.2), eu poderia dizer, aqui, que se trata também de conceitos que se relacionam com os paradigmas explicados por Agamben e que, concordando com ela, são problemáticos, sim, uma vez que deveriam ser singulares, lidando com particularidades. Tais termos tão gerais podem, sim, criar confusões, especialmente quando se tenta fazer, como eu, uma recepção desde o Sul global da filosofia de Agamben. Nestes momentos, então, pergunto-me, com Mbembe, se o Brasil, cujo *nómos* da terra fora cogitado pelos colonizadores enquanto uma exceção à metrópole, ao *Jus publicum europaeum*, não estaria, como diz Henrique Dussel, no lado da colonialidade, em oposição ao termo geral à modernidade, à metrópole.

Com isso, também me questiono se estaríamos ao lado da tradição ocidental. Se nós, os juristas brasileiros, estaríamos dentro da tradição romano-germânica, e se isto se ampliaria para as cosmovisões das sensibilidades jurídicas, como diz Clifford Geertz em *O saber local* (1997) (GEERTZ, 2004, p. 271), dos indígenas e quilombolas? De que modernidade, de qual ocidente, de quando, e de qual metrópole estamos falando? É importante, no entanto, mostrar que, apesar de admitir que, realmente, Agamben trata destes conceitos de modo generalizante, nem por isto sua obra não teria potencial crítico para entender nossa realidade, nossos

fenômenos sociais latino-americanos por meio de seus paradigmas mais comuns, como *homo sacer*, *campo*, etc., e, até mesmo, por meio de paradigmas outros, não tão comuns ao projeto *Homo sacer*. Estou me referindo, aqui, às investigações sobre colonialidade e pós-colonialidade feitas a partir do pensamento de Agamben.

Estudos feitos de modo muito positivo devem ser referenciados aqui, como o do próprio Mbembe, mas também o de Marcelo Svirsky e Simone Bignall, quando escrevem *Agamben and colonialism* (2012), obra que reúne 12 artigos sobre a temática, desde diversas experiências coloniais, sobre povos nativos, conflitos com palestinos, líbios, até a situação da exceção na Rússia pós-soviética. Vale destacar a *Introduction* da obra de Svirsky e Bignall, escrita por eles mesmos, quando falam da problemática de como os temas da biopolítica não são investigados por Agamben fora da área do “Ocidente” e de como o filósofo mantém um relativo silêncio sobre o colonialismo (SVIRSKY; BIGNALL, 2012, p. 13). Outros nomes também lidam com a exceção e a emergência coloniais, como Nasser Hussain e Lauren Benton, etc. No Brasil, pesquisas deste tipo também são notórias, como as feitas por Daniel Arruda Nascimento, sobre a senzala como campo biopolítico, quando publicou seu artigo *A exceção colonial brasileira* (2016) e também a pesquisa feita por Ana Suelen Tossige Gomes e Andityas Soares de M. C. Matos, com a publicação do artigo *O estado de exceção no Brasil republicano* (2017).

Contudo, ainda resisto a achar que o mero uso de termos gerais por Agamben, como “O Ocidente”, significaria logicamente que se trata de uma filosofia essencialista, desconhecadora das singularidades. Por exemplo, será que somente se referir de modo geral a algo operaria um raciocínio sobre uma ontologia substancialista? Ou não seria meramente um uso de uma expressão simplificadora em nome da facilitação retórica do discurso, em que, dentro de um contexto, de um jogo de linguagem pós-metafísico, contemporâneo, já não teríamos que justificar e prestar contas para cada termo que usamos, como quando, por exemplo, eu poderia dizer que, em vez de usar a expressão “eu entendo X” ou “acredito Y”,

sobre determinado assunto, eu pudesse dizer “eu tenho em mente que X”? Será que isto implicaria em dizer que necessariamente pressuponho uma compreensão psicologista de fundo? Ou talvez eu apenas esteja usando uma expressão ordinária que funciona na tarefa da comunicação para só dizer “eu entendo X”, eu “acredito Y”?

Bem, chegando ao fim deste tópico, resta ainda tratar da suposta teleologia da genealogia agambeniana e da acusação de se entender os fenômenos sociais como se estivessem fora do mundo, do senso comum, onde também as pessoas que lhe habitam seriam desprovidas de pensamento (3.3). Sobre a teleologia, isto não pode mesmo se sustentar no pensamento de Agamben porque ele não é o filósofo da catástrofe iminente, inescapável. Fortemente influenciado pela concepção de história de Walter Benjamin, Agamben entende que o curso da história não possui uma finalidade que necessariamente nos levará à ruína.

3.2 Da suposta teleologia das concepções de história e de “Rio Biopolítico”

Em *Fragmento teológico-político* (1918), Benjamin falava que o Reino de Deus não é o *télos* que movimenta a história; pois a consumação do acontecer histórico não é um objetivo, mas um termo (BENJMAIN, 2016, p. 23). Na mesma linha do seu pensamento revolucionário-messiânico, fazendo sua interpretação de Karl Marx e do processo revolucionário, em *Rua de mão única* (1900), Benjamin já falava sobre como a evolução cultural ou terá fim ou se manterá dependendo de se saber se ela se afundará por si própria ou pela ação do proletariado (BENJAMIN, 2017, p. 42). Em outro momento, em uma de suas anotações reunidas em *Passagens* (1927-1940), Benjamin destacava uma citação de Marx e de Friedrich Engels sobre a revolução como Juízo Final (BENJAMIN, 2018, [X 1, 4], p. 1056).

Cito Benjamin, aqui, pois Agamben parte desta noção benjaminiana para lidar com sua crítica ao progresso. E, definitivamente, no seu pensamento sobre a história, não há um “fim” que seja impossível de ser

modificado. Sobre isso, em *No limiar do Moderno* (2003), Ernani Chaves ensina que Benjamin se opunha à concepção da Segunda Internacional e sua interpretação evolucionista (darwinista) e inevitável do progresso (CHAVES, 2003, p. 38-39). No mesmo sentido, em *A revolução é o freio da emergência* (2019), Michel Löwy ensina que Benjamin estava na contra-mão do marxismo evolucionista vulgar, pois a revolução não é resultado natural do progresso, é “freio de emergência” (LÖWY, 2019, posição 2183).

Mas, ainda assim, isto não resolve a acusação de que Agamben, quanto a essa concepção de história de tempo messiânico-revolucionário antiprogressista, teria uma concepção “teleológica” da história, em que o “rio biopolítico” seguiria para um fim inexorável. Segundo Frateschi, “[t]al qual os filósofos do progresso, Agamben não se deixa interessar pelas sutilezas do mundo fenomênico e da história que atrapalhariam a continuidade do movimento” (FRATESCHI, 2020).

Contra esta crítica, eu gostaria de lembrar que, em verdade, Agamben tem uma concepção de história não contínua. Com suas teses *Sobre o conceito de história* (1940), para Benjamin, a “evolução cultural” está mais para a junção dos cacos do progresso, da civilização que, entre seus monumentos, também produz barbárie (BENJAMIN, 2016, p.13-14). Por isto, inspirado pelo filósofo alemão, quando diz que “[a] consciência de destruir o contínuo na história é própria das classes revolucionárias no momento da ação” (BENJAMIN, 2016, p. 18), Agamben é justamente aquele que está interessado na possibilidade de irrupção da história burguesa, na qual o estado de exceção é a regra.

Resta saber, então, se o futuro sombrio para onde correria o “rio da biopolítica” seria algo metafísico, guiado por um *télos* antiprogressista, como se fosse uma versão pessimista de uma concepção evolucionista da história. Sobre isto, pergunto: por que o seria, quando são os fatos mesmos contemporâneos, da “realidade fatural”, que nos mostram isso, no momento em que – para dar um exemplo local – o desmatamento da floresta amazônica nunca esteve tão acelerado? Será que é difícil prever, a partir dos fenômenos concretos violentos, uma catástrofe ambiental e genocida,

que rapidamente afetará não só indígenas, mas todo o Brasil, sua estrutura produtiva, caso não seja possível uma outra relação, um outro “uso” dos bens, da terra e dos animais não-humanos?

A escatologia brasileira não é uma previsão metafísico-finalística. Ela é a urgência causada por uma guerra genocida, tanato e necropolítica, feita por um “deixar morrer” ativo e extremo contra os povos tradicionais, há mais de 500 anos.

3.3 Do poder de agir frente aos dispositivos biopolíticos e ao curso histórico antiprogressista

Como dito no tópico anterior, inspirado em Benjamin, para Agamben, o termo da história pela catástrofe produzida pelo estado de exceção e pela guerra civil mundial pode ter outro fim, enquanto termo, e não causa final. Mas o filósofo italiano desenvolveu sua própria pesquisa e saídas insurgentes contra os dispositivos de poder, influenciado pelo que pesquisou sobre a tradição católica, seguindo os caminhos genealógicos iniciados antes por Foucault. Em *Altíssima pobreza* (2011), “[o] caráter escatológico específico da mensagem franciscana não expressa numa nova doutrina, mas numa forma de vida [a da abdicação da propriedade] pela qual a própria vida de Cristo se torna novamente presente no mundo (...)” (AGAMBEN, 2014, p. 146). De modo mais claro, Agamben está dizendo que é possível interromper o curso histórico progressivo para a ruína por meio de uma vida que usa o direito de outro modo – que o depõe, e não o constitui novamente.

Talvez pelo que se pode chamar de anarquismo ou pós-anarquismo¹, Agamben nos ofereça uma saída possível, “ativa”, sobre a catástrofe iminente. E ele não está só. *Comitê invisível* e *Tiqqun*, coletivos que têm publicado no Brasil, pela editora n-1, diversos textos políticos de tom

¹ Em *Postanarchism* (2016), Saul Newman fala sobre “ontological anarchy”, sobre a qual desenvolve sua noção de pós-anarquismo enquanto pensamento político que a própria anarquia, a indeterminação social antes como ponto de partida, do que como chegada (NEWMAN, 2016, p. 113), assim, “‘[t]herefore the horizon of political action remains open and contingent” (NEWMAN, 2016, p. 113)

arrojado e vanguardista inspiram-se também na filosofia de Agamben para tratar de temas políticos de caráter anarquista. Mas o certo é que se está falando de um tipo de investigação sobre a destituição do poder por meio da demonstração da anarquia paradoxalmente inerente ao próprio poder. Para Agamben, como diz em *O uso dos corpos* (2014), “(...) a única possibilidade de pensar uma verdadeira anarquia coincide com a lúcida exposição da anarquia interna ao poder” (AGAMBEN, 2014, posição 4329). Em outras palavras, o desafio é mostrar o caráter fictício, anômico que aporeticamente está de fundo ao poder, desativando seus dispositivos pela deposição que uma vida unida à forma é capaz de fazer ao dar outro uso às coisas.

Nem por isso Agamben estaria resignado a uma passividade teórica, que deteria a verdade, em detrimento da comunidade dócil e passível. Com Theodor Adorno, no seu texto *Resignação* (1977), é preciso lembrar que “[t]ambém ações políticas podem rebaixar-se a pseudo-atividades, a teatro” (ADORNO, 2018, p. 114). Assim, destaco este texto de Adorno, aqui, para tratar do caráter prático da filosofia de Agamben, enquanto “(...) pensador descompromissado, que não falseia a consciência e nem se deixa aterrorizar a agir (...)” (ADORNO, 2018, p. 114). Agamben não está meramente tentando ser coerente com sua teoria, dando sobrevida a ela, diante da realidade que se impõe com esta trágica pandemia. Nem sua teoria não consegue ser crítica o bastante por conta de sua tentativa de fazer uma ontologia paradigmática, modal, ou mesmo do comando, sobre o agir político. Entendo, citando Adorno, mais uma vez, que “[p]ensar não é a reprodução intelectual daquilo que, em todo caso, é” (ADORNO, 2018, p. 114); “[o] pensamento aberto aponta para além de si mesmo. Sendo ele próprio um comportamento, uma figura [*Gestalt*] da práxis” (ADORNO, 2018, p. 114).

Aliás, sobre a dicotomia tradicional da teoria-práxis, Agamben procura ir além, sabendo que uma atitude revolucionária, capaz de dar termo ao tempo messiânico – “que se fez curto”, como diz Paulo (1 Cor 7, 29) –, pode ser a da vida que se uniu à forma, o ato à fala, uma performance, nos

termos de John Austin, como o próprio Agamben se utiliza para explicar tal relação, em *Creazione e anarchia: L'opera nell'età della reigione capitalista* (2017) (AGAMBEN, 2018, p. 104-105); e, assim, também parte do que Ludwig Wittgenstein concebe como a ideia de “regra constitutiva” ou “norma constitutiva”, para ir além das antigas dicotomias entre norma e ação, universal e particular, as quais são colocadas em questão, neutralizando “(...) a representação corrente segundo a qual o problema da regra consistiria simplesmente na aplicação de um princípio geral a um caso particular, ou seja, segundo o modelo kantiano de um juízo determinante, numa operação meramente lógica” (AGAMBEN, 2014, p. 79).

Assim, o projeto de uma vida outra, vivida fora do comando da sociedade capitalista, a exemplo, enquanto paradigma da vida cenobítica, desloca “(...) o problema ético do plano da relação entre norma e ação para o da forma de vida” (...) (AGAMBEN, 2014, p. 79). Trata-se de uma vida em que se profanam os dispositivos que nos comandam através de um outro uso das coisas, do direito, da propriedade, por meio de uma anarquia que pressupõe que a ação humana é livre por não estar fundada no Ser que “(...) *certo l'abbiamo perduto o abbiamo dimenticato l'accesso a esso*” (AGAMBEN, 2018, p. 132).

E ainda sobre o agir, sobre a ação contra os dispositivos de poder, de governo sobre nossos corpos, no artigo de Leland de La Durantaye, *The paradigm of colonialism* (2012), publicado na já mencionada coletânea de Svirsky e Bignall, há um importante registro de um breve texto de Agamben sobre o tema, chamado *Metropolis* (2006) – traduzido para o português por Honesko, em 2010, pela Revista *Sopro* 26. Neste texto, La Durantaye diz, dentre outras interpretações, que a questão levantada por Agamben não é sobre como o colonialismo se tornou paradigma de determinado estado de exceção, mas, sim, sobre como a divisão entre metrópole e colônia cessou de ser meramente espacial e prática e tem se tornado uma divisão dentro das nossas cidades (LA DURANTAYE, 2012, p. 237).

Sobre isso, Agamben diz que, em vez de pensarmos as cidades como um contínuo urbano homogêneo, conglomerado, podemos, em verdade,

ler o espaço urbano desde a heterogeneidade da oposição metrópole-colônia, algo distinto da antiga noção de *pólis*. Deste modo, Agamben diz que passará a chamar de metrópole os centros urbanos contemporâneos, onde há um processo de despolitização, em que há o exercício do poder por um governo sobre os homens e coisas, como dizia Foucault, capaz de decidir, como na relação metrópole-colônia, quem está “fora”, “excluído”, ainda que dentro da cidade – incluído pela exclusão. (AGAMBEN, 2010).

Nessa oportunidade, Agamben faz alusão implícita a um seminário de Michel Foucault sobre os paradigmas da peste e da lepra, presente em *Os anormais* (1975): i) enquanto o paradigma da lepra é do governo que expulsa para fora da cidade os leprosos; ii) o paradigma da peste é aquele que não pode expulsar seus cidadãos contaminados pela epidemia, devendo-se, então, criar um modo de vigilância e controle do espaço urbano. Então, segue, explicando que, todavia, a partir do século XVIII, com a transição para a biopolítica, os paradigmas se confundiram, criando, com isto, “(...) não mais simples divisão binária, mas projeção de uma complexa série de procedimentos e de tecnologias individualizantes e articuladoras sobre essa divisão” (AGAMBEN, 2010).

Assim, esses procedimentos e tecnologias que vigiam, controlam e medem os habitantes dos centros urbanos também são capazes de criar sujeitos, indivíduos, do mesmo modo que também dessubjetivá-los. Agamben diz que a metrópole pode ser vista como um imenso lugar onde um processo de criação de subjetividades pelos dispositivos de controle está acontecendo. Contudo, ainda não se entende muito bem tal processo. Então, ele diz algo que vale citar na íntegra, pois se refere à importância de sua investigação ontológica, apesar das possíveis e importantes análises sociológicas e econômicas sobre o tema, em torno de um agir perante e contra o governo das metrópoles sobre os sujeitos, que também lhes produz:

Quando digo que precisamos tentar conhecer esses processos de subjetivação, não me refiro apenas a análises, ainda que muito importantes, sobre a natureza sociológica, econômica e social desses processos, mas me refiro, por assim

dizer, a um nível quase ontológico, no qual se coloca em questão “spinosianamente” a capacidade de agir dos sujeitos. Isto é, o que nos processos em que o sujeito se liga a uma identidade subjetiva leva a uma modificação, a um aumento ou a uma diminuição da sua capacidade de agir. Parece-me que essa consciência está hoje muito carente e que talvez seja isso que torne os conflitos metropolitanos aos quais assistimos hoje tão opacos. (AGAMBEN, 2010).

Considerações finais

Finalizo dizendo que, apesar de achar interessante a proposta anárquica de Agamben, concordo com a professora Frateschi, por outro lado, que a luta e a resistência são pela defesa de mais direitos, especialmente quando falamos desde o contexto brasileiro de resistência ao projeto neoliberal do governo de Bolsonaro, neste momento em que não apenas o capitalismo se tornou religião, mas em que, há tempos, no Brasil, a religião se tornou o capitalismo, e um capitalismo necroliberal. Contudo, também preciso reafirmar a importância da crítica de Agamben ao mostrar a ambiguidade insolúvel da máquina jurídica, que é também antropogênica, que tem eclipsado o agir político, a vida ativa, rumando, sim, a uma catástrofe por meio de uma guerra civil mundial, que se expande cada vez mais.

No caso de seus textos sobre a atual pandemia, concluo este artigo com base nos argumentos e citações já construídos e referenciados no seguinte sentido: Agamben não está tentando dar sobrevida à sua obra, forçando a realidade a ela, para impulsioná-la. Em verdade, os temas de uma epidemia e do risco dos avanços dos dispositivos de controle e vigilância já foram tratados pelo filósofo italiano – não só no artigo citado aqui, *Metrópolis*, mas também no último volume publicado, segundo ordem cronológica do *Homo sacer*, de nome *Stasis* (2015), sobre o qual não tratei diretamente aqui. Isso mostra, em verdade, a potencialidade de seu pensamento, que é capaz, como diz Benjamin, de “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 2016, p. 13) a fim de entender o contemporâneo para além das análises socioeconômicas, em busca do desvelamento do que é o agir político frente à anarquia que fundamenta o poder, revelando

o seu caráter ficcional, para desativá-lo, abrindo espaço para outras formas de uso.

Enfim, os textos de Agamben nos provocam a ver que a querela contemporânea entre humanistas *versus* pós-humanistas e a querela política do século passado entre reformistas e revolucionários ainda estão em jogo aqui; para além da nossa batalha nacional, em que acredito estarmos ao mesmo lado da trincheira contra a barbárie neoliberal, militarista e neopentecostal, no Brasil, não posso negar que também estão em disputa, em “jogo”, os projetos filosófico-políticos e jurídicos, seja social-democrático, liberal-procedimental, seja identitário, antirracista, não-heteronormativo, seja um projeto pós-anarquista, de deposição da máquina biopolítica, biojurídica e teológico-econômica. E, como em outras épocas, é muito importante pensar, dentro da academia, como modo de resistência política, de mudança, mas também de insurreição.

Referências

ADORNO, Theodor. Resignação. **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade**, 23(1), 2018. 111-115. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/142673> Consultado em: 15.07.2020.

AGAMBEN, Giorgio. **A *che punto siamo?*** Macerata: Quodlibet, 2020.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum: sobre o método**. São Paulo: Boitempo, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *L'épidémie montre clairement que l'état d'exception est devenu la condition normale*. **Le Monde**. 25.03.2020. Disponível em: https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/24/giorgio-agamben-l-epidemie-montre-clairement-que-l-etat-d-exception-est-devenu-la-condition-for-male_6034245_3232.html Consultado em: 15.07.2020.

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**. São Paulo: Boitempo, 2014.

- AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2014. (Kindle Edition).
- AGAMBEN, Giorgio. Metropolis. 2006. **Sopro 26**. 2010. Disponível em: <http://culturae-barbarie.org/sopro/verbetes/metropolis.html> Consultado em: 17.07.2020.
- _____. *Das Unheilige Leben. Interview by* Hanna Leitgeb and Cornelia Vismann. 2001. **Literaturen** 2(1): p. 16– 22.
- BARBOSA, Jonnefer; HONESKO, Vinícius Nicastro. Modos colonizados de recepção filosófica. **Flanagens**. 15.05.2020. Disponível: <http://flanagens.blogspot.com/2020/05/jonnefer-barbosa-1-vinicius-nicastro.html> Consultado em: 15.07.2020.
- BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única. Infância berlinense: 1900**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BENJAMIN, Walter. **Fragmento teológico-político**. In: _____. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens de Walter Benjamin**. TIEDEMANN, Rolf; BOLLE, Willi; MATOS, Olgária Chaim Feres (Org.). Belo Horizonte: UFMG/Imprensa Oficial de São Paulo, 2018. Vol. II.
- BENJAMIN, Walter. **Conceitos sobre história**. In: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- CHAVES, Ernani. **No limiar do moderno: Estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin**. Belém: Paka-Tatu, 2003.
- CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE (CNR). **Coronavirus. Rischio basso, capire condizioni vittime**. 22.02.2020. Disponível: <https://www.cnr.it/it/nota-stampa/n-9233/coronavirus-rischio-basso-capire-condizioni-vittime> Consultado em: 15.07.2020.
- FRATESCHI, Yara. Essencialismos filosóficos e ditadura do corona: sobre Giorgio Agamben, mais uma vez. **Boitempo**. 29.05.2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/29/essencialismos-filosoficos-e-ditadura-do-corona-sobre-giorgio-agamben-mais-uma-vez/> Consultado em: 15.07.2020.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

GALINDO, Maria. **Desobediencia, por tu culpa voy a sobrevivir**. In: _____. AGAMBEN, G.; ZIZEK, S.; NANCY, JL.; BERARDI, F.; PETIT, SL.; BUTLER, J.; et al. **Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias**. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio): 2020. Disponível em <https://bit.ly/sopadewuhan>. Consultado em: 15.07.2020.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico: Estudos Filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

LA DURANTAYNE, Leland. **The paradigm of colonialism**. In: SVIRSKY, Marcelo; BIGNALL, Simone. Introduction. In: **Agamben and colonialism**. Edinburgh: Edinburgh Press, 2012.

LÖWY, Michel. **A revolução é o freio de emergência**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 2. ed. São Paulo: n-1, 2018.

NEWMAN, Saul. **Postanarchism**. London: Polity, 2016.

OCKHAM, William. **Lógica dos termos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

ROTHBERG, Michael. Sobre o caso Mbembe: O fantasma da comparação. **Goethe Institutn**. 05.2020. Disponível em: <https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/mag/21864662.html> Consultado em: 15.05.2020.

SVIRSKY, Marcelo; BIGNALL, Simone. **Introduction**. In: **Agamben and colonialism**. Edinburgh: Edinburgh Press, 2012.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org