

A VIDA NUA, A MERA VIDA: APROXIMAÇÕES ENTRE GIORGIO AGAMBEN E WALTER BENJAMIN

Daniel Souza

RESUMO

Giorgio Agamben possui um “programa” investigativo iniciado em 1995, o projeto *homo sacer* - uma “arqueologia da política”. No entanto, para que esse percurso fosse construído, há um conceito fundamental para o pensamento desse autor: a noção de vida nua, tomada de Walter Benjamin (“*mera vida*”, *das blosse Leben*). Com essa interface, esse artigo procura compreender os usos das reflexões benjaminianas feitos pelo filósofo italiano; e, desde o texto *Para a crítica da violência* (2017), escrito por Benjamin nos anos de 1919-1920, investigar as relações entre o direito e a violência. A discussão que proponho é bem conhecida dos estudiosos desses dois autores. No entanto, sigo em um passo adiante ao vincular esse debate sobre a vida nua/mera vida com o messianismo e os ensaios político-teológicos construídos por esses filósofos.

Palavras-chave: Vida nua. Messianismo judaico. Teologia Política. Homo sacer. Estado e soberania.

BARE LIFE, MERE LIFE: APPROACHES BETWEEN GIORGIO AGAMBEN AND WALTER BENJAMIN

ABSTRACT

*Giorgio Agamben has an investigative “program” that began in 1995, the homo sacer project - an “archaeology of politics”. However, for this path to be constructed, there is a fundamental concept for this author's thinking: the notion of bare life, taken from Walter Benjamin (“mere life”, *das blosse Leben*). With this interface, this article seeks to understand the uses of Benjaminian reflections made by the Italian philosopher and, since the text *For the Critique of Violence* (2017), written by Benjamin in the years 1919-1920, to investigate the relations between law and violence. The discussion that I propose is well known to scholars of these two authors. However, I go one step further by linking this debate on bare life/mere life with messianism and the political-theological essays constructed by these philosophers.*

Keywords: Bare life. Jewish Messianism. Political Theology. Homo sacer. State and sovereignty.

Introdução

Giorgio Agamben possui um “programa” investigativo iniciado em 1995, o projeto *homo sacer* - uma “arqueologia da política”, discutindo “o lugar e a própria estrutura originária da política, a fim de trazer à luz o *arcanum imperii* que constituía, de algum modo, seu fundamento” (AGAMBEN, 2017, p. 295). Esse trecho, retirado do último livro desse projeto – *O uso dos corpos* – traz o centro da questão indicada na primeira obra da série: *Homo Sacer - o poder soberano e a vida nua* (1995). A pesquisa realizada por Agamben se localiza no “oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder” (AGAMBEN, 2004a, p. 14). Mais especificamente, uma tese fundamental é que essas duas análises “não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto - do poder soberano” (AGAMBEN, 2004a, p. 14).

Por isso, Agamben organiza a sua investigação a partir de antinomias. Por exemplo, coloca em tensão as considerações de H. Arendt e de M. Foucault sobre a política. De um lado, procura “corrigir a tese foucaultiana” sobre a politização moderna da vida biológica, indicando que o filósofo francês “jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários dos Novecentos” (AGAMBEN, 2004a, p. 12). Do outro, indica que, especialmente em *A condição humana* (1958), livro em que H. Arendt analisa “o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno” (AGAMBEN, 2004a, p. 11) – a filósofa alemã não tenha estabelecido conexões entre as análises sobre o poder totalitário e a própria perspectiva biopolítica. Diante desses elementos a serem desenvolvidos, Agamben inicia o seu estudo procurando a “zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam” (AGAMBEN, 2004a, p. 11) ¹.

¹ Jonnefer Barbosa suspeita da saída dada por Agamben – *a vida nua* – como compensação da lacuna que supostamente exista entre M. Foucault e H. Arendt. Para isso, confira BARBOSA, 2014, p. 41-43.

Desde essas antinomias, Rodrigo Bolton, em uma conferência intitulada “O sorriso de Agamben”² (2017), indica que a “saga” *homo sacer* se desenvolve em três ciclos diferentes. O primeiro ciclo evoca a questão da soberania retomando os problemas que foram abertos por Carl Schmitt e Walter Benjamin. O segundo ciclo localiza o debate no terreno da economia (*oikonomia*) articulando M. Foucault e E. Peterson. Se no primeiro momento – desde Schmitt – a discussão está centrada numa “teologia política”, desde E. Peterson, especialmente, o debate centra-se numa “teologia econômica”. Se no primeiro ciclo, estamos no terreno jurídico-político, no segundo estamos na investigação sobre o governo. A novidade de Agamben é reconstruir essa cisão da política moderna, possibilitar uma sutura desses polos e anunciar uma possível saída dessa antinomia, não anulando-a, mas não se deixando capturar em seu esquema. Algo que – segundo Bolton – pode ser visto no terceiro ciclo do projeto *homo sacer*, que se localiza diretamente na *questão do uso*, tomando como base diálogos com Averróis, Espinosa e Aristóteles. Segundo Bolton, a problemática que atravessa esses três ciclos pode ser colocada desse modo: “como pensar uma política radicalmente profana, que não atenda *nem a soberania nem a economia*, senão uma política *de uso*?” (2017).

No entanto, para que esse percurso fosse construído, há um conceito fundamental para o pensamento desse autor: a noção de vida nua, tomada de Walter Benjamin (“mera vida”, das *bloße Leben*). Com essa interface, esse artigo procura compreender os usos das reflexões benjaminianas feitos pelo filósofo italiano e, desde o texto *Para a crítica da violência*, escrito por Benjamin nos anos de 1919-1920, investigar as relações entre o direito e a violência. A discussão que proponho é bem conhecida dos estudiosos desses dois autores. Porém, sigo em um passo adiante ao vincular esse debate sobre a vida nua/mera vida com o messianismo e os ensaios político-teológicos construídos por esses filósofos. Para organizar o texto a partir das intenções aqui indicadas, na parte (i), apresento as relações entre violência, Estado securitário e a polícia soberana; na parte (ii) abordo os usos da mera vida como a vida nua e a sua

² Conferência “O sorriso de Agamben” no VI Colóquio Internacional IHU – Política, economia, teologia. Contribuições da obra de Giorgio Agamben (2017).

relação com a violência; na última parte (iii), a partir dessa base teórica, investigo as relações entre o tempo messiânico e o cumprimento da lei.

1 Violência, Estado securitário e a polícia soberana

O estado moderno articula uma política de segurança pública e uma “paz global aterrorizante”, que desvelam o “paradigma securitário” do próprio estado. Esse paradigma “implica que cada dissenso, cada tentativa mais ou menos violenta de derrubar a sua ordem, cria uma oportunidade de o governar numa direção rentável”. (AGAMBEN, 2013). Os dissensos precisam ser compreendidos e interiorizados pelo “estado de exceção”. Mas esse movimento só é possível devido à existência da polícia. Como – de maneira assertiva – diz Giorgio Agamben: “Um estado securitário é um estado policial” (AGAMBEN, 2013). Aqui é significativo retomar o texto *Meios sem fim – notas sobre a política*, escrito em 1996. No texto, “polícia soberana”, Agamben – desde uma pequena análise da Guerra do Golfo, indica o “ingresso definitivo da soberania na figura da polícia”. A explicação dada por nosso autor é a seguinte: o “fato é que a polícia, contrariamente à opinião comum que vê nela uma função meramente administrativa de execução do direito, é talvez o lugar no qual se põe a nu, com maior clareza, a proximidade e, quase, a troca constitutiva entre violência e direito que caracteriza a figura do soberano”³ (AGAMBEN, 2015a, p. 97-98). A relação entre direito e violência centrada na prática policial sinaliza que a decisão pela “exceção” e pela suspensão da lei – uma tarefa do poder soberano como afirma Carl Schmitt – está mais próxima da vivência cotidiana, em movimentos micro-políticos articulados com ideais macro-políticos de

³ “A entrada da soberania na figura da polícia não tem, portanto, nada de tranquilizadora. É prova disso o fato, que não cessa de surpreender historiadores do Terceiro Reich, de que o extermínio dos judeus foi concebido do início ao fim exclusivamente como uma operação de polícia. Sabe-se que jamais foi encontrado um único documento no qual o genocídio fosse atestado como decisão de um órgão soberano: o único documento que possuímos a propósito é o verbal da conferência que, em 20 de janeiro de 1942, reuniu em Grosser Wannsee um grupo de funcionários de polícia de médio e baixo escalão, entre os quais destaca-se para nós apenas o nome de Adolf Eichmann, chefe da divisão B-14 da quarta seção da Gestapo. Somente porque foi concebido e atuado como uma operação de polícia o extermínio dos judeus pôde ser tão metódico e mortal; mas por outro lado, é justamente como ‘operação policial’ que ele aparece hoje, aos olhos da humanidade civil, tanto mais bárbaro e ignominioso (AGAMBEN, 2015, p. 99)

estado e de nação. Os exemplos que evidenciam essa vinculação são muitos, como as atuais operações policiais no estado de São Paulo (2024).

Walter Benjamin, no texto *Para a crítica da violência*, também apresenta uma leitura semelhante sobre a polícia ⁴, a violência e o direito. Para Benjamin, a violência da polícia é “instauradora do direito” e “mantenedora do direito”. Por isso, não se pode dizer que os fins da violência policial sejam idênticos aos fins do direito, com uma simples “função meramente administrativa”. De maneira mais direta, Benjamin indica que a polícia intervém “por razões de segurança’ em um número incontável de caos nos quais não há nenhuma situação de direito clara” (BENJAMIN, 2017, p. 136). Ou – para reforçar as discussões sobre violência e soberania – a violência policial também se evidencia nos casos em que “ela acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de uma vida regulamentada por decretos, ou pura e simplesmente vigia” (BENJAMIN, 2017, p. 136). Essa leitura se aproxima, por exemplo, das interpretações feitas por Paulo Arantes no livro *O novo tempo do mundo* (2014). O estado moderno se organiza desde uma política dos “consensos e consentimentos”, com uma “pacificação armada”. A exceção de hoje, dirá Paulo Arantes, “confunde-se com o próprio governo. Um emaranhado de violações *ad hoc*, estritamente administrativo” (ARANTES, 2014, p. 451-52). Por isso, estamos diante de uma outra racionalidade, um “sistema ritual” de comandos que se mostra com uma “razão pacificadora, sendo o seu governo, por isso mesmo, um governo armado, em todos os sentidos” (ARANTES, 2014, p. 452). Uma “razão humanitária” – tomando o termo que Arantes assume de Didier Fassin -, que acontece como um governo de vidas precárias. Vidas “governadas’, e não pura e simplesmente reprimidas” (ARANTES, 2014, p. 452).

Para ampliar ainda mais os elementos conceituais que possam nos ajudar no enfrentamento dessas questões, me aproximo da noção de *vida nua*, que Agamben toma de Benjamin (“*mera vida*”, *das blosse Leben*).

⁴ Além da polícia, Walter Benjamin indicará que a *pena de morte* também expressa essa relação de violência e direito. Confira: BENJAMIN, 2017, p. 134-135.

2 A noção de *vida nua*, *mera vida* e a violência

Para Agamben, a *vida nua* é uma produção do poder soberano. Como ele aponta no *limiar* da última parte do *Homo sacer I*: “o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar da articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*” (AGAMBEN, 2004a, p. 187). Nesse processo, Jonnefer Barbosa sinaliza que a “*vida nua*” é, em Agamben, um “constructo” – “uma produção concreta, operativa, respaldada em conceitos metafísicos, incluída no interior da fundamentação do Estado-nação moderno” (BARBOSA, 2014, p. 31). Ela é um rendimento apresentado como um nexos entre *violência* e *direito* (AGAMBEN, 2004a, p. 73).⁵

A leitura de Agamben é feita a partir de uma “antinomia” presente no texto de W. Benjamin - *Para a crítica da violência*. Benjamin aponta uma tensão entre “a violência mítica” – instauradora do direito e chamada de “violência arbitrária”; e a “violência administrada” – mantenedora do direito e que está a serviço da primeira (BENJAMIN, 2017, p. 156). Entre a violência que cria e a que mantém o direito, W. Benjamin sinaliza uma terceira: “a violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, [e] pode ser chamada de ‘violência que reina’” (BENJAMIN, 2017, p. 156). Essa violência é aniquiladora do direito, acontece na indistinção de fronteiras (o “objeto da ‘paz’

⁵ Segundo Jonnefer Barbosa, aqui, temos “uma das maiores fragilidades da interpretação agambeniana em torno da obra de Walter Benjamin” (2012, p. 42). A referência para a crítica desse autor está na nota feita para a tradução de “*das blosse Leben*”, presente no texto *Para a crítica da violência*, de W. Benjamin. No original, *das blosse Leben*. O adjetivo *bloss* significa “mero”, “simples”, sem “nenhum suplemento”. Há uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criança que sai do corpo de sua mãe, e *bloss*, que designa o “nu” no sentido de despedido, em oposição a “coberto” com roupa ou roupagem (retórica, por exemplo). Nesse contexto, é discutível a aproximação instigante, mas talvez apressada, que Giorgio Agamben estabelece entre este ensaio de Benjamin e o conceito de “vida nua”, base da biopolítica contemporânea, isto é, da intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida orgânica natural (em grego *zoé*) de cada cidadão, enquanto a dimensão propriamente política, para o pensamento grego clássico, só podia interferir na vida social e comum (*bios*) dos homens (2017, p. 151. Nota 76). A análise acima foi feita por Jeanne Marie Gagnebin. Jonnefer Barbosa, ao assumir essa leitura, indica – desde Hannah Arendt e suas análises sobre o método filosófico de M. Heidegger – que Agamben pode realizar, aqui, uma “interpretação apropriativa” dos termos de W. Benjamin. “Independente dos argumentos que sejam usados, por maiores que sejam as conexões, traduzir sem descontinuidade “*blosse Leben*” por “vida nua” evidencia-se um procedimento sem dúvida instigante, mas filologicamente questionável” (BARBOSA, 2014, p. 44).

de todas as guerras da era mítica”), expia a *culpa* e é letal de maneira não-sangrenta (BENJAMIN, 2017, p. 150).⁶ Aqui temos uma vinculação importante entre a violência divina e a *vida nua/mera vida*:

Ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não-sangrento e o caráter de expiação purificatória dessa violência. Pois o sangue é o símbolo da mera vida. O desencadeamento da violência do direito remete [...] à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele “expia” sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente. A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita (BENJAMIN, 2017, p. 151-152).

A “violência divina” – como “violência pura”⁷ - depõe o direito. Para a sua investigação, Walter Benjamin assume como referência as análises realizadas por Georges Sorel (1907) sobre a “greve geral proletária” e a “greve geral política”. De início, Benjamin indica que o direito à greve é concedido pelo aparato jurídico-político “porque inibe ações violentas, as quais teme enfrentar. Pois antes, os operários passavam diretamente à sabotagem, pondo fogo nas fábricas” (BENJAMIN, 2017, p. 140). Dentro dessa relação com o direito, quais operações são possíveis? Desde Sorel, Benjamin indica a “greve geral política”, que tem como concepção e base a busca pelo fortalecimento do estado; e a “greve geral revolucionária”, que busca “aniquilar o poder do estado”. Desse modo, “a primeira modalidade de greve é instauradora do direito, a segunda, anarquista” (BENJAMIN, 2017, p. 143). Nessa tensão aqui posta, estamos diante de outro embate: a instauração e manutenção do direito e a deposição do direito. Ou em outros termos: entre a “violência mítica” e “administrada” e a

⁶ Para essa leitura, Walter Benjamin toma como referência o juízo divino do bando de Coré, narrado em *Nm* 16. 1-35.

⁷ Em uma carta janeiro de 1919, Walter Benjamin envia uma carta para Ernst Schoen. Aqui, Agamben encontra uma possível explicação para a noção de *Reinheit* (“pureza”): “É um erro pressupor, em algum lugar, uma pureza que consiste em si mesma e que deve ser preservada [...] A pureza de um ser nunca é incondicionada e absoluta, é sempre subordinada a uma condição. Essa condição é diferente segundo o ser de cuja pureza se trata, mas nunca reside no próprio ser. Em outros termos, a pureza de todo ser (finito) não depende do próprio ser. [...] Para a natureza, a condição de sua pureza que se situa fora dela é a linguagem humana” (Citado em AGAMBEN, 2004a, p.94).

“violência divina”. O que me inquieta, nessa violência, é o resgate do termo *divino*⁸, que se coloca para além do ordenamento jurídico e que parece ser percebida como um acontecimento de “violência revolucionária”.

Talvez essa leitura favoreça a compreensão desse conceito:

Esta violência divina não é atestada apenas pela tradição religiosa, mas encontra-se também na vida presente em pelo menos uma manifestação consagrada. O poder que se exerce na educação, que em sua forma plena está fora da alçada do direito, é uma de suas formas manifestas. Estas não se definem pelo fato de que Deus em pessoa exerça essa violência de modo imediato, por milagres, mas por aqueles momentos de cumprimento não-sangrento, golpeador, expiador de culpa. E, enfim, pela ausência de qualquer instauração do direito (BENJAMIN, 2017, p. 152)

A pergunta pela história e pela concretude dessa violência inquieta alguns filósofos. S. Zizek, por exemplo, no texto *De la democracia a la violencia divina* (2010) – ao buscar interpretar as *Chimères*, rebeliões populares no Haiti, contra o governo de Aristide -, afirma que: “esses atos desesperados de autodefesa popular violenta são exemplos do que Walter Benjamin chamava ‘violência divina’ (ZIZEK, 2010, 119). Qual a explicação para essa afirmação? Diz Zizek: as revoltas se colocam entre o ‘bem e o mal’, em uma espécie de suspensão político-religiosa da ética” (ZIZEK, 2010, p. 119)⁹. Jacques Derrida

⁸ Walter Benjamin tem uma relação importante com a teologia. Para Jeanne Marie Gagnebin, “A análise de alguns textos-chave de Benjamin (em particular Sobre o conceito de história e o Fragmento teológico-político) permite interpretar a dimensão teológica como a recordação da incompletude e, simultaneamente, da pluralidade semântica da linguagem humana. Assim, o paradigma teológico introduz a uma teoria da textualidade e da leitura do mundo profano, em oposição a um paradigma religioso que tenta reverter o desencantamento do mundo” (GAGNEBIN, 1999, p. 206).

⁹ No texto publicado em 2015, no blog da *Editora Boitempo* Zizek – ao analisar “uma onda de protestos violentos explodiu em Ferguson, um subúrbio de St. Louis nos EUA, depois que um policial matou a tiro um adolescente negro desarmado, supostamente suspeito de algum roubo” (Agosto de 2014). A leitura de Zizek é a seguinte: “Mas será que essas manifestações violentas ‘irracionais’ – isto é, desprovidas de demandas programáticas concretas e sustentadas tão somente por uma vaga reivindicação de justiça – será que elas não seriam justamente os casos contemporâneos exemplares do que Walter Benjamin chamou de “violência divina” (em oposição à “violência mítica”, i.e. a violência estatal fundadora da lei)? Elas são, como Benjamin colocou, meios sem fins, não fazem parte de uma estratégia de longo-prazo. O contra-argumento imediato aqui é: mas essas manifestações violências não são muitas vezes injustas? Elas não ferem, por vezes, os inocentes? Se quisermos evitar as explicações politicamente corretas forçadas segundo as quais as vítimas da violência divina devem humildemente ceder a ela em função de sua responsabilidade histórica genérica, a única solução é simplesmente aceitar o fato de que a violência divina é brutalmente injusta: ela é frequentemente algo aterrador, e não uma intervenção sublime de bondade e justiça divinas” (ZIZEK, 2015).

também faz uma interpretação que indica uma “tentação” deixada em aberto pelo texto de Benjamin: “a de pensar o holocausto como uma manifestação ininterpretável da violência divina: essa violência divina seria, ao mesmo tempo, aniquiladora, expiatória e não-sangrenta, diz Benjamin, de um ‘processo não-sangrento que fulmina e faz expiar’ (...)” (ZIZEK, 2010, p. 144).¹⁰ Agamben, ao interpretar o sentido dessa “violência divina” afirma que “Benjamin não sugere, na verdade, nenhum critério positivo para a sua identificação e nega, aliás, que seja até mesmo possível reconhecê-la no caso concreto” (AGAMBEN, 2004a, p. 71). Por que essa leitura de Benjamin pode ser potente para Agamben? “O certo é somente que ela [a violência divina] não põe nem conserva o direito, mas o de-põe (*entsetzt*)” (AGAMBEN, 2004a, p. 71).

Seguindo a sua leitura, Agamben localiza uma “ambiguidade da violência divina”, que deve ser compreendida desde a ausência, no texto *Para a crítica da violência* (1921), das discussões da *Teologia política* (1922) feitas por Carl Schmitt. O motivo: em “1920, enquanto trabalhava na redação da *Crítica*, com toda probabilidade Benjamin ainda não havia lido aquela *Politiche Theologie*, cuja definição da soberania citaria cinco anos depois no livro sobre o drama barroco”¹¹ (AGAMBEN, 2004a, p. 72). Se o estado de exceção conserva o direito e o põe excetuando-se dele, “a violência soberana, como a divina, não se deixa integralmente reduzir a nenhuma das duas formas de violência” (AGAMBEN, 2004a, p. 72). Mas, mesmo nessa não redução, a ligação entre direito e violência é mantida. Por isso, o estado de exceção – via decisão do soberano - não rompe a dialética entre “violência que põe o direito e violência que o conversa” (AGAMBEN, 2004a, p. 72). Quem pode fazer esse gesto é a “violência divina”, que se situa “em uma zona na qual não é mais possível distinguir entre exceção e regra” (AGAMBEN, 2004a, p. 72).

A “teologia política” – com a soberania e a sua dimensão jurídico-política – traz C. Schmitt e W. Benjamin para as leituras de G. Agamben. Mesmo que em linhas distintas, “tanto Benjamin quanto Schmitt, ainda que de modo

¹⁰ Esse trecho - do texto *Força de lei* - é resultado do colóquio *O Nazismo e a solução final – Os limites da representação*, realizado em 1990, na Universidade da Califórnia.

¹¹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. A discussão entre Walter Benjamin e Carl Schmitt segue até 1956.

diverso, indicam a vida (a ‘vida nua’ em Benjamin e, em Schmitt, a ‘vida efetiva’ [...]) como o elemento que, na exceção, encontra-se relação mais íntima com a soberania” (AGAMBEN, 2004a, p. 75). A vida e a soberania, o direito e a violência são “binômios” importantes para essa análise.

Para Schmitt, “Todos os conceitos significativos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2009, p. 37). Esse processo não se dá apenas no ponto de vista histórico, na medida em que “o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos” (SCHMITT, 2009, p. 37). A possibilidade de decidir sobre a exceção só é realizável “nessa secularização de conceitos teológicos”. O esquema-Deus (*agora no aparato jurídico*) permanece, numa correspondência entre “soberania e transcendência” (o “poder autopressuponente”) (BARBOSA, 2014, p. 116). Algo que Benjamin – no estrado da “violência divina” – supera, indicando a “indecisão soberana” e a “catástrofe” na relação entre “poder e seu exercício” (BARBOSA, 2014, p. 116). Como diz Agamben no livro *Estado de exceção*:

Se, para Schmitt, a decisão é o elo que une soberania e estado de exceção, Benjamin, de modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir [...]. Essa drástica redefinição da função da soberania implica uma situação diferente do estado de exceção. Ele não aparece mais como limiar que garante a articulação entre um dentro e um fora, entre anomia e contexto jurídico em virtude de uma lei que está em vigor na sua suspensão: ele é, antes, uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe (AGAMBEN, 2004b, p. 87; 89).

O estado de exceção de Schmitt está “assentado” em uma “máquina mitológica de relação da vida com a lei, e de relação da política com o direito” (BARBOSA, 2014, p. 119). Não poderíamos chamá-la de “violência mítica” / “administrada”? Por sua vez, em Benjamin, é necessário depor o direito, depor toda relação metafísica, neutralizar o ordenamento político-jurídico, por meio dessa “violência que reina”. Dessa maneira, “saímos de uma teologia política da decisão soberana [...] para uma escatologia da revolução, onde o verdadeiro

estado de exceção, ao invés de por ou manter o ordenamento, o depõe em uma violência divina” (DULCI, 2015, p. 135).

O que pode ser “o divino” nessa “violência divina” *benjaminiana* não é trabalhado por Agamben. Mas há uma brecha deixada por ele. “Benjamin, ao invés de definir a violência divina, num desdobramento aparentemente brusco, prefira concentrar-se sobre o portador do nexo entre violência e direito, que se chama de ‘vida nua’” (AGAMBEN, 2004a, p. 75). Aqui está um ponto de interpretação que me interessa. Compreender a “violência divina” desde a “vida nua”, especialmente na vinculação mantida entre elas para se estabelecer a “expição com a qual ele [o vivente] ‘expia’ sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente” (BENJAMIN, 2017, p. 151). Junto a isso, para além da “materialidade” indicada por S. Žižek ou a “tentação” citada por J. Derrida, quero compreender também essa negação da possibilidade de concretude da “violência divina” anunciada por Agamben ¹². Ou: “como pensar uma ação política para além da noção de *poiesis* (e, portanto, de fazer, de obra) e da noção de mando e obediência obtida por intermédio da violência (e, portanto, da soberania) que impregna a tradição ocidental (BARBOSA, 2014, p. 124).

Nas *Teses sobre o conceito de história* (2005), Benjamin aponta:

Na verdade, não há um só instante que não carregue consigo sua chance revolucionária – ela apenas precisa ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova. Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada

¹² Jonnefer Barbosa traz algo interessante no pensamento de Agamben. Diz ele: Uma interpretação da violência divina é exposta em um texto de juventude de Agamben, “Sui limiti della violenza”, onde este tentará delimitar o conceito de “violência sacra”, como a forma particular de violência que, nas culturas antigas, rompe com uma determinada continuidade histórica. Apesar da incontestável influência batailleana, aqui já se observa a presença de categorias que serão cruciais no debate futuro de Agamben sobre a política, como a sacralidade. Neste ensaio, entretanto, Agamben define a violência revolucionária (ou divina) de Benjamin de uma maneira muito próxima a de Fanon e Žižek, falando de uma violência literal, em nenhum momento levando em conta a dimensão, que é o foco analítico principal de Benjamin, do poder revolucionário associado ao conceito de Gewalt. É preciso afirmar que, tomando como ponto de vista intérpretes de Benjamin como Agamben (no início de suas investigações) e Žižek, não é possível não concordar com a tese de Derrida, de que “reine Gewalt” seria apenas um outro termo para significar “solução final”. Apontemos apenas, novamente, que ambos – os intérpretes e o crítico – equivocam-se em sua comum filologia. (2014, p. 127. *Nota 15*)

instante histórico se confirma a partir da situação política. Mas ela se lhe confirma não menos pelo poder-chave deste instante sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado. A entrada nesse compartimento coincide estritamente com a ação política; **e é por esta entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica.** (A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas sim sua **interrupção**, tantas vezes malograda, finalmente efetuada) (BENJAMIN, 2005, p. 134 – Tese XVII a).

3 O tempo messiânico e o cumprimento da lei

A “ação política” pode ser reconhecida como messiânica. A interrupção na história é uma tarefa do *messias*, um acontecimento no “tempo político”. Esse “poder-chave” é uma “interrupção” *kairológica* que precisa ser compreendida da sua maneira mais potente. Sobre isso, trago uma discussão feita por Giorgio Agamben, em *Homo sacer I*, sobre o messianismo e a lei. A sua referência é um manuscrito hebraico do século XV, que contém algumas *Haggadah* sobre “*aquele que vem*”.

[Esse manuscrito] mostra a chegada do Messias em Jerusalém. O Messias a cavalo (na tradição, a cavalgada é um asnilho) se apresenta diante da porta escancarada da cidade santa, atrás da qual uma janela deixa entrever uma figura que poderia ser um guardião. À frente do Messias encontra-se um jovem, que está de pé a um passo da porta aberta e indica na sua direção (2004, p. 64).

Agamben compara essa “figura” ao camponês de Kafka. Esse jovem tem a função de preparar a entrada do Messias em uma porta já aberta. Uma tarefa paradoxal. O camponês – como esse jovem – está diante de uma porta em que não se pode entrar por ela. Está aberta demais. O camponês e o messias estão diante de um guardião e de uma lei que “vigora sem significar” (como sugeriu Scholem). A porta está ali. Mas como entrar? Por que entrar? Essa atitude de localizar-se diante da lei como um *não*, um estar “nem livre nem não-livre”, é potente. Esse posicionamento constrange o guardião a fechar a porta. Ao fechá-la, a vigência dessa lei é cessada. Só assim, o Messias poderá entrar. Utiliza-se do aparato jurídico para constranger o próprio aparato jurídico. O nada fazer do camponês não precisa ser lido apenas na sua negatividade de um “evento que consegue não acontecer”. Agamben, desde as leituras de

Derrida e do próprio Kafka, indica que essa “estória [do camponês] conta como algo tenha efetivamente acontecido, parecendo não acontecer, e as aporias messiânicas do camponês exprimem exatamente a dificuldade do nosso tempo em sua tentativa de encontrar uma saída do *bando* soberano” (AGAMBEN, 2004a, p. 64). A dificuldade não significa a impossibilidade. Só uma figura que é colocada também para fora da lei – ou melhor: *abandonada* em um movimento que a coloca diante da lei e ao mesmo tempo a deixa livre/fora da lei - pode ser potente para subverter a autoridade da lei. Como escreve Giorgio Agamben: “do ponto de vista político-jurídico, o messianismo é, portanto, uma teoria do estado de exceção; só que quem o proclama não é a autoridade vigente, mas o Messias que subverte seu poder” (AGAMBEN, 2004a, p. 65).

Em um outro texto, *O Messias e o soberano – o problema da lei em W. Benjamin*, presente no livro *A potência do pensamento*, Agamben aborda esse dilema entre o Messias, o estado de exceção e o direito de maneira bem interessante. O início do texto retoma a oitava *tese sobre o conceito de história*, que cito a partir do texto do próprio Benjamin: “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção” (BENJAMIN, 2015b, p. 83). Esse real estado de exceção é chamado por Agamben de um “estado de exceção efetivo”. Para se compreender essa afirmação, é preciso estabelecer um paralelo entre o conceito limite do poder estatal e a vinda do Messias. Ou mais precisamente: “o tempo messiânico tem a forma de um estado de exceção (*Ausnahmezustand*) e de um julgamento sumário (*standrecht*, isto é, o juízo pronunciado no estado de emergência)” (AGAMBEN, 2015b, p. 224).

Para a sua investigação, Agamben se aproxima das leituras e análises feitas da *Torá*, especialmente os escritos de G. Scholem e os textos mais antigos do *Zohar* – *Ra'ya mehemna* e *Tiqqune ha-Zohar*. Desses últimos, têm-se a apresentação de dois aspectos da *Torá*: a *Torá* de *beri'ah*, a *Torá* no estado de criação; e a *Torá* de *atzilut*, a do estado de emanação (AGAMBEN, 2015b, p. 226). A primeira é a “lei do mundo não redimido”. A segunda, a lei relaciona-se com a redenção e com a plenitude originária da *Torá*. Esses dois

aspectos ainda se vinculam com as duas árvores do paraíso: a da vida e a da ciência. A “árvore da vida representa o poder puro e originário do Santo, fora de toda mistura com o mal e com a morte. Todavia, depois da queda de Adão, o mundo não é mais regido pela árvore da vida, mas pelo mistério da segunda árvore” (AGAMBEN, 2015b, p. 227). Nessa segunda, temos a ciência do bem e do mal. Estamos, portanto, conforme Agamben - em um mundo de esferas separadas entre santo e profano, permitido e proibido, puro e impuro. Nessa divisão, as prescrições e proibições (as *halakah*) são importantes para reduzir e isolar o mal. Estamos na lei. Vivemos na lei.

O ponto decisivo é o Messias.

O tempo messiânico não é um tempo de apresentação de uma nova lei ou o tempo da abolição da *halakah*, mas de restauração da estrutura originária da lei. O que significa essa restauração? Ao ler Moisés Cordovero e Moshe Idel, Agamben diz que “a Torá originária não era um texto definido, mas consistia apenas na totalidade das possíveis combinações do alfabeto hebraico” (2015b, p. 228). Um acervo de letras *sem significado*, apenas potência. Como “pode o Messias restaurar uma lei que não tem significado?”, pergunta Agamben (AGAMBEN, 2015b, p. 229). Para se responder a essa indagação, é preciso resgatar a intuição de Scholem em sinalizar que o messianismo é animado por duas tendências: a restauradora que busca a origem; e a renovadora, com um impulso utópico. Uma tensão que não se resolve, que não se apaga. Voltamos a mais um paradoxo. O messias se coloca no cumprimento da Torá – sua origem e seu *devoir*. Um cumprimento que é a sua transgressão. Exemplos são vários. Agamben cita a concepção *pleroma* da lei em *Mateus 5. 17*¹³; e a teoria da lei em *Romanos 8. 4*¹⁴. Ou: a não entrada na porta – como em Kafka. É o “não estar livre nem não-livre”, em que não se destrói nem se cria uma nova lei, mas a suspende em seu cumprimento na busca por sua forma originária, “que não contém regras nem proibições, mas só um acervo de letras sem ordem” (AGAMBEN, 2015b, p. 231). Desse

¹³ “Não pensem que vim abolir a Lei ou os Profetas; não vim abolir, mas cumprir” - *Mateus 5.17*.

¹⁴ “a fim de que as justas exigências da lei fossem plenamente satisfeitas em nós, que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito” - *Romanos 8.4*.

modo – e de maneira decisiva, em termos *shabatianos* – “o cumprimento da Torá é seu esquecimento” (Citado em AGAMBEN, 2015b, p. 231).

Aqui estamos diante de uma mudança sobre a lei,

Se o paradoxo da soberania tinha a forma que se dizia na frase “Não existe um fora da lei”, - tudo – até a Lei – está fora da Lei. E toda a humanidade, todo o planeta se tornam agora a exceção que a lei deve con-ter em seu bando. Vivemos hoje nesse paradoxo messiânico, e todo aspecto de nossa existência traz sua marca (AGAMBEN, 2015b, p. 234).

Se estamos todos em uma exceção, como construímos um “estado de exceção efetivo”? Uma efetividade que se encontra diante de um problema complexo: não só enfrentar uma lei que “ordena e proíbe”, mas uma lei que “vigora sem significar”, como na *Torá* originária (AGAMBEN, 2015b, p. 236). O camponês de Kafka está diante de uma porta aberta. Uma porta destinada apenas a ele. O estar diante de uma lei sem significado, esquecida ou cumprida, coloca o camponês como o Messias Cristão. A figura desse Messias – desde o segundo século antes de Cristo - é dupla: um *Mashiach ben Yosef* (Messias da casa de José) e o *Mashiach ben Dawid* (Messias da casa de Davi). O primeiro é um Messias que morre, que é derrotado. O segundo, um Messias triunfante, “que no final vence Armilos e restaura o reino” (AGAMBEN, 2015b, p. 237). Para Agamben – e para Kafka – “é evidente que o Cristo, que morre e renasce, reúne em sua pessoa os dois Messias na tradição judaica” (AGAMBEN, 2015b, p. 237).

O camponês-Messias de Kafka pode ser interpretado apenas como derrota e fracasso diante da tarefa impossível que é colocada pela lei. Mas há algo a mais. Agamben retoma o fim da história: “Aqui ninguém mais podia entrar, porque esta entrada estava destinada apenas a ti. Agora vou-me embora e fecho-a” (Citado em AGAMBEN, 2015b, p. 238). A *performance* do camponês não buscava se reduzir ao nada diante da lei, mas conseguir “encontrar a redenção na inversão do nada”¹⁵ – como falava Benjamin sobre

¹⁵ Aqui vale indicar uma relação que Agamben fará entre *Messianismo* e *niilismo*: “Se aceitamos a equivalência entre messianismo e niilismo (da qual tanto Scholem como Benjamin estavam firmemente convencidos, ainda, que em sentido diferente), devemos então distinguir duas formas de messianismo (ou de niilismo): uma primeira (a que podemos chamar messianismo imperfeito) que nulifica a lei mas mantém seu nada em uma perpétua e infinitamente diferida vigência, e um

Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Brasileiro, residente em São Paulo - SP.
Email: dan.vca@gmail.com

Kafka – e interromper a *vigência da lei sem significado*. Não é esse o papel da “violência divina”? “Se a violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente”. O fechar a porta não pode ser uma ação graças ao Messias em favor de todo vivente? Talvez aqui encontremos uma leitura para a interpretação da “violência divina” e a sua possível presença (ou não) em nosso tempo histórico.

A tradução do texto de Benjamin (*Para a crítica da violência*) é complexa. Jeanne Marie Gagnebin indica, em uma das notas desse artigo, que Benjamin tenta “delimitar os vários domínios nos quais *Gewalt* (‘a violência’; o ‘poder’) se exerce, em particular para refletir sobre a posição entre o ‘poder-como-violência’ do direito e do estado’, e a ‘violência-como-poder’ da greve revolucionária” (Em BENJAMIN, 2017, p. 121, *nota 51*). Essa “violência-como-poder” – que julgo ser um “rastros” da “violência divina” – é uma “ação política” que interrompe o curso da história. É a urgência da “*fraca força messiânica*”, em que “em nossas hesitações, em nossas dúvidas, em nossos desvios, que pode ainda se insinuar o apelo messiânico, ali, enfim, onde renunciamos a tudo preencher para deixar que *algo de outro possa dizer-se*” (GAGNEBIN, 2004, p. 98). Por isso: interrupção. Um *fora-dentro* do curso da história. Não esperado, não enquadrado, não organizado em planos e formulações políticas.

O percurso de Benjamin – e de Agamben – nos coloca no discurso teológico. Aqui vale apontar duas análises sobre Benjamin e a teologia.

A primeira, feita por Jonnefer Barbosa (2014, p. 126), indica que Benjamin assume – fundamentado no *Espírito da utopia* de E. Bloch - uma “filosofia da imanência”, em termos “puramente negativos, da própria teologia”, em que a “história divina está absolutamente excluída da imanência”. Jeanne Marie Gagnebin em um texto bem anterior (1999) escreve que, se “em Adorno, a redenção [messiânica] remeteria à alteridade e transcendência que possibilitam um conhecimento verdadeiro; em Benjamin, à imanência e,

messianismo perfeito, que não deixa sobreviver a vigência da lei para além de seu significado, mas, como escreve Benjamin sobre Kafka, “conseguem encontrar a redenção na inversão do nada” (AGAMBEN, 2015, p. 235).

simultaneamente, ao aniquilamento” (GAGNEBIN, 1999, p. 205). Um Messias que irrompe para aniquilar as *fronteiras/divisões* que sustentam a “violência mítica” e a ordem que exige sacrifícios. Essa escolha é teológica.

no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos. Aí também, o caráter destruidor benjaminiano está agindo para preservar a possibilidade da salvação (GAGNEBIN, 1999, p. 201).

Benjamin recorre à teologia como um discurso destruidor. Para além das respostas sistemáticas, a transgressão que desmorona. Um “messias escandaloso”¹⁶ que suspende a lei – como o *Cristo*, um fracassado que ressurgue – e, assim, suspende a divisão entre exceção e regra, sagrado e profano. A pergunta é como essa suspensão e esse cumprimento da lei se dá na história. Aqui, a política é da ordem profana – imanente. No entanto, como afirma Pedro Dulci: “Isto não significa dizer que não é teológica, uma vez que esta foi absorvida pelo pensamento tal como o mata-borrão absorveu a tinta. Mas não é religiosa, é histórico-escatológica, ou ainda, teológico- política” (DULCI, 2015, p. 139). Por esse caminho, podemos ler a interpretação de Agamben em sua suspeita da concretude da “violência divina”. Na interpretação que faço, nosso filósofo não sinaliza a exclusão e a ausência da “violência divina” da história. A “violência divina” é uma ruptura *messiânica*, que irrompe no “tempo histórico” sem se deixar reduzir ou se absolutizar na concretude cotidiana. Uma “ação política” histórico-escatológica. Assim, “a vinda do Messias poderá coincidir com o tempo histórico e, no entanto, não se identificar com ele, operando no *eschaton* aquele ‘pequeno deslocamento’ em que [...] consiste o reino messiânico” (AGAMBEN, 2015b, p. 239).

O “estado de exceção efetivo” - provocado pela *vida nua* em seu *não* diante da porta – é um *eschaton* messiânico, “algo que pertence ao tempo histórico e à sua lei e, ao mesmo tempo, põe-lhes fim” (AGAMBEN, 2015b, p.

¹⁶ Faço uma analogia com o texto de Vitor Westhelle: *O Deus escandaloso* (WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso*. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2008).

238). Esse acontecimento coloca a todos no desafio de um novo uso *diante da lei*. Como sobreviver a ela? Não criando uma nova lei, não destruindo a lei, mas vivendo “como *não*”. Como escreve Agamben em *O uso dos corpos*: “a chamada messiânica não confere nova identidade substancial, mas consiste, acima de tudo, na capacidade de ‘usar’ a condição factícia em que cada um se encontra” (AGAMBEN, 2017, p. 78). Junto a isso, Agamben resgata o Apóstolo Paulo: “Se alguém está no messias, é nova criatura [*kainè ktisis*]: as coisas antigas passaram, eis que se fizeram novas” (2 *Corintios*, 5, 17) (AGAMBEN, 2017, p. 78). O acontecimento messiânico é, portanto, uma brecha aberta para um novo *uso* do mundo. Não a construção de uma “nova substância” que se localiza na identidade dos “sujeitos políticos”. Viver no *como não* paulino (ou do camponês narrado por Kafka) abre a *possibilidade para toda possibilidade* de viver, resgatando a potência que *depõe* o próprio direito e expia toda a culpa. Como na leitura que Agamben fará de Gálatas 3.28¹⁷ em *O tempo que resta* (2016). Viver no messias seria um tempo de desapropriação, numa forma *como não*, de toda propriedade jurídico-factícia de toda identidade (AGAMBEN, 2016, p. 40). Assim, se “divide a divisão”. Suspende-se a fronteira circunciso/não-circunciso; livre/escravo; homem/mulher. O tempo messiânico – aberto pela *vida nua* - desativa o tempo produtivo, as leis e os “anjos” a serviço da administração do governo, em um novo *uso* do tempo presente em toda sua integralidade e possibilidade de novas *formas-de-vida* e de novos caminhos políticos. Como escreve o próprio Giorgio Agamben: “a vocação messiânica não é um direito nem constitui uma nova identidade: é uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular” (AGAMBEN, 2016, p. 40).

Considerações finais: a sacralidade da vida

A compreensão da *vida nua*, que vimos até aqui, ganha densidade desde a vinculação com o “princípio do caráter sagrado da vida”. Como escreve Giorgio Agamben: “é na figura desta ‘vida sacra’ que algo como uma vida nua

¹⁷ “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus” - Gálatas 3.28

faz a sua aparição no mundo ocidental” (AGAMBEN, 2004a, p. 107). Para compreender essa sacralidade da vida, Agamben resgata uma figura arcaica do direito romano: o *homo sacer*. Esse é um “conceito-limite” do ordenamento social romano que pode favorecer a interpretação da estrutura de uma “política originária”, situada na indeterminação entre sagrado e profano, religioso e jurídico (AGAMBEN, 2004a, p. 81). Baseando-se na definição de Festo: esta é “a especificidade do *homo sacer*: a impunidade de sua morte e o veto do sacrifício” (AGAMBEN, 2004a, p. 81). Castor Ruiz (2011) relaciona essa figura a *Caim*, presente na narrativa bíblica em *Gênesis 4*. Para Ruiz,

Embora Agamben não faça referência, podemos destacar a emblemática condição da figura de Caim como *homo sacer*. Uma narrativa sagrada que retrata muitos dos elementos político-teológicos do *homo sacer*. A narrativa expõe a tensão que conecta a vida humana com a vontade soberana, neste caso divina. Deus é a figura da soberania por excelência: só ele pode ter o poder, a potência efetiva de criar a vida. Daí que toda vontade soberana tenda a incorporar uma forma de poder divino sobre a ordem social. Caim, após matar seu irmão, foi amaldiçoado, sofreu o banimento divino: “agora, és maldito e expulso do solo fértil que abriu a boca para receber de tua mão o sangue do teu irmão” (Gen 4,10). Nele opera o dispositivo da soberania sobre a vida que só Deus tem, mas que a vontade da soberania política também reclama para si. Porém, no caso de Caim, a exceção que o torna banido é decorrente de ter derramado o sangue do irmão. Ele, ao matar o irmão, assumiu para si o poder sobre a vida do outro. Poderíamos dizer que Deus decreta sobre ele uma exceção da exceção, o banimento da soberania, a exclusão inclusiva de toda violência fratricida que opera com vontade soberana contra a vida do outro. Caim, que agiu com a violência do soberano ao condenar seu irmão à morte, colocou-se como tal fora da relação ética da lei, impôs a violência como nova ordem (RUIZ, 2011).

Essa intuição de Castor Ruiz pode ser expressa nas reflexões de Agamben. Como dito no *Homo sacer I*, “soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos” (AGAMBEN, 2004a, p. 92). *Homo sacer* e soberano são figuras simétricas que ao mesmo tempo – de maneira distinta e oposta – estão *acima e fora da lei*. Caim age como soberano ao condenar Abel a morte. Por esse motivo – com uma lei divina, “essencialmente ética, [e que] não está referida à ordem mas existe na defesa

da vida”¹⁸ – “Deus o condena a Caim a experimentar as consequências da vontade soberana que ele decretou, ou seja, a condição de ser *homo sacer*” (RUIZ, 2011). Segundo a narrativa bíblica, Caim assumiu e reconheceu a sua *culpa*. Como ele expressa: “É maior a minha maldade que a que possa ser perdoada. Vê, hoje tu me banes do solo fértil, terei de ocultar-me longe de tua face e serei um errante fugitivo sobre a terra: mas o primeiro que me encontrar me matará” (*Gn 4.13-14*). Aqui, segundo Ruiz, há um giro na atitude soberana: “a resposta de Deus a esta nova condição de Caim, a de um soberano banido e arrependido, inverte a lógica da soberania sobre a vida banida, que a inclui pela exclusão” (2011). O decreto de Deus vem da seguinte maneira: “Quem matar a Caim será vingado sete vezes. E Deus colocou um sinal sobre Caim a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse” (*Gn 4.15*). Esse gesto de *inclusão excludente* procura defender a vida de Caim – “um soberano banido e arrependido”. Nesse sentido, seguindo a interpretação de Castor Ruiz, “a sacralidade da vontade soberana é decretada para obter o poder de banir as vidas indesejáveis. Porém a sacralidade decretada pela vontade divina é para proteger a vida em todas as circunstâncias possíveis” (RUIZ, 2011).

A inclusão excludente de Caim – com o nome de defesa da vida na proteção de um Deus soberano -, ao ser compreendida como *homo sacer*, precisa ser levada ao máximo do argumento. Se Caim é essa “vida sacra”, ele é “aquele que qualquer um podia matar impunemente [e que] não devia, porém,

¹⁸ O exercício feito por Castor Ruiz é didático e importante. No entanto, há uma questão que precisa ser considerada: a noção de soberania. Ruiz afirma que “a lei divina não defende um direito, mas anula a necessidade de qualquer direito, uma vez que se confunde com a ética. Uma ética que dispensa o direito”. Resgatando as discussões anteriores a partir de C. Schmitt e W. Benjamin, parece-me que a interpretação da soberania divina, feita por Ruiz, não leva em consideração os limites desses imaginários divinos e a busca de neutralização do direito indicada por Agamben. A lei divina não é a superação do direito. É, na verdade, nas linhas de Schmitt - o modelo em que o direito – secularizado – se mantém. Na interpretação de Ruiz, a defesa da vida parece estar atrelada à soberania em tom elogioso: “O *homo sacer* se torna frágil e vulnerável perante a vontade do soberano, porém sua sacralidade garante a defesa de sua vida perante a vontade Divina” (RUIZ, 2011). Junto a isso, a leitura dessa “vida nua” – como possível “*exemplo*” de toda “vida nua” – aparece apenas em sua negatividade. Não há saída. Parece – ao colocar Caim como “*exemplo*” – que a vida nua não passa para a forma-de-vida, seguimos em uma vida capturada pelo *bando*. Nesse olhar, não estaríamos de novo na *Teologia política* de C. Schmitt, com a manutenção/secularização de conceitos teológicos por parte do Estado moderno (o *esquema-Deus*), a instituição e manutenção do ordenamento jurídico e a decisão sobre a exceção que pode se aproximar mais de uma “violência mítica” apresentada por Walter Benjamin?

ser levado à morte nas formas sancionadas pelo rito” (AGAMBEN, 2004a, p. 79). A proteção de Deus é o *abandono* de Deus. Ninguém pode sacrificar Caim. Mas quem o fizer não pode ser punido. Uma defesa orientada pela punição e culpa. Se seguirmos o texto, a descendência de Caim – na figura de Lameque – segue a lógica da violência e da soberania. “Ouvi a minha voz; vós, mulheres de Lameque, escutai as minhas palavras; porque eu matei um homem por me ferir, e um jovem por me pisar”. E Deus assim anuncia: “Porque sete vezes Caim *será castigado*; mas Lameque setenta vezes sete” (Gn 4.23-24). Caim, protegido e castigado. Um *homo sacer*, separado da vida comum e que só parece viver diante da permanente vigilância divina. Um estar “a mercê de” da lei de Deus e ao mesmo tempo seguir “livremente”. Acima e fora do ordenamento jurídico (divino e humano). A vontade soberana e a vontade divina são expressões unidas: o banimento e a defesa da vida são expressos na marca de Caim. A marca da separação e da sacralidade. Ao olharmos para Caim, estamos diante de um problema, que pode ser anunciado nos termos de Agamben: “O que é, então, a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento entre uma *matabilidade* e uma *insacrificabilidade*, fora tanto do direito humano quanto do direito divino?” (AGAMBEN, 2004a, p. 81).

A *vida sacra* não é uma afronta ao poder soberano, mas, sim, a sua própria origem – e *vice-versa*. Por isso, a sacralidade da vida – “que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente, a sujeição da vida ao poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono” (AGAMBEN, 2004a, p. 91). Desse modo, o *homo sacer* como “vida sacrificável e, todavia, matável”, não se sustenta na “ambivalência originária” da sacralidade – como presente, por exemplo, nas teses de Rudolf Otto ¹⁹. A definição da condição de *homo sacer* é lida, aqui,

¹⁹ Sobre Rudolf Otto, Agamben afirma: “Nessas páginas [texto *As formas elementares da vida religiosa*, de Durkheim] já está em obra aquele processo de psicologização da experiência religiosa (a ‘repugnância’ e o ‘horror’ com que a burguesia europeia culta trai o seu desconforto ante o fato religioso), que chegará ao seu remate alguns anos depois no âmbito da teologia marbuguesa com a obra de R. Otto sobre o sagrado (1917). Aqui, uma teologia que havia perdido toda experiência da palavra revelada e uma filosofia que havia abandonado toda sobriedade perante o sentimento celebram sua união em um conceito de sagrado que a este ponto coincide totalmente com os conceitos de obscuro e de impenetrável. Que o religioso pertença

Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Brasileiro, residente em São Paulo - SP.

Email: dan.vca@gmail.com

não por uma ambivalência inerente à sacralidade, mas pela exclusão – a “dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra preso (AGAMBEN, 2004a, p. 90)”. Por isso – nessa relação soberania e vida sacra – pode-se dizer que “soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício; e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nessa esfera” (AGAMBEN, 2004a, p. 91). Esse *homo sacer* – abandonado do direito humano e do direito divino – presentifica a relação política originária.

Poderíamos, assim, dizer que o ser *sacer* – desde o direito romano - é a “moeda” de entrada para a vida público-política. Por isso, se a política clássica nasce através da “separação entre essas duas esferas [casa e cidade], a vida matável e insacrificável é o fecho que lhes articula e o limiar no qual elas se comunicam indeterminando-se” (AGAMBEN, 2004a, p. 98). Como isso se dá? Agamben busca como referência a expressão romana *vitae necisque potestas*. *Vitae*, aqui, não se relaciona com o um sentido jurídico. Em seu significado, pode-se entendê-la como um modo particular de vida que reúne em uma única palavra *zoé* e *bíos* e se relaciona diretamente com o “poder do *pater* sobre os filhos homens” (AGAMBEN, 2004a, p. 95). Essa relação me parece interessante. A vida, quando aparece no direito romano, se apresenta como uma oposição ao *poder que ameaça com a morte*. Para Agamben,

Este poder é absoluto e não é concebido nem como a sanção de uma culpa nem como a expressão do mais geral poder que compete ao *pater* enquanto chefe da *domus* [casa]: ele irrompe imediatamente e unicamente da relação pai-filho (no instante em que o pai reconhece o filho varão alçando-o do solo, adquire sobre ele o poder de vida e de morte) e não deve, por isso, ser confundido com o poder de matar que pode competir ao marido ou ao pai sobre a mulher ou sobre a filha surpreendidas em flagrante adultério, e ainda, menos com o poder do *dominus* sobre seus servos. Enquanto estes poderes concernem ambos à jurisdição do chefe de família e permanecem, portanto, de algum modo no âmbito da *domus*, a *vitae necisque potestas* investe ao nascer todo cidadão varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral. Não a *simplex vida natural*, mas a *vida exposta à morte* (a *vida nua ou a vida sacra*) é o *elemento político originário* (AGAMBEN, 2004a, p. 96)

integralmente à esfera da emoção psicológica, que ele tenha essencialmente a ver com calafrios e arrepios, eis a trivialidade que o neologismo *numinoso* deve revestir de uma aparência de cientificidade” (AGAMBEN, 2004a, p. 86).

Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Brasileiro, residente em São Paulo - SP.
Email: dan.vca@gmail.com

Essa citação de Agamben merece atenção. Em uma leitura rápida, a vida nua é a vida natural exposta à ameaça da morte, em uma afinidade entre o pai da *domus* e o “pai da pátria”. Assim, o *imperium* do magistrado é a *vitae necisque potestas* do pai estendida a todos os cidadãos; e o poder político se funda numa vida absolutamente matável, que se politiza por meio da sua própria matabilidade (AGAMBEN, 2004a, p. 96). Assim, todo cidadão é um *homo sacer* em relação ao pai. E o elemento originário da política não é o contrato social, mas o “vínculo soberano”, que é uma “dissolução” (*déliation*) – a produção da *vida nua* “que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade” (AGAMBEN, 2004a, p. 98). Aqui reside uma potência da *vida nua*, capaz de habitar – mesmo na tentativa de captura diante do “poder sobre a vida e sobre a morte” – a indeterminação entre os domínios do “pai da casa” e do “pai da pátria”. Ao produzir a indiferença entre esses polos, pode se depor o direito e a violência a ele relacionada.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, [1995] 2004a.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, [2003] 2004b.
- AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica editora, [1996] 2015a.
- AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento**: ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [2005] 2015b.
- AGAMBEN, Giorgio. **O tempo que resta**: um comentário à Cartas aos Romanos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [2000] 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, [2014] 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. **Por uma Teoria do Poder Destituente**. 2013. Disponível: <http://twixar.me/D4CK>.
- ARANTES, Paulo. **O novo tempo do mundo**. São Paulo: Boitempo editorial, 2014.
- BARBOSA, Jonnefer. **Política e tempo em Giorgio Agamben**. São Paulo: EDUC, 2014.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Editora 34, p. 2017.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito da história. Em: LOWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

BOLTON, Rodrigo. **O sorriso de Agamben**, no VI Colóquio Internacional IHU – Política, economia, teologia. Contribuições da obra de Giorgio Agamben. IHU-UNISINOS. 2017. Disponível: <http://twixar.me/SFCK>.

DULCI, Pedro Lucas. Testemunhas do futuro: sobre filosofia, teologia e messianismo em Walter Benjamin. In__ : **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**. Brasília, vol 3, n. 1, 2015, p. 116-142.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. In__ : **Estud. av.** vol. 13 no. 37 São Paulo. Sept./Dec. 1999, p. 191-206.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

RUIZ, Castor. **Homo sacer**. O poder soberano e a vida nua. IHU-UNISINOS. 2011. Disponível: <http://twixar.me/wLCK>.

SCHMITT, Carl. **Teología Política**. Madri: Editorial Trotta, 2009.

WESTHELLE, Vítor. **O Deus escandaloso**. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2008.

ZIZEK, S. De la democracia a la violencia divina. In__ : **Democracia en suspenso**. Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Fuente del Berro, Madrid, 2010.

ZIZEK, S. **Violência policial e violência divina**. Blog da Boitempo. 2015. Disponível: <http://twixar.me/vLCK>.