

Notas sobre direito, violência e sacrifício

Oswaldo Giacoia Junior
 Unicamp
 giacoia@tsp.com.br

resumo O artigo pretende investigar o papel fundamental da violência na genealogia das instituições sociais e suas consequências, visando refletir sobre problemas cardeais da filosofia política contemporânea, como por exemplo, a fundação e a justificação do poder de comando, contrato social, estado democrático de direito, controle constitucional, estado de exceção e a possibilidade de compreensão de políticas que não se referem ao Estado.

palavras-chave Soberania; violência; constituição; lei; exceção

O último capítulo de *Profanações* se abre com uma referência aos antigos juristas italianos, que sabiam perfeitamente o significado do verbo profanar. “Sagradas ou religiosas eram coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais elas eram subtraídas ao livre uso e comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (nesse caso eram denominadas propriamente ‘religiosas’). E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens.” (AGAMBEN, 2007, p. 65)

De um ponto de vista estritamente jurídico, profanar tinha, para os antigos jurisconsultos romanos, o sentido de reverter uma *sacratio*, devolvendo ao ‘livre’ uso dos homens o que anteriormente fora religiosamente consagrado. Correlativamente, ‘puro’ poderia significar, por exemplo, um

“lugar que havia sido desvinculado da sua destinação aos deuses dos mortos e já não era ‘nem sagrado, nem santo, nem religioso, libertado de todos os nomes desse gênero’.” (AGAMBEN, 2007, p. 65) Profanado remete, assim como puro, ao que é restituído a um novo uso humano, do qual havia sido separado por consagração. Nessa específica acepção, ‘puro’ não remete a uma primeira natureza impoluta, nem a uma destinação originária desvirtuada, mas a uma relação peculiar entre utilização e profanação, de tal modo que possibilidade do uso é, nesse sentido, uma dimensão a que só se pode ter acesso de modo justamente não-natural, ou seja, através de um ato humano de profanação.

Se *sacrare* remete etimologicamente a separação, consagrar significa subtrair, juridicamente (por direito humano ou divino), ao livre uso e comércio. Apoiado nessas raízes, Agamben sustenta sua à primeira vista desconcertante interpretação *religio* como derivando *não* de *religare*, da ligação e aproximação entre as esferas do humano e do divino, mas de *relegere*, indicando precisamente o contrário – ou seja, a distância, o escrúpulo, a observância de formas e fórmulas.

“*Religio* não é o que une os homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem a credulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a ‘negligência’, uma atitude livre e ‘distraída’ – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado.” Em contraposição a isso, “profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular.” (AGAMBEN, 2007, p. 66)

Ora, *sacrare*, tornar religiosamente sagrado, realiza-se por meio, ou instrumentalidade de uma operação ritual sempre minuciosamente estabelecida em seus procedimentos – o *sacrifício*. Entre consagração e sacrifício subsiste um vínculo antropológicamente indissolúvel: o rito sacrificial, ou seja, o conjunto de procedimentos cultuais diferenciados de acordo com a variedade das culturas, através dos quais opera-se a passagem da esfera do humano para a do divino, do profano para o sagrado, sendo o sacrifício o limiar entre essas distintas esferas; a zona de *transitus* que a vítima deve necessariamente percorrer para que se opere a separação religiosa.

É nessa perspectiva que pretendo tratar criticamente o direito – num horizonte formado pela constelação entre sacralidade, profanação e uso, da qual não se pode separar o elemento violência. Como é evidente, a noção intuitiva de uso remete à relação instrumental ou mediática; afinal, usar significa dispor de meios pretensamente adequados para alcançar metas ou finalidades desejadas. Se pensarmos o direito nessas coordenadas, o jurídico seria determinado principalmente como *medium*. Basicamente, o direito é meio tanto para a realização da justiça, para o estabelecimento da paz, para delimitar e promover a organização institucional da sociedade política, pela via da constituição (jurídica). Como direito divino, ele é também o meio de assegurar a separação (violentada) entre as esferas do religioso e do profano.

Em outras palavras, o direito seria sempre o *medium* adequado para assegurar eficazmente uma separação – e, nessa função de meio operador da separação, ele conserva um traço essencialmente religioso. “Pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que regula a separação é o sacrifício.” (AGAMBEN, 2007, p. 65 e ss)

O que pretendo sugerir com isso é também, e sobretudo, uma interpretação rigorosamente sacrificial do direito, como dispositivo que opera e assegura as separações que efetuam e constituem um *dominium* originário – a esfera *sagrada* do político. Sendo assim, há um elo indissociável entre a sacralidade do político e instrumentalidade sacrificial do jurídico, sendo o direito o meio pelo qual se constitui o espaço político, separado como um âmbito próprio da existência humana, não natural, propriamente cultural.

Ora, se podemos entender, nesse sentido, sacrificialmente o direito, então podemos também estender ao jurídico a vinculação indissolúvel que une o sacrifício, o sagrado e a violência, pois – como uma constante antropológica – todo *transitus* sacrificial é inteiramente pervadido, desde as origens míticas, pela violência. A esse respeito, é pertinente a observação de René Girard: “Em numerosos rituais, o sacrifício apresenta-se de duas maneiras opostas: ou como ‘algo muito sagrado’, do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou, ao contrário, como uma

espécie de crime, impossível de ser cometido sem expor-se a riscos igualmente graves. É criminoso matar a vítima, pois ela é sagrada ... Mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta. Existe aqui um círculo que receberá um pouco mais tarde, conservando-o até hoje, o sonoro nome de ambivalência.” (GIRARD, 1990, p.13)

O direito promove e garante, de acordo com a interpretação que ora se propõe, a instituição dessa esfera ambivalente para a qual *transitam* sacrificialmente os súditos sob a insígnia do soberano, transição que não pode ser pensada senão por meio da institucionalização da violência. Nesse sentido, instituição do dispositivo jurídico cumpriria a mesma função arcaica do sacrifício, ou seja, a neutralização eficaz da violência.

“No final das contas, o sistema judiciário e o sacrifício têm a mesma função, mas o sistema judiciário é infinitamente mais eficaz. Só pode existir se associado a um poder político realmente forte. Como qualquer outro progresso técnico, ele constitui uma arma de dois gumes, servindo tanto à opressão quanto à libertação. É sob este aspecto que ele se mostra aos primitivos que, neste ponto, têm sem dúvida um olhar bem mais objetivo que o nosso. Por mais imponente que seja, o aparelho que dissimula a identidade real entre a violência ilegal e a violência legal sempre acaba por perder seu verniz, por se fender e finalmente por desmoronar. A verdade subjacente aflora e a reciprocidade das represálias ressurge, não apenas de forma teórica, como uma verdade simplesmente intelectual que se mostraria aos eruditos, mas como uma realidade sinistra, um círculo vicioso do qual se pensava ter escapado, e que reafirma seu poder.” (GIRARD, 1990, p. 37)

Esse vínculo ancestral entre violência, sacrifício e direito abre um campo fecundo de indagação, no interior do qual pretendo refletir sobre a releitura feita por Agamben do mito fundador da soberania, que refaz inteiramente a interpretação hegemônica, na filosofia política e do direito, do clássico mitologema hobbesiano do contrato originário. Nesse contexto, adquire especial relevância e fecundidade, para a reflexão atual, a retomada crítica da relação entre a teologia e a política, das raízes teológicas da filosofia política, tal como foram problematizadas, entre outros, por Kelsen, Schmitt e Benjamin, e que Agamben revisita. Para tanto, Agamben re-atualiza a erudição jurídica, levando a efeito um

escrupuloso estudo das fontes, de que testemunha sua re-leitura do estatuto da proscrição no direito germânico arcaico, feita por Rudolph von Jhering (aliás, talvez seguindo uma pista genealógica primeiramente encontrável em Nietzsche). Von Jhering a vincula à *sacratio* no direito antigo direito romano, de modo a associar o *sacer* romano e o *friedlos* germânico, ambos condenados a viver em estado de proscrição religiosa e civil, excluídos da comunidade humana e sujeitos à vingança divina.

O ancestral do *sacer* romano, o *banido* era um inimigo da paz, um ser nocivo a quem se “arremessava da comunidade dos homens às bestas feras, podendo julgar-se feliz se se encontrava com alguém que não considerasse, como ato meritório, tirar-lhe a vida” (VON JHERING, 1942, p. 201 e ss). Ser *sacer* significava estar proscrito tanto da comunidade religiosa como da civil, razão pela qual sua morte nem poderia ser considerada expiação ou *sacrifício*, portanto nem como parte legítima do culto ritual (o que o situaria no âmbito sagrado do direito divino), nem do direito penal, na medida em que poderia ser morto pelo primeiro que assim o decidisse, sem que isso tipificasse homicídio.

“O perfeito caráter da *pena sacer* esse indica que não nasceu no sólo de uma órdem jurídica regulada, mas remonta ao período da vida pré-social, como um fragmento da vida primitiva dos povos indo-germânicos. Não indagaremos si a palavra grega *enches*¹ tem alguma analogia com esse estado; mas a antigüidade germânica escandinava mostra, sem dúvida alguma, que o banido, ou forasteiro, é irmão do *homo sacer* (*warges*, *varg*, lobo; e no sentido religioso, lobo santo, *varg i veum*). Esta semelhança histórica, que até aqui não foi feita por ninguém, que saibamos, é de um valor inestimável para a compreensão exata do *sacer* romano. É opinião generalizada que ninguém se convertia em *sacer* por consequência imediata do delito, e sim por uma condenação, ou pelo menos, que se comprovasse o facto ... Isso prova, com efeito, que o que se considerava como impossível para a antiguidade romana, isto é, o homicídio do proscrito sem razão e sem direito, foi de indiscutível realidade na antiguidade germânica.” (VON JHERING, 1942, p. 203)

O *Bann* (*bando*) resulta, pois, de uma transposição da matriz jurídico-obrigacional do débito e do crédito, ampliando, aprofundando e

desenvolvendo o sentimento primitivo de justiça como equivalência. O significado da palavra remete a *bandido*, mas também a *banido* – excluído – do mesmo modo que, em alemão, os termos *Bande* e *Bann* designam tanto a expulsão da comunidade quanto a insígnia de governo do soberano. Tal como se encontra explicitamente mencionado na obra Rudolph von Jhering *O Espírito do Direito Romano*, o termo *Bann* guarda relação com a *sacratio* romana arcaica, designando o fora da lei, proscrito e banido da proteção do ordenamento primitivo, que, enquanto tal, poderia ser morto independentemente de um juízo e fora do direito.

A figura do banido era, na antiguidade germânica, o *Friedlos*, o ‘sem paz’, teria seu fundamento na paz (*Fried*) assegurada na comunidade, da qual a proscrição o excluía. Tratava-se, pois, de um caso de exclusão includente, ao qual o ordenamento jurídico *se aplica integralmente*, por meio de sua própria suspensão – a instituição do bando mantém o proscrito *capturado fora* do ordenamento, na medida em que a aplicação (incidência) da decisão soberana consiste precisamente na exclusão e suspensão da lei e da paz, fazendo coincidir, num mesmo ato, suspensão (exclusão) e aplicação (inclusão). A mesma paradoxa se encontra presente no termo *Ausschliessung* (afastamento, exclusão, inclusão), formado a partir de *aus* (ex) e *schliessen* (fechar, trancar, encerrar) e *Ausnehmen-Ausnahme* (ex-capere).

“Se a nossa hipótese está correta, a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação ‘política’ originária, ou seja, a vida enquanto, na inclusão exclusiva, serve como referente à decisão soberana. Sacra é a vida apenas na medida em que está presa à decisão soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político (a insacrificável matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre sacro como aqueles sobre a soberania. *Sacer esto* não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter *unheimlich*, isto é, simultaneamente augusto e abjeto, de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano”. (AGAMBEN, 2002, p. 92 e ss)

Vemos, portanto, que é na esfera do direito que se opera a inclusão da vida nua na esfera da eminentemente jurídico-política da decisão soberana: “A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado. E como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, neste sentido, aquela vida matável e insacrificável que tem no *homo sacer* o seu paradigma, assim também, na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem lobo do homem, habita estavelmente na cidade”. (AGAMBEN, 2002, p. 113) Interpretar o ato político originário como contrato social, e não como *exceptio* e *Bann* constitui o equívoco que impede pensar uma política emancipada de sua relação com o Estado, ou seja, com a soberania jurídico-política tradicional.

É nesse sentido que se pode plausivelmente reportar tanto o direito penal quanto o fenômeno jurídico em seu conjunto, ao âmbito religioso do sacrifício ritual, de modo que o *homo sacer* adquire a significação de sacralização da vida, como uma figura de separação e seqüestro da vida no campo de decisão da soberania, conservando a memória da exclusão-includente que constitui assim a dimensão originária da política. “O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera”. (AGAMBEN, 2002, p. 90 e ss)

Essa crítica radical da modernidade política, que opera por um retorno reflexivo às origens míticas do direito, transforma em alvo privilegiado de seus ataques a hipótese da origem contratual da sociedade e do Estado – como se sabe um dos ícones da moderna racionalidade política – denunciando operação ideológica de ‘racionalização’ que consiste em descrever a gênese do espaço político a partir do ‘mitologema’ do contrato, por encobrimento de sua dimensão religioso-sacrificial.

“É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *physis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é

também desde sempre não estatalidade e pseudo-natureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção.”
 (AGAMBEN, 2002, p. 116 e ss)

Desse modo, a violência do estado de natureza nunca é um estágio superado, uma ameaça removida nos primóridos da vida política: antes pelo contrário, ela é constitutiva da *polis* como seu princípio interno, de modo que se mantém presente como possibilidade permanente da decisão soberana sobre o estado de exceção: “É somente sob esta luz que o mitologema hobbesiano do estado de natureza adquire seu sentido próprio. Como vimos que o estado de natureza não é uma época real, cronologicamente anterior à fundação da Cidade, mas um princípio interno desta, que aparece no momento em que se considera a Cidade *tanquam dissoluta* (portanto, algo como um estado de exceção), assim, quando Hobbes funda a soberania através da remissão ao *homo hominis lupus*, no lobo é necessário saber distinguir o eco do *wargus* e do *caput lupinum* das leis de Eduardo o Confessor: não simplesmente *besta fera* natural, mas, sobretudo zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomem, homem que se transforma em lobo e lobo que torna-se homem: vale dizer, banido, *homo sacer*”. (AGAMBEN, 2002, p. 112)

Nesse horizonte, gostaria de situar a preocupação medular de Agamben, particularmente em *Homo Sacer I* e no *Estado de Exceção*: pensar a política em novos quadros conceituais, separá-la de sua vinculação sempiterna com o Estado e com o Direito. Para dizê-lo em outros termos, a preocupação se volta para uma liberação da vida nua do seu *abandono* ao poder soberano, para dissolver o vínculo mítico e ancestral entre Direito e uso instrumental da violência. É por essa razão que o ensaio de Walter Benjamin: *Crítica da Violência – Crítica do Poder* assume uma função diretriz no programa crítico denominando *Homo Sacer*.

“Haver exposto, sem reservas, o nexo irredutível que une violência e direito faz da *Crítica* benjaminiana a premissa necessária, e ainda hoje insuperada, de todo estudo sobre a soberania. Na análise de Benjamin, esse nexo se mostra como uma oscilação dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva. Daí a necessidade de uma terceira figura, que rompa a dialética circular entre essas duas formas de violência.” (AGAMBEN, 2002, p. 71)

A singularidade da *Crítica* de Benjamin e seu valor único para a reflexão de Agamben justificam-se à luz do que o filósofo italiano entende como a necessidade de uma terceira figura, que rompa a dialética circular entre a violência que funda, institui, o direito (poder constituinte originário), e a violência que o assegura, sob a forma dos dispositivos que operam nos aparelhos de Estado (poder constituinte derivado).

O elemento talvez mais fecundo desse ensaio de Benjamin se encontra na distinção de um tipo especial de violência – a violência divina –, que não institui (*põe, setzt*) nem conserva o direito, senão que o depõe (*entsetzt*), dissolvendo o vínculo entre direito e violência. No ensaio a respeito da crítica da violência e do poder, o objetivo de Benjamin seria, de acordo com a interpretação de Agamben, “garantir a possibilidade de uma violência (o termo alemão *Gewalt* significa também simplesmente ‘poder’) absolutamente ‘fora’ (*ausserhalb*) e ‘além’ (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gealt*). Benjamin chama essa outra figura da violência de ‘pura’ (*reine Gealt*) ou de ‘divina’ e, na esfera humana, de ‘revolucionária’. O que o direito não pode tolerar de modo algum, o que sente como uma ameaça contra a qual é impossível transigir, é a exigência de uma violência fora do direito; não porque os fins de tal violência sejam incompatíveis com o direito, mas ‘pelo simples fato de sua existência fora do direito.’” (AGAMBEN, 2004, p. 84 e ss)

Justamente os efeitos dessa crítica que se esforça por provar a efetividade de uma ‘violência pura’ são intoleráveis para um jusfilósofo como Carl Schmitt, cuja teoria do estado de exceção constituiria, a ver de Agamben, num esforço para capturar a idéia benjaminiana de violência pura na figura de uma anomia inscrita no coração do *nomos*, sendo a exceção uma modalidade de *aplicação* do ordenamento jurídico justo por meio de sua suspensão, uma situação excepcional em que a lei se aplica, ao suspender-se, num estado de pura vigência, por auto-suspensão decidida e instaurada pela vontade soberana.

Todavia, Benjamin não *define* essa violência divina, mas num limiar em que se anuncia essa definição, seu ensaio transita para uma figura que é suporte e portadora do nexo entre direito e violência, cuja importância decisiva não teria recebido até hoje, segundo Agamben, a devida atenção

do pensamento, a ‘vida nua’. É ela, segundo Agamben, que sustenta o nexo essencial entre a vida nua e a violência jurídica. “Não somente o domínio do direito sobre o vivente é coextensivo à vida nua e cessa com esta, mas também a dissolução da violência jurídica, que é em um certo sentido o objetivo do ensaio, ‘remonta à culpabilidade da vida nua natural, a qual entrega o vivente, inocente e infeliz, à pena, que expia (*sühnt*) a sua culpa e purifica (*entsühnt*) também o culpado, não porém de uma culpa, e sim do direito’.” (AGAMBEN, 2002, p. 73)

O que gostaria de empreender agora é uma aproximação que não me parece desautorizada pelo texto do próprio Agamben, a saber entre vida nua e vida sacra. E minha aproximação toma apoio tanto na ausência de uma definição explícita e num uso diferenciado desse termo no *Homo Sacer*, como também pela recusa de Agamben em determinar – a exemplo do que fez Benjamin com a idéia de uma violência divina – com traços mais distintos, o que seria uma política inteiramente emancipada do princípio jurídico-político da soberania, entendida como violência que funda o Direito.

O elemento de ligação é dado pela sacralidade, que institui algo da ordem de uma cumplicidade entre a vida nua e o poder do direito. Aqui Agamben recorre novamente a Benjamin, para quem em “toda tentativa de colocar em questionamento o domínio do direito sobre o vivente não é de nenhuma utilidade o princípio do caráter sagrado da vida, que nosso tempo refere à vida humana e, até mesmo, à vida animal em geral.” (AGAMBEN, 2002, p. 73 e ss)

A instituição, como princípio, de um caráter sagrado da vida, todavia, seria de datação recente, embora se nos tenha tornado tão familiar que nos faz esquecer da total ausência do mesmo entre as categorias fundamentais da filosofia ético-política e jurídica da Grécia, que, na distinção entre a mera vida biológica (*zoë*) e as formas qualificadas de vida (*bios*) não reconhecia nenhum privilégio ou sacralidade da vida enquanto tal.

Tais elementos fornecem uma interessante perspectiva, talvez inusitada, para a reflexão atual a respeito dos direitos humanos – precisamente nos termos propostos por Giorgio Agamben, pois é corrente o entendimento dos mesmos como direitos ‘sagrados e inalienáveis’ do homem, o que lhes confere o estatuto de princípios cardinais das declarações de direitos nas constituições dos modernos estados liberais. Evidentemente,

não se trata, de modo algum, de questionar a importância fundamental das declarações de direitos como garantia das liberdades públicas, sua função histórica de emancipação e resistência ao arbítrio e à tirania, seu papel decisivo na história do constitucionalismo moderno. Pretendo apenas apontar o caráter bifronte que nelas se pode reconhecer, como em todo e qualquer acontecimento de efetiva relevância histórica e política.

E, nesse sentido, aquilo que talvez falte no debate atual sobre direitos humanos e direitos fundamentais seja precisamente uma consciência mais apurada no tocante a essa relação entre direito e violência, soberania e estado de exceção. Quero dizer que, ao lado da função emancipatória, seria também indispensável perceber que as declarações de direito integram o dispositivo de *abandono* da vida nua à violência dos mecanismos de poder, mantendo-a *excepionada* pelo *bando* soberano. Seria preciso, então, deixar de considerar as modernas declarações de direitos fundamentais como proclamações de valores eternos meta-jurídicos, para poder fazer justiça à sua função histórica real no surgimento das modernos Estados-Nação.

“As declarações dos direitos”, escreve Agamben, representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zôé* da vida política (*bios*) entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade soberana”. (AGAMBEN, 2002, p. 134)

Desse modo, prossegue Giorgio Agamben, as modernas declarações dos direitos devem então ser vistas como o local em que se efetua uma passagem da forma clássica da soberania régia, de origem divina, à nova figura histórica da soberania nacional. As declarações de direitos “asseguram a *exceptio* da vida na nova ordem estatal que deverá suceder à derrocada do *ancien régime*. Que, através dela, o ‘súdito’ se transforme, como foi observado, em ‘cidadão’, significa que o nascimento – isto é, a vida nua natural como tal – torna-se aqui pela primeira vez (com uma transformação cujas consequências biopolíticas somente hoje podemos começar a mensurar) o portador imediato da soberania. O princípio da natividade

e o princípio da soberania, separados no antigo regime (onde o nascimento dava direito somente ao *sujet*, ao súdito), unem-se agora irreversivelmente no corpo Estado-Nação. Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação ‘nacional’ e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio da soberania. A ficção aqui implícita é a de que o *nascimento* torne-se imediatamente *nação*, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum. Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele) somente na medida em que ele é o fundamento imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão” (AGAMBEN, 2002, p. 135)

Referi-me acima a uma perspectiva inusitada para o debate atual sobre o direito e a política. Aquilo a que gostaria de me referir seria a um desvio eventual da rota dominante atualmente nesse debate. Ao invés de persistir no tema da constitucionalização do direito, pela via dos direitos fundamentais, ou da juridicização da política, talvez se pudesse pensar numa neutralização possível da violência jurídica, que tem a forma moderna do monopólio estatal da força, a partir de uma fundamentação filosófica que concebe o estado como organização jurídica da sociedade política.

A partir da postura crítica de Benjamin e Agamben, talvez estejamos colocados perante a tarefa indeclinável de uma *profanação* do direito como condição prévia para uma renovação dos quadros conceituais da política, para uma liberação da política de seu confisco no interior dos limites fixados pela organização jurídica do Estado; trata-se de uma tentativa de desativação de procedimentos e comportamentos cristalizados, atrelados de forma rígida a uma finalidade inveterada, liberando-os para a invenção, necessariamente coletiva (vale dizer, política) de *novos usos*.

“A atividade que daí resulta torna-se dessa forma um puro meio, ou seja, uma prática que, embora conserve tenazmente sua natureza de meio, se emancipou da sua relação com uma finalidade, esqueceu alegremente seu objetivo, podendo agora exibir-se como tal, como meio sem fim. Assim, a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante.”

(AGAMBEN, 2007, p. 74 e ss)

Essa desativação pode ser obtida por meio do brincar, da dissolução da seriedade e gravidade da política jurídico-estatal por meio de jogos diversos – jogo de mobilização e ação (*ludus*) e jogo discursivo, de palavras (*jocus*). E talvez, nesse cruzamento entre *ludus* e *jocus* esteja implicada nossa especial *vocação* acadêmica, como estudiosos do direito e da política. Esse seria o sentido político de um estudo atual do direito, parodicamente sério: fazer do estudo, não da prática do direito, uma porta de acesso à justiça – essa seria uma profanação correspondente ao que Benjamin pensava como *depoição* do direito pela violência pura, que o liberaria para um novo uso, para exibição de sua pura condição *medial*, ser apenas a *porta de acesso* à justiça.

O sentido de um direito que sobreviveria, desse modo, à sua própria deposição, sendo profanado para um novo uso seria, segundo Agamben, comparável ao que acontece à lei após sua deposição messiânica, à forma direito numa sociedade sem classes – para citar os exemplos históricos do Cristianismo paulino e do marxismo. “Não se trata, evidentemente, de uma fase de transição que nunca chega ao fim a que deveria levar, menos ainda a um processo de desconstrução infinita que, mantendo o direito numa vida espectral, não consegue dar conta dele. O importante aqui é que o direito – não mais praticado, mas estudado – não é a justiça, mas só a porta que leva a ela. O que abre a porta para a justiça não é a anulação, mas a destivação e a inatividade do direito – ou seja, um outro uso dele.” (AGAMBEN, 2004, p. 97 e ss)

Referi-me, por último, não por acaso, à deposição histórica ou escatológica da lei e da forma-direito no Cristianismo e no advento (marxiano) da sociedade sem classes. Meu alvo, com isso, era evocar um traço anárquico-messiânico na crítica de Agamben, na esteira de Benjamin, como, talvez melhor do que nenhum outro, o demonstrou Jacob Taubes; mas um messianismo que não se confunde com a instauração (mesmo revolucionária) de um reinado celeste na Terra.

Um messianismo que, como escreve Gagnebin, “só virá no momento em que tiver conseguido tornar-se dispensável. Tal Messias não vem para instaurar seu Reino, ao mesmo tempo consecutivo ao reino terrestre e diferente dele. Ele vem justamente ‘quando já não se precisa dele, virá um dia depois de sua chegada, não virá no último dia, mas no derradeiro’, como escreve também Kafka. O Messias chega, portanto,

quando sua vinda se realizou tão integralmente que o mundo já não é profano nem sagrado, mas liberto, liberto sobretudo da separação entre o profano e o sagrado. Cabe lembrar aqui que os termos *Erlösung*, *erlösen*, *Erlöser* remetem ao radical *lös* (no grego antigo *luein*, livrar ou desatar como o faz Dionisios, o *lusos*, que desasta os laços na ordem sexual ou familiar), indica a dissolução, o desfecho, a resolução ou solução de um problema, por exemplo por seu desaparecimento bem-vindo.” (GAGNEBIN, 1999, p. 198)

Nessa chave, evocaria também nossa própria *klésis* ou *Beruf*, como acadêmicos, uma vez que *klésis* “indica a particular transformação que todo estado jurídico e toda condição mundana sofrem pelo fato de ser posta em relação com o evento messiânico. Não é de indiferença escatológica que se trata aqui, mas de uma mutação, quase do íntimo empastamento de toda condição mundana singular em virtude de seu ser ‘convocada’.” (AGAMBEN, 2000, p. 28)

Talvez seja essa a seriedade de nosso jogo, no qual brincaremos com o direito “como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um uso novo, que só nasce depois dele. Também o uso, que se contaminou com o direito, deve ser libertado de seu próprio valor. Essa libertação é tarefa do estudo, ou do jogo. E esse jogo estúdioso é a passagem que permite ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define como um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica.” (AGAMBEN, 2004, p. 98)

No entanto, talvez isso não seja tão novo assim, talvez isso seja, no fundo, talvez seja apenas um convite para revisitar o direito e a lei que, desaplicados e desativados, confundem-se inteiramente com a vida. Quem sabe se isso não seria o sentido profundo de uma profanação do direito e da própria política, contaminada por seu enquadramento no dispositivo jurídico-estatal da violência organizada como poder institucionalizado. Quem sabe se esse novo uso de *bios* como forma qualificada de vida produza também novos desdobramentos, que nos resgate a motivação política da própria filosofia.

“O problema que deve afrontar a nova política é precisamente esse: como uma política que seria voltada à completa fruição da vida é possível nesse mundo? Mas não é esse precisamente, olhando bem, o objetivo mesmo da filosofia? E quando um pensamento político moderno nasce com Marcílio de Pádua, este não se define com a retomada com fins políticos do conceito averroísta de ‘vida suficiente’ e de *bene vivere*? Benjamin, ele também, no Fragamento Teológico-Político, não deixa nenhuma dúvida quanto ao fato de que ‘a ordem do profano deve ser orientada em direção à idéia de felicidade’. A definição do conceito de ‘vida feliz’ (que, em verdade, não deve ser separado da ontologia, porque do ‘ser nós não temos outra experiência senão viver’) permanece uma das tarefas essenciais do pensamento que vem”.²

¹ Um homem que se torna impuro, maldito, execrável.

² Cf. http://geocities.yahoo.com.br/polis_contemp/polis_agamben.html.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. 2004. *Estado de Exceção. Homo Sacer II*. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____. 2002. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. 2000. *Il tempo che resta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- _____. 2007. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial.
- GAGNEBIN, J-M. 1999. *Teologia e Messianismo no Pensamento de W. Benjamin*. In: Estudos Avançados 13 (37). São Paulo: Cebrap.
- GIRARD, R. 1990. *A Violência e o Sagrado*. Trad. Martha Gambini, São Paulo: Ed. Unesp.
- VON JHERING, R. 1942. *O Espírito do Direito Romano*. Trad. Rafael Benaion. Rio de Janeiro: Ed. Alba.