



Potência e Poder Soberano na Ontologia Política de Giorgio Agamben

ÉVORA, agosto de 2015

António José Santana Caselas

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia

ORIENTADOR: *Prof. Doutor Olivier Feron*



RESUMO

Giorgio Agamben ocupa, hoje, um lugar de destaque no pensamento e no debate contemporâneo. A sua influência faz-se sentir em vários domínios desde a Estética à Política, convoca diferentes posições concordantes ou críticas no interior da Filosofia ou fora do seu território conceptual.

Situar e acompanhar (criticamente) o percurso da categoria de potência na obra de Agamben e, em particular no seu pensamento político, implica não apenas esclarecer a sua transversalidade e a sua relação com a actualização, mas as transformações a que conduziu. Desde logo, perceber que a referida categoria passou a integrar um outro universo de abordagem (presente nos últimos livros), onde se destaca a passagem da potência à operatividade e à produtividade da acção. Referir a potência à negatividade da relação soberana (nas suas várias configurações e contextos histórico-temporais) mas também à instituição da vontade e à capacidade de agir é, precisamente, o propósito essencial desta exposição.

ABSTRACT

Potency and sovereign power on Giorgio Agamben's Political Ontology

Giorgio Agamben is today one of the leading figures of contemporary thought and debate. His influence is widespread in several fields, from Aesthetics to Politics, amassing supporters and critics both within and outside Philosophy and its conceptual domain.

To situate and propose a critical analysis of the trajectory of the category of potency in Agamben's work, especially in his political legacy, we need to establish not only its pervasiveness and how it relates to actuality but the changes it sets in motion. We need to start by clarifying how potency has come to integrate another stance of approach (in the later works), with the emergence of the central issues of how potency comes into operativity and hence into productive action. This dissertation's main purpose is precisely to trace potency to the negativity of the sovereignty relationship (in its diverse historical configurations and contexts), as well as to the establishment of the will and the ability to act.

Prometeo si è ritirato - o è stato di nuovo crocefisso alla sua roccia. E Epimeteo scorrazza per il nostro globo, scoperchiando sempre nuovi vasi di Pandora

Massimo Cacciari

Nous sommes donc dans un pouvoir qui a prise en charge et le corps et la vie, ou qui a pris, si vous voulez, la vie en général en charge, avec le pôle du côté du corps et le pôle du côté de la population

Michel Foucault

Agradecimentos

São múltiplos os percursos que formam a base de um trabalho filosófico. Deles fazem parte muitas e complexas relações pessoais que seria difícil discriminar, por isso, os agradecimentos raramente fazem justiça a todos os que contribuíram para a sua produção e aperfeiçoamento. Em todo o caso, terá aqui cabimento destacar os que diretamente se encontram ligados a esse labor. Desde logo, os mestres que proporcionaram o incentivo primeiro, a Professora Irene Borges-Duarte, o Professor Olivier Feron e a Professora Fernanda Henriques.

A família e os amigos ocupam sempre uma posição de relevo e desde logo, a minha mãe, cuja idade avançada não impede de mantermos regularmente discussões sobre política. O meu irmão gémeo, José Caselas, investigador do mesmo domínio e crítico atento. Os amigos e companheiros de percurso, Francisco Parreira, Eduardo Tomaz, Luís Serra, Irene Pinto Pardelha, Marília Carrilho e Maria do Céu Pires. E os outros membros da família Serra, a Manuela Ramalho, o Pedro e a Sofia, pela amizade sincera e feliz acolhimento em Évora. A Chiara Ferro e o Carmine Carello, sempre disponíveis para esclarecer qualquer dúvida que surgisse com a língua de Dante.

ÍNDICE

ÍNDICE	1
INTRODUÇÃO	7
Limiar	19
A imagem da Filosofia: figuração virtual e assimétrica do pensamento.....	19
Originalidade e abertura do político.....	19
Poder da exceção.....	23
A difícil apropriação	26
Apropriação e mediação: o Génio, a Ninfa e o Amigo	31
O tempo, a memória e o presente.....	35
Chegar à origem.....	40
Recorte e compreensão do indizível	45
I - A categorização ontológica do político.	48
1. A potência e a constituição do poder soberano: paradoxo, indeterminação e banimento.	48
2. Fundamentação ontológica da soberania: potência e biopoder.....	62
3. Negatividade do poder: Cartografia da exceção.	71
4. A violência incondicional da desumanização.	84
Crítica da fundamentação histórica da soberania.....	152
II - A ‘máquina biopolítica’ e a (auto) regulação do poder.....	184
1. Experiência, existência e regulação biopolítica.	184
2. Subjectivação, negação e resistência.	205
5. Enquadramento biopolítico das entidades sociais.....	237
III - As anomalias do poder soberano nas sociedades democráticas.	253
Anomia, exclusão, dominação, identidade.	253
3. Estado, soberania e governance.	273
IV- Em busca da onto-teo-logia: Firmação e falência do poder.....	287
1. Origem e bifurcação do poder.....	287
Governabilidade e teologia económica.	296
3. A glorificação da potência contra o poder providencial.....	310
4. A ação messiânica e a plenitude: em busca de um novo tempo.	317
5. A forma de vida como regressão à operatividade.	327
CONCLUSÃO.....	341
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	353

Obras de Giorgio Agamben

S: *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*

IH: *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*

GU: *Gusto, Enciclopedia Einaudi*

LM: *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*

B: (Con Gilles Deleuze), *Bartleby. La formula della creazione*

UC: *L'uomo senza contenuto*

HS: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*

MF: *Mezzi senza fine. Note sulla politica*

RA: *Chel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*

TR: *Il Tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*

CV: *La comunità che viene*

A: *L'aperto. L'uomo e l'animale*

IP: *Idea della prosa*

SE: *Stato di eccezione, Homo sacer II, 1*

LAM: (Con Valeria Piazza), *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*

GG: *IL giorno del giudizio*

G: *Genius*

P: *Profanazioni*

PP: *La Potenza del pensiero. Saggi e conferenze*

D: *Che cos'è un dispositivo?*

LA: *L'amico*

N: *Ninfe*

RG: *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*

CC: *Che cos'è il contemporaneo?*

SL: *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer, II, 3,*

NC: *La natura delle cose di Virgilio Sieni, con il testo Lucrezio, appunti per una drammaturgia di Giorgio Agamben*

SR: *Signatura rerum. Sul metodo*

NU: *Nudità*

CI: *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*

C: *La chiesa e il regno*

RI: (Con Monica Ferrando), *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*

AP: *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, I*

UVS: *Dell'utilità e degli inconvenienti del vivere fra spettri*

OD: *Opus Dei, archeologia dell'ufficio, Homo sacer, II, 5*

CO: *Che cos'è il comando, Roma, Nottetempo, 2013, trad. Joël Gayraud, Qu'est-ce que le commandement*

MM: *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*

FR: *Il fuoco e il racconto,*

US: *L'uso dei corpi*

ST: *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II,2*

AV: *L'avventura*

INTRODUÇÃO

O universo conceptual da política talvez seja o território que urge percorrer quando, finalmente, se pretende, como Deleuze escreveu, falar filosoficamente, ou seja, concretamente. Fonte ilusória de tangibilidade ou retrato conceptual que nos dá a ver, como nenhum outro, a realidade imanente dos povos, sistemas e governantes, esse universo apela-nos hoje, provavelmente mais do que qualquer outro, para a tarefa do pensar. Apelo inspirador, indicativo e inelutável que pode ser, também, mais uma vez como aquele que foi invocado como intrínseco ao pensar filosófico.¹ Nesse apelo, não ceder à tentação de empunhar triunfalmente uma chave-mestra, uma intuição fundamental, uma descoberta paradigmática que constitui apanágio identificativo de um autor ou corrente de pensamento, essa é a tarefa que deve incumbir a quem quer, verdadeiramente, usar a sua faculdade de pensar. Não seguir entusiasticamente esse trilho, fazendo seu o enaltecimento da descoberta, nem se enredando nos escolhos das suas decepções futuras. Daquilo que, desde, Aristóteles designamos por aporias. Não ceder, igualmente, à pretensão de as superar à custa de autores, sistemas ordenados e críticos, neo-críticos, desconstrucionistas, neo-desconstrucionistas, perspetivistas ou neo-perspetivistas. Tentar apenas pensar produtivamente é, já por si, uma tarefa árdua e, talvez, suficiente para fazer uso desse ‘falar filosoficamente de coisas concretas’, sem perseguir, novamente, a sublime ideia ou projecto de nos subtrairmos ao ciclo nefasto das vicissitudes mundanas, que nos afastam da verdade, e que, à maneira grega e platónica era ilustrada pela terrível roda das reencarnações². A verdade da qual nos podemos afastar pode coincidir com aquela que nos aparta, verdadeiramente, do real ou da realidade. Pormo-nos de sobreaviso contra formas simples da verdade ou intuições fundamentais não significa que deixemos de acompanhar os autores que produzem pensamento, os filósofos. Neles e a partir deles poderemos encontrar, reencontrar ou, em última instância, inaugurar novos trilhos que dão forma ao perene projeto que consiste em pensar por si mesmo.

¹ Heidegger, Martin, *Qu'appelle-t-on penser*, trad. A. Becker e G. Granel, Paris, PUF, 1988 (5).

² Platon, *Phédre*, 28 c-d, trad. Léon Robin, Paris, «Les Belles Lettres», 1983 (9).

Incumbe à filosofia pensar a política e o político e, nessa medida, fazer seus, conceitos, categorias, princípios, ideias, que muitas vezes são indicadores instrumentais de outros domínios. As noções de poder, soberania, governo, direito, violência, vida, morte, exceção, são, disso, exemplo.

Questionar a relação entre o poder e a soberania, bem como os dispositivos de regulação social ou da comunidade deles decorrentes, implica remetê-los para um domínio onde se apresentam, como categorias ontológicas. É esse, justamente, o percurso iniciado por Giorgio Agamben no primeiro volume do *Homo Sacer* e nas configurações do conceito biopolítico de *nuda vita*. As implicações do poder soberano são retratadas e aprofundadas, posteriormente, na perspectiva da teologia económica.

É no terreno da ontologia política que se pensa a realidade social contemporânea, a relação entre o poder soberano e o Estado; o possível declínio da soberania do Estado-Nação diante do poder emergente de entidades económicas transnacionais, muito embora a actualização dos conceitos biopolíticos pareça, na obra política de Agamben menos conseguida. O debate actual situa-se, neste caso, na afirmação clara desse declínio. As possíveis relações entre biopolítica, biopoder e soberania e as suas consequências na acção individual (através da reconstituição prática dos dispositivos de poder que nela se revelam) situam-se, também, na confluência (inevitável) do político com a ética. O conceito de *dispositivo*, retomado declaradamente do pensamento de Foucault torna explícita a integração dos dois domínios³

Numa investigação sobre a biopolítica agambeniana, importa relacionar (através das figuras da interioridade, exterioridade, inclusão, exclusão, estado de excepção), pelo menos, três domínios: o das *formas de subjectivação* (através, sobretudo, da acção da vontade), do Estado e da Lei, sendo que o biopoder já não é visto como a apropriação do corpo biológico pelas instâncias de poder, mas dos dispositivos de controlo e determinação da vontade.⁴

As relações de poder implicadas na soberania poderão pôr em evidência as suas vertentes menos legitimadas no discurso político. Urge, por isso, referi-las aos acontecimentos que instauram um desequilíbrio contextual referente aos acontecimentos

³ Agamben, G., D:13.

⁴ Foucault, Michel, *Dits et écrits*, vol. III, 1976-1979, Paris, Gallimard, 1994, p. 299.

políticos que se associam às anomalias das sociedades contemporâneas (legitimidade, ilegitimidade, tensões, conflitos sociais, confrontos de diversa índole).

Situada no debate actual onde se entrecruzam distintas tendências e interpretações da modernidade, a apropriação do fenómeno político pelo pensamento filosófico, retoma ainda as linhas de força dos paradoxos, enigmas, inquietações e aporias da filosofia política que poderão reconduzir-nos à dimensão ontológica do esquecimento indiciada por Nietzsche e explicitada por Heidegger. Na apropriação que faz do político, Agamben indica um conceito que nos convoca para a reiteração dessa dimensão clássica do esquecimento ou ocultação: trata-se do conceito, ou melhor, da categoria de poder. A partir dela, evidencia-se a emergência da soberania (e portanto, do poder soberano) e a sua materialização prática no direito e em todas as realizações políticas que culminam na edificação da realidade social.

A categoria ontológica de potência, *dynamis* (herdada da *Metafísica* de Aristóteles) apela a uma indeterminação originária que se reflecte ao nível do quadro jurídico-político que depois poderá estar na base das dificuldades de determinação clara da soberania democrática das sociedades avançadas. O ponto culminante dessa indeterminação ocorre na dissolução da referência política do nacionalismo como figura identificadora do Estado-Nação. No momento actual da prática da soberania, o Estado – Nação atinge o seu ponto de esgotamento e acaba por se dissolver ou oferecer-se a um esquema de pensamento ou apropriação racional que o permite desconstruir.

A par dessa dissolução verificamos que as anomalias relacionadas com a evolução do poder soberano fazem parte da substância do fenómeno político actual. Determiná-lo negativamente não requer nenhum esforço adicional por parte da tentativa de apropriação racional da realidade social. Ela quebra-se e desarticula-se sob o peso de confrontos regionais, da justificação da violência sectária e religiosa, dos desequilíbrios geopolíticos, da imposição fria de medidas de governação fora dos quadros de referência das sociedades a que se pretendem aplicar. Tais anomalias contribuem, manifestamente, para o resvalar daquilo que, muitas vezes, se entende designar por ‘autoridade moral das democracias’. A par desses fenómenos politicamente anómalos que evidenciam algum desajustamento inaudito do poder governativo face à sociedade, mantêm-se e cristalizam-se no horizonte

vivencial quotidiano, as diversas formas de exclusão e a prevalência da lógica económica que produz a subjugação desumanizadora da existência dos indivíduos e cidadãos.

O pensamento de Agamben é marcado pela tentativa de evidenciar as anomalias do político e pela presença do paradoxo da sua realidade fundante ou fundadora. Essa realidade é simplesmente o poder originário sob a forma de soberania. A par dessa realidade torna-se, igualmente, claro o carácter paradoxal da Lei, da legitimidade do Estado e das formas sociais de comunicabilidade. Agamben serve-se de um exemplo radical onde se assiste a um despojamento total do humano, transformando-o no desumano (mas que, consoante as visões e interpretações, pode ou não ser incluída na consubstanciação do humano em sentido lato): trata-se da incomunicabilidade ou da perda do poder do testemunho daquele a quem foram retiradas todas as estruturas que o qualificariam como homem. Ou seja, da vítima extrema do Holocausto.⁵

A indeterminação própria da potência como categoria ontológica possui aqui um lado negativo que não poderá continuar a existir nem a subsistir na determinação do poder e da autoridade numa sociedade democrática; porém, saber até que ponto isso é evidente e indesmentível, pode constituir-se como um verdadeiro problema para o pensar. O risco de se degradar a qualificação político-formal das democracias revela-se nas críticas, muitas vezes injustas, de aceitação de modelos de poder fora da legitimidade tácita do poder da maioria. Agamben é um crítico da democracia ou das democracias e da sua quase perversa actualização (por via dos modos e dispositivos da sua revelação prática e concreta), mas não condescende com qualquer esquema de orientação política ilegítima para o actor político contemporâneo. A aproximação que empreende entre o regime democrático e o *Lager* irá parecer sempre excessiva, quer perante os que condescendem em demasia com os fracassos das sociedades formalmente legitimadas, quer perante aqueles que possuem uma clara consciência dessas limitações, mas nem uns nem outros, poderão retirar quaisquer outras consequências para além desse provável excesso. Agamben não tolera a violência totalitária nem convive bem com qualquer aceitação disfarçada da sua actualização jurídico-política e institucional. A negatividade da democracia enunciada na metáfora do funcionamento da “máquina biopolítica” que é o ponto culminante de um sistema inscrito

⁵ Agamben, G., RA: 111.

no decurso da História, constitui a figura da sua actualização negativa⁶. Porém, dessa realização não decorre nenhuma inevitabilidade apesar dessa figura negativa se encontrar encerrada numa envolvência marcadamente ontológica. A submissão do indivíduo e dos povos a um tal dispositivo ou ordem de dispositivos não compromete a sua emancipação, porventura, assegurável no domínio político-jurídico democrático.

Pensar o ‘aparelho’ do Estado democrático como herança da criação protésica clássica do estado, as modalidades e actualizações dessa criação que, porventura se aproxima mais da arte em sentido técnico e da fabricação do que da criação em sentido natural (apesar da carga metafórica e, também, categorial do par estado-corpo), deve remeter-nos para os seus malabarismos e mostruosidades.⁷ É lícito pensá-las apenas sob a forma de uma breve hipérbole, o que, em nosso entender, faz Agamben no enunciado das pistas que nos apresenta? A essa dificuldade associa-se uma outra que corresponde já a uma óbvia limitação da continuada abordagem filosófica dessa criação artificial: a dissolução do estado contemporâneo na figura, por assim dizer espectral do capitalismo ou do sistema global. A sua realização fugaz, oblíqua, invisível e dissimulada, introduz várias ordens de aproximações e problemas inusitados, não obstante ser, desde logo, assinalável nos textos de Marx a dissolução dos mecanismos económicos e materiais do capitalismo ou da emergência da globalização.

O Homem pode criar e não apenas fabricar, pode, porventura justificar ou legitimar a ideia/ forma/ figura do estado como corpo; pode até, ‘naturalizar’ essa criação: quer em termos de produto da sua ação própria, (mesmo considerando que o Estado possa ser um monstro que se autonomizou e escapou ao controlo), ou, nos termos em que se considera uma realidade ‘natural’ e não uma aberração ou um monstro demoníaco, que se sobrepôs à ordem natural das coisas. Neste caso, o Estado, os Estados, as instituições ou os mecanismos disseminados e espectrais do referido capitalismo, podem ser ‘impostos’ como realidades ou produtos naturais da ação e da evolução política. A crítica da ‘naturalização’ do estado ou da sua subsequente dissolução no chamado capitalismo global irá acarretar a crítica da ‘naturalização’ do poder e da soberania. E qualquer projecto minimamente emancipatório ou declaradamente revolucionário tem que levar em conta essa crítica. Nesta

⁶ Agamben, G., SE: 110.

⁷ Derrida, Jacques, *Le souverain Bien ou Être en mal de souveraineté, O Soberano Bem ou Estar mal de soberania*, (Edição bilingue), trad. Fernanda Bernardo, Viseu, Palimage, 2004, p. 91

deve assumir-se, quer a ‘desnaturalização’ do estado ou da realidade político-económica global, quer a tentativa, sempre difícil (e, porventura, impercetível nos textos e propostas dos filósofos contemporâneos que pensam a realidade política), de superar ou resolver teórica e programaticamente os fracassos, as crises ou mesmo o inaceitável quadro vivencial do capitalismo. Podemos nós, que na sequência dos pensadores biopolíticos, consideramos premente essa inaceitabilidade, continuar a conviver ou, dalguma forma, a pactuar com esse quadro vivencial? É possível continuar a condescender com a aparente plasticidade do capitalismo global, ainda que consideremos frágeis as propostas práticas dos principais pensadores do domínio político? Poderemos limitar-nos à reiterada apresentação fundamentada dessa crítica e ao acompanhamento da sua desconstrução conceptual e interpretativa? São questões que, apesar da sua dificuldade prática, têm que conduzir a alguma tentativa de resolução ou consequência na ordem das coisas. Dessa ordem fazem parte todas as dificuldades, escolhos, aporias, mas, também, a reinvenção de categorias que não se deseja que sejam somente replicadas a partir da reinscrição da tradição. É o caso, daquelas que pertencem à abordagem mais recente de Agamben, expressa no seu pensamento onto-teo-lógico. Apesar das reservas suscitadas pela recente e ‘actualizada’ utilização dos meios cyber-mediáticos pelos filósofos e outros autores – sessões audiovisuais, transcrições de palestras e seminários, pequenos ‘clips’ filmados, textos dispersos e fragmentários, artigos de jornal, entre outros – é possível verificar a partir de uma entrevista concedida a Gianluca Saccoque desde, pelo menos, 2003 - 2004, existe a prefiguração da aplicação de conceitos que pertencem ao domínio da teologia à política.⁸ É deste modo que se pretende fixar uma nova configuração para o conceito de Economia e Governança, procurando repensar o equilíbrio de poderes e a ação política a partir dos paradigmas teológicos. Invoca-se a radicação da biopolítica e da economia na teologia económica e as suas consequências para a modernidade do poder soberano, tendo em conta o seu paradoxal quadro de referência, as suas potencialidades e limitações. Urgirá, mais tarde visitar essa aplicação e observar ou vislumbrar a sua face actual, a sua possível transcrição actualizada no modo como se estabelece hoje o diagrama dos poderes e a soberania.

⁸ Revista online, Scuola Superiore dell’Economia e delle Finanze, anno I, n. 6/ 7, Junho-Julho 2004: <http://rivista.ssef.it/site.php?page=stampa&idpagestampa>.

Deve o pensamento escrutinar e categorizar as teias reais, imaginárias ou simbólicas do político e da política, mas, igualmente, pôr em evidência ou permitir modos de compreensão, conhecimento e interpretação do exercício concreto do poder e da atualização da soberania. Cabe à filosofia pensar essa concretização, a evidenciação ‘ôntica’ da realidade política: o exercício localizado do poder, a situação geopolítica e estratégica em termos globais e regionais, o perfil dos governantes, os jogos políticos e o estabelecimento de forças, a afirmação e declínio do poder segundo quadros conjunturais ou estáveis. Nessa categorização deve aceder-se sempre ao confronto entre as categorias clássicas da filosofia política e o modo como se pensa a realidade actual. Estabelecer genealogias, possíveis equívocos e falhas de interpretação, pontos de convergência e de fuga, aberturas mas, também, e se possível, propostas de superação das condições iminentes de ruptura: os filósofos que pensam a política, (muitos dos quais mediáticos) são rigorosos, imaginativos e sugestivos ao fazer o diagnóstico do capitalismo mas, salvo, pontos de vista mais generosos, falham ou dececionam quando se trata de indicar o modelo que o poderá substituir de forma permanente e viável. Essa insuficiência, assumida, por vezes, de modo tácito, não pode deixar de nos inquietar. E não pode ser, pretensamente, resolvida por explosões pontuais ou recorrentes de mobilizações na esfera pública. Nelas, parece estar ausente o grau mínimo de organização e de consistência política que permitam retirar essas mobilizações da orla privada ou semi-privada do protesto que aspira à relevância a partir da sua publicitação. O fracasso das propostas do pensamento vai, assim, a par com o falhanço das manifestações que desejam legitimamente a transformação das condições actuais do sistema jurídico-político e económico na sua fase mais avançada. Parece que em graus em que esse avanço não é tão notório se acede mais facilmente à transformação da realidade política. E nos regimes políticos em que a democracia tem sido uma longínqua aspiração, a transformação da referida realidade surge com maior presteza. Os contornos da ilusão democrática têm sido redefinidos pela abordagem biopolítica; perdeu-se, porventura, a inquietação e a angústia pós-moderna de uma verificação prática do binómio capital-democracia. A resolução positiva da marcha da história desmentiu as incertas expectativas dos regimes destronados ou desapossados do poder de estado: a aristocracia e o socialismo de ‘cariz proletário’. A realidade actual é muito diferente daquela que foi diagnosticada pelo pós-marxismo e pela pós-modernidade: o capital tem agredido e posto seriamente em causa

o funcionamento e a consolidação da democracia. A propensão inegalitária e diferencial do capital deixou de se tornar pacífica⁹: o capital já não convive bem com a democracia e não faz incidir apenas as suas metamorfoses sobre os regimes de exploração económica e empresarial. Atualmente, os gestores e financeiros globais condicionam de forma inapreensível os atores políticos. Essa situação cria perplexidade naqueles que esperavam dos dirigentes políticos um maior protagonismo e determinação decisória ativa. A manipulação dos atores políticos deve surpreendê-los, pelo menos, tanto como aos que a observam do exterior ou da exterioridade possível. A ilusão emancipatória criada artificialmente pelo desenvolvimento económico do mundo ocidental e, posteriormente, das regiões periféricas, não poderá continuar nos mesmos moldes. Se a aspiração à modernização política da esfera não ocidental não ocorreu apenas devido ao desenvolvimento material, a evolução do bem-estar material do mundo ocidental implica a tentação de uma maior concentração do capital que tende a estrangular a participação dita democrática. Os governos e as instituições nacionais são, neste momento, ‘vítimas’ de uma lógica que parece ignorar os seus antigos mentores. A democracia que liberalizou a economia é, agora, ameaçada por ela e o regime de suspeita deu lugar a uma nova lógica opressiva. A novidade da mesma não está tanto nas constatações recorrentes da perversão do interesse geral, mas no facto dos políticos se terem visto expropriados da determinação do que deve ser esse interesse. Os políticos, pelo menos aqueles que querem manter o poder sem sofrerem os efeitos de uma renovação da contestação, do tumulto ou do confronto, reinterpretam o sentido do interesse geral de acordo com as orientações do capital ou do poder financeiro supra-nacional. A declarada pretensão em harmonizar ou tornar mais extensível o acordo de ‘política económica’ em desfavor da esfera político-institucional é um dos claros indícios dessa reinterpretação que se prefigura como uma cedência ao condicionamento financeiro. Encontram-se, neste caso, evidenciadas as fraquezas da governação política localizada. E o modo seguro de superar essa falha ou brecha no poder político democrático não se consegue com uma simples genealogia do controlo, da vigilância e do julgamento popular.¹⁰ O restabelecimento da contra-democracia como

⁹ Rancière, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998/ 2007, pp. 107-108: «Avec l’effondrement du fantasme politique de l’Un, s’affirme, dans sa positivité, le seul tumult économique de la différence qui s’appelle indifféremment capital ou démocratie.»

¹⁰ Rosanvallon, Pierre, *La contre-démocratie*, Paris, Seuil, 2006.

regime de controlo dos abusos do poder real ou aparentemente legítimo e a conversão política da democracia não são tarefas consolidadas, mas por realizar.¹¹

A permanência ou a substância da ação democrática e o controlo dos seus dispositivos de poder, visíveis ou invisíveis, não corre o risco de se tornar numa ficção ainda que irredutível ao arcaísmo da crítica pós-moderna? Ficção significará produto actual e actualizado da visão da realidade política que mantém uma margem de inadequação e de ilusória projecção de reminiscências. Mas, significa, também, a própria ação que deve desprezar uma falsa imagem de confiança que, muitas vezes, transparece nos actores políticos e nalguns cidadãos apostados na participação política ou cívica. A suspeita lançada sobre a filtragem mediática ou narrativa da realidade política ou social não é nova. No entanto, adquire novos cambiantes num clima propenso à sobreposição da transparência (por vezes hiperbolizada) e da clássica obstrução da informação concertada pela elaboração mediática. Verificar os factos na sua actualidade ou na sua presença actual, subtraí-los ao denunciado jogo das filtragens, manipulações (que supostamente dão redobrado valor a essa actualidade), relativizar as orientações etnocêntricas ou falsamente anti-etnocêntricas, consciencializar-se do espaço virtual ou meramente potencial dessa realidade, pode transformar-se num simples enquadramento de novas imagens ficcionais. A prudência renovada do filósofo exige o renovar dessa consciência auto-crítica no momento em se aúfere esse cargo de intérprete privilegiado do presente.¹² Essa exigência, dificultada pela ação das múltiplas filtragens com que o presente ou actualidade se nos apresenta é, no entanto, inelutável: independentemente das amabilidades proporcionadas pelo compromisso, pela simpatia ideológica ou pela lógica, em grande medida opressiva, restritiva ou enganadora da militância política, somos indiscutivelmente levados a tomar posição face à realidade política que o presente ou a actualidade nos impõe. O resultado dessa exigência quando se trata de tentar conhecer os regimes que designamos de democráticos, pode ser levada ao extremo, configurando-se naquilo que Badiou referiu

¹¹ *Ibid.*, pp. 313 e ss.

¹² Derrida, Jacques, «Artefactualités», in Jacques Derrida, Bernard Stiegler, *Échographies. De la Télévision. Entretiens filmes*, Paris, Galilée, 1996, p. 16: «Comme quiconque essaie d'être philosophe, je voudrais bien ne renoncer ni au présent ni à penser la présence du présent – ni à l'expérience de ce qui nous les dérobe en nous les donnant.»

como «la ‘démocratie’ partout identifiée à la dictature morose d’une étroite oligarchie de financiers.»¹³

Os pensadores da chamada ‘corrente biopolítica’, não podem ser superficialmente catalogados como opositores radicais da democracia; trata-se de uma ‘leitura global’ simplificadora. Da mesma forma não podem, como por exemplo no caso de Foucault, ser objecto da apressada busca da novidade que os enquadra na categoria daqueles que cederam à ‘ilusão’ liberal.¹⁴ A par da exigência de conhecimento do presente que é, também, uma visão crítica, por vezes, severamente depreciadora, Agamben não esconde a sua profunda decepção e pessimismo pela democracia. Não se trata de desconsiderá-la politicamente, mas de a pensar a partir das perversões que a acompanham e que não se confinam apenas à constatação do ‘espetáculo político da actualidade.’ E não são as arquiteturas da aparência que continuam a jogar-se nesse espetáculo? E, igualmente, a sobreposição, a falsa coincidência entre um elenco de interesses individualizados e o que classicamente se pretendeu assumir na categoria política e económica de interesse geral? O que significa esse interesse numa realidade global? Num universo de quebra e fragmentação do Estado-Nação? Quem o determina hoje e que instâncias o poderão actualizar e assegurar? Não se trata apenas de um cenário ou da ideia filosófica que artificialmente o envolve, mas da crua realidade: esse interesse tem sido sobre-determinado por entidades que obedecem a uma lógica financeira; não se pretende assegurar com ela, uma garantia, porventura, da produção da mais-valia, mas do lucro financeiro sem um horizonte produtivo. Nessa medida, o interesse geral parece coincidir com o interesse global ainda que este possa acarretar uma margem de indefinição e indeterminação própria, uma das categorias biopolíticas das quais Agamben se serve para sugerir, induzir ou desenvolver o seu pensamento. O que é, ao certo, o interesse geral assumido nesse interesse global? Pode o mesmo referir-se a um interesse que implique algum indicador positivo para a maioria ou grande parte dos povos, para a sua existência social e concreta? Se tal coincidência fosse um referente para o pensamento político ou para a determinação de algum padrão económico, estaríamos perante uma perversão do conceito ou daquele que se afirma como seu herdeiro: o interesse geral ao evoluir para o interesse

¹³ Badiou, Alain, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Flammarion, 2010, p. 9.

¹⁴ Pestaña, José Luis Moreno, *Foucault, la gauche et la politique*, Paris, Textuel, 2010.

global perde-se como referência positiva da realidade sócio-política, económico-política ou político-jurídica. Aqueles que ressalvam a coincidência entre um e outro pretendem, de forma consciente ou não, mascarar o fracasso que essa perda (do clássico ‘interesse geral’) acarreta e os que pretendem redefini-lo de acordo com orientações da ‘ideologia liberal’; conscientes dessa mascarada, desejam, sobretudo, enfraquecer a posição contrária que meramente enfatiza a sua perda em favor de um interesse ou espectro de interesses que já não podem ser definidos como os sucessores do interesse geral. Não deixar que isso suceda, tal é a incumbência transformadora que pode desalojar uma atitude de conformismo e resignação justificadora da impotência que se quer, verdadeiramente impor. Dar forma e não deixar perimir a conhecida formulação: ‘nós somos aqueles que esperávamos.’ é ou pode ser, também, o resultado da abordagem biopolítica. Pode a biopolítica e a sua teorização conformar-se com essa vertente prática iniciadora de uma exigida transformação? É uma questão que pode criar algumas decepções. Deve a palavra e ação emancipadora continuar a transportar o fardo da falência dos seus modelos e exemplos práticos? Deve a sua expressão prática nas sociedades ser a força renovadora da suspeita que se mantém ou pode manter no futuro? Num tempo em que as ilusões se substituem e renovam e em que a suspeita se diferencia a partir do círculo concêntrico das sucessões efectuadas no poder democrático que, muitas vezes, traz consigo uma ilusão de emancipação, deve o pensamento político ou do político reinscrever essa pretensão ‘prática’ no seu programa especificamente filosófico. Os pensadores da política e do político não poderão metamorfosear ou iludir por muito mais tempo essa exigência de transformação da realidade social. Como veremos, isso não subtrai os autores e filósofos a essa desconstrução, porventura, óbvia; mas a descoberta das razões da insuficiência programática do pensamento biopolítico e, em particular, do que Agamben nos propõe (muitas vezes pelo uso algo retórico da expressão «se isso for verdade...»), poderia atenuar a decepção indicada.

Parte da desconfiança face à recorrência dos projectos libertários de cariz revolucionário deve-se à clássica formulação do princípio de que ‘somos todos iguais’. Na sua desanimadora e padronizada ressurgência, a revisitação desse princípio poderá, talvez, exprimir-se no ‘unanimismo’ a que sucumbem aqueles que partilham as orientações políticas pretensamente estabilizadoras. A faceta conservadora e, simultaneamente,

emancipadora do ‘somos todos iguais’ é sempre prejudicial. Pode impelir-nos para um horizonte de univocidade, que mais tarde ou mais cedo, se irá revelar absurdo. Não pode a filosofia política, contrariamente ao ‘projecto teórico’ da ação militante, conviver bem com a univocidade e o seu conformismo, sendo, talvez, preferível a tentativa de ‘comprometimento distanciado’. Dar corpo a esse paradoxo de difícil resolução prática afigura-se menos desanimador do que o voluntarismo e a univocidade. Sabemos que essa dificuldade se agudiza numa realidade social investida, sobretudo, por uma crise económico-financeira que ajuda a convocar e a mobilizar essa apaziguadora univocidade. Mas, precisamente, essa crise, como todas as crises são (ou deveriam ser) ocasiões privilegiadas para se perceber que o discurso e a pretensão prática unívoca não são, apenas, erradas mas perigosas. A crise global (ou globalizada) mostrou-nos o colapso dos modelos económico-financeiros unívocos e ‘estáveis’ e, com ele, a evidência da fragilidade do pensamento que os justificou ou pretendeu sustentar. Nesse caso, deparamos com a falência da univocidade conservadora-liberal e não com a revisitada revelação do fracasso da univocidade que no passado se tentou glorificar como revolucionária. A expressão política da univocidade é, então, negativa em todas as dimensões politicamente qualificáveis. Isso não as impede de reaparecer, de tempos em tempos, manifestando uma necessidade de pacificação ilusória e, em princípio, dificilmente aceitável.

A par do percurso do pensamento político do filósofo italiano, da sua versatilidade e transformação, importa também referir distanciamentos e posições críticas que se podem sintetizar nos seguintes itens essenciais: incipiente indicação factual da negatividade e actualização da relação de soberania (que no final do livro *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* aparecem sob a forma de exemplos insignificantes), a não indicação (precisa, hipotética) dos modos como se pode ‘parar a máquina biopolítica’, ou seja, chegar à superação da negatividade, a explicitação centralizada da relação soberana (afastada de uma realidade em que as fronteiras e as formas de poder se diluíram em estruturas e forças transnacionais). A par dessas críticas, porventura mais abrangentes, deve assinalar-se também a sua hesitação ou recusa em categorizar o testemunho da violência concentracionária extrema que se revelou na figura do ‘muçulmano’.¹⁵

¹⁵ Agamben, G., RA: 36 ss.; Žižek, Slavoj, *Et pourtant elle se tourne...* Trad. Valentin Husson, Sarah Kaufmann, Mehmet Mansur, Paris, Nussy, 2012, pp. 14 ss.

Limiar.

A imagem da Filosofia: figuração virtual e assimétrica do pensamento.

Originalidade e abertura do político.

No diálogo com a tradição que se forja (recria, torna-se presente, permite-se que venha à presença), no caso de Agamben, no contacto com os textos e autores paradigmáticos e, desde, logo, do pensamento metafísico e ontológico, insidia-se, também uma ideia própria de sistema. O pensamento é virtual na medida em que goza do fulgor poético dessa potência que é convocada na categoria aristotélica, mas, da mesma forma, porque se imiscui numa abertura que depois se expressa em múltiplos vértices, desde o território político ou da política até ao da linguagem e da poética. Apesar da sua reputação firmada em meados dos anos 90 pela abordagem da política e da biopolítica, esse périplo que se pretendeu, simultaneamente, unitário e disperso evoluiu em distintas direções. A sua assimetria reside na aproximação a um ‘projecto’, por assim dizer, descentrado e com várias ‘linhas de fuga’ para retomar uma formulação banalizada a partir de Deleuze. Não se procura complementar um pensamento que se deseja unitário, nem suplementá-lo a partir de insuficiências assinaladas por críticos ou intérpretes. Nessa recriação dialógica insere-se, como parece inevitável, um conjunto de influências que podem ser consideradas ‘clássicas’, mas, ao mesmo tempo, limitativas: por exemplo: por que razão a ‘retoma’ do seu pensamento político na ‘fase’ onto-teo-lógica se vê mais devedora do direito romano arcaico e menos da tradição grega? Esta questão, pode, aliás, re-orientar o debate da fundação arcaica da instituição do político ou dos regimes jurídico-políticos. Descendente da tradição dita clássica da Filosofia, Agamben faz apelo a uma recorrência do direito romano. Apresenta-se aos seus interlocutores como um pensador indómito da tradição metafísica e do seu reposicionamento crítico e ‘destrutivo’ na ontologia e, igualmente, como explorador das origens jurídicas da instituição performativa da linguagem e do poder que culminou nos regimes políticos do Ocidente.

A assimetria pressupõe um certo desequilíbrio entre o que se põe em causa e o que se determina como um futuro melhor; coexiste, portanto, com uma abertura à sociedade vindoura. Nela inscreve-se o questionamento crítico e a procura da abertura ao futuro que supere as insuficiências relevadas do estado actual. Essa diferenciação pode não comprometer, na óptica de alguns, a visão global da obra de Agamben, se nela se procura manter uma unidade¹⁶.

Mas a abertura do pensamento parece conduzir a um horizonte desigual: o niilismo presente na temática da linguagem e da arte, bem como no domínio inaugural da filosofia biopolítica, tal como vem à luz no texto *Homo Sacer*, não é equilibrado por qualquer proposta de uma afirmação emancipadora do político e da política. Agamben tem sido criticado quer por sugerir uma visão radical e demasiado negativista da realidade política, quer por não sugerir nenhum contraponto a essa ‘desconstrução’ que supere as insuficiências de uma mera indicação. A Nova Política que agora parece mais possível do que nunca, acaba por não surgir, nem em termos conceptuais nem programáticos. Pode sempre argumentar-se que essa é uma marca negativa que partilha com muitos outros pensadores contemporâneos, mas a debilidade dessa constatação é evidente. Assinalar o ‘kairós’ do reencontro entre a teoria e a prática não basta; é necessário reposicionar a sua perspectivação futura, sem a descomprometida mácula da neutralidade. E o que significa essa neutralidade para além do embuste da retirada ou anulação da ideologia que contamina a relação entre a teoria e a prática? Pode significar a vaga equidistância entre a ideia da razoabilidade da política actual, sucedânea da morte dos projectos utópicos igualitários e a retirada do disfarce da equidade e justiça a que devem ser sujeitos os regimes políticos avançados.

Uma posição de equilíbrio acaba por ser, neste caso, mais difícil do que num autor que não firmou a sua reputação a partir da negatividade de uma visão radical das relações de soberania. Mesmo assim, a imagem imediata da Filosofia acaba por se ressentir dessa negatividade que se associou, desde logo, à imagem da política. A criatividade potencial do pensamento parece, assim, esgotar-se numa posição essencialmente niilista; mas será assim,

¹⁶ Murray, Alex, *Giorgio Agamben*, London, New York, Routledge, 2010, p. 4: «(...) It is necessary to think the work as a whole in which any critical moment must ultimately be linked to the radical potentiality of the coming community.»

ou essa fronteira poderá, pelo menos, indiciar uma outra via do pensamento que recuse a neutralidade?

Uma hipótese que pudesse iluminar a relação com o presente, consistiria em assinalar que na raiz da dificuldade em enfrentar a resolução das aporias do mundo contemporâneo se devem à intraduzibilidade histórica da promessa messiânica ou da sua relação paradoxal com a História. Fora da História, essa promessa deve subtrair-se à anulação ou ao esvaziamento tentando encontrar, precisamente, na História um ponto de ancoragem. Nessa hipótese inscreve-se, igualmente, a ideia de considerar a submissão teleológica da política como perigosa; essa submissão propicia ou tem favorecido a procura de uma identidade comunitária que se vira contra certos extractos da humanidade, o que no caso do nazismo se traduziu na perseguição racial daqueles que foram, biológica e organicamente considerados inferiores. De que forma pode a recusa da teleologia política conformar-se com o ideal messiânico e como intervém na configuração de um novo universo político vivencial e relacional, são, por agora, questões em aberto.

Manter esse desígnio messiânico, mas afastar a abordagem biopolítica da sistematização teórico-filosófica, procurando ‘deslocalizá-la’, aproximá-la das vivências subjetivas e das relações de poder contemporâneas, estilizá-la à maneira de uma atitude personalizada, não resolve a questão das indeterminações, afastamentos e vazios nela envolvidos.¹⁷ Ainda que presentes na sua herança recente e múltipla, o lugar da biopolítica tem que ser reconduzido à reflexão filosófica contemporânea. Em sentido contrário, pode-se invocar uma história conceptual¹⁸. Mas uma configuração teórica interdisciplinar deve ter em conta as inevitáveis objecções acerca da necessidade de prevenção face às influências da biologia e às tendências ideológicas.¹⁹

Mas existe uma outra ordem de impedimentos hipotéticos que desfavorecem a resolução programática das insuficiências da realidade política contemporânea, ou pelo menos, as transformam em vias meramente problemáticas: trata-se da putativa dissolução do pensamento (e, desde logo, da sua aplicação ao domínio político) na sua capacidade

¹⁷ Raimondi, Emilio, «Sei frammenti aporetici sulla biopolitica (com qualche resto)», in *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, (a cura di Pierandrea Amato), Milano, Mimesis, 2004, p. 184 ss.

¹⁸ Cutro, Antonella, «Che cosa significa “biopolitica”?», Introdução a *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre Corte, 2005, p. 7 ss.

¹⁹ Wiegele, Thomas, «A theoretical foundation of biopolitics.», in *Biopolitics. Search for a more human political science*. Boulder Colorado Westview Press, 1975, pp. 32-35.

potencial (que encerra o poder de atualização e o de não atualização), e a valorização da potência privativa. Na potência (e, simultaneamente, na possibilidade) coexiste desde a sua originária fixação metafísica, um iminente poder de transformação em ato ou a sua negação. A privação faz parte da potência no sentido mais nobre da sua instituição categorial.²⁰ A fixação metafísica da privação goza de uma existência autónoma e não pode ser confundida com a ausência da potência e da possibilidade. Seria estranho que essa possibilidade ‘atuante’ e ‘privativa’ da potência, da possibilidade e do poder, não se referisse à ação individual e, desde logo à garantia do exercício subjectivo da liberdade, e da ação mais abrangente na definição da política e do político.²¹ A privação e a negação não revelam uma falha, insuficiência do poder dizer, fazer, pensar, sentir, mas a afirmação do negativo. E, é justamente, essa ‘positividade’ da negação que pode ser transportada para a exceção como ‘figura negativa fundamental’ do político. Se a negação, a potência privativa ou a inoperância ativa são figuras marcantes do pensamento e da relação entre este e a realidade, que supõem uma dimensão positiva e não apenas negativa, isso deve-se à presença da racionalidade e da vontade. Se excluirmos essa presença em nome da instituição de uma figura negativa da privação ou da negação, recorrendo, por exemplo, à denegação (em que a racionalidade e a vontade deixam de intervir), estaríamos perante uma mera insuficiência ou impotência negativa. Em Agamben a impotência (ou a propensão para a inoperatividade) pressupõe virtualidades que devem ser consideradas, genericamente, no pensar e, especificamente, noutros domínios como a linguagem e o político.

²⁰ Agamben, G., PP: 276: «Avere una potenza, avere una facoltà significa: avere una privazione.»

²¹ Agamben, G., PP: 280: «(...) Che ogni suo poter agire è costitutivamente un poter non-agire (...); Agamben, PP: 281-282 «Ogni potenza umana è cooriginariamente, impotenza; ogni poter-essere o fare è, per l'uomo, costitutivamente in rapporto alla propria privazione.»

Poder da exceção.

Enfrentar a vida sem os constrangimentos da exceção do direito e da soberania, constituiria o ideal, pelo menos preparatório de uma forma de viver a organização política da sociedade ou de a transformar num projeto emancipado. A emancipação que começa, desde logo, como um esforço individual e que transcende depois a fronteira da singularidade individual, não pode confinar-se à ideia de emancipação dos actores da ‘ação laboral’ ou dos que trabalham.²² Essa tarefa é mais abrangente e não pode restringir-se a uma das áreas da realidade social.

Devedor da tradição, Agamben torna-se menos ‘singular’ do que alguns poderiam esperar de um pensador com uma projeção já considerável; uma vista rápida por uma súpula terminológica da sua obra, mostra-nos autores e conceitos que, na verdade, engrossam essa tradição de forma continuada.²³ Mas é verdade que certos autores se afastam do ‘pensamento comum’ por uma marca de singularidade, apesar da mesma se dever, em grande parte, à negatividade e propensão desconstrutivista de certa tradição. Se a Filosofia não se esgota na abordagem política ou biopolítica, é na *polis* que as suas múltiplas vertentes se presentificam e acedem à verdade da sua natureza. Daí que seja esse o espaço de confluência do pensar e das suas determinações humanas e históricas. Depois da abordagem inaugural de um ‘sistema’ centrado nas questões recorrentes da tradição, mas aventuras do pensamento e da linguagem, Agamben concentrou-se no retorno que corporiza a evidenciação do *topos* do político, a sua fundamentação, desde logo também, assumida a partir da tradição ocidental. Nela jogam-se ou expõem-se a vida, a morte, a soberania e o destino da Filosofia como domínio privilegiado do saber acerca da *polis*. Uma visão que alguns referem como radicalmente negativista encontra, porém, nesse espaço a necessidade de, pelo menos, a título de projeto, enraizar uma nova vida politicamente determinada que se possa afastar dessa negatividade. Tarefa, provavelmente, já não assumida como sua, mas não menos indispensável porque o destino da Filosofia também depende da superação dessa

²² A emancipação por essa via é enunciada por Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, *op. cit.*, p. 90: «Émanciper les travailleurs, ce n’est pas faire apparaître le travail comme principe fondateur de la société nouvelle, mais faire sortir les travailleurs de l’état de minorité, prouver qu’ils appartiennent bien à la société, qu’ils communiquent bien avec tous dans un espace commun.»

²³ *The Agamben Dictionary*, Edited by Alex Murray and Jessica Whyte, Edinburgh University Press, 2011.

excepcional (singular e determinada como exceção) negatividade. A Filosofia não pode deixar de se ressentir e de reagir à perpetuação da exceção vivida ou vivenciada no espaço da *polis*. A sua superação é essencial para o seu destino. Provavelmente, encontramos no pensamento de Agamben, a ideia de que a superação da metafísica se deve dar na *Polis* e já não num horizonte ontológico do pensamento. Da mesma forma que se assistiu, na História do Ocidente como território da superação da metafísica, a uma resolução em nome de princípios mais originários e verdadeiros, a política deverá ser o domínio de uma nova superação: já não meramente ‘especulativa’, mas inteiramente prática: a ‘máquina biopolítica’ tem que ser ‘parada’ e dar lugar a uma nova determinação do político em oposição aos que foram marcados pelo banimento e pela exceção.²⁴ Essa possibilidade coincide com uma abertura que nem sempre é vislumbrável no *corpus* de um autor que é, também, um herdeiro direto da tradição. A contrariedade dessa possibilidade advém não apenas da determinação iminentemente ilusória da lei e do direito, mas da dificuldade prática do reconhecimento do outro como sujeito do direito. O direito fundamental a possuir direitos, na formulação de Arendt, terá que surgir na ‘nova política’ não apenas a título discursivo e ficcional, mas prático. Essa poderá ser uma das novidades emergentes da paragem da ‘máquina biopolítica’. Enquanto essa condição não ultrapassar o limiar da simples possibilidade, não se pode indiciar, tão pouco, essa paragem. Independentemente de aceitarmos ou não as razões e os indicadores da similitude entre a ‘máquina biopolítica concentracionária’ e a ‘máquina biopolítica’ que se encontra em funcionamento na contemporaneidade, essa paragem é vista como uma necessidade real. O presente ou a contemporaneidade é um momento em que essa viragem política se impõe. Já não se trata de repensar a democracia, mas, provavelmente, de a reinventar. A manutenção da liberdade num regime ficcional já não é possível, o mesmo sucedendo com as suas explícitas variações ético-políticas, incluindo a igualdade de oportunidades. O destino do pensamento e a sua abertura joga-se nesse processo, e a Filosofia é, seguramente, o seu domínio privilegiado. Responder à questão do homem e da sua humanidade é escrutinar e resolver o

²⁴ Com esta categoria-conceito (ausente do *The Agamben Dictionary*), podemos sintetizar aqui diferentes dimensões da ‘máquina’ que podem ser assinaladas na obra de Agamben: Cf. por ex. Edgardo Castro, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, USAM Edita, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, 2008, p. 88: «Agamben, en efecto, no solo habla de las máquinas gubernamental y antropológica, también de la máquina de la *infância*, del rito y del juego como una única máquina binaria, de la máquina del lenguaje, de la máquina teológica de la *oikonomía*, de la máquina biopolítica, de la máquina soteriológica, de la máquina providencial, etc.»

seu destino na *polis* e a sua relação com os mediadores do poder e da soberania. A visão crítica dessa relação não é suficiente em si mesma. A busca da resolução positiva da relação de soberania e a superação da exceção é, porventura, a tarefa filosófica mais essencial e que foi deixada inacabada. Essa abertura mantém-se, continua a existir a título virtual e coexiste com o edifício assimétrico do pensamento na medida em que os dados (os indicadores que podem configurar melhor a máquina biopolítica contemporânea) continuam a ser incompletos e a solução (a sua ‘paragem’) inexistente. Apesar da sua vacuidade e indiscernibilidade (o esbatimento das fronteiras entre pares de opostos como a soberania e o governo), a máquina biopolítica vincula o humano de forma negativa e produz efeitos perniciosos. A sua funcionalidade, baseada na disposição ‘des-substancializada’, com que é apresentada, aciona uma engrenagem opressiva. É uma funcionalidade que envolve espaços de ambiguidade e indeterminação concetual, mas que não deixa incólume o humano na sua vida biológica e política. Pode este conceito subsumir-se inteiramente ou ter um estreito parentesco com o que é apresentado por Foucault sob a figura do dispositivo? Provavelmente esse parentesco só se torna mais evidente através da abrangência que ambos os conceitos ou categorias indiciam, porque a ‘máquina biopolítica’ põe em relevo a ação de outras engrenagens, ou pelo menos, daquelas que, especificamente, se devem associar à oposição entre a soberania e o governo como indicadores onto-bio-políticos.

Num contexto distinto, na exposição do poder suspensivo da promessa messiânica e do conseqüente universo temporal específico que a temporalidade associada a essa promessa impõe a desativação da lei implica uma extensão do seu poder e da sua potência.²⁵ A suspensão ou a exceção incluída nessa ação coincide com a revelação do poder e da potência da promessa, cuja finalidade e resultado não coincide com a expectativa escatológica. A impotência aparente dessa desativação é meramente ilusória e parece seguir um propósito enganador mas, na verdade, ela mantém um poder semelhante à potência a que não foi associada nenhuma suspensão. Trata-se de uma debilidade (*Astháneia*) potencial que mantém toda a sua força e abertura ao ser, e que é assinalada,

²⁵ Na análise da carta de S. Paulo aos Romanos, refere-se essa figura de desactivação através da análise do vocábulo *Katargeîn*: a suspensão da lei e da vocação corrente conduz ao alargamento da potência da promessa messiânica e não à sua anulação ou enfraquecimento. O poder suspensivo da lei revela-se em toda a sua plenitude. G. Agamben, TR: 93: «Il messianico è non la distruzione, ma la disattivazione e l'ineseguibilità della legge.»; «Per Paolo, la potenza messianica non si esaurisce nel suo *ergon*, ma resta in esso potente nella forma della debolezza. La *dýnamis* messianica è, in questo senso, costitutivamente “debole” – ma è próprio attraverso la sua debolezza che puo esercitare i suoi effetti.»

desde logo também, a partir da *Metafísica* de Aristóteles, na passagem em que a potência pode, sempre, coincidir com a impotência.²⁶

A difícil apropriação

A Filosofia implica o uso de categorias que nem sempre são fáceis de exprimir através da evidência da racionalização.²⁷ Não se tratam apenas de noções que se inscrevem na descendência da metafísica e, particularmente, da herança do pensamento grego mas daquelas que, no domínio político ou noutros, como é o caso da estética ou filosofia da arte, evidenciam essa dificuldade; é precisamente o caso das categorias de *voz* e *signatura*, mas também de *infância*, *sacer* e da fundação (e fundamentação) ontológica do político que comparecem nas categorias de Reino e Glória. A conceção negativista da linguagem marca, desde sempre, essa destinação problemática e a ambiguidade associada à exposição da realidade do político. Assim, a abordagem arqueológica e ontológica da soberania e do governo é por ela, ‘contaminada’. A ambiguidade, indeterminação, virtualidade, abertura e inapropriação são a marca do pensamento e do trabalho da Filosofia.

A ideia de que a categoria ou conceito de Potência, nas suas diversas manifestações (explícitas ou não), determina essa dificuldade ou essa ambiguidade, poderá ser um contributo para a sua clarificação. É precisamente ela o fio condutor visível ou invisível da edificação e da evolução do pensamento de um autor que não se centrou apenas no domínio político. E o pensamento é conduzido por uma categoria que o pode, aparentemente, influenciar negativamente. A negatividade é habitada por aqueles que se subtraem aos caminhos redentores da ordem positiva. O paradoxo da abertura do pensamento e da ação, consiste em pensar a grandeza da impotência, da negação e da negatividade, mas, também, ao mesmo tempo, a previsão da dificuldade em conhecer o real e intervir nele e, da mesma forma, em pensar a esfera positiva da ação da política. Essa ordem de dificuldades mantém-se e não podemos simplesmente ignorá-la. O paradigma ou o exemplo com que esse

²⁶ Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles*, 1046a 32, Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1982 (2).

²⁷ É o caso das noções de *signatura* (G. Agamben, SR) e de *infância* (G. Agamben, IH).

paradoxo pode ser pré-figurado, Bartleby, a personagem da novela de Herman Melville, mostra-nos claramente o problema último envolvido na afirmação da potencialidade negativa da linguagem e da vontade: a decadência e a morte, a anulação de si mesmo; a novela acaba mal, portanto.²⁸ A preferência e a escolha da decadência e da morte, sendo, apesar de tudo, uma decisão negativista que encerra em si mesma a virtude da potencialidade e do poder afirmativo da vontade, não deixa de ser decepcionante.

Para Agamben, Bartleby representa a anulação radical da vontade perante a potência (simples possibilidade que pode ser actualizada como ser ou como não ser e que, por isso, se mantém numa posição de indeterminação e de indiscernibilidade entre o sim e o não). Não se aceita a ideia da positividade da recusa e não lhe atribui uma importância específica. A recusa e a aceitação, a acção e a sua ausência encontram-se ao mesmo nível, não sendo possível dissociá-las e justificá-las a partir da vontade ou da afirmação de um querer. Bartleby é, assim, o símbolo da pura potência; do equilíbrio entre o ser e o não ser que essa potência assume como mera possibilidade ou como mera contingência. Bartleby simbolizaria a quebra da razão que suporta qualquer acção. A razão para agir não seria nem mais nem menos pertinente do que aquela que poderia justificar a recusa em agir:

«Como escriba que cessou de escrever, ele é a figura extrema do nada de onde procede toda a criação e, ao mesmo tempo, a mais implacável reivindicação deste nada como pura, absoluta potência.»²⁹

Não deixa de conduzir a um fracasso e à anulação da vida e da existência. Ainda que seja difícil, a procura pela resolução da potencialidade negativa ou positiva, não se pode confinar à destinação própria do fracasso. Este não é uma via aceitável para a abertura do pensamento e da acção. Os limites da inoperância, devem, apesar de tudo, permitir que se aspire a outra finalidade mais construtiva. Na limitação inaugural da potencialidade deve poder-se mostrar a sua força e poder virtual mas, da mesma forma, a sua capacidade para um destino que não coincide com a anulação e o fracasso. O designado 'pessimismo

²⁸ A diferenciação metodológica entre o paradigma e o exemplo não é, por enquanto, reclamada nem explicitada pelo que podem ser indistintamente usadas as duas noções.

²⁹ Agamben, G., B: 60: «Come scriba che há cessato di scrivere, egli è la figura extrema del nulla da cui procede ogni creazione e, insieme, la più implacabile rivendicazione di questo nulla come pura potenza.»

agambeniano' surge-nos como uma hipótese, em grande medida, ficcional. A abertura e a recetividade à realidade política vindoura não podem ser, antecipadamente, atualizadas através de uma aporia fundamental nem de um fracasso incontornável.

A força ou a 'potência' do ato de recusa de Bartleby está tanto na fórmula com que enuncia a anulação da vontade ou da recusa em atualizá-la, como na sua ocultação física: ele encontra-se fora do campo de visão do chefe e essa é a condição para que a confiança entre ambos se mantenha. O pacto implícito ou tácito que o liga ao seu chefe seria quebrado se ele abandonasse a posição em que se encontra e que o torna invisível. Se acesse à visibilidade e ao assentimento em cumprir a ordem que lhe foi dada, tornaria, desde logo inútil o ato de copiar; sendo assim, mesmo que quisesse obedecer ou corresponder à ordem, isso seria inútil. Porventura, esse paradoxo assinalado por Deleuze, implica que a ocultação física e a impossibilidade de agir a partir da visibilidade se torne numa outra figura da potência.³⁰ A ocultação e a recusa mantêm toda a sua força privativa na condição de se manterem e de se perpetuarem; trata-se, aliás, de uma condição que, a ser superada, em nome da obediência e da visibilidade, se traduzirão na quebra e na perda de um pacto: aquele que liga a vontade e o ato enquanto mera possibilidade. Se essa possibilidade for levada à prática perde alguma coisa da sua força e da sua virtude enquanto relação de confiança. A confiança que se perde, poderá ser a metáfora da força da potência privativa (que se perde também); no caso da vontade ou da mera possibilidade se atualizar. Na interpretação de Deleuze essa previsível perda está envolta numa impossibilidade real; na verdade, o escrivão não poderia obedecer mesmo que quisesse, já que a situação em que se encontra pressupõe a manutenção da confiança a partir da invisibilidade ou da posição em que se mantém fisicamente apartado. E pensar na hipótese de abandonar a invisibilidade a que se encontra confinado, acarretaria a perda da confiança e da força da sua vontade. Transformar-se-ia num obediente funcionário sem singularidade. A força da sua recusa é a sua virtude soberana e ela só se pode manter na reiteração da recusa e da invisibilidade. A ocultação é uma virtude e tem que se impor ou manter para que a confiança e o pacto (entre

³⁰ Deleuze, Gilles, «Bartleby, ou la formule», in *Critique e clinique*, Paris, Minuit, 1993/ 2006, p. 98: «Le pacte consiste en ceci: Bartleby copiera, proche de son maître qu'il entendra, mais ne sera pas vu, tel un oiseau de nuit qui ne supporte pas d'être regardé. Alors il n'y a pas de doute, des que l'avoué veut (sans même le faire exprès) extraire Bartleby de son paravent, pour corriger les copies avec les autres, il brise le pacte. C'est pourquoi Bartleby, en même temps qu'il «préfère ne pas» corriger, ne peut plus copier déjà. Bartleby s'exposera à la vue, et même plus qu'on ne lui demande, plante tout droit dans le bureau, mais il ne copiera plus.»

o empregador e o empregado) se mantenha. A *hexis* da presença de Bartleby mantém-se mesmo que ele não se dê a ver fisicamente (que, como vimos, pode ser degradada pela sua visibilidade) e, tal como sucede com o sentir, essa condição também se mantém na sua plenitude apesar dessa capacidade, possibilidade ou potência não ser ‘usada’ ou atualizada. A potência do sentir que não se transpõe no ver, não é menos nobre do que a potência de sentir que se vê. Nesse caso, a invisibilidade de Bartleby (tal como a recusa ativa expressa na enunciação da sua célebre fórmula) pode, assim, assumir, ainda que simbolicamente, o peso ontológico da negação ou da privação.³¹ Agamben chega mesmo a reinventar ou reassumir a energia do paradoxo numa fórmula que lembra Bartleby apesar de não o citar directamente: o poder não o fazer substitui-se ao não poder fazer.

Mas, poder-se-á sempre objectar que o enaltecimento dessa potência privativa, não nos facilita muito o conhecimento e a apreensão da realidade e, designadamente, do alargamento do conhecimento no domínio político.

E algumas expressões ou contrapartidas políticas e biopolíticas da dificuldade de aprender a realidade política, foram, por exemplo, reveladas na perplexidade de Arendt perante a realidade inegável do Holocausto e da preferência de Levi (ainda que sob uma particular e talvez excessiva prudência perante a possibilidade de retorno do nazismo) pelo conhecimento desse fenómeno em desfavor da sua compreensão.³² Subsistirá sempre algum resto de desconhecimento mais do que de impossibilidade de conhecimento, mas isso não pode fortalecer aqueles que se acham impossibilitados de o pensar (o que, em termos perversos, poderá ser uma estratégia de denegação) ou desarmar aqueles que insistem em pensá-lo e conhecê-lo.

A essa dificuldade de conhecimento não é estranha a indeterminação própria dos paradigmas políticos e outros, presentes na obra do filósofo italiano e que não permitem obscurecer o facto de na *polis* se qualificar a vida e a existência segundo o bem; o limite de toda a indeterminação, que radica já no pensamento de Aristóteles, está nessa passagem do simples viver para a vida politicamente qualificada, ainda que nessa qualificação se faça

³¹ Agamben, G., PP: 279: «Ciò significa che sentire di vedere è possibile perché il principio della visione esiste tanto come potenza di vedere che come potenza di non-vedere, e quest’ultima non è una semplice assenza, ma qualcosa di esistente, la *hexis* di una privazione.»

³² Levi, Primo *Appendice a Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1958/ 2005, p. 175: «Forse, quanto è avvenuto non si può comprendere, anzi, *non si deve* comprendere, perché è quasi giustificare. (...) Se comprendere è impossibile, conoscere è necessario, perché ciò che è accaduto può ritornare, le coscienze possono nuovamente essere sedotte ed oscurate: anche le nostre.»

apelo para um horizonte de negatividade onto-teo-lógica.³³ Em que medida a forma activa da inoperância se pode afirmar como uma possibilidade ou uma capacidade em vias de actualização? Através da própria existência da vida humana na sua absoluta imanência. E pode essa existência, com o seu correlato ativo sob a forma de uma possibilidade colocada ao mesmo nível da possibilidade efetivamente atualizada ser facilmente apreensível ou dada à apropriação do pensamento? Pode ser subtraída à mera possibilidade pensada, mas vazia de conteúdo real, mas mesmo assim de valor metafísico? Pode ser apartada da possibilidade ou potencialidade que pôde ser, efetivamente, realizada e, portanto, dalguma forma inferiorizada perante ela? Verificamos que Agamben, na sequência de Aristóteles e de outros autores, intérpretes (continuadores) ou não do Estagirita, recusa essa via. A possibilidade afirmativa está ao mesmo nível da possibilidade negativa. A potência do sim, ao nível da potência do não. A inusitada abertura da segunda via não o impede de acolher na singularidade emergente do ser e da realidade plena. Pode essa possibilidade que não se presentifica ou que não acede à presença, ser conhecida ou apreendida do mesmo modo da que acedeu à presença e se transformou num evento ou coisa real? É essa, precisamente, a questão que merece uma solução ou uma resposta que justifica a nivelamento das duas formas de potência consideradas na metafísica aristotélica. Mas a sombra da indeterminação (que é, desde logo, um conceito operativo da abordagem política) paira sobre essa resposta e enforma a sua obscuridade. De modo a evitar a entrada numa via sem saída (aquela que, segundo todas as probabilidades, Bartleby decidiu escolher), urge reafirmar a notoriedade da força metafísica da potência negativa ou privativa. Não basta aproximá-la ou assemelhá-la à potência activa mas fazer emergir os indícios, os signos, as marcas da sua nobreza metafísica e da sua propensão para a infinitude.³⁴ A pura potência, (e a sua afirmação ou exercício auto-referencial), como forma de enaltecer ou revelar a nobreza metafísica da potência privativa não é suficiente para mostrar ou revelar cabalmente a sua virtude.³⁵ O seu traço niilista pode constituir um obstáculo à sua aceitação a partir de critérios concetuais. Provavelmente, na ausência dessa resposta para

³³ Agamben, G., PP: 370: «(...) La definizione aristotélica della *polis*, cio della comunità politica perfetta, si articoli attraverso la differenza di vivere (*zen*) e di vivere bene (*eu zen*): “Nata in vista del vivere, ma esistente per il vivere bene” (*Pl.*, 1252 b 30).»

³⁴ Agamben, G., PP: p. 359: «Questa *potenza di non* è il vero cardine della dottrina aristotélica della potenza, che fa di ogni potenza per se stessa una impotenza (*pasa dynamis adynamia*, *Metaph.*, 1046 a 32).»

³⁵ Agamben, G., IP: 44: «Potenza e, da una parte, *potentia passiva*, passività, passione pura e virtualmente infinita, dall'altra *potentia activa*, tensione inarrestabile al compimento, urgenza verso l'atto.»

além da afirmação e da virtude da pura potência, corremos o risco de perpetuar uma difícil apropriação.

Apropriação e mediação: o Génio, a Ninfa e o Amigo

A figura do Génio presente na cultura latina³⁶ é também reveladora do destino dessa difícil e, simultaneamente, inevitável e sublime apropriação da potência. A divindade inspiradora associa-se ao indivíduo no momento em que nasce. A possibilidade da sua dissociação em géneros (homem ou mulher) ou em qualidades éticas (bom ou mau, bondoso ou maldoso) parte da sua natureza própria. Agamben lembra-nos que a unidade subjacente à polaridade da qualificação ética do Génio foi-nos mostrada por Horácio. A sua unidade não se perde devido à dissociação. Da ligação com o indivíduo decorre a divinação deste último, a saída da natureza meramente terrena a que ele se encontra, em geral, confinado. Como divindade, o Génio transcende sempre o indivíduo, e a sua apropriação pelo criador é sempre ilusória; e isso sucede mesmo nos casos em que esse criador excede em qualidades aquele que se encontra medianamente inspirado pelo Génio. Dar conta dessa ilusão constitui o propósito essencial do texto de Agamben. A relação de apropriação (ilusória e abusiva) deve ser substituída pela atitude de acolhimento. Não se trata de um gesto passivo mas de uma lúcida procura: fazer coincidir os interesses próprios com aqueles que, de forma mais elevada, são determinados e representados pelo Génio. O indivíduo deve condescender e abandonar-se ao Génio e não confrontá-lo ou hostilizá-lo. Dessa condescendência depende, também, a intensificação e aceitação da vida face à morte. O Génio é uma entidade produtiva e não destrutiva. A sua revelação negativa é um indício de um modo distinto de agir perante a vida e não, simplesmente, de a destruir.

O Génio é uma entidade paradoxal: pessoal e íntima é, igualmente, autónoma e transcendente. Excede o indivíduo e as suas qualidades subjectivas. Supera a individualidade apesar de a revelar naquilo que a determina de modo mais preciso, ou seja, na sua identidade. Presidindo ao nascimento e à sucessão cronológica da geração e da sua invocação comemorativa (o aniversário), o Génio é, também, intemporal. O tempo é

³⁶ Agamben, G., G: 5.

abolido enquanto evento cronológico. O Génio é extra-individual e extra-temporal, apesar de se associar ao indivíduo e ao tempo em que a sua vida decorre.

Esse lado paradoxal do Génio pode ser definido a partir de um termo que Freud celebrou no ensaio de 1919: *Das Unheimliche* (a Inquietante Estranheza). Só por mero acaso, Agamben, um filósofo que conhece profundamente a obra de Freud, não menciona a proximidade entre a *inquietante estranheza* e o Génio. Aquilo que nos é mais próximo é, igualmente, o que mais nos inquieta pela sua estranheza. Por isso mesmo, deparamo-nos com um lado obscuro, bizarro e inconsciente na relação com o Génio. Essa qualidade paradoxal pode, facilmente, revelar-se na produção artística. As artes plásticas, por exemplo, fornecem-nos inúmeros casos dessa obscuridade e produtividade artística inconsciente. A tese de Agamben é a de que o Génio nos revela essa “estranheza familiar”, mesmo nos mínimos detalhes da nossa vida quotidiana, física, corporal, biológica. Tratando-se de um autor fundamental do pensamento biopolítico, percebemos que essa tese não é inesperada nem inocente. Revelador desse paradoxo da vida, o Génio transmite-nos a imagem própria de uma existência percorrida por naturais tensões, contradições, oposições insanáveis. O Génio não pode ser apropriado por um indivíduo. Ninguém o poderá invocar a título de privilegiada e pessoal possessão. Essa ideia permite refutar a visão pessoal da inspiração artística. Essa pretensão irá sempre fracassar:

«Qualquer tentativa do Eu, da pessoa na sua singularidade, se apropriar do Génio, de o obrigar a assumir o seu nome próprio, está condenada ao fracasso.»³⁷

Por essa razão, o Génio é e mantém-se inacessível ao indivíduo. Possui uma grandiosidade própria que não pode ser degradada por uma visão particular. Essa tentativa ou pretensão revela sempre uma inquietação, medo, falência da relação autêntica com o Génio. Não podem os mais lúcidos falar em nome do Génio; assumirem-se como seus porta-vozes. Esse equívoco só poderá provocar um desajustado entusiasmo. Revelar um seguro indício da felicidade do ignorante. O Génio não pertence a ninguém; mas, por outro lado, dele ninguém poderá fugir. A sua recusa em nome da afirmação do designado carácter (o traço

³⁷ Agamben, G., G: 13: «Ogni tentativo di Io dell'elemento personale, di appropriarsi di Fenius, di costringerlo a firmare in suo nome è necessariamente destinato a fallire.»

da autonomia individual) conduz, do mesmo modo, a uma pretensão equívoca. Só o Génio pode decidir e determinar esse afastamento, esse inaudito distanciamento. Ao deus temos que dar licença para partir; e aceitar essa partida, admitindo a perdição que essa circunstância acarreta.

Como Próspero, personagem de *A Tempestade* de Shakespeare, resta a lucidez de um carácter que não quis recusar o sussurro do Génio; que sabe que a sua força interior permanece na vontade; uma vontade forjada na relação com o encantamento sublime e apaixonado, para além do indivíduo e do tempo.

A reabilitação da *poiesis* poderá ser assegurada pela reintrodução do relacionamento (ainda que a título metafórico) com o Génio? Pode a Filosofia e a sua capacidade de criação, aproveitar a lição desse relacionamento? Tal como sucede com o Génio, a Filosofia, reorienta a vontade e a ação. Assinala, delimita e revela a profundidade, a base e os estratos das ambiguidades e indeterminações nos domínios em que a razão se aventura. Guia a esfera individual e impede-a de se dissolver na difusa e inapreensível transcendência. Impede que a universalidade se alie à ilusão e ocultação, opondo-se à individualidade e à singularidade. Evita ou tenta evitar que as aporias e dificuldades da *praxis* se confundam com a incapacidade ou impossibilidade de agir. Confronta as distorções próprias de certas visões da realidade política com os seus reais objectivos: a cedência, e o propósito em aceitar o inaceitável, ou seja, a subjugação a um interesse meramente egoísta ou demasiado parcial. Instaura a saudável esperança em criar algo e novo na comunidade vindoura ou na comunidade que vem, que é uma outra forma e designar a sociedade que queremos criar ou em que nos podemos rever sem a mácula da opressão e de novas formas de alienação.

Presente na origem da Filosofia e no embaraçoso destino a que foi votada, a amizade constitui, a par do Génio, outra figura da mediação. Não se trata da utilização da figura na sua dimensão abstrata mas de a reconduzir ao interlocutor tangível com quem se procura, muitas vezes em vão, contar quando se pretende compreender a relação de ser dessa ligação originária entre amizade e Filosofia. A estranheza da distância e da proximidade na sua vertente paradoxal e sempre presente, acompanhou a enunciação do domínio que designa o amor ao saber. Proximidade negada ou, por momentos e por alguns, tacitamente assumida, com a amizade passa-se o mesmo que com o amor: *topos* da verdade

buscada pelo pensamento da Filosofia, a sua imediatez é correspondida pela distância, porventura, produtiva e inebriante que a segue intimamente:

«Viver na intimidade de um ser estranho, não para nos aproximarmos dele, para o dar a conhecer, mas para o manter estranho, distante, e mesmo inaparente – tão inaparente que o seu nome o possa conter inteiro.»³⁸

A proximidade entre a Filosofia e a amizade denota-se como forma antepredicativa: no enunciado em que se declara que se ama a Filosofia ou o seu saber específico, enuncia-se, também, o ser valor performativo.³⁹ Porém, o embaraço persiste: a amizade continua a ser um obstáculo ao exercício do pensar; é e foi sempre alvo de suspeição. Não obstante essa proximidade, o seu distanciamento perante a racionalidade foi-se fortalecendo e naturalizando. Agamben, insiste, no entanto, em fazer sobressair essa proximidade. Poderia esta funcionar como um mediador? Enaltecendo a partilha e a ligação paradoxal, não apenas entre aqueles que se declaram amigos, mas entre o pensador e a Filosofia, essa mediação pode ser viabilizada. A desconfiança atenua-se e acaba por desaparecer. A semelhança, o que se pode colocar em comum, vem ocupar o seu lugar de direito. A alteridade revela a sua natureza aparente. A amizade e o amigo são, apenas, outros de si mesmo. A relação de co-pertença instala-se e a mediação pode, assim, ligar o pensar e as suas exigências formais. O filósofo pode aceder ao pensar e à sua revelação, por via da amizade. A paixão despoletada por essa amizade, ligar os amigos e os pensadores. As dificuldades recorrentes e actuais que envolvem essa ligação, não devem servir de indicadores de qualquer desencorajamento. O amigo pode ser reencontrado e servir-se dessa conspícua partilha para, assim, corresponder ao apelo do seu amigo. A separação artificial determinada pela diferenciação subjetiva, o choque de singularidades individuais, deixa de fazer sentido. A inter-subjetividade representa uma afronta ficcional. A política, como a vida constitui o domínio privilegiado em que essa partilha tem lugar:

³⁸ Agamben, G., IP: 41: «Vivere nell'intimità di un essere estraneo, e non per avvicinarlo, per renderlo noto, ma per mantenerlo estraneo, lontano, anzi: inapparente – così inapparente che il suo nome lo contenga tutto.»

³⁹ Agamben, G., LA: 9-10.

«E é esta repartição sem objecto, este con-sentir original que constitui a política.»⁴⁰

Mediação difícil, recalcada, precária na sua aceitação entre os filósofos, a amizade é, apesar de tudo um poderoso recurso no qual convergem a confiança a revelação do íntimo de si mesmo e do comum e a possibilidade de afirmação dessas qualidades no universo do político. A abertura imposta pela verdade e pela sua procura empreendedora negam, desde logo, o confinamento da recusa da amizade e de qualquer outro mediador que pareça garantir um vislumbre de conhecimento. Nessa abertura podem ser convocadas a linguagem e o pensamento, mas também o silêncio, a voz e o desvelamento que se tornou imperativo a partir da abordagem ontológica. Porventura um falso fechamento como o que Nietzsche nos legou através da ideia de eterno retorno possa desocultar-nos uma realidade que teimou em parecer ou oferecer-se como obscura. Pleno de indícios, o texto em que essa profícua herança nos é transmitida refere-a como um retorno, na verdade, ao destino ou à sua ideia:

«Nietzsche tentou escapar a este pensamento pela ideia do eterno retorno, pelo sim dito ao instante mais atroz, quando a verdade parece fechar-se para sempre num mundo de coisas. O eterno retorno é, de facto, uma última coisa, mas ao mesmo tempo também a impossibilidade de uma última coisa: a eterna repetição do fechamento da verdade num estado de coisas é, enquanto repetição, também a impossibilidade desse fechamento. Na formulação insuperável de Nietzsche, o *amor fati*, o amor do destino.»⁴¹

O tempo, a memória e o presente.

O estatuto ancestral do tempo e da memória como figuras da mediação, nas quais intervêm a linguagem e a palavra deve também, sumariamente, ser invocado.

⁴⁰ Agamben, G., LA: «Ed è questa spartizione senza oggetto, questo con-sentire originale che costituisce la politica.»

⁴¹ Agamben, G., IP: p. 36: «È da questo pensiero che Nietzsche cerco di salvarsi attraverso l'idea dell'eterno ritorno, attraverso il sì detto all'istante più atroce, quando la verità sembra chiudersi per sempre in un mondo di cose. L'eterno ritorno è, infatti, un'ultima cosa, ma, insieme, anche l'impossibilità di un'ultima cosa: la ripetizione eterna del chiudersi della verità in uno stato di cose è, in quanto ripetizione, anche l'impossibilità di questa chiusura. Nella formulazione suprema di Nietzsche: l'«amore del fato.»

A dimensão prática da memória que se pode inscrever no retorno, pode ser invocada na palavra e na linguagem. Nelas assume-se a *praxis*, a atualização do pensamento e a realidade do acontecimento. A memória a que se acede na palavra e na linguagem pode fornecer substância a esse retorno que parece substituir-se ao destino. E as figuras da mediação, pensadas metaforicamente ou, igualmente, como transfigurações da plena realização da Filosofia que não aceita rejeições e recusas embaraçosas e empobrecedoras, integram a memória e tudo aquilo que perpassa no tempo e parece constituir-se como conteúdo do retorno. A ideia de retorno, que em Nietzsche engrandece singularmente o instante e o acontecimento, concorre aqui com a reafirmação da infinitude da palavra e da linguagem da Filosofia, que não aceita apenas as atualizações ou as passagens ao acto de uma racionalidade redutora. A comemoração dos efeitos do saber demonstrativo, típica desses modelos de racionalidade, esgota-se num ato que se reconhece antecipadamente como limitativo. No modelo do pensar aceite por filósofos do instante em aberto ou da infinitude da potência, essa limitação não tem lugar. Inscrito nesse itinerário da comemoração do desconhecimento dos seus limites e não naquela forma de racionalidade que nos alerta para os perigos do não fechamento do pensar (e para o enaltecimento do prazer imediato da atualização), Agamben prefere sempre a abertura do acontecimento e da comunidade por vir ao acabamento demonstrativo que se revela quase sempre uma presa fácil do anacronismo.

Na figura da potência que não se esgota no prazer imediato, encontra-se ancorado o cerne da política: o poder e as suas figuras decisórias. A duração pertence à potência e a sua expressão imediata e, aparentemente, criadora de um satisfatório comprazimento, interrompe esse fluxo temporal que é, simultaneamente, realizável e atualizado. O poder parece perverter essa vocação empreendedora da potência na sua relação com o tempo. Ilude e joga com a incompletude dos atos humanos. Confunde e acede de forma imprópria às suas expectativas. Apropria-se ou pode apropriar-se indevidamente das esperadas revelações da potência. Desvirtua o sentido da potência ao comprometer a positividade da impotência que é, no fundo, uma outra designação para a resolução da potência no ato. A autoridade política e o poder permitem, assim, dotar a impotência de uma inesperada ou indesejável negatividade. A impotência, pelo contrário, deve ser uma forma positiva de ver a realização do ato e não a submissão ou o empobrecimento do humano perante uma falsa

esperança que nessa realização, acaba por se revelar.⁴² Uma dor que se pode transfigurar em prazer, transforma-se em desesperação ou opressão. Uma esperança desvirtuada torna-se a desilusão que se renova ou reinscreve ciclicamente no fluxo do tempo e da sua expressão histórica.

O tempo da história deve constituir, também, o futuro e o porvir e não apenas as ressonâncias do passado. O sentido ‘redentor’ (termo que deve ser usado com as reservas próprias de um conceito não apenas teológico nas que, apesar de tudo, possui uma relação com o horizonte temporal de inspiração messiânica) da comunidade por vir, é, como veremos, uma das incógnitas fundamentais do pensamento político de Agamben. Incógnita porque é abordado, desde logo, através de uma narrativa, de certo modo, misteriosa e algo intangível e, igualmente, porque, parece-nos que a revisitação da realidade política contemporânea, é ainda insuficiente na proposta de um novo quadro vivencial político-jurídico e económico.⁴³ Como é lícito depreender, essa dificuldade não é somente assinalável ao pensador italiano mas a muitos outros filósofos contemporâneos de diferentes inspirações ideológicas, legados ou vocações. A dificuldade fundamental, a da configuração de um equilíbrio entre uma economia ‘socializada’ ou próxima de padrões mais justos do ponto de vista da distribuição da riqueza produzida, e uma abertura do espaço político no sentido de uma liberalização que mantenha intacta a vivência política da liberdade, encontra-se por resolver. Trata-se de uma dificuldade que parece apenas superável por algumas projecções utópicas que, por isso mesmo, se revelam insatisfatórias. Não se trata, apenas, de repensar a democracia, as suas aporias e a falência de vários regimes de governação política, ‘pós-política’, político-económica ou de governação (tendo em conta a dimensão gestonária e despolitizada da economia e a ideia de uma economicização da política), mas de a referir a um modelo político-jurídico em aberto e, provavelmente, absolutamente inédito. É esse, precisamente, o sentido mais genuíno e potencial do ‘por vir’. Nesse, sentido, o ‘por vir’ coincide com uma reinvenção do tempo histórico e da dimensão praxica do viver. De que forma ou sob que formas esse ‘por vir’

⁴² Agamben, G., IP: 51: «Ma esistono ovunque – anche dentro di noi – delle forze che costringono la potenza a attardarsi in se stessa. Su queste forze si fonda il potere: esso è l’isolamento della potenza dal suo atto, l’organizzazione della potenza. Raccogliendone il dolore, il potere fonda su questo la propria autorità: esso lascia letteralmente incompiuto il piacere degli uomini. Ciò che va, in questo modo, perduto, non è, però, soltanto il piacere, quanto il senso stesso della potenza e del suo dolore.»

⁴³ Agamben, G., CV.

pode ser pensado ou pensável, também, a partir do legado da história na sua imbricação com o momento presente, é uma procura que poderá, a seu tempo, ser perscrutada ou sugerida pela sucessão do paradigma do *Homo Sacer*. Neste caso, e na fase em que nos interessa, a instauração possível das figuras introdutórias da mediação, é somente lícito referir o acontecimento ao universo temporal que, como mais tarde veremos, não coincide exatamente com a marcha cronológica, linear e sequencial do tempo histórico. Numa realidade epocal precariamente vivida, assaltada pelo espectro do niilismo e dos fantasmas da violência totalitária e daquela que, insidiosamente permanece na raiz da sociedade contemporânea desigual, urge contrariar o desgaste do tempo e dos usos da própria linguagem. As reações, porventura, excessivamente negativas ou destrutivas à aparência da novidade e da vivência deslocada e imediatista do tempo, são a marca própria de um pensador que desconfia do fluxo da passagem superficial do tempo. Crítico radical da contemporaneidade e da iniquidade que esta veícula, Agamben é, muitas vezes, objeto de acusações equívocas e divergentes do sentido da sua visão acerca do presente. Não se trata de o macular com o pessimismo alicerçado na acusação de perda da época, de infelicidade e desarmonia, mas de dar a ver a realidade naquilo que, ainda, possui de inaceitável. Não uma época exclusivamente desfasada do que deve ser a vivência do presente e do momento adequado em que nos encontramos, mas a procura amargurada de uma outra época menos sujeita à opressão da ‘máquina biopolítica’. Uma época em que o apelo originário da linguagem e do político se façam sentir sem falsas mediações e sem a mentira que gera o medo.⁴⁴ Independentemente da desconfiança que se manifesta perante os dispositivos da época, aqueles que mascaram o progresso com a manipulação própria das apetências técnicas e tecnológicas, em suma, com os artefactos da tecnociência, é da nossa disposição negativa perante o presente que se trata; da relação com a política e com os seus monstruosos enigmas, reais ou aparentes.

Um certo distanciamento ou, pelo menos, um certo ‘olhar de soslaio’ sobre a realidade do presente, a nossa época, é um requisito para que o possamos pensar cabalmente. Essa mesma condição aplica-se a qualquer outra época. A disposição ativa

⁴⁴Agamben, G., IP: 96: «Si ha paura sempre e soltanto di una cosa: della verità. O, più precisamente, della rappresentazione che ce ne facciamo.»

sobre a época em que se vive requer que esse olhar esteja preparado para a negatividade.⁴⁵ O mundo em que vivemos transporta consigo a obscuridade e a impiedosa marca da iniquidade que se instituiu ancestralmente e que persiste sob múltiplas formas. O termo ‘moda’ designa esse mesmo espectáculo, e não o podemos restringir a um domínio particular mas ao modo de viver o tempo e, neste caso, o presente, apressadamente e sem a referência fundamental ao passado. A inclusão dessa referência no presente sob a forma da negatividade, constitui um procedimento arqueológico: viver no presente ou ser contemporâneo da época em que se vive seria, então, procurar a origem e o seu sentido, e é exactamente, nessa preocupação que se inscreve na designação de arqueológico, a procura pela origem.⁴⁶ A fugacidade do momento perdido ou da perda da origem, constitui, apenas, a expressão inacabada de um débil relacionamento com o passado e com a sua riqueza representativa. O esquecimento e a memória devem manter a sua carga produtiva de absoluta disponibilidade virtual e não de universo daquilo que se perdeu.⁴⁷

A contemporaneidade política é, antes de mais, um conceito equívoco que pode induzir a interpretações fugazes. Assumida no seu lado, porventura, ainda mais negativo do que seria de esperar para alguns que, esperançosos nas promessas superficiais dos governantes se deixam por elas embalar, Agamben retrata o tempo presente com grande desconfiança e, talvez, amargura. Não se sabe, pelo menos até este momento, que impressão suficientemente sistematizada forma das movimentações globais que pretendem quebrar a áurea rotineira da falsa estabilidade vivencial dos povos; movimentações de protesto em rede que sacudiram o universo da pacificação negligente ou da resignação de mil faces, que colocou em causa a iniquidade económica e financeira, numa palavra, a negatividade material do presente. A espontaneidade e o afastamento que essas movimentações de novos ou recentes expropriados preconizam da esfera organizativa da política, podem ser entendidos como indicadores da sua força e, também, da sua fraqueza. O poder formal convive bem com o seu contraditório, sobretudo se o mesmo não ambiciona

⁴⁵ Agamben, G., CC: 14: «Ciò significa (...), che percepire questo buio non è una forma di inerzia o di passività, ma implica un’attività e un’abilità particolare, che, nel nostro caso, equivalgono a neutralizzare le luci che provengono dall’epoca per scoprire la sua tenebra, il suo buio speciale, che non è, però, separabile da quelle luci.»

⁴⁶ Agamben, G., CC: 20-21: «La contemporaneità si iscrive, infatti, nel presente segnandolo innanzitutto come arcaico e solo chi percepisce nel più moderno e recente gli indici e le segnature dell’arcaico può esserne contemporaneo. Arcaico significa: prossimo all’*arké*, cioè all’origine.»

⁴⁷ Agamben, G., GG: 29: *Gli Aiutanti*: «Ciò che il perduto esige non è di essere ricordato o esudito, ma di restare in noi in quanto dimenticato, in quanto perduto e, unicamente per questo, indimenticabile.»

aceder às estruturas e modalidades do universo institucional. Porém, um dado novo acaba por desnortear os que parecem conviver com um mal-estar que é real e não encenado por representantes de interesses sócio-políticos específicos: a sua extensão global que, se resiste à estruturação e organização política mais consistente, se pode tornar insistente ou, mesmo, permanente. Os movimentos que integram aqueles que adquirem progressivamente a consciência da sua pertença aos que não têm parte nem voz nos interesses globais difusos e iníquos, podem constituir-se numa força inesperada e dar voz a um desejo legítimo que exige a paragem da máquina biopolítica. A espontaneidade e novidade de tais movimentos serão o seu trunfo futuro se houver uma complexificação das linhas orientadoras dos seus propósitos e programas de ação. Não se sustenta a alteração global da sociedade contemporânea apenas no protesto e na sua premência; é necessário aprofundar os modos da sua expressão praxica. Sendo o seu mais significativo avanço desses movimentos, a denúncia da ineficácia da democracia formal contemporânea e da falência dos modelos de funcionamento global do universo económico-financeiro, deve, no entanto, aspirar a uma meta mais consentânea com um programa político activo.

Chegar à origem

A ausência de um programa político concreto da sociedade por vir pode ser colmatada por alguma sugestão programática? A negatividade dessa resposta está bem presente nas derradeiras páginas do texto sobre o estado de exceção; porém, essa nostalgia mantém-se, provavelmente, sob a forma poetizada de uma procura originária pela pureza do momento que as distintas configurações totalizadoras da História acabaram por perverter. É um momento em que o tempo se suspende e em que sobrevive apenas o vislumbre da origem ou do momento originário. Para além das referências teopolíticas ou messiânicas associáveis a esse vislumbre, deparamos com essa forma no texto *Il Giorno del Giudizio*. O momento terminal da História parece coincidir com aquele que lhe pode dar o sentido autêntico, aquele que desvela o significado da origem. Neste, apela-se a uma relação com o real que, porventura, se perdeu e que não se esgota nos signos que desvelam nesse chamamento. Os signos podem ser estéticos mas não se esgotam nesse domínio: o sentido

escatológico do apelo remete, sem dúvida, para uma esperança num futuro melhor que, por exemplo, se pode vislumbrar na leitura de uma imagem fotográfica.⁴⁸ Mais do que na pintura, na fotografia revela-se esse instante em que os momentos derradeiros coincidem com a origem porque é nela que se dá ou fornece a suspensão do tempo e não a sua mobilidade ou transfiguração móvel proporcionada pelo olhar. A sucessão temporal afecta ou envolve qualquer realidade, a dos acontecimentos, das pessoas dos rostos privilegiados que mostram aqueles que constituíram os pilares da cultura ocidental e de todas as culturas. Ao contrário da arte do retrato em que se condensa, sobretudo, a realidade atomizada, os rostos dos homens que marcaram a cultura ou dos homens comuns são a marca da possível redenção da espécie. Podemos questionar e, em particular, procurar identificar as raízes desse golpe de imaginação, mas o que se pretende sobrevalorizar ou pôr em destaque é, antes de mais, o apelo à capacidade de superar os limites e a finitude do real, pouco importando se estamos a falar do indivíduo, o do humano ou do social. A suspensão do tempo no signo estético e, neste caso, do objeto fotográfico, immortaliza o real na sua aparente banalidade e sublimidade, ou seja, naquilo que confere mais profundidade às realizações humanas. Chega-se à origem, perscrutando ou esperando desvelar o sentido do gesto final que é apresentado na sua forma immortalizada. Que gesto final é esse? É aquele que se apresenta na existência quotidiana e em momentos em que ela pode realizar ou parece realizar outros significados. A exigência de sentido é, no fundo, a procura pelo sentido da originalidade da existência que não pode ser apenas marcada pela negatividade; a esperança efectiva na sociedade por vir e que deve suceder ao iníquo funcionamento da máquina biopolítica. Se a estética se liberta, também, da negatividade que verificamos no texto em que esse domínio é mais desenvolvido, ou seja, no *L' Uomo senza Contenuto*, isso permite sinalizar a esperança no resultado do devir como uma certa forma de redenção. A atualização do tempo remete para a sua immortalização ou suspensão. Nela, é o significado do futuro que parece emergir sem a marca fatal da negatividade tantas vezes assinalada na visão política do autor. A atualidade e a urgência afastam-se da cronologia para indiciarem a possível resolução da negatividade. E é com essa certeza que se pode fazer a relação com

⁴⁸ Agamben, G., GG: 12: «(...) Per me l'esigenza che ci interpella dalle fotografie non há nulla di estético. É, piuttosto, un'esigenza di redenzione. L'immagine fotografica è sempre piú che un'immagine: è il luogo di uno scarto, di uno squarcio sublime fra il sensibile e l'intelligibile, fra la copia e la realtà, fra il ricordo e la speranza.»

um presente que se apresenta hoje como uma encruzilhada que excede qualquer contexto ou situação conhecida. A urgência do momento político-económico atual exige, igualmente, um vislumbre de redenção. Não é possível remetermo-nos para um qualquer momento do passado com as suas metas e soluções, que o permitiram libertar do desconhecido e da desesperança. Há que buscar esse sentido novo, teleológico em que a libertação pode coincidir com o pleno significado da origem. E porque razão se fala da origem quando se parece deparar com a imortalização da existência? Porque é nesta que a origem se revela. O tempo, na sua dimensão cronológica, é apenas um modo de afastar ou enublar a significação originária da existência. Porventura, nesta ideia se pode constatar, mais uma vez, a influência do pensamento heideggeriano, mas a exigência de um novo tempo e de uma nova existência deve ser assinalada sem quaisquer subterfúgios.

A ideia subjacente à busca da origem insidia-se na ausência de linearidade cronológica e na significação teleológica de um projeto escatológico. A sua idealidade coincide, também, com a fixação proporcionada pela imortalidade que a suspensão do tempo exige, por isso, se pode dizer que se trata de uma demanda pela perfeição e não pela repetição ou perpetuação da negatividade. Pode sempre objetar-se que essa procura, até pela envolvimento poética que denota é insuficiente ou insatisfatória, mas a sua significação mantém a sua plenitude. E ela é tanto mais importante quanto se sabe que é escassa a previsão ou apresentação de outras soluções, porventura, mais satisfatórias para a negatividade.

A posterior sugestão ou apresentação da coincidência entre a regra (enquanto normativo assumido como prescrição justa) e a forma de vida que ocorre no texto *Altissima povertà*, pode, igualmente ser insatisfatória porque se situa na idealização de uma existência parcial, ou seja, aquela consagrada à vida monástica e, em particular, dos frades franciscanos.⁴⁹ A ‘purificação’ da existência através do afastamento em relação à esfera do direito e da vida subjugada pela regra só faz sentido ainda em regiões restritas ou restritivas da existência, como é o caso do contexto vivencial monástico. Essa coincidência entre a vida e a regra, de modo a fazer sobressair a máxima importância da existência e da sua justeza não pode, simplesmente, apresentar-se como um novo paradigma. A sua sugestão é, desde logo, discutível porque se pretende erigir o paradigma a partir de uma existência

⁴⁹ Agamben, G., AP: 113: III. Forma-di-vita.

apartada do comum ou da ‘normalidade’. E nesse caso, a interpretação literal da coincidência entre a origem e o sentido justo da existência, aquele que deveria ser imortalizado, ou entre a regra e a forma de vida no ideal da vida monástica ‘mais pura’, pode ser problemática. De que forma se pode transpor essa coincidência na vida comum e não nas esferas em que esta se apresenta sob a forma consagrada? E como é que uma tal matriz ou paradigma pode ser concretizado ou realizado de forma a poder exprimir, em suma, a sociedade e a existência por vir? São questões ainda por resolver ou que, dificilmente, poderão dar lugar a uma solução no universo assumidamente político. A busca de um paradigma que dê forma à sociedade por vir mantém a sua abertura. Porém, não serão de descurar os simples vislumbres apresentados como possíveis pistas para alicerçar outros paradigmas que o próprio Agamben considera ser a base de um projeto futuro.

A dimensão temporal e a inscrição das ações na evolução histórica possuem sempre a natureza própria daquilo que é acidental; se seguirmos a sugestão ‘dramatúrgica’ de Agamben no seu apontamento sobre Lucrecio, o evento não pode ser separado dessa precariedade.⁵⁰ Podem as noções que descrevem o político distanciarem-se dessa contingência marcada, neste caso, pontualmente por um apontamento que é da ordem do estético? O *homo sacer* pode ser dito do acidental e reduzido a um evento ou ordem agregadora de eventos na relação política soberana? É visível o pronto encaminhamento negativo que a resposta a esta questão requer. Não se pode ‘substancializar’ essa categoria do pensamento político sem cair na condição de a afastar do acidental e do acontecimento, ou seja do evento. Mas que subsiste para além do evento se o nascimento e a morte, o ciclo da geração e da corrupção, fazem dele parte? A relação de soberania parece, assim, substancializada e situada fora do território do mero evento. Mas existe e subsiste numa espécie de origem que deve ser mais tarde negada (resolvida, superada)? Parece haver nesta formulação uma qualquer ressonância hegeliana. Mas de que se trata, então, quando se repensa o enquadramento ontológico dessa relação e do cerne em que ela se dá, ou seja, na sua constituição drasticamente negativa. Trata-se de ver ou antever um percurso originário (e marcado por uma génese) que pode, deve e terá que ser resolvido? E que origem é essa

⁵⁰ Agamben, G., NC: 8: «*Eventum* è invece cio che avviene accidentalmente e improvvisamente a un corpo, ma si puo altrettanto improvvisamente separare da esso. Eventi sono la ricchezza, la guerra, la liberta, la “fiamma d’amore destata dalla bellezza di Elena nel petto di Alessandro” (I, 473), la nascita, la morte – in una parola tutto cio che non cessa di suscitare l’attenzione e la cura degli uomini. Ma evento è anche il tempo (...).»

que marca o destino do ser sujeito à relação com o político? A sua mácula pela iniquidade é manifesta e a sua resolução (por enquanto) incerta, mas essa origem parece surgir inegavelmente a título de pressuposto. Não será a visão dessa mácula, com a sua comitiva de acontecimentos inscritos no percurso histórico, uma reminiscência da origem do político? Mais do que para a busca da origem, essa natureza vivencial do indivíduo ‘socializado’, parece remeter para a sua resolução positiva. Mais do que uma vez, essa resolução é deixada em suspenso, mas a promissora via de acesso ao futuro em que a liberdade já não seja um produto da capacidade humana de simular, enganar e submeter, persiste.

A resolução revolucionária ou radicalmente emancipatória surge, no projeto marxista, como a tarefa incontornável e inevitável da saída do tempo por parte do proletariado. Essa tarefa consiste em sair do tempo para o corrigir; situados fora da estrutura social e do percurso histórico ‘normal’, é ao proletariado que incumbe a alteração do estado de coisas marcado pela opressão.⁵¹ A destinação dessa classe ‘dos sem parte’, não é um acontecimento comum, não permite empreender uma acção como outra qualquer, consiste, antes, na superação do curso temporal, quer no sentido em que se encontra numa posição de exterioridade face a ele, quer no de ser a classe que poderá resolver, por fim, o conflito ancestral inerente à relação de soberania que se aprofunda no capitalismo.

⁵¹ Žižek, Slavoj, *Viver no fim dos tempos*, trad. Miguel Serras Pereira, Relógio D’Água, 2011, p. 476.

Recorte e compreensão do indizível

Na reinvenção da mitologia ou na apropriação que o pensar pode fazer do real através da narrativa estética que se libertou da estrita negatividade, deparamos com uma possível contribuição para a compreensão da vida. A dificuldade do dizer e o espaço do mistério podem, na verdade, inaugurar um espaço de inteligibilidade. Apesar de retornarem na obra de Agamben outras categorias que, muitas vezes, foram aplicadas à análise do político, podemos reintroduzir o mistério da narrativa mítica num território de compreensão que se pode impor depois de, aparentemente, falharem as soluções existenciais concretas que possam retirar o humano dos seus obstáculos imediatos. Certas digressões estéticas ou incursões por territórios narrativos que não são automaticamente identificados com o discurso político oferecem-se como pontos de apoio para essa tarefa.

O indizível do mito confunde-se, então, com a narrativa misteriosa da própria vida na sua indeterminação imediata, indefinível ou de difícil definição; aquela que foi desde logo sacralizada pela figuração política ancestral a partir do direito romano arcaico; o rito iniciático ligado à narrativa mítica revela, também, essa sacralização ou valorização sagrada da vida que parece consistir numa iluminação e não numa aprendizagem. Em termos metafóricos, essa compreensão poderia ser aproximada de um estupor divino perante a própria vida na sua ausência de mistério. A compreensão próxima da iluminação ou, diríamos hoje, da intuição, é reconduzida ao pensamento aristotélico revelado, sobretudo no *De philosophia*. No exemplo da iniciação, empreende-se um passo para a realização efetiva do pensamento.⁵² A comparação subsiste entre a compreensão e o nomear e não entre aquela e o dizer. O nomear está, também, próximo do ver e não do saber pela descoberta original; daí que o domínio estético ou, mais essencialmente, da arte, possa ser erigido como a cabal aproximação à realidade. Porventura, a vida das imagens, dos mistérios, das narrativas míticas, da pintura e da arte podem dar um contributo maior à compreensão ou à antevisão do futuro do que a estrita via do pensamento categorial o racional. Isso não aproxima a iluminação ou essa singular compreensão da irracionalidade ou da afirmação pontual ou, mesmo, permanente da crença, mas daquilo que se prefigura na força das

⁵² Agamben, G., RI: 15.

imagens.⁵³ A vivacidade destas pode dar conta da realidade do emergir do humano como uma escolha; o sofrimento, a finitude, a dominação e a negatividade fazem parte desse mistério e da sua ínfima natureza indeterminada ou dificilmente determinável a partir de uma interpretação unívoca. Tal como a vida narrada no mistério da narrativa mítica e do rito iniciático, a vida e a existência presente e futura do humano reconduzível, também, à sua dimensão política, pode ser, preferencialmente, iluminada a partir da imagem ou, o mesmo é dizer, da sua dimensão estética ou artística. Sabemos que alguma amargura e nostalgia marcaram a visão da evolução da arte em Agamben, mas a imagem pode permitir aceder a esse espaço de compreensão e antevisão do futuro como, provavelmente, nenhum outro domínio torna possível.⁵⁴ Nomear e não dizer, vislumbrar e antever, aceder ao real a partir de um domínio, apesar de tudo restrito e não totalizador, a arte, e através dela recortar o real, é esta, precisamente, a sugestão do acesso à vida que a ‘positividade da arte’ e do seu construtivo papel permite. Porém, pode este acesso e esta perspectiva mostrar-se satisfatória numa situação em que a vida deve ser cabalmente racionalizada e não iluminada por verdades, apesar de tudo, imbuídas de algumas visões esotéricas? Uma resposta positiva imediata a esta questão parece imprudente. Contudo, não faltarão defensores dessa via de acesso a uma existência que teima em esconder-se por detrás da multiplicação de visões mais racionalizadoras e categoriais.

Mesmo no plano político e económico-financeiro, verificamos essa não transparência: nas instituições não se pode dizer ou mostrar tudo mas a sua retirada pode ser problemática se coincidir com o perigoso jogo das aparências enganadoras e não produtivas. Justamente, no território da desconstrução política da economia, na visão de um autor como Stiglitz, por exemplo, a ausência perniciosa de informação, a falha na ‘ética da transparência’ está também na origem do colapso global de 2008 e de outros que se lhe seguiram ou possam, ainda, surgir, a par da distorção da competitividade. Independentemente da posição crítica que se possa ter em relação a esse ideal de transparência e competitividade como uma das reminiscências da ótica clássica do funcionamento dos mercados, verificamos que o desconhecimento e a suspeição interna e

⁵³Agamben, G., RI: 25: «L’idea di una filosofia per immagini, che Benjamin sembra talvolta evocare, non è una metafora, ma va presa alla lettera. L’”immagine do pensiero”, come l’allegoria rinascimentale, è un mistero, in cui ciò che non può essere esposto discorsivamente per un attimo brilla attraverso le rovine del linguaggio.»

⁵⁴ Agamben, G., UC.

externa à vida das instituições, banalizada através da designação de ‘crise de confiança’, pode revelar-se um perigoso obstáculo à vida dos povos. Nesse sentido, a falha na informação deixa de fazer parte do jogo, instaura a suspeição permanente, inviabiliza o funcionamento da máquina global; quebram-se os laços mínimos e as expectativas mútuas necessárias para que esse funcionamento prevaleça sobre um desconhecimento que não se considerava, anteriormente, prejudicial mas tolerável para as relações entre os operadores sociais. Desconhecendo-se o que se passa no interior das instituições em que se labora, mais dramático se torna o desconhecimento do que se passa nas outras. O desconhecido torna-se suspeito e depois, inimigo. E nesse caso, o imperativo de o combater e destruir por antecipação passa a substituir a anterior tolerância por alguma margem de desconhecimento.

I - A categorização ontológica do político.

1. A potência e a constituição do poder soberano: paradoxo, indeterminação e banimento.

Escrevendo a sua obra biopolítica inaugural e modelar, aparentemente, sob o pressuposto da soberania circunscrita ao Estado-Nação, o espaço da indeterminação e da instituição virtual da realidade política não deixa de acompanhar as categorias nela expostas.⁵⁵ Para além de qualquer indeterminação e ‘virtualização’, o ponto prévio à análise das repercussões filosóficas e políticas da categoria de *homo sacer*, parece-nos, justamente a sua ‘sacralização’ para além da marca significativa do plano religioso, sacrificial e jurídico. Deparamos aqui com um enigma, muitas vezes, banalizado pela recondução aos referidos planos. Que significa ou pode significar essa sacralização? Por que razão coexiste a ambiguidade e indeterminação do *homo sacer* com a sua marca ‘sagrada’?⁵⁶ A elucidação dessa questão, poderá, porventura, surgir nas obras em que Agamben desenvolveu a sua exposição teológico-política mas essa marca pode, em todo o caso, ser já enunciada a título de hipótese: o *homo sacer* é o sujeito da relação soberana, não apenas no que possui de frágil e desprotegido, de singular e fundamental para o desvelamento dessa mesma relação mas no que possui de potencialmente valorizador. Fora e dentro da ordem soberana é, simultaneamente, vítima, sujeito subjugado e revelador da virtude inexorável daquele que conseguiu subsistir para além dessa negatividade marcada pela exposição à morte. É, sobretudo, a sua exterioridade à ordem jurídica que lhe permitirá salvar, marcando, assim, uma vertente construtiva para além da negatividade. Talvez Agamben no momento em que escreve a sua primeira versão do *homo sacer*, ainda não se tenha dado inteiramente conta do resultado positivo dessa virtualidade ou potencialidade do mesmo e só mais tarde é que as peças do *puzzle* se encaixam, precisamente quando se pensa na singularidade de outra existência dentro

⁵⁵ Agamben, G., HS.

⁵⁶ Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969/ 2005, p 189.

e fora da ordem jurídica, a do monge franciscano.⁵⁷ Porém, em ambos os casos, se pode manter o reparo de delimitação circunscrita da existência a uma vida que parece específica e não genericamente partilhada como a do cidadão: ao contrário do que sucede com a vítima ou as vítimas da drástica subjugação soberana ou com o monge sujeito ao imperativo de obediência imposta pelos seus votos específicos, o cidadão, em geral, não se encontra nessa esfera de negatividade política-existencial. Porém, a resposta imediata é que a sua disposição virtual para nessas condições se incluir ou dela participar, se mantém. A todo o momento, o cidadão, como *homo sacer* e, em última instância, o próprio soberano podem ver-se reduzidos a uma condição de negatividade semelhante à subjugação ou mesmo à destruição. Visão redutora, dir-se-á, mesmo na exposição dessa virtualidade que não coincide com qualquer situação atual ou determinada. Mas mesmo assim, possibilidade intrínseca, essencial, responderia, Agamben. E que, na sua negatividade, pode transportar, também, como veremos mais tarde, uma marca de virtude excelsa e surpreendentemente salvífica. Porém, os paradigmas continuam a ser demasiado específicos e radicais, e essa é, porventura, a objeção insanável que uma conceção deste tipo implica. Mas chegados à marca indicativa ou, na pior das hipóteses, ao vestígio indiciador dessa sacralidade, ou seja, a singularidade profundamente negativa mas, igualmente, potencialmente libertadora do cidadão subjugado pelo ordenamento jurídico-político do poder soberano, deparamo-nos com o que de especial possui o cidadão: ele é desde sempre o sujeito desse ordenamento e não poderá ignorá-lo sob pena de, mais uma vez, poderem retornar as formas impensáveis que ele pode adquirir, ou seja, um novo regime opressivo extremo.

A singularidade dessa figura que descende do paradoxal criminoso e, ao mesmo tempo, vítima do direito romano arcaico que não podia ser sacrificado numa cerimónia proto-litúrgica ou ritualizada, mas que poderia ser morto sem que isso desse lugar à punição teve, então, que ser constituída para além da realidade factual ou de qualquer pressuposto histórico-cultural.⁵⁸ Ela é pensada como uma categoria originária e ontológica como geralmente é designada. Mas a sua fundação recuada no tempo e no espaço e, simultaneamente, para além do tempo e do espaço, é um dos maiores

⁵⁷ Agamben, G., AP.

⁵⁸ Agamben, G., HS: 94-95.

indicadores do seu caráter paradoxal e enigmático. A quem foi aplicado e a quem se pode aplicar agora? Não apenas ao criminoso do direito arcaico, já se sabe. E que legitimidade sustenta a sua reinvenção e recriação na contemporaneidade, para além da tragédia devidamente circunscrita do Holocausto? Ou será que ela não pode ser circunscrita com essa aparente leviandade? Que abertura, que espaço de definível e determinável pode ser determinado hoje para a categoria de *homo sacer* para além de episódios extremos de violência política e económica e outros episódios de exclusão presentes na vivência, aparentemente pacífica e equilibrada, das sociedades democráticas? São questões que se oferecem a essa primeira ‘quase determinação’ da respectiva categoria.

As ‘qualidades’ subsequentes a essa ‘determinação’ são mais surpreendentes pelas pistas que deixam transparecer e que fortalecem a sua natureza fugidia, do que pelas respostas que tranquilizam aquele que procura um conhecimento seguro da contemporaneidade: a disposição virtual, a potencialidade, a ambiguidade, a indeterminação, o paradoxo iniludível. Nada disso parece favorecer a necessidade de fixar o território habitável do *homo sacer*. É dito que ele é (e pode ser) qualquer indivíduo, cidadão sujeito à relação soberana que percorreu a noite dos tempos e que parece ter evoluído para uma situação mais estável e menos iníqua no presente. Mas existe e subsiste um espaço de deslizamento, de indeterminação das suas coordenadas óticas enraizado no seu fundamento ontológico; a sua pronta identificação perde-se ou é negada por uma fuga que lhe retira o solo da sua indiscutível exceção. O suporte ontológico não o conduz a uma visibilidade incontestável. Parece ser mais facilmente reconduzível a situações em que a subjugação do humano ultrapassa as fronteiras de uma tolerância mínima.

Porventura, o oferecimento ou disponibilidade de uma categoria filosófica ao crivo da crítica com o objetivo de relevar a sua vulnerabilidade é mais aceitável do que a sua cristalização facciosa sob a forma de um paradigma incontestável. Isso não invalida, porém, a réstia de sentido dogmático que, pelo menos para alguns, essa categoria ainda possa manter. A crítica do percurso de referida categoria, desde a obra de 1995 sobre o *homo sacer* de cariz mais marcadamente biopolítico até, pelo menos, ao texto sobre a interpretação ética e política da liturgia, deve ser feita, sobretudo, a partir das suas

repercussões no pensamento e na acção política contemporânea.⁵⁹ E, neste caso, a evolução e o sentido da sua dimensão prática e pragmática, ou seja, a sua efetualidade, devem estar sempre presentes ao pensamento.

Para além da dimensão fugidia da categoria central do sujeito (daquele que se encontra submetido) político da soberania, importa estabelecer o solo da sua relação com a dimensão mais diretamente política. Nesse relacionamento, exigível por razões de rigor, ressaltam, naturalmente, o seu fundamento ontológico e a sua ligação intrínseca a uma outra categoria, a de potência. Mesmo antes de fixar esta última elucidação, torna-se útil a sua clarificação propriamente filosófica, quer a partir de correlações com a tradição, (seja clássica ou contemporânea), quer de efeitos exercidos indiretamente pela posterior interpretação onto-teo-política.

No posicionamento inaugural do seu pensamento biopolítico, é nítida a procura por uma visão unificada do poder e da acção que a soberania exerce sobre todas as dimensões do indivíduo e dos povos. A demarcação crítica que Agamben, desde logo, empreende perante autores como Foucault e Hannah Arendt é alimentada pela falha de uma visão mais unificadora para além de análises sobre os mecanismos de subjetivação e a acção que as estruturas do Estado exercem sobre os que a eles se encontram sujeitos. Pode a teorização biopolítica subsequente a essa crítica, aceder a essa visão unificadora tendo como figura central uma categoria que aparece a múltiplos olhares como demasiado radical e parcial e, singularmente, aberta à dimensão da potência? Pelo menos para alguns, essa dificuldade mantém a sua pertinência no confronto entre a teoria e a interpretação da realidade política do presente e não tanto no confronto com outros autores que poderão enfermar da mesma dificuldade, ou seja, fazer incidir os traços de uma visão parcial sobre a realidade sócio-política. Em todo o caso, a tese emergente dessa tentativa ou proto-tentativa de unificação é indicada na tese de que

«Pode-se, assim, dizer que a produção de um corpo biopolítico é o contributo original do poder soberano.»⁶⁰

⁵⁹ Agamben, G., OD.

⁶⁰ Agamben, G., HS: 9: «Si può dire, anzi, che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano.»

Num primeiro momento, parece que essa pretensa unificação permite aceder à realização da ambição de delimitação ontológica do solo da política e do político.⁶¹ Unificação paradoxal, em todo o caso, já que a relação de uma existência assumida, desde logo, através da qualificação da sua negatividade, da sua ‘nudez’ como exposição à violência letal do poder soberano, com a realidade política consiste na sua exclusão inclusiva. Acossado pela intensidade do poder soberano, o *homo sacer* é determinado pela inquietante estranheza da sua pertença vivencial a um universo do qual é excluído. A intensão destrutiva do poder soberano coexiste com a sua intenção em manter o indivíduo na sua proximidade relacional, em mantê-lo no território em que exerce o seu domínio. Não se trata, por isso, de uma exclusão pura e simples mas do uso da vida nos limites da sua ação. Submetido e virtualmente reduzido à condição de deixar de ser, o *homo sacer* é alguém que faz parte da existência do soberano. Este não pode submeter um fantasma ou um ser meramente virtual mas tem que se referir a uma vida concreta. Mesmo as destruições seletivas ou autofágicas designáveis para o regime nazi e para o regime soviético, necessitaram de matéria-prima para a efectuação do seu domínio no qual se inscreveram culpados e cúmplices.⁶² A futura violência conservadora dos poderes extremos, mesmo que concebida hipoteticamente tem que requerer a massa dos que a sofrem ou devem sofrer; a destruição completa dos que se encontram ou estiveram submetidos do poder esvaziaria ou anularia a componente da inclusão. E o sentido da exclusão inclusiva não é, apenas, paradoxal na medida em que coexistem dois indicadores que, aparentemente, colidem e se incompatibilizam, mas, igualmente, porque na ordem político-jurídica deve, em princípio, ser pensada essa relação entre o agente e o paciente do poder soberano, bem como a existência concreta dos pares dessa relação. A violência que instituiu ou institui qualquer dessas formas regimentares de poder, tem que se conservar e continuar a reproduzir, deve requerer a presença do outro par da relação.

⁶¹ Andrew Norris, «Philosophical and political decisions in Giorgio Agamben’s *Homo Sacer*», in *Politics, metaphysics, and death. Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer* (Ed. Andrew Norris), Duke University Press, 2005 pp. 262 ss.

⁶² Arendt, Hannah, *Compreensão e política e outros ensaios*, Trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio D’Água, 2001, p. 65.

O potencial e o virtual qualifica a exclusão inclusiva do *homo sacer*. Essa exclusão atualiza-se e adquire a forma que corresponde ao seu ponto mais convergente com a sua instituição como princípio ontológico em regimes políticos genocidas e em condições extremas de opressão, como são os casos de violência genocida étnica mais ou menos localizados mas, também, aqueles que se dirigiram para uma parte substantiva da população, como no caso do Camboja sob o regime de Pol Pot; apesar dos relatos recentes se centrarem, muitas vezes, na experiência pessoal e familiar.⁶³ Referindo-se aos regimes democráticos, a exclusão na contemporaneidade é virtual e não deve ser tomada na sua forma atualizada que seria sempre uma forma extrema; mas isso não significa que as figuras da sua atualização política no Ocidente não indiciem, desde logo, a sua modalidade mais extrema. De uma forma, ainda mais localizada e quase subreptícia, essa violência é exercida nas situações em que uma comunidade é sujeita à desumanização, como se verifica em países fora do espaço ocidental. Neste caso, vemos os interesses económicos institucionais e empresariais transnacionais aliar-se, muitas vezes, aos governos e instituições nacionais. E, a pretexto de um controlo político, o interesse material pode justapor-se às exigências e direitos mínimos de sobrevivência de uma comunidade.⁶⁴

A significação ontológica da política (e do político) é inequivocamente expressa por Agamben quando se trata de acentuar a unidade da vida e da sua articulação categorial:

«A política apresenta-se, então, como a estrutura propriamente fundamental da metafísica ocidental, na medida em que ocupa o limiar em que realiza a articulação entre o ser vivo e o logos.»⁶⁵

O *logos* comparece aqui como o mediador ou indicador por excelência dessa significação ontológica que se estabelece na categorização da existência do ‘sujeito’ como vida nua. Como disposição virtual, a radicalidade da vida nua pode ser, em grande medida apenas aparente, já que não seria estranho reatualizá-la e mostrá-la de

⁶³ Pan, Rithy, *L'élimination*, Paris, Grasset, 2012.

⁶⁴ É o caso de comunidades que, na Índia e noutros países, são dizimadas por causa de interesses político-económicos.

⁶⁵ Agamben, G., HS: 11: «La politica se presenta allora come la struttura in senso próprio fondamentale della metafísica occidentale, in quanto occupa la soglia in cui si compie l'articolazione fra il vivente e il logos.»

forma menos localizada em regimes políticos em que o Estado concentracionário subjuga um povo inteiro, ainda que não se manifeste, claramente, qualquer violência genocida, como no caso da Coreia do Norte. Seja como for, a convergência entre o regime totalitário e a democracia, representada ou transfigurada por via de várias anomalias remotas ou mais recentes, é discutível. Nesse aspeto, a radicalidade da tese de Agamben parece ser um dado adquirido; porém, a virtualidade da disposição originária do *homo sacer* poderá, mesmo assim, manter a sua pertinência. Contudo, a indeterminação, indistinção, perfilação singular do limiar entre a vida e a política, parecem antecipar essa objeção de radicalidade. Mas a dificuldade em assumir a atualização da vida nua em situações em que, aparentemente, a existência ou a vida é determinada pela legalidade e legitimidade mantém-se. O escrúpulo prudencial em acentuar as diferenças entre os regimes totalitário e democrático, não permite afastar esse pressuposto da instituição do *homo sacer* em ambos. Não existe um *homo sacer* diferenciado num regime e noutra, ele é o mesmo sob distintos condicionalismos e contextos; mas a exemplificação de Agamben pode parecer decepcionante do ponto de vista da intensidade que deveria representar a sua contextualização no regime democrático. Daí a polémica em torno dos critérios de delimitação da fronteira entre a vida e a morte, a biologização e a medicalização experiencial das ‘cobaias humanas’, a convergência entre a exceção nazi e as situações de suspensão da ordem jurídica, imposta pelos governos ocidentais a prisioneiros no âmbito do combate ao terrorismo, a perseguição e humilhação de imigrantes, a vivência de exclusão no território da suburbanidade, os fenómenos de supressão de direitos perante qualquer suspeição por parte das instituições ou do Estado, o banimento de populações específicas e as perseguições étnicas. E como sabemos, a apresentação categórica do Campo (como categoria do *Lager* nazi) como indicador matricial da política e do político no Ocidente, está longe de merecer um anuimento generalizado.⁶⁶ A tendência destrutiva da ‘máquina biopolítica’ torna-se um dado adquirido a partir desta perspetiva; e a natural reação em atenuar, dissimular ou anular essa ‘máquina’, pode explicar a acentuação do

⁶⁶ Agamben, G., HS: 196: «La nascita del campo nel nostro tempo appare allora, in questa prospettiva, come un evento che segna in modo decisivo lo stesso spazio politico della modernità». *Idem*, 197: «Il campo come localizzazione dislocante è la matrice nascosta della politica in cui ancora viviamo, che dobbiamo imparare a riconoscere attraverso tutte le sue metamorfosi (...)»

carácter radical de uma tese deste tipo. Da mesma forma que procuramos compreender essa reação, parece aceitável e legítima a sua designação como sintomática. Que atitude ou mecanismos de defesa se vislumbram ou nela se pressupõem? A que estratégia de proteção obedece? São questões, aparentemente, tão pertinentes como a denúncia da radicalidade ou possível inadequação da tese da convergência entre a exclusão totalitária e a modernidade democrática. Nenhum limiar ou espaço de indeterminação a pode dissimular ou ocultar; nenhum paradoxo a pode aligeirar. A particularidade dos casos e situações não a afeta. A contextualização no espaço e no tempo não a enfraquece. A indeterminação coexiste, de forma paradoxal, com a sua inequívoca manifestação, e isso faz parte da natureza matricial do Campo e do seu significado para a modernidade. Porventura o enaltecimento da disposição virtual da subjugação extrema nomeada nessa relação matricial e as suas consequências para a atualização daquele que acede à vida nua, cause menos embaraço do que a sua assunção sem restrições. Na ordem factual parecem existir menos obstáculos a essa disposição radical do que à indicação, sem mais, da sua instituição concreta no presente e em todas as situações em que se verifique uma qualquer retirada de condições jurídicas mínimas. Os múltiplos exemplos da subjugação do indivíduo, grupos ou comunidades por parte do Estado podem, assim, favorecer uma propensão para a subjugação em contextos determinados; uma afirmação menos sujeita à recusa das implicações da tese que se encontra aqui em apreço, e que defenda e assuma a existência da violência do poder soberano, privilegiária, talvez, a condição virtual que pode, a todo o momento emergir sob condições especiais. Não é esse, porém, o desígnio filosófico de Agamben que, neste aspeto, a torna mais premente face à realidade política do Ocidente. O seu pressuposto, naturalmente sujeito à apreciação crítica e não isento dela por razões de inexistência de um quadro referencial inequívoco na ordem dos factos, o que parece ser o caso, é da afirmação da radicalidade da tese sem quaisquer atenuantes, hesitações ou restrições. A ação da ‘máquina biopolítica’, não obstante essa ‘metáfora’ poder ser complementada por outras que retratem a natureza implacável da ação do poder soberano, implica a emergência dos que a ele se encontram sujeitos como vidas nuas. Essa nudez está, desde sempre, ligada à violência destrutiva desse poder que se manifestou, exemplarmente, na desumanização extrema imposta pelo regime nazi; as

figuras extremas desse condicionamento severo, os ‘muçulmanos’ (que foram objeto de uma abordagem mais extensiva no texto *Chel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone*), comparecem no palco da morte que se associou, indelevelmente ao funcionamento dessa máquina.⁶⁷ Trata-se de uma novidade ou do ressurgimento daquilo que, de fato, não se pôde prever. O extremar da violência e a sua determinação incondicionada que como se verá, constitui o traço fundamental do regime nazi, esteve desde sempre pressuposto na ordenação da modernidade biopolítica. O regime nazi perverteu qualquer norma, a significação literal da sua prevalência e dos seus limites. Daí que se tenham perdido os condicionantes e princípios operatórios da violência, entrando esta num espaço de pura manifestação como violência. Mais do que a normalização da exceção, tratou-se de um resvalamento do significado da normalização da conduta. Se no regime soviético, a exceção se imiscuiu numa zona de absoluta imprevisibilidade e descontrolo ao ponto de poder atingir qualquer um dos seus agentes e defensores, no regime nazi, aparentemente, ou pelo menos até certo momento, era possível identificar os inimigos raciais do Estado e de outras estruturas paralelas. Mas isso implicou a dissolução da norma na exceção ou inversamente. A indeterminação constitui, neste caso, esse espaço de dissolução e de coincidência difícil de clarificar analiticamente ou, mesmo, com recurso à ordenação fatural.

Contemporaneamente, no contexto da crise global que se verificou a partir de 2008, esse espaço de indeterminação ou de exceção pode ser ilustrado pela drástica quebra da delimitação dos poderes soberanos de alguns países europeus que sofreram mais fortemente os efeitos da crise da dívida soberana. Um dos pontos culminantes dessa quebra foi, sem dúvida, a perigosa proposta de Janeiro de 2012 de orientação da política orçamental de um dos países mais debilitados pela crise, a Grécia, por um comissário nomeado para esse efeito. Não surpreende, por isso, que os gregos tenham considerado essa proposta como uma segunda ocupação, lembrando a altura da perda da soberania durante a Segunda Guerra Mundial. A coincidência da exceção com a norma ou a emergência do espaço da sua indeterminação conduz, neste caso, à falência de uma lucidez política mínima que permita entender que a soberania de um Estado, firmada, sobretudo, através da definição da sua política não pode ser desprezada ao ponto de ser

⁶⁷ Agamben, G., RA: 37.

uma tarefa de um representante não eleito que, em termos práticos, é ilegitimamente imposto. A circunstância desse representante ser designado por ‘comissário’ pode, também, dar lugar a curiosas reminiscências. Num caso como este, não é o indivíduo ou o grupo que é banido, mas um povo e um país situado no privilegiado espaço da União Europeia. Este é apenas um exemplo ou indicador institucional particularmente grave, mesmo que possamos situar a sua gênese implicações e efeitos no tempo e no espaço. A sua natureza significativa, deve, em todo o caso, ser associada ou ligada sintomaticamente a outros indicadores, orientações, intervenções técnicas colaterais ideológica e pragmaticamente próximas, comunicações de representantes institucionais, dirigentes políticos e governantes e, sobretudo, à prática continuamente errática dos mesmos agentes e instituições. A prática da exceção não se limita a casos extremos e contextos trágicos; perpassa o funcionamento do Estado e das entidades sociais. Apesar da sua teorização remota no pensamento de Carl Schmitt, (contextualizável no debate atual, designadamente na crítica da neutralidade ideológica do pensamento liberal e na afirmação da virtude agonística da democracia, contextualizada a partir da identificação da realidade da exclusão-inclusão nas democracias atuais) a sua exceção mostra toda a sua premência no funcionamento e na ação iniludível e nos atos significativos da máquina soberana.⁶⁸ O Ocidente do século XXI, nos momentos subsequentes à crise global de 2008, mostra-nos, em múltiplas circunstâncias, a pertinência da exceção. Não se trata, por isso, de uma abstração ou de uma categoria perdida no tempo e dissolvida numa visão particular da teoria política fundamental. A exceção e a sua natureza paradoxal, esquiva e, por assim dizer, cruel, revela-se no presente e continua a interpelar-nos. O seu apelo exigível pela sua presença é inequívoco: é uma condição inaceitável quer para os povos tradicionalmente sujeitos à prepotência do poder do mais forte, quer para aqueles que viram degradado o seu reconhecimento político por via do enfraquecimento iníquo do seu quadro material de existência, ou seja, as condições económico-financeiras concretas a que foram, também, conduzidos pela ação dos

⁶⁸ Mouffe, Chantal, *The democratic paradox*, London, Verso, 2009, p.43: «By stressing that the identity of a democratic political community hinges on the possibility of drawing a frontier between ‘us’ and ‘them’, Schmitt highlights the fact that democracy always entails relations of inclusion-exclusion. This is a vital insight that democrats would be ill-advised to dismiss because they dislike its author. One of the main problems with liberalism – and one that can endanger democracy – is precisely its incapacity to conceptualize such a frontier.»

agentes da globalização. Essa disposição que se libertou da sua virtualidade atinge, assim, o cotidiano e a vida dos povos, mesmo aqueles que acederam a um elevado grau de desenvolvimento da sociedade democrática. O seu efeito paradoxal é, aliás, acentuado pela disponibilidade, quase ingênua, que muitos governantes dos países ‘vitimizados’ pela exceção contemporânea revelam: parecem enfrentar a sua orientação política e programática como se pudessem retirar vantagens dela. No decurso temporal da vida dos povos ‘intervencionados’ pela condição de exceção, tornou-se claro que não se retiraram quaisquer benefícios de um quadro político subserviente e uma política económico-financeira subjugada às orientações iníquas dos agentes financeiros globais. A inclusão no exemplo referido é inegável: trata-se de um país pertencente a uma união monetária e político-institucional, ainda que a integração política não seja substantiva mas debilmente formal. A exclusão (premeditada e indisfarçável) acompanhou, desde o início, a instauração e agravamento da crise da dívida soberana da Grécia a partir de 2010; apesar desse país fazer parte do espaço europeu, nunca foi adotada uma atitude política que permitisse atenuar e, eventualmente, resolver o problema. Essa incapacidade acompanhou a evolução da situação até culminar na hipótese da configuração política e institucional da exclusão: a política orçamental do país deveria ser, no futuro, desenhada por um comissário nomeado por certos órgãos da união, eles próprios condicionados pela vontade de um governante privilegiado. A quase coincidência da exclusão inclusiva ou da inclusão exclusiva ou a sua simultaneidade prática, mostra bem que não se trata de uma ficção política. Esta poderia, mais legitimamente, revelar-se na total discrepância entre o discurso formal e a evolução da realidade. O seu desenquadramento é completo. A desconfiança, descrédito, contrariedade, desautorização, dissimulação acompanhou o percurso da crise que, só na aparência, se poderia restringir no espaço e no tempo. Na verdade, a pertença extensiva ao território global indiciada pela crise grega e a marca da sua inexorabilidade e afetação para além do tempo previsivelmente necessário para a resolver, constituíram a sua natureza incontornável. Nesse processo não foi apenas mostrada a falência do discurso e da capacidade de decisão política por parte de certos dirigentes políticos mas a concretização ou atualização da simultaneidade da inclusão exclusiva, a emergência da sua verdadeira face. O visor da exclusão foi claramente mostrado pela tentativa

reiterada em banir um país do espaço da sua legítima pertença sem recurso possível a qualquer mecanismo válido que substitua aquele que é sancionado por uma ordem jurídico-política formal. À primeira impressão essa ordem não foi transgredida pela continuada ação de exclusão e pela tentativa de levar à prática uma decisão arbitrária e ilegítima mais gravosa. Mas não se pode esquecer que essa ordenação jurídica está sempre em aberto, o que significa que a sua disposição virtual em assumir novas modalidades de exclusão coexiste com a intenção de um poder efetivo em atualizá-la. Os limites da ordenação não são estanques e, a todo o momento, se verifica que a intenção pode prevalecer sobre a situação atual. Essa abertura é explicitada pela defesa da exposição permanente do *homo sacer* ao poder soberano e à sua ação subjugadora. Aquele que se encontra nessa disposição seria, neste caso, uma entidade mais abrangente do que um indivíduo, cidadão, grupo ou comunidade. Mas o que significa exatamente essa entidade em termos de categorização política? A digressão realizada em torno da noção de Povo, pode servir para esclarecer, ou pelo menos para atenuar a dificuldade em configurar aquele, que a todo o momento, e em circunstâncias, aparentemente, inesperadas, pode ser subjogado ou destruído.

A distância entre a afirmação do poder soberano e a reação aos efeitos da sua subjugação, muitas vezes mitigada pelo discurso político neutralizador, tem sido motivo de um surpreendente embaraço por parte dos filósofos contemporâneos. É o caso das sublevações urbanas e suburbanas recentes em cidades como Paris e Londres.⁶⁹ No caso francês esse embaraço oscilou entre a visão da sua gratuitidade e a mais cautelosa tentativa de o enquadrar na visão agambeniana da exclusão e do banimento.⁷⁰ A

⁶⁹ Zizek, Slavoj, no texto *Violência*, Trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio D'Água, 2009, p. 71 ss, revela esse incômodo ao referir, simultaneamente que esses atos de violência são destituídos de sentido mas que depois se referem a uma busca pelo reconhecimento e para adquirir visibilidade por parte dos cidadãos que se vêm excluídos do espaço político francês. Apesar da comparação com os atos terroristas como ações reveladoras de uma impotência real, ainda que o terrorismo radique numa crença absoluta de base religiosa, nega-lhes qualquer pretensão em aceder à forma de protesto político.

⁷⁰ Revel, Judith, «De la vie en milieu précaire (ou: comment en finir avec la vie nue)», *Multitudes*, Dezembro 27, Hiver 2007: «Pendant les jours de la révolte, le refus d'accorder une quelconque valeur politique à ce qui se passait dans les banlieues a fonctionné dans le discours des pouvoirs publiques – et plus généralement dans celui d'une très grande majorité des médias – à partir d'un double postulat à la fois omniprésent et jamais explicite: l'absence de langage et l'entropisation progressive des comportements sociaux. Ce double postulat était à son tour construit à partir d'une conviction évidente: d'une part, celui qui ne parle pas le langage de la représentation politique est nécessairement aphasique (ou, variante plus radicale: celui qui ne parle pas le langage de la représentation politique est nécessairement *in-fans*, enfantin, avec tout le relent d'animalité pré-éduquée que cela implique – d'où l'insistance sur l'âge des émeutiers – , dans un effet de reprise du vieux

denúncia recai sobre a tentativa em aliar a gratuidade à improdutividade: neste caso, tenta esvaziar-se as revoltas de significado político, defendendo que esse vazio já existe previamente; a população juvenil revoltosa, diz-se, já nada representa em termos económico-sociais e culturais e, por isso, já não pode reivindicar uma expressão política. A própria posição de Agamben sobre a realidade das grandes metrópoles, e que surgiu numa conferência de 2006, está, de acordo com J. Revel, desfasada no tempo: o mecanismo de banimento e de controlo já não se aplica a essa realidade porque, precisamente, a inscrição dos arredores numa realidade economicamente produtiva deixou de fazer sentido.⁷¹ A periferia transformou-se num deserto produtivo: nela impera o desemprego e a ausência de perspectivas, a negação do futuro para as jovens gerações que, de forma intempestiva e violenta, acabaram por se manifestar.⁷²

A posição mais surpreendente foi, contudo, a tentativa dos governantes em reconduzir esses movimentos ou ações de violência ao domínio da pura marginalidade e quase banditismo. A realidade da exclusão, apesar de aparentemente óbvia, pareceu suficientemente submergida de molde a permitir uma leitura mais consentânea com um fenómeno pontual e sem referência ao seu estatuto político. A causa dessa submersão poderá ser designada no modo como essas reações ao banimento se revelaram e na violência a elas associada; e, nesse caso, o que criou o embaraço e dificultou a sua interpretação a partir de categorias políticas ou biopolíticas foi a presença da violência que ameaçou escapar a qualquer controlo e aceitação possível. O modo pacífico com que o banimento se revela, aquele que é visível no maior retraimento daqueles que se encontram num estado de quase impossibilidade de reagir – os descendentes contemporâneos dos ‘muçulmanos’ – os que pela força da exclusão a que foram sujeitos (e que também se sujeitaram), não daria lugar a um tal embaraço e dificuldade

discours colonial sur les “sauvageons grands enfants” assez flagrant); de l’autre, celui qui détruit (qui plus est par le feu) est en réalité celui qui est incapable de produire (...)).

⁷¹ Agamben, comunicação no encontro «Metrópole/ Multitudes: seminário em três atos e (talvez) uma conclusão, 11 de Novembro de 2006 (ato dois), Faculdade de Arquitetura da Universidade de Veneza.

⁷² Revel, Judith, *op. cit.*: «La banlieue est donc officiellement déclarée improductive. (...). On condamne donc la banlieue au nom de quelque chose qui n’existe plus; et on lui refuse cette autre productivité – sociale, cooperative, linguistique, subjective – dont elle est pourtant riche.»

interpretativa. A obra de Zigmunt Bauman é o lugar próprio da fenomenologia desse modo como o banimento se dá a ver.⁷³

Mas a questão mantém-se: a que se deve a dificuldade em inserir os fenômenos de violência urbana (que se imiscuiram na definição do bando ou na fronteira entre essa categoria e a violência inexplicável) no discurso político contemporâneo? A cedência do discurso filosófico ao discurso da neutralidade de índole liberal parece ser uma razão demasiado forte e afrontosa e, por isso, torna-se, porventura, mais fácil identificar a violência e a sua evolução para um excesso incontável. E que razões objetivas ou subjetivas podem ser invocadas para libertar essas reações da visão (perigosa) e apaziguadora do discurso indutor da neutralidade? Essas razões não podem ser prontamente associadas à manifestação dessas reações violentas ou à sua emergência imediata que, à primeira impressão, pode parecer pontual e localizada. Existem e subsistem para além das mesmas e situam-se num quadro de referência mais amplo da exclusão multidimensional a que foram e são sujeitas certas camadas populacionais, sobretudo aquelas que podem adquirir um maior poder reativo. O indicador da inclusão exclusiva não pode ser eliminado pela visão demasiado empírica do discurso da gratuitidade. A inegável e escandalosa violência que essas reações mostram não pode ser anulada por uma violência contrária: a do discurso propenso a integrar os infratores no território sub-humano dos perpetradores do caos; um território para além de qualquer dimensão política e que não é confundível com as próprias motivações anárquicas de outros movimentos que tiveram lugar noutras grandes cidades europeias. A sua situação para além da política deveria causar tanto escândalo como a violência generalizada e a sua provável evolução para o caos. A referência da animalidade presente no retrato dos que fazem parte (de forma organizada ou não) desses movimentos foi assumida na obra de Agamben: o banido situa-se no limiar entre uma zona de civilização e não civilização e invoca remotamente, no plano simbólico, o homem lobo ou o lobisomem

⁷³ Bauman, Zigmunt, *Modernidade e Holocausto*, Trad. Marcus Penchel, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, pp. 100-105; Bauman, Z., *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*, Trad. Plínio Dentzien, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 104-111.

«O que deveria permanecer no inconsciente colectivo como um monstro híbrido, entre o humano e a fera, dividido entre a selva e a cidade – o lobisomem – é, portanto, na origem, a figura daquele que foi banido da comunidade.»⁷⁴

O simbolismo da animalidade retornou, como se sabe, em muitas exterminações coletivas e ações genocidas, quer empreendidas pelo poder politicamente organizado, quer por atos específicos de seleção e eliminação étnica. O fenómeno do tribalismo ou da exclusão tribal daqueles que não podem pertencer, também, à comunidade não é nem apenas cultural e doador de uma marca identitária mas, desde logo, político e desencadeador de ações e reações que podem originar e incrementar a violência que nenhuma regra limita ou sustém. A animalização do poder soberano e não apenas dos que a ele se encontram subjugados, retorna. São exemplos disso, para além das referências clássicas, aquelas que Derrida convoca nas obras publicadas mais recentemente.⁷⁵

As figuras da negatividade do poder exercido e sofrido e os modos que a extremam poderão depois ser revisitadas nas categorias de desumanização e incondicionalidade; a sua adequação a uma abordagem propriamente biopolítica ou outras, (mais vocacionadas para o discurso biológico, imunitário ou medicalizador), deve ser assinalada.

2. Fundamentação ontológica da soberania: potência e biopoder.

Tradicionalmente remetida para uma esfera de maior abrangência do que o poder, a potência foi apresentada sem o dinamismo próprio daquele; a proximidade do poder com a atualização e com a atividade própria daquele que exerce ou pode exercer um

⁷⁴ Agamben, G., HS: 117: «Quello che doveva restare nell'inconscio collettivo come un ibrido mostro tra umano e ferino, diviso tra la selva e la città – il lupo mannaro – è, dunque, in origine la figura di colui che è stato bandito dalla comunità».

⁷⁵ Derrida, Jacques, *Séminaire, La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008, p. pp. 59 ss.

poder concreto, imediato e directo com aquele que sofre ou reage à ação, demarca-o da extensividade e indeterminação da potência; a distância entre o agente e o paciente que define a potência, parece ter mais afinidades com o tempo do que o poder e o seu exercício.⁷⁶ O poder ao permitir-se a inserção na distância ou ao assumir a marca da indisponibilidade própria da potência, transforma-se nesta: nos momentos em que já não pode subsistir nessa distância convoca a força concretizadora do poder. O poder investido da virtude concretizadora da potência mas que ainda não se presentifica, que se retrai, que aparece ou reaparece, será confundível com o seu correlato ontológico, o ato? Se o pensarmos, apenas, como a face viva e presente da potência, essa coincidência ou confusão torna-se mais premente; mas podemos diferenciá-los, potência e poder a partir de uma ótica política e não apenas do seu distanciamento categorial em razão do grau, vivacidade e força? Não é fácil esboçar uma resposta linear e, nesse caso, a manifestação biopolítica da potência, a sua evidenciação como poder continuaria a leva a marca da referência clássica; porventura, o poder e o biopoder, estão mais próximos da sua concretização como domínio do que a pura potência, e isso, torna-se inegável nos moldes da sua concretização totalitária.

Esse poder que, no esquema clássico, ainda não é pensado como biopoder pode, contudo, revestir a sua pele. É de um tal poder, da afirmação da sua força biopolítica que se trata na abordagem contemporânea. Um poder que já não liga ou relaciona um mero agente a um paciente, aquele que exerce e o que sofre o poder da ação, mas o que se torna presente na relação política de soberania.

Agamben não esconde a predileção pela instituição arcaica do direito em que a disponibilidade à morte (mas também estritamente ligada à possibilidade de deixar viver) atinge aqueles que se encontram numa posição de submissão (face à decisão dos que, em última instância, pretendem salvaguardar a dimensão pública). É sobretudo em Yan Thomas que se encontra a mais marcante sugestão dessa predileção. A proteção da cidadania parece prevalecer sempre sobre os laços de sangue apesar do previsível repúdio natural pela decisão de matar aqueles com quem se possuem laços familiares. Um tal ato decisório distancia-se notoriamente da realidade factual da sociedade e dos

⁷⁶ Canetti, Elias, *Masse et puissance*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 2006 (3), p. 299 ss.

seus padrões normalizados.⁷⁷ A disponibilidade à morte não é um dado cultural e privado mas imediatamente político e a sua permanência e fundamentação permite pensá-la como um traço estruturante da relação política em que o poder é exercido a partir de uma posição soberana. Perante ela, a condição social e familiar e as características biográficas se minorizam. A possibilidade permanente de destruir mantém-se apesar da auscultação de outras estruturas de decisão mais marcadamente públicas como é o caso do *consilium* romano.⁷⁸ Poder permanente, primordial e letal, a mesma decorre da consideração do interesse público e não (como noutros casos) de questões estritamente morais. A sua latência ou condição de possibilidade (a sua radicação potencial), aguarda apenas o momento e situação propícia para se manifestar. Prescindindo de qualquer requisito de delegação oculta-se no fundo simbólico da representatividade pública e política. Uma visão ontológica do direito arcaico e do ato decisório de disponibilizar à morte parece colidir com uma ideia normativa ou normativista da sua instituição, porém, para Agamben é o fundo de permanência e latência associado aos que detêm uma posição soberana que marca a decisão biopolítica.

A disponibilidade virtual marca a relação política. Isso não significa que o soberano se possa subtrair a essa disponibilidade: mesmo sendo em certa medida exterior a ela – dominando-a e orientando-a, ou parecendo orientá-la, é por ela afetado, ao ponto de, em certas circunstâncias poder ser vitimizado por essa relação. A sua atualização em situações de exceção não é simplesmente um indicador da confirmação da regra mas sim a própria regra. O banimento que verificamos nos casos de exclusão social extrema e que pode despoletar reações de incontida violência, constitui uma dessas actualizações. E apesar do critério do abandono se mostrar desfasado em certos casos, a sua propensão radical mantém-se e pode, sempre que surgir uma oportunidade, emergir dando expressão à exclusão e a ciclos recorrentes de violência. Os exemplos modelares de banimento e os mecanismos históricos de controlo explicitados no pensamento de Foucault, que foram aplicados ao regime de exclusão sanitária e médica, não são os

⁷⁷ Thomas, Yan, «Vitae necisque potestas. Le père, la cite, la mort.», in *Du châtement dans la cite. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982) Rome: École Française de Rome, 1984, p. 545.

⁷⁸ Idem, idem, p. 536.

únicos a poder exprimir a realidade dos dispositivos biopolíticos; se assim fosse, estaríamos perante dispositivos tradicionais ou, por assim dizer, consagrados do regime do biopoder. Não obstante Agamben aceitar a explicitação foucaultiana dos modernos dispositivos de sujeição das populações, permite a inclusão de sucedâneos dos mesmos nas futuras figuras da opressão singular implicadas na soberania. O envolvimento da esfera produtiva e a sua subsequente atualização na figura da opressão global económico-financeira, pode aspirar a esse estatuto de representante do tradicional biopoder. Nesse caso, o biopoder seria o antecessor histórico dos atuais dispositivos biopolíticos. E a noção de biopoder perderia a sua pertinência propriamente política ou teria que ser reassumida na figura da sujeição biopolítica, seja virtual ou atual. E o que significa, então, a explicitação radical e ontológica presente na figura do *homo sacer*? Que situações e atualizações poderão dar conta da premência da sua consagração? Parece que a resposta terá que nos encaminhar para as consequências atuais do processo de globalização e, em particular, para a sua expressão ao nível da opressão material; é ela, precisamente, que parece revelar a máxima vitalidade do poder associado anteriormente aos mecanismos do biopoder que Foucault e Negri expuseram.⁷⁹

Num outro sentido, a exposição do poder contraposta ao domínio pertencente à esfera privada da sua manifestação, assume em Hannah Arendt uma dimensão política que não é considerada distante da abordagem biopolítica. Em todo o caso, o modo da sua manifestação, da sua ‘aparência’ não é marcado pela temática clássica que lhe poderia conferir um estatuto fenomenológico, mas sim ontológico.⁸⁰ A aparência do poder e as modalidades da sua configuração na esfera pública surge, desde a Antiguidade, como a propensão para o exercício de um interesse político por parte dos cidadãos livres da subjugação da necessidade ligada à preocupação pela sobrevivência, e que no contexto histórico-político da Grécia Antiga, pode transformar o exercício de tarefas e funções públicas numa aspiração pelo poder fora do quadro da dominação que,

⁷⁹ Para Negri e Hardt, o biopoder identifica-se com a noção de sociedade de controlo de Deleuze. O novo paradigma de poder – O Império – é uma realidade no contexto da globalização que domina os espaços ilimitados do planeta. A biopolítica emerge numa acepção positiva, como produção imanente de forças no interior das redes de informação. Essa dimensão biopolítica, é denominada “trabalho imaterial” e assumirá uma proeminência revolucionária com o conceito de multidão. Michael, Negri, Antonio, *Empire*, pp. 22-34, Harvard: Harvard University Press, 2000.

⁸⁰ Esposito, Roberto, «Per una critica di Hannah Arendt», in *Hannah Arendt, filosofia, politica verità*, Roma, 2001.

doravante, se restringe à vida privada. O sentido propriamente ontológico do político e do exercício do poder marca, desde logo, a sua visibilidade e o modo como se manifesta na ação. E em Arendt a abertura proporcionada da ação livre, que é assim confinada a uma esfera pública distinta da privada, implica, também a sua indeterminação.⁸¹ O âmbito das implicações da ação política, e de todos os modos de manifestação do agir em sentido lato, não pode ser previsto e controlado. Mais empreendedora do que a ideia da recusa da novidade absoluta da ação humana ou da negação da sua instituição a partir do nada, a abertura, para além da indeterminação que implica, situa-se num horizonte de possibilidades que a valorizam.⁸²

A radicação ontológica dessa abertura assinalada à ação é semelhante à que designa a potência; em termos práticos, ambas partilham da mesma designação essencial e da indeterminação que lhe é própria, apesar da referência de Agamben à categoria metafísica aristotélica ser constante por contraposição à abordagem de Arendt. Seja como for, não se pode ignorar essa pertença mútua da ação e da potência ao território da Filosofia Primeira e à indeterminação imposta pela incapacidade real em prever e controlar o universo das possibilidades que o agir permite. A indeterminação tem como aliados o risco, a imprevisibilidade e a riqueza de possibilidades. Ao agir, o indivíduo, como sujeito ou cidadão, torna-se produtivo ou sujeita-se a imprevistas implicações. E a negação em agir, que parece mais privativa do que a sua determinação, possui virtudes e falhas: pode propiciar uma abertura de possibilidades ou um fechamento perante a oportunidade de escolha; a determinação, pelo contrário, propicia e enobrece a decisão e a escolha, mas pode conduzir ao fechamento do horizonte de possibilidades. Ambas, negação e afirmação encontram-se, por isso, numa paradoxal encruzilhada e confrontadas com uma polaridade essencial: a riqueza da abertura ou a limitação imposta pela escolha e, simultaneamente, a falência da escolha ou a afirmação de um gesto decisório que o agir transporta consigo. Não se referindo a Arendt (mas a Aristóteles) e não aceitando, pelo menos explicitamente, o seu legado ao nível da designação da natureza essencial da ação, Agamben partilha, contudo, essa ressonância potencial que Arendt convoca para a ação. Se no cerne do seu pensamento político

⁸¹ Arendt, H., *A condição humana*, trad. Roberto Raposo, Lisboa, Relógio D'Água, 2001, p. 223 ss.

⁸² Arendt, H., *Du mensonge à la violence*, trad. Guy Durand, Paris, Calmann-Levy, 2007 (6), p. 9.

construído a partir de 1995, Agamben privilegiou a potência e, particularmente, a potência privativa, a evolução posterior da matriz onto-teo-lógica permitirá, como veremos, focalizar a sua abordagem genealógica e arqueológica já não a partir de Aristóteles, mas de Plotino, S. Tomás de Aquino e do legado da escolástica. A ontologia do Ser irá coexistir com a ontologia do movimento, da transformação, da ação, da efectividade e da operatividade. A imbricação da forma de vida na ontologia da ação, irá conduzir ao enaltecimento da realização e da operatividade própria do *officium* do acto sacramental litúrgico, da sua expressão na *meditatio* e na *devotio*. A realidade prática e ético-política da liturgia dará lugar à centralidade do agir e da sua determinação a partir do dever; será, igualmente, estabelecida a decorrência, eventualmente previsível, entre a matriz onto-teo-lógica do dever e o modelo universalista da ética kantiana. Aquém dessa evolução, trata-se de revelar o sentido do poder que se encontra radicado na potência. Até certo ponto, o legado da metafísica aristotélica, continua a manter a sua marca permanente na concepção ético-política do pensador italiano e, neste caso, importa diferenciar o poder originado a partir da potência daquele que o biopoder permite pensar e instituir.

As relações complexas entre a potência, o poder e a ação devem ser pensadas neste território concetual. E de que ação se trata realmente? Aquela que deve acompanhar o exercício do poder ou a que dele se demarca, o precede, o antecipa ou o ultrapassa? As categorias de povo, massa, população podem facilitar o encobrimento das dificuldades emergentes desse relacionamento. Existe uma conexão entre o poder e a ação aqui considerada na categoria de participação política, mas mesmo essa é difícil de estabelecer com precisão. De que forma se pode verificar, pressupor, deduzir, legitimar a ideia desse acompanhamento sabendo que, mesmo nas sociedades democráticas, é difícil de vislumbrar o papel da participação enquanto face visível da ação. A categoria de cidadania encontra-se mais apta a transformar-se num produto discursivo retórico do que numa noção verdadeiramente operatória. Até certo ponto, o privilégio atribuído às noções de *inoperosità* ou, o que pode ser o mesmo, *inoperatività* na abordagem teológico-política, levou à intensificação dessa dificuldade em afirmar o estatuto da ação e da sua concomitante atualização na noção de participação ou ação participativa. Em todo o caso, não podemos esperar a instituição, por assim dizer, voluntariosa ou de

certo modo ingénuo da relação transparente entre o poder e a ação: as palavras vazias, as diversas faces da violência, a perversão das intenções e os gestos intoleráveis são, muitas vezes, fiéis companheiros do poder e da sua realidade nem sempre declaradamente negativa. A relação participativa ao poder ou à sua execução segue, também pela ténue via dos sinais e símbolos associados às ações individuais ou mais organizadas. Pensar a atualização e execução prática e operacional da relação de soberania implica, também, pensar os seus correlatos reactivos. De que forma reagem os indivíduos, cidadãos ou grupos a essa execução? De que forma participam ou tentam acompanhá-la quer para a legitimar, contestar ou contrariar radicalmente? Não podemos situar-nos, ingenuamente numa visão positiva ou positivista do poder que afirma a sua realidade na presença do valor positivo das ações, gestos e intenções. O poder encontra-se, muitas vezes, desfasado e distante dessa positividade, tornando-se um forte aliado da violência, da imposição, do falso consenso e da pretensa escolha livre. Esses modos integrantes da complexidade das relações entre o poder e a ação devem ser assumidos na sua instituição ou fundamentação ontológica. Esta deve estabelecê-lo categorialmente, independentemente de lidarmos com um poder constituinte ou constitutivo, político ou apropriado por outras determinações, disseminado em regimes específicos e diferenciados pela tecedura da história, configurado negativa ou positivamente, tolerante ou intolerantemente exposto aos gestos que o podem confrontar, legitimado pela significação própria da criação social ou imposto por uma lógica destrutiva.

Como sucede com qualquer sistema de pensamento, mais próximo ou mais distante de uma consciente tendência arquitetónica, mais propenso às formas de organização eminentemente paradigmáticas, que nunca se encontram isentos de falhas e insuficiências ou mesmo anomalias, existe sempre uma possibilidade de ver na pretensão ontológica ou onto-política um projeto anacrónico, de desusada ambição e duvidosa consistência e alcance. Porém, é esta precisamente a marca da tese biopolítica de Agamben. Critiquemo-la ou aceitemo-la nas suas restrições contextuais, dessa pretensão não se poderá ver deslocada. Porventura contrariando a missão metafísica ou ontológica clássica que associa a meditação acerca da morte ao afastamento das coisas sociais e do tumulto da *polis*, a teorização política que incorre explicitamente na

adjectivação de ‘biopolítica’ acolhe a proximidade da morte e não somente da vida. A violência, a morte, a destruição, a anulação do indivíduo e dos povos convive proficuamente com a corrente que se aceitou designar como biopolítica. Neste ponto, encontra-se mais próxima da missão que Heidegger vislumbrou, desde logo, na raiz do sistema kantiano: o pensamento da finitude. E é a apropriação autêntica da morte, o seu lugar próprio e as suas implicações, que permite, também, pensar a dimensão estética ou metafísico-estética e as possíveis relações com o que é eminentemente filosófico, levando, por exemplo a comparar Wagner e Heidegger.⁸³ A morte e a subversão simbólica são dois momentos de tensão e coexistência entre a negatividade e a possível emancipação; mas também a difícil harmonização do par criado pela oposição simbólica entre a sociedade e a comunidade.⁸⁴ Enredadas numa lógica que pode, desde logo, oferecer-se à objeção de se tratarem de abstrações teóricas e desinseridas do quadro real de coexistência dos indivíduos e grupos numa rede complexa de interações quotidianas de diferentes níveis e intensidades, as relações entre a sociedade e comunidade podem, contudo revelar-se mais operatórias quando se trata de perceber melhor a dinâmica “criativa” das sociedades desenvolvidas. Essa criatividade que qualifica, paradoxalmente, o capitalismo como um “sistema” capaz de uma produtividade e de uma capacidade de transformação “revolucionária”, foi remota e devidamente assinalada por Marx, e que deverá manter-se no projeto comunista depois de eliminadas as desigualdades, injustiças e os conflitos sociais delas decorrentes.⁸⁵ Nas democracias em que vigora já uma estrutura evoluída do sistema designado como “capitalista”, assistimos à plasticidade, disseminação global e adaptabilidade que o aproxime (ainda que de forma polémica e insatisfatória), da evolução do capitalismo prevista na tese marxista do *Manifesto do Partido Comunista*.⁸⁶ E também à sua

⁸³ Zizek, Slavoj, *La seconde mort de l'opéra*, trad. Geneviève Brzustowski, Paris, Circé, 2006, p. 45 ss.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 90: «A oposição que aqui referimos, é somente aquela entre *Gemeinschaft* (comunidade) e *Gesellschaft* (sociedade).

⁸⁵ Calan, Ronan de, Moati, Raoul, Zizek, *Marxisme et psychanalyse*, Paris, PUF, 2012, p. 122 ss.

⁸⁶ Marx e Engels, *Manifesto do partido comunista*, trad. Álvaro Pina in Marx, Engels, *Obras escolhidas em três tomos*, Lisboa, Ed. Avante, Ed. Progresso, Moscovo, 1982, p. 108: «A grande indústria criou o Mercado mundial que o descobrimento da América preparara. O mercado mundial veio dar ao comércio, à navegação e às comunicações por terra um desenvolvimento imensurável. Este, por sua vez, veio reagir sobre a expansão da indústria, e na mesma medida em que a indústria, o comércio e a navegação e os caminhos-de-ferro se expandiam, desenvolvia-se também a burguesia, que multiplicava os seus capitais e relegava para um plano secundário todas as classes que a Idade Média tinha legado.»

capacidade em harmonizar-se com a variedade, a desordem e as irregularidades que impõe.⁸⁷ Poderá essa capacidade ou a sua suposta evidência empírica revelar a presença da realidade potencial e os seus modos de evidenciação atual?⁸⁸ A unidade pressuposta de ambos, potência e ato é inegável, tal como a sua transposição ao nível do território sócio-político, e manifestando aqui toda a sua pertinência. Lidamos com uma dificuldade que transcende a inusitada ou surpreendente aplicação de categorias metafísicas à realidade política e social: essa transfiguração “criativa” das sociedades desenvolvidas que se podem inserir na lógica sistémica do capitalismo, possuem um lado positivo já que revelam uma propensão adaptativa, porventura, invulgar mas, sobretudo, um lado negativo, que permite perpetuar uma iniquidade que não pode ser mascarada por subterfúgios de base ideológica. Como se sabe, no domínio específico da abordagem biopolítica, valoriza-se esse lado negativo que acaba sempre por submergir os efeitos positivos dessa criatividade. A expressão máxima da mesma pode conduzir, na sua inesperada extensidade à descentralização institucional. Por vezes, torna-se difícil focalizar o centro ou centros de decisão: as *nuances*, orientações e tendências que assume estão, muitas vezes, a cargo de porta-vozes e personagens periféricos. Trata-se, por isso, de uma extensão criativa de efeitos e também de instituições e representantes. E tudo isso poderá contribuir para situar ou melhor identificar os efeitos como sinais e signos políticos da potência do poder ou do biopoder. Sendo uma virtualidade que se dissemina por múltiplos efeitos, por assim dizer regionais, pode criar a ilusão de que ainda possui um centro ou um foco centralizado. Porém, sabemos que essa ausência de centro ocorre mesmo na presença do capitalismo omnipresente: a multiplicação dos efeitos como atualizações possíveis (ou possibilitadas) é despoletada sem pôr em causa a tendência hegemónica do que se poderia considerar como a matriz comum do capitalismo global. Não há contradição entre esse modelo e a multiplicidade de efeitos que só, aparentemente, possuem uma identidade própria que os afasta da matriz global e unificadora. O capitalismo é unificador na sua hegemonia ou na sua tentativa para a impor nos termos em que podemos caracterizar, ainda que de modo não consensual,

⁸⁷ Massumi, Brian, «Navigating Movements», in Mary Zournazi, *Hope*, New York, Routledge, 2002, p. 224, citado por Zizek, *Organes sans corps. Deleuze et consequences*, trad. Christophe Jaquet, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 221.

⁸⁸ Zizek, Slavoj, *Le spectre rôde toujours. Actualité du Manifeste du Parti Communiste*, trad. Laurent Jeanpierre, Paris, Nautilus, 2002, p. 9 ss.

como iníquo e perpetuador da marca profunda e, até ao momento, inultrapassável da desigualdade fundamental.

3. Negatividade do poder: Cartografia da exceção.

A cartografia da exceção configura-se através das subcategorias, dispostas de modo não apenas polar, mas paradoxal, de interioridade, exterioridade, inclusão, exclusão, da fronteira entre o jurídico e o político, da delimitação geográfica e histórica da sua instituição, que só na aparência se opõe à norma ou vigência padronizada das decisões políticas e orientações constitucionais. A dificuldade de separação das fronteiras, encontra a sua possível atenuação na proposta da justaposição dos termos na sua designação como determinação político-jurídica, mas a aporia da sua proximidade à legalidade ou à forma da lei persiste: a exceção indicia ou indica a ligação e o abandono da vida à lei; apresenta-se como a forma legal daquilo que não poderá ter forma legal.⁸⁹ A sucessiva delimitação história da realidade da exceção não impede, como já foi referido, Agamben de a referir à vigência do estado democrático aparentemente livre e aberto por contraposição aos estados totalitários ou concentracionários. Do mesmo modo, a sua figuração emergente não requer, necessariamente, a condição pontual das situações de guerra civil, insurreição, revolta e resistência violenta. Hoje, no Ocidente, a abusiva naturalização da exceção, refere, explicitamente, um contexto financeiro e económico conturbado e não uma ameaça política ou militar. A questão da instituição atual da exceção a partir de uma emergência ou necessidade implica essa tentativa ilegítima de fazer valer uma decisão arbitrária, naturalizando-a, e não tanto, a apresentação inequívoca, nos termos de Agamben, de um limiar entre a democracia e um regime opressivo. A exceção, pelo menos no passado,

⁸⁹ Agamben, G., SE:10: « (...) una teoria dello stato di eccezione è condizione preliminare per definire la relazione che lega e, insimeme, abbandona il vivente al diritto.»

parece, menos, uma figura regimentar decorrente de uma anomalia ou crise política, do que uma condição extraordinária. No entanto, sabemos como atualmente, se torna mais difícil recusar a radicalidade da tese agambiana se tivermos em conta as implicações recentes da crise global. E a consequência mais grave dessa condição, para além da arbitrariedade e ilegitimidade irrecusável (do ponto de vista político e jurídico), poderá ser a incapacidade em prever e controlar os seus efeitos. Nessa medida, o seu fracasso como condição que preconiza a suspensão da ordem jurídica de modo a instaurar o equilíbrio, torna-se mais notório, à medida que se perpetuam os casos daqueles que, mais diretamente, indivíduos ou países, sofrem os seus efeitos. A sua apresentação como condição limite é posta em causa à medida que se multiplicam os seus efeitos num regime de descontrolo no qual se tornam indistintos os amigos e os estranhos, os vizinhos e os inimigos.⁹⁰ Tratando-se de uma condição limite que, ao atingir esse regime de descontrolo, tenderá a transformar-se em regra, exhibe, mais facilmente, a sua fragilidade e impede a sua localizada justificação. Revela toda a sua natureza anómala e incongruente. Alia-se às propostas mais ousadas de subjugação e violência sobre os mais fracos ou considerados ineptos e, não apenas, aos que ameaçam a ordem política e jurídica normalizada. Apropria-se da indeterminação e transforma-se na face visível da violência política, porventura, mais ameaçadora do que os supostos detratores ou agentes da insubordinação. Tal como se apresenta, pode representar um perigo real e potencial que agrava as ameaças e desequilíbrios existentes, pondo a claro as fragilidades e inseguranças do poder político democrático, diminuindo-o e enfraquecendo as qualidades que o permitiram superiorizar aos absolutismos e instituições tirânicas de toda a ordem. O agravamento da iniquidade económico-financeira revela a crueza actual dessa condição excepcional; não se trata, por isso, somente de justificar o decreto de medidas indispensáveis ao reequilíbrio de forças perante as ameaças mais drásticas, entre as quais, a da violência terrorista. A arbitrariedade presente na tentativa de a prevenir e, não apenas, de a sanar, constitui um dos seus mais inaceitáveis traços.

⁹⁰ Zizek, Slavoj, «Neighbors and other monsters: A plea for ethical violence», in Zizek, Slavoj, Santner, Eric L., Reinhard, Kenneth, *The neighbor. Three inquiries in political theology*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2005, p. 143.

A categoria de exceção institui-se, como se sabe, nos antípodas da aceitação acrítica da legitimidade democrática e do apelo voluntarista do discurso político e dos políticos ao envolvimento participativo e à posterior sinalização da sua ocorrência. Na verdade, o carácter polémico desse indicador fundamental conduz, quase sempre, à constatação da sua inexistência. As modalidades de expressão, ainda que indiretas, da participação de estratos sociais alargados na efetuação da legitimidade democrática têm sido, no mínimo, bastante discutíveis.

A posição de Agamben irá conduzir, precisamente, à crítica de uma sustentação cultural da soberania e das relações de poder nela envolvidas; a mesma não pode deixar de decorrer desse presuposto de base ontológica que enfatiza a virtude da potência se refletir nos seus efeitos como atualizações da sua disponibilidade fundamental, quer esta se exponha a partir da potência privativa, quer da sua atualização num efeito inegavelmente limitador mas afirmativo e pleno. Nessa crítica está em causa a coexistência entre a virtualidade unificadora da potência e a multiplicação dos seus efeitos como atualizações díspares e, muitas vezes, imprevisíveis. O nível ou o domínio político de abrangência desta tese conduziu-nos à aceitação de uma relação entre a unidade e a multiplicidade, sem que estas últimas acedam a um expectável nível de autonomia identitária, tratando-se, por exemplo de modelos alternativos ao paradigma sistémico do capitalismo. Se nesses efeitos incluirmos as diversas culturas ou modos de vida que, legitimamente, aspiram ou podem aspirar a uma marca identitária específica que as permita divergir da imposição globalizadora do capitalismo, chegamos à conclusão que, na verdade, uma tal posição seria dificilmente compatível com uma tese deste tipo. Se a unidade ou o traço unificador do capitalismo se deve à sua tendência hegemónica e à expansão ou intensidade de domínio por ela imposta a regiões diversas do planeta, o modo de exercício desse poder pode ser descentralizado na medida em que escapa aos tradicionais centros de decisão mas, também, como se assinalou anteriormente, se dilui em diferentes protagonistas institucionais. Nessa medida, não há contradição entre a unidade, o princípio unificador e a descentralização. Esta última designa e assinala uma dificuldade que já foi prevista em diversos moldes: a de identificar claramente os decisores ou centros de decisão e de prever os seus desígnios. É, no fundo, uma faceta mais drástica e institucionalizada da imprevisibilidade da ação

que abre um espaço de indeterminação mas, igualmente, de riqueza de determinação futura do agir. Diversidade dos efeitos ao nível da transposição concreta da potência unificadora mas, também, tornada visível a partir das consequências reativas dessa ação: as diversas formas de reagir, de contrariar e de resistir aos efeitos decorrentes dessa manifestação da potência ao nível social, fazem, igualmente, parte dessa multiplicidade, quer nessas formas se intente a superação política revolucionária dessa tendência unificadora, quer se pretenda apenas resistir desgarradamente, desorganizadamente.

Historicamente essa diversidade foi despoletada pelo Estado nos primórdios da modernidade. Na impossibilidade do retorno às modalidades políticas centralizadas do Estado-Nação, e tendo em conta a vulnerabilidade das propostas de uma suposta multidão impulsionadora de um projeto emancipador, talvez estejamos na contingência de recriar um novo ideal de organização política emancipadora que se possa instituir simultaneamente à escala global e permitir a operatividade da diversidade ou da multiplicidade mas sem a marca ambígua e politicamente inconsistente da multidão.⁹¹

A contestação espontânea, politicamente assistemática e apartada de uma estruturação própria, o voluntarismo revolucionário e a ausência de uma finalidade estratégica que os movimentos contemporâneos revelam, constituem dificuldades em acréscimo. Porventura, nessa procura idealizada do futuro se deva considerar a maior envolvimento, não apenas de uma ideia do comum que tem sido, recentemente, recriada ou reinventada, mas o intento de estruturação política de um novo projeto político global que não esteja maculado pela iniquidade. As dificuldades em que incorre essa reinvenção, ou mesmo a falência programática dessa idealização do comum, manifesta-se na surpreendente ligação a pressupostos históricos, historicistas e teleológicos. Desde logo, a ideia de comum a que, no mínimo se deve vincular a pretensão da sua instituição global não pode ou, em termos mais humildes, não deve convocar a presença significativa e categorial do “comunismo”; a sua herança histórico-concetual e ideológica não é o único risco; o comunismo já não será aceite, nem como projeto, nem como ideia nem como princípio regulador; urgidos a recriar uma estrutura política

⁹¹ Negri, A., Hardt, M., *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, trad. Nicolas Guilhot, Paris, La Découverte, 2004, p. 126 ss.; Antonio Negri, *Fabrique de porcelane. Pour une nouvelle grammaire du politique*, trad. Judith Revel, Paris, Stock, 2006, p. 39 ss.

global, devemos afastar-nos das ideias que efetivamente falharam na sua transposição à realidade quotidiana dos povos. A novidade deve estender-se, igualmente, ao peso significativo das categorias políticas que aspiram à superação da iniquidade que marcou indelevelmente o capitalismo global que, como revelam muitas evidências, fracassou definitivamente no presente. E apesar da quebra valorativa da democracia como regime político, que só ilusoriamente se mostrou adequado à mais absoluta regulação; apesar do desfasamento entre os ideais democráticos e o funcionamento institucional do capital global, a ausência ou indisponibilidade do ideal democrático no horizonte de um novo projeto global é intolerável. Esse fato não se deve, apenas, à constatação da substituição de remotas formas de opressão por outras beneficiadas ideologicamente pelo aparente envolvimento e participação dos povos e dos estratos mais desfavorecidos, mas pela impossibilidade de aceitar uma ideia que parece transportar consigo o peso dessa ausência. Apesar das amargas desilusões, dissimulações, enganos, fracassos e imperfeições estruturais, a ideia de comunismo é, e continua a ser, porventura, mais intolerável do que a ideia de democracia.⁹² E o combate pela dissolução do Estado que se retoma nessa ideia, parece ser dificilmente compatível com a organização ou reorganização do ideal democrático, ainda que se situe para além das fronteiras e configurações territoriais atualmente estabelecidas; e essa dificuldade não pode ser prontamente resolvida pela reafirmação vaga da instituição de uma «democracia de todos» que se possa substituir à dissolução do Estado, já que a multidão, as singularidades identitárias remanescentes da sua emergência se anunciam, antes de mais, a partir de uma reação contra o Estado e os seus mecanismos de opressão e de repressão.⁹³ O que parece falhar, uma vez mais, é o paradigma organizativo ou as modalidades subseqüentes a essa reação; a ideia de perpetuação do conflito social não é admissível e não pode ser resolvida ou transfigurada numa ideia de poder democrático que, em si mesmo, encerra uma ambigüidade teórica. Antes da resolução programática da ideia de uma nova reorganização social, torna-se, por isso, necessário viabilizá-la ao nível da teoria o que não foi feito no domínio concetual do pensamento político contemporâneo. O poder da revolta ou, como se diz correntemente, da indignação,

⁹² Negri, Antonio, «Communisme: quelques réflexions sur le concept et la critique», in Badiou, Zizek, *L'idée du Communisme. Conférence de Londres, 2009*, Paris, Lignes, 2010, p. 219

⁹³ *Ibid.*, p 220.

mostra-se, cada vez mais, insuficiente. Essa insuficiência torna-se mais gritante quando se constata que o carácter mediano do corpo social, que contribuiu para a instituição do poder dominante e que é, precisamente, aquele que o tende a perpetuar, passa a reagir ou volta-se contra ele. Nesse caso, as figuras da revolta, da contestação e da indignação podem ser as mesmas que se encontram envolvidas na conservação do poder, dificultando ou inviabilizando o processo de transformação. A ruptura revolucionária, tornada indispensável depara aqui com o corpo médio social como um adversário natural para além do poder dominante que se disseminou por estruturas extra-nacionais. Fazer depender a alteração radical das formas de dominação da ação de estratos parciais do povo, da multidão ou da população sugere uma frágil garantia do sucesso da transformação constituinte atualmente exigida. As figuras reativas do contrapoder, pela sua ambígua articulação ou empírica estruturação acentuam essa fragilidade ético-política.⁹⁴ A vertente ética dessa fraqueza pode ser exposta a partir da mera assunção de uma força inerente ao contrapoder assim configurado. Acreditar na sua força voluntariosa não permite desmentir essa insuficiência, não obstante se pretender desvinculá-los do antigo projeto teleológico marxista que não pôde ser sustentado tanto no plano teórico como naquele que se considera correntemente o “socialismo real”.

Pretender escapar à função limitadora do Estado pela força espontânea da multidão e da sua vontade transformadora, criadora de possibilidades, seria uma outra forma de nos referirmos ao lado potencial da ação política; porém, a questão de saber se essa ação pode aceder a um nível e a uma estrutura politicamente organizada mantém-se e só será resolvida se nos abstrairmos da sua mera afirmação como princípio, por assim dizer, regulador. Procurar fixar a perspectiva dessa ação potencial através da ideia ou categoria de acontecimento, não escamoteia o facto de continuar a existir uma difícil concatenação entre conceitos que se desejam a todo custo operatórios, a ordem factual, a verdade e o curso da história.⁹⁵ A recorrente aspiração à universalidade que faz parte integrante desse desejo não elimina o desfasamento entre a ideia do comum e as suas pretensas realizações que, em substância, a negam na medida em que a parecem rejeitar

⁹⁴ *Ibid.*, p. 225.: «Cette multitude est en elle-même un *ensemble d'institutions singulières*. Il s'agit de formes de vie, de formes de lutte, d'organisations économiques et syndicales, de grèves, de ruptures des processus sociaux d'exploitation, d'expériences de réappropriations, de noeuds de résistance.»

⁹⁵ Badiou, Alain, «L'idée du communisme.», in Badiou, Zizek, *L'idée du Communisme. Conférence de Londres, 2009*, Paris, Lignes, 2010, p. 15.

como princípio. O poder sedutor da ideia junto do corpo médio social – que não coincide, apenas, com as designadas “classes médias”, mas abrange desde os mais humildes, receosos da sua situação sócio-economia, até aos partidários de ideologias menos moderadas – é, como sabemos, muito limitado sendo que essa contingência conduz à sua desestruturação. Talvez seja mais útil substituir o princípio da universalidade por uma nova globalização que aproveite alguns dispositivos existentes; os recursos financeiros resultantes aos fundos de pensões que são referidos por Negri e reafirmados por Rancière, faz parte, apenas, de um exemplo isolado, que, como todos os que se subtraem a uma solução mais extensiva e consistente, se mostram sempre insuficientes.⁹⁶ A ilusória universalidade do sistema que agora se apresenta comumente e mais uma vez, no seu “estádio final”, deve ser combatida e renegada; e, do mesmo modo, rejeitada a transformação da acumulação de capital como um facto natural. Em todo o caso, na reflexão acerca do fundamento dessa nova globalização nunca se deverá perder a pretensão em instituir uma ordem política, uma vez que na base da falência daquela que ainda vigora, está desde logo a submersão da condição política dos reais mecanismos de governação. A recente atração que os dispositivos fiscais exercem sobre os filósofos, como meio para se obter uma nova reordenação económico-financeira global não será mais eficaz tendo em conta a situação atual da sua ordenação jurídico-financeira: a promessa da quebra definitiva do secretismo no manejo desses mecanismos fora dos limites territoriais nacionais mantém-se, e a decisão e o ato concreto de os erradicar continuam a ser uma miragem.⁹⁷ A base política da realidade global por vir é, assim, um pressuposto que dotará a nova ordenação social, económica e financeira de um firme fundamento; a sua repercussão deve fazer-se sentir concretamente como realizações decorrentes desse princípio.

Admite-se, neste caso, um processo e uma realização radicalmente emancipadora que se pode, ainda, designar de revolucionária; mas uma tal designação reaparece acidentalmente visto que os eventos ou realizações anteriores falharam e a sua reinvenção dificilmente se aplicará no presente a não ser sob a reserva de terem que ser reformulados não apenas os princípios mas os impulsionadores utópicos, ou seja, os

⁹⁶ Rancière, Jacques, «Communistes sans communisme?», in Badiou, Zizek, *L'idée du Communisme. Conférence de Londres, 2009*, Paris, Lignes, 2010, p. 241.

⁹⁷ Sloterdijk, Peter, *Repenser l'impôt*, Trad. Olivier Mannoni, Paris, Libella, 2012.

sonhos e a capacidade de sonhar que está na base da esperada e desejada renovação radical. Não se trata, por isso, de restaurar a utopia mas de a reformular ao ponto de a tornar ainda mais radical: aceitar o que parecia inaceitável; reconstruir os próprios sonhos.⁹⁸ É precisamente aqui que se pode deparar com o obstáculo da intervenção, participação e envolvimento do corpo médio social. Já não se trata de exigir ou defender o papel revolucionário e a posição historicamente charneira dos estratos mais oprimidos da população ou dos povos mas, no presente, desse corpo médio que, de forma oscilante, hesitante e, pontualmente, imprevisível, contribui para a decisão política, sobretudo nas sociedades em que o regime democrático parece funcionar razoavelmente e sancionar as tarefas da governação; a expressão eleitoral desse contributo é, porventura, mais clara: não são os núcleos de eleitores fixos e dotados de uma firme convicção que decidem os resultados eleitorais mas as margens móveis, indecisas, muitas vezes hesitantes. Os núcleos fixos da militância e da simpatia partidária dificilmente se oferecem a uma grande e inesperada mobilidade; mesmo em condições de extrema alteração do quadro quotidiano da vivência social, essa imobilidade mantém-se; o mistério da legitimação democrática ou, pelo menos, um dos seus paradoxos, consiste na instituição da decisão política fundamental a partir daqueles que nem sempre estão seguros das suas convicções e que, por isso, acedem com maior desenvoltura a essa mobilidade. Essa é uma das razões porque a decisão política determinante que vigora, se mantém incompatível com o processo revolucionário e com a sua exigível radicalidade: o corpo médio, não sustentado por convicções políticas, impede a realização revolucionária que, presentemente, pode ser considerada mais imperativa do que nos momentos históricos subsequentes à ilusão da revolução socialista; uma revolução em que, talvez, não se tenha sonhado mais do que se deveria; não se tenha levado a utopia a um ponto ainda mais extremo. Os processos revolucionários na Ásia, desde a China ao Camboja, apesar da eleição da cultura como alvo privilegiado da ação renovadora, talvez se tenham retido mais no momento destrutivo do que na reinvenção de uma nova sociedade. E a abertura proporcionada por essa necessidade de reinvenção pertence à dimensão potencial da política e do político; já não nos termos (inaceitáveis, sobretudo para o corpo meio social) de uma repressão

⁹⁸ Zizek, Slavoj, *Organes sans corps*, op. cit., p. 251.

violenta da burguesia pelo proletariado que pressupõe a finalidade da supressão do ideal democrático, tal como se defende na narrativa programática leninista, mas pela admissão da radicalidade da transformação, mesmo que ela implique a renovação do sonho “libertário”.⁹⁹ O retorno do fantasma da ditadura da classe mais oprimida entre as classes oprimidas, impulsionadora da transformação do ideal democrático “consequente e puro” transforma-se em perigoso preconceito e ilusão.¹⁰⁰ Esta deveria ser substituída pela idealização da efetiva participação das massas na governação e administração.¹⁰¹ Etienne Balibar num texto datado e, de certo modo, apologético destaca a superioridade leninista da democracia popular, massificada e da democracia burguesa como estrutura a ser ativamente combatida e derrubada; a missão e o destino da revolução proletária deveria estar, intrinsecamente, ligados à imposição da primeira sobre a segunda, como defende, por exemplo, Balibar, num texto.¹⁰²

Mas a História pôde desmentir essa ilusão que se sobrepôs àquela que foi previamente assinalada no tempo da utopia revolucionária leninista; mas a visão crítica da atual representatividade parlamentar depara hoje com a tarefa de desconstruir novamente a ilusão da participação. A mudança da liturgia totalitária (apoiada num minucioso aparato coreográfico e teatral) para o ritual da política como espetáculo tendencialmente massificado, não obscurece o fato dessa ilusão democrática participativa se manter e ser, apenas e recorrentemente, reinventada nos recônditos meandros da estratégia e das técnicas da propaganda eleitoralista.

Libertar a ideia do comum, enquanto ideia do comunismo, da mera dimensão reguladora para pensá-la sob a forma de uma viabilização concreta e historicamente determinável, seria a única forma de superar a mera dimensão da utopia. Curiosamente, podemos verificar o ressurgimento do idealismo hegeliano e não da teoria marxista quando se trata de propor, sugerir ou defender a concretização dessa passagem.¹⁰³ Tendo em conta essa atribuição de um estatuto ou dimensão reguladora à ideia de comunismo feita por Zizek a Badiou (apesar das reservas deste), já não se trata de

⁹⁹ Lénine, V.I., *Obras escolhidas*, Tomo 2, Edições Avante, 1978, p. 236.

¹⁰⁰ Lénine, V.I., *Obras escolhidas*, Tomo 3, Edições Avante, 1979, p. 239.

¹⁰¹ Zizek, S., *Revolution at the Gates. A Selection of Writings from February to October 1917, V. I. Lenin*, (Edited & introduced by Slavoj Zizek, London, New York, Verso, 2002, p. 107.

¹⁰² Balibar, Étienne, *Sobre a ditadura do proletariado*, trad. José Saramago, Moraes Edit., 1977, pp. 98-99.

¹⁰³ Zizek, S., «L'idée du communisme comme universel concret.», in Badiou, Zizek, *L'idée du communisme*, volume 2, Berlin, 2010, Paris, Lignes, 2011, pp. 307-308.

perceber que essas propostas esbarram com certas condições histórico-empíricas indispensáveis à sua concretização, mas de questionar, legitimamente, o valor da sugestão quando se recorre a um filósofo que incita à aproximação à suposta materialidade do real e das suas condições objetivas como fundamento de um ideal projeto libertário.¹⁰⁴ Um projeto que reconduziria o sentido do político à soberania em desfavor das técnicas de governo e, sobretudo, renegaria o momento culminante, na atualidade, da evolução história negativa em que se cindiu a economia política (que se refere agora à *governance*) e a soberania.¹⁰⁵ E, como se sabe, a sujeição da soberania às técnicas de governo transformou, nos exemplos mais extremos que hoje vivemos, a legitimidade democrática numa caricatura tecnocrática do poder. Trata-se, por isso, de reivindicar uma soberania e uma legitimidade da maioria e não do que – no fervor revolucionário ingénuo manifestado por Balibar no seu texto “panfletário”, marcado pela cultura política de uma época – se ousou designar a verdadeira democracia popular. As aporias e os paradoxos de uma democracia sem uma verdadeira soberania nem o seu mais legítimo exercício, ao contrário da imagem tendencialmente condescendente da democracia idealizada nos seus primórdios, em Atenas, tornam-se hoje, mais drásticos e inaceitáveis. A violência, mesmo que, mitigada por dispositivos tecnogovernativos é, ainda, uma forma excessiva e desumanizada de governar e de esconder a vacuidade do poder democrático ou democratizado. Excessiva e excepcional – marcada pela exceção. E o modo de reagir perante os seus efeitos pode configurar-se na proposta de outra violência, revolucionária e pós-leninista que, supostamente, humaniza.¹⁰⁶ A distância desta versão revolucionária em relação a visões negativistas, (como é o caso de Agamben ou de autores em que a presença nuclear e originária da violência simples, direta e impressionista, não elimina a perplexidade e a renovada inquietação), mostra-se aqui aparente porque a restauração pela violência revolucionária é, ainda, “negativa” e, porventura, carregada de recorrentes intensidades ilusórias.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Badiou, A., «Le socialisme est-il le réel dont le communisme est l'idée?», in Badiou, Zizek, *L'idée du communisme, volume 2, Berlin, 2010*, Paris, Lignes, 2011, p. 10.

¹⁰⁵ Agamben, G., «Note liminaire sur le concept de démocratie», in *Democratie dans quel état?*, Paris, La Fabrique, 2009. pp. 11-12.

¹⁰⁶ Améry, Jean, «L'homme enfanté par l'esprit de la violence», in *Les Temps modernes*, n° 635-636, novembro-dezembro de 2005, Janeiro de 2006, p. 184.

¹⁰⁷ Um sentido genérico ou abrangente da violência impressionista poderá compatibilizar-se com a tese de Agamben, apesar desta se referir propriamente à violência que se encontra envolvida na relação soberana;

Mas ilusória, presa de um impasse, ou rejuvenescida pelo retorno do comum e da representação do comunismo, a transformação dificilmente recusará ou denegará a violência que obriga a retornar.¹⁰⁸ Violência que se manifesta contra a violência, tal é o risco da sutura que também prolonga o impasse. A busca igualmente renovada da liberdade como princípio político que recuse os nacionalismos, pós-nacionalismos e pretensões identitárias pode ser a via de retirar a insurreição do impasse, de restabelecer o carácter mítico da revolução. A consciência de que essa liberdade tem sido mascarada e sonogada pela instituição formal de finalidades materiais (agora impostas a partir do estado de urgência ou necessidade, que é um outro termo para designar a exceção) e, sobretudo, no caso da Europa, o ideal vago de uma memória cultural, tem sido a melhor maneira de o conseguir.¹⁰⁹ Uma pretensão e uma tendência a que não é alheia a representação hegemónica da cultura marcada pelos moldes industrializados das sociedades desenvolvidas.¹¹⁰ A tentativa de naturalização do liberalismo passa, assim, por uma imposição que é cultural e política ou que requer a ligação entre as duas categorias sob a forma de uma cultura política que aspira à hegemonia.

Interpelar o sentido dessa hegemonia que se esconde por trás de múltiplos estratagemas “naturalizadores” que continuam a ser assinalados pelos autores do pensamento crítico contemporâneo, não é suficiente. Neste momento, mais do que opor um qualquer paradigma ou posição alternativa ao seu poder ou imposição, mais do que desconstruí-lo, urge combatê-lo ao ponto de comprometer a sua progressão e atualização. Não é suficiente assinalar a sua marcha dissimulada como não é suficiente

porém, deve ter-se presente que ambas se prendem com a originalidade, a fundação primordial e a disponibilidade à morte que se transforma num indicador político fundamental. Cf. por exemplo, Legendre, Pierre, *La Fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 31: «Le meurtre habite l'esprit de l'homme. L'homme pense à tuer, il en rêve. Il commémore les tueries. Le meurtre fait partie des routines sociales et des grandes mises en scène, religieuses et politiques, qui portent l'histoire du genre humain jusqu'à nous. L'homme sait tout cela, comme il sait que le jour se leve et que tombe la nuit. Mais soudain... Ah! soudain! L'aterre intérieur se met à trembler.»

¹⁰⁸ Comité Invisible, *L'insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2007, p. 82: «Une insurrection, nous ne voyons même plus par où ça commence. Soixante ans de pacification, de suspension des bouleversements historiques, soixante ans d'anesthésie démocratique et de gestion des événements ont affaibli en nous une certaine perception abrupte du réel, le sens partisan de la guerre en cours.»

¹⁰⁹ Butler, Judith, Gayatri Chakravorty, Spivak, *L'état global*, trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007, p. 80: «La constitution européenne est un document économique. Pour la mettre en oeuvre, on invoque une certaine mémoire culturelle – peut-être pour remplacer le nationalisme pur et dur.»

¹¹⁰ Adorno e Horkheimer, *Kulturindustrie*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Édit. Allia, 2012, p. 29: «La culture comme dénominateur commun contient virtuellement la prise de position, la classification qui introduit la culture dans la sphere de l'administration.»

a continuada posição de indiferença passiva ou ativa: neste caso, e mais uma vez, servindo-se da herança literária de *Bartleby*, é aqui notificada a significação política da posição de aceitar não responder:

«Trata-se de uma relação com o outro em que eu não digo nem sim nem não, digo que “quero ter a liberdade já não de me rebelar, de me revoltar ou de recusar, mas de não responder, assinalando enunciados que não dizem nem sim nem não, um nem sim nem não que não é simplesmente uma dupla negação ou uma dialéctica.»¹¹¹

Mas aquele que não responde, que decide furtar-se a esse passo, também não se revolta. Remete-se a uma passividade paradoxal porque ativa. Contudo, esta posição, ainda que formalizada ou pensada a partir de um debate sobre o direito democrático de não responder, transforma-se numa decisão precária e, de certo modo, inaceitável. Neste momento, a recusa da indiferença e desse direito de não responder é praticamente negativa; afasta-se do que se exige para num processo transformador da realidade política contemporânea. Essa resposta pela negação assumida ou ativa pode ser enganadora permitindo pactuar com a tendência hegemónica que dissimulada. A dificuldade da concretização de um projeto revolucionário não deve ser falsamente mitigada ou disfarçada pela partilha de uma regressão “ativa” ao direito de não resposta nem de recusa. Apesar da sua legitimidade e aceitabilidade teórica – proporcionada pelo acesso à fácil compreensão genérica no âmbito do debate democrático acerca do que se deve permitir, essa posição torna-se um obstáculo à transformação e alteração do contexto global político, sóciopolítico ou éticopolítico. Já não se trata de submergir a revolta com a necessidade e a exceção, de a temer, de negligenciar ou atenuar os seus focos ao ponto de os minimizar o mais possível, mas de a aceitar como não apenas legítima mas necessária dada a referência opressiva da hegemonia e das suas figuras. Pode a parte social a que denominamos corpo médio continuar a submeter-se indefinidamente ou continuar a demonstrar uma indiferença passiva ou mesmo ativa? Pode essa parte aceitar a submissão ao ponto de se transformar na parte dos que aceitam

¹¹¹ Derrida, Jacques, Ferraris, Maurizio, *O gosto do segredo*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Fim de Século, 2006, pp. 42-43.

não ter voz, ou dos que não a podem ter? Poderá ser diminuída, sem recusa ou revolta, pela pretensão hegemónica? Poderá ser nivelada ao patamar dos que não têm voz através da tendência em naturalizar a opressão? Será, em suma, aceitável o direito de não resposta (como indiciador do direito de não rebelião), sob o pretexto da ambição em fazer-se respeitar democraticamente? A anulação, (ou a morte e a destruição) é o risco dessa indiferença. Como Agamben previu, essa possibilidade mantém-se plenamente e constitui a marca política originária daquele que se encontra envolvido na relação soberana. E pretender sobrevalorizar essa passividade, aparentemente, positiva é um dos meios de favorecer a atualização dessa possibilidade negativa que as figuras da morte e da destruição transportam. Como na narrativa de Melville, a morte surgiu como o culminar da anulação; manifestou finalmente a sua previsível presença, assumiu e realizou, sem surpresa, a sua missão. Quer resulte de uma indiferença “assumida” no limiar da reivindicação, quer decorra de uma opressão ilimitada, a destruição e a morte sucedem-se à opressão sem resposta. Se até certo ponto, essa resposta pode ocorrer, a sua progressiva anulação torna inevitável o fim e a sua aceitação. E não é necessário invocar as circunstâncias extremas da opressão subsequentes à anulação da vida e da vontade de viver produzidas pelo Holocausto para o demonstrar; bastariam as circunstâncias, porventura mais correntes e banais dos casos de isolamento, violência sectária e pessoal, quer decorra num quadro familiar disfuncional, quer num território de vivência institucional alargada. Presas fáceis da suspeita própria da indagação filosófica, estas ocorrências banais, aduzem mais premissas à pretensão demonstrativa da decorrência aqui assinalada entre negação e destruição: a negação, a denegação e a recusa simbólica (significativa, linguística) da resposta pode produzir ou produz mesmo a destruição ou a propensão (disponibilidade) à morte. A presença do ser proporcionada pela linguagem será, aqui, o pano de fundo da impossibilidade de não responder e agir ou reagir de acordo com a rebelião. Ao dizer-se que quem não responde, consciente ou conscientemente, imediata ou mediatamente, não se revolta, estamos a assumir, desde logo, a dimensão política da resposta. Não se trata de encerrá-la num capricho estratégico ou snob, mas sim de afirmar que a liberdade ou a disponibilidade para não responder acarreta uma contrapartida negativa que não se pode negligenciar: a anulação na sua derradeira dimensão. Haveria, sem dúvida, que contrapor à radicalidade da

negação, uma outra, instituinte ou constituinte de uma ordem transformadora e não anuladora. Possivelmente, na presente dificuldade ou, nalguns caos, impossibilidade em instituir uma ordem desse tipo a partir de uma alteração radical, encontra-se a denegação (não propriamente radical à maneira de Bartleby) da necessidade dessa radicalidade instrutiva dos requisitos do novo e da novidade política; a desconfiança perante a violência de um outro tipo que pode acarretar e que transporta consigo a memória da violência revolucionária, extática, ritualizada, por vezes, excessiva e incontrolável de um passado não muito longínquo. Pretende-se, assim, no ato revolucionário por vir, negar a denegação ou a recusa niilista, a aparente possessão de liberdade que ela parece implicar, a cómoda ou conformada passividade, constitui o propósito supremo da abertura da possibilidade de uma atualização da transformação já não recorrentemente revolucionária mas, possivelmente, pós-revolucionária. E nessa nova abertura, aceitar a transformação ou a sua consequência imediata como a recusa da iniquidade intolerável e sem saída; e mesmo que se renegue a radicalidade da exceção contemporânea nos regimes democráticos e o seu indicador concentracionário (simbólico ou não), a evidência da desigualdade fundamental impõe-se.¹¹² A tipificação da mesma e a sua incompatibilidade com a realidade económica e com o crescimento material foram devidamente destacadas num texto recente.¹¹³

4. A violência incondicional da desumanização.

A violência do nazismo que instituiu uma mentira estruturada deve ser definida através de uma raiz que a afasta de um condicionamento político ou qualquer outro: a violência do nazismo, não obstante todos os factores e condições que a determinam ideologicamente, miticamente, politicamente ou outros é, em grande parte incondicionada. A par do incondicionamento da violência encontra-se o limite da

¹¹² Rancière, Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005, p. 81.

¹¹³ Piketty, Thomas, *Le capital au XXIe siècle*, Paris, Seuil, 2013, pp. 560 ss.

subjugação extrema e do concomitante risco supremo da morte. A facilitação e a abordagem leviana perante a morte que o nazismo proporcionou, não põem em causa esse estatuto de supremacia. Não é apenas a anulação e a opressão tipicamente concentracionária que está em causa nos diversos modelos totalitários, não é apenas a dor e o sofrimento e a sua elevação para além de todas as fronteiras, mas a relação da vida com a morte, a absoluta e direta disponibilidade da destruição a par da procura, por vezes, ilógica e para além de toda a conveniência existencial da vida: o fenómeno da sobrevivência do *Sonderkommando*, é disso exemplo. O desconhecido empequena-se perante a morte e a relação biopolítica negativa que coloca em confronto a vida e a morte. A questão da inseparabilidade da vida e da morte, demonstra que não é, somente, da questão da violência e da morte que se trata mas dos mecanismos biopolíticos que a geram; a consciência do confronto de ambas e do risco maior da morte não se reduz à premência meramente animal do instinto de sobrevivência, mas de uma valorização absoluta da vida que se contrapõe à de sinal contrário. A morte (e a sua relação com a vida) foi instituída como indicador biopolítico fundamental durante a vigência da narrativa e da aventura destrutiva nazi e só no momento do colapso é que foi desvalorizada ao ponto de se assumir como um meio de fuga usado na imolação e auto-destruição dos que estiveram directamente envolvidos nessa travessia das trevas. Tratou-se, porventura, de uma desresponsabilização mais passiva do que a outra, contra-testemunhal e afirmativa, presente no acto cobarde de fuga à iniciativa nessa aventura. Não se trata tanto de firmar a degradação da sobrevivência perante condições que a tornariam preterível à morte mas de a distinguir da própria vida em termos de graduação conceptual: a sobrevivência é distinta, estranha à vida e pode acarretar alguma negatividade. A sua estranheza não a torna similar à condição do vivente mas a uma outra condição que não pode confundir-se com ela e que se situa num patamar de inferioridade. Em todo o caso, a sobrevivência pode, sempre, importar se estivermos perante uma condição legitimadora essencial do testemunho. Muitos sobreviventes do *Lager* não se agarraram à vida com o intuito de testemunhar mas de aceitar a vida futura e recusa a morte, mesmo que tal opção se tenha afigurado ou pudesse representar uma cedência e uma posição de fraqueza.

Embora a violência incondicionada possa alternar ou substituir-se a incondicionada, no primeiro caso, verificamos a impossibilidade de aceitar condições a título permanente e, no segundo caso, a localização ou contextualização dessa impossibilidade, libertando-a da restrição absoluta que a permanência envolve. Em todo o caso, trata-se aqui de reafirmar a mesma impossibilidade naquilo que o condicionamento tem de essencial: a violência política ou biopolítica e, em particular, aquela que esteve presente na emergência do evento concentracionário (transformado em realidade paradigmática), não é explicada a partir de condições e específicas relações causais que a clarifiquem do ponto de vista descritivo. A sua prevalência enquanto incondicional ou incondicionada põe em relevo a ausência dessa pronta e inequívoca clarificação causal ou tendencialmente baseada numa relação causal.

Porém, a qualificação ou adjectivação não pode ser feita de modo leviano: quem tem o direito de recusar a vida e nominá-la a partir da procura de uma condição de mera sobrevivência e não da manutenção da própria vida? Nesse caso, a sobrevivência como manutenção ou inegável perpetuação da vida pode ser a recusa mais completa e decisiva da opressão e da destruição; o afastamento da subjugação e da opressão extrema é, neste caso, a recusa do desprezo pelo outro, também, individual, a anulação da sua existência enquanto indivíduo ou singularidade que deve prevalecer na situação que, apesar de tudo, se revelou como pontual e localizada (se estivermos apenas a referir-nos ao *Lager* nazi) de miséria extrema. Trata-se de reagir de modo incansável à repressão, anulação, violência, desprezo, indiferença, morte e desrespeito total que foram impulsionados e alimentados por uma ideologia. As múltiplas faces da violência concentracionária e totalitária não podem, (como não puderam no passado), ser reconduzidas a um fio condutor causal e a um condicionamento específico. A perda do pé nessa relação causal é confirmável pela referência factual. Reacção da singularidade, porventura mais do que do sentimento de pertença comunitária, a sobrevivência (por vezes, incompreendida) daqueles que foram obrigados a pactuar dalguma forma, revela que eles próprios puderam, mais facilmente, perceber essa realidade da violência como incondicionada. A essa compreensão ou conhecimento associa-se o saber da realidade da exclusão que não pode aspirar a qualquer remissão nem esperança. A vida e a sua busca parece extravasar as condições concretas que a

oprimem ou a destroem. Essa procura não deve ser confundida ou enquadrada, de modo simplista, numa pulsão unilateral para sobreviver, não tendo em conta as condições ideais de justiça. Essas são sempre passíveis de inscrição num horizonte ilimitado e não podem ser, sempre e a cada momento, integradas na acção concreta da aceitação da vida numa condição tão extrema como aquela que se verificou no *Lager* ou num contexto de genocídio ou perseguição massiva. Quem pode retirar a legitimidade da procura da vida e da recusa da morte que foi protagonizada pelo *sonderkommando*? Essa é uma questão de difícil resolução não sendo aceitável a opção (aparentemente fácil) da recusa da vida que se julga indigna. Pode tomar-se partido pela rejeição de uma opção que parece, à primeira impressão, mais um indicador da desumanização incondicional da violência? Aqui, mais uma vez, o que parece instituir-se como norma moralizadora ou imperativa seria a rejeição quer da violência sofrida quer daquela que se serve da vítima para atingir, perversamente, os seus intentos.

A morte ocupa uma posição central na reflexão filosófica e aqui, encontramos-nos mais uma vez perante a possibilidade desse confronto real que só é possível num ser dotado de linguagem e consciência; a morte não pode ser confrontada na base da absurda indiferença ou negação, como no caso daquele que desceu ao patamar mais baixo da condição de opressão, violência e auto-anulação, mas a partir da sua plena referência ao pensamento e à consciência que não se afundou no absoluto da sua desactivação. A figura do ‘muçulmano’ não pode, por isso, assumir essa referência, o que não significa que, no caso de se ter libertado dessa condição (o que, realmente, ocorreu nalguns casos), não possa, finalmente, pensar a morte (que, a dado momento, foi uma possibilidade), ou convocar esse confronto com a morte que teve lugar no passado. A memória e a possibilidade do testemunho, ingratamente recusada por Agamben, dá-se, precisamente, nessa autêntica restauração do confronto que é aceder à memória da condição de ser mortal. Esta está em causa a ligação estreita entre a morte e a violência e não, apenas, o confronto reflexivo que se tornou um ponto de ancoragem na edificação da ontologia fundamental e, particularmente, no pensamento heideggeriano. O pensamento da morte não pode ser convocado através de qualquer indicador esotérico, mas por antecipação ou reflexão antecipadora; neste caso, parece ser um contrassenso convocar um evento essencial para o pensamento que só pode ser

vivido do exterior; mas a sua possibilidade vivencial na circunstância em que a violência extrema a institui já não como quase ficção mas possibilidade e realidade iminente, torna-se vital para a fixação do seu conteúdo reflexivo para a abordagem filosófica; já não se trata de a encerrar numa problematização própria da antropologia filosófica, mas de a representar como indicador político ou biopolítico essencial. Essa antecipação ou possibilidade não é isenta de objecções, porém, o que é inegável na violência extrema e incondicional é a sua vivência em moldes totalmente distintos da reflexão ou do pensamento. O carácter problemático da questão do confronto com a morte no âmbito da abordagem antropológica ou ontológica é inegável devido, quer à dificuldade de se aceitar a pacífica (e tendencialmente dogmática) separação entre o humano e o animal, quer a da vivência e reflexão acerca da própria morte por antecipação. A par da sua vivência abstrata e inadequada, a morte é definida a partir da ideia de impossibilidade em vivê-la. A consideração de que a inautenticidade da morte é superável pela posição renovada da ontologia fundamental é, simultaneamente, um desafio e uma consciência, igualmente renovada, dos seus limites como objeto do pensamento. O destaque adquirido pela abordagem dessa autenticidade a partir da finitude kantiana e da ontologia heideggeriana compromete qualquer hesitação ou desconfiança e, sendo assim, não poderá autorizar ninguém a sentir-se desambientado quando se tratar de pensar, renovadamente a expressão máxima dessa finitude. Se essa abordagem é essencial, não pode haver lugar ao escamoteamento do testemunho da morte no Holocausto e, em particular, da morte daqueles para quem a mesma era objecto de total indiferença e que a viveram no seu 'eu' de forma tal que se tornou impossível o conhecimento cabal. Mas essa impossibilidade não pode apagar a marca do testemunho, sabendo-se que ocorreu um regresso físico e tangível desse inferno de anulação e destruição iminente. Trata-se, assim, da mesma morte, da finitude natural como daquela que é politicamente perpetrada sem que uma razão determinada e plausível a possa justificar. A abertura e indeterminação associada à categoria de incondicional ou incondicionada (já que se refere a uma morte que foi vivida e acedeu ao limiar e, também, ao cerne da facticidade), consiste na recusa de uma pronta justificação; e essa indeterminação afeta muitas vezes o quotidiano da morte individual e localizada, quer se institua ou não na envolvimento de um crime; neste caso, a procura

imediate e automática pela razão e motivação permite ignorar, recorrentemente, o facto de que, muitas vezes, não há razão plausível ou identificável para essa morte, crime ou violência destrutiva. No caso do Holocausto, sabemos como o solo e o fundo ideológico e mitológico perderam terreno na arquitectura factual de uma violência que não conheceu limites nem suportes explicativos que pudessem sustentar a natural tendência à racionalização. Certas provas ou evidências, hoje banalizadas, permitem, pelo contrário, sustentar a perda ou a retirada das razões em que a violência, a morte e a destruição a que o Holocausto conduziu (que é aquela que serve de referência incontornável ao pensamento biopolítico); entre elas está o surpreendente carácter anti-utilitário dessa violência destruidora. Apesar de prejudicial (distinta e designadamente no plano económico), a destruição era, mesmo assim, promovida e acelerada. Não foi sempre gerida por uma lógica de aproveitamento utilitário, quer em termos genéricos e abrangentes, quer individuais: a violência e a destruição pareciam auto-sustentar-se e erguer-se imoderadamente como fins em si mesmos.

O imperativo de sobrevivência ou, mais propriamente, de aceitação e assunção da vida em circunstâncias extremas pareceu desmentir e destronar o significado ou sentido político axial que Arendt problematizou quando respondeu, mais uma vez à pergunta ou questão acerca do sentido da política; a resposta tradicional é esquematicamente simples e directa: a liberdade.¹¹⁴ Pode-se, sempre, iludir retoricamente esse pressuposto deslocando a vida para o lugar de condição de possibilidade da liberdade, mas mantém-se a questão da procura da vida em reacção à violência incondicionada e à morte iminente.¹¹⁵

O que no contexto do Holocausto nazi e noutros em que o genocídio se tornou um dado factual incontornável, pode aplicar-se à escala global ou planetária perante a

¹¹⁴ Arendt, Hannah, *A promessa da política*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio D'Água, 2007, p. 95.

¹¹⁵ E como se sabe, essa iminência não da ordem da possibilidade ou da relativa irrealdade ficcional mas de ordem factual: a crise dos mísseis soviéticos estacionados em Cuba proporcionou uma ocasião de iminente e absoluta destruição; e a gestão e percepção desses acontecimentos foi absolutamente contrária à ordem sensata das ponderações diante de uma situação de iminente destruição planetária: o enquadramento da crise no confronto ou luta político-ideológica e do equilíbrio geoestratégico. Não se discute a ligeireza da decisão e das implicações criadas pelo gesto político do designado 'bloco comunista' que consistiu em criar uma ameaça desnecessária mas a ligeireza em colocar a hipótese (de pronta realização) de desencadear um Holocausto nuclear. A ter lugar, essa seria a derradeira violência incondicionada sem testemunho. Porventura, o gesto de travar esse novo Holocausto terá sido mais casual e irreflectido do que superiormente racionalizado.

possibilidade de aniquilação já não de um povo ou de uma raça mas da Humanidade. Na escala de suposições ou de hipóteses que poderiam ter-se tornado reais e simplesmente autênticas, encontra-se, facilmente, a suposição da realização do sonho imperial nazi ou, talvez, num contexto em que a total dominação deixou de ser viável, da prossecução (ainda que mais limitada) da saga imperial soviética. Em todo o caso, essas invasões e dominações alargadas e planificadas puseram radicalmente em causa (ainda que a título hipotético), não apenas a liberdade mas a sobrevivência. E, nesse caso, deixou se fazer sentido a crítica endereçada ao pensamento biopolítico segundo a qual não se pode estabelecer, prioritariamente, essa relação entre a política, a vida e a morte. A realidade do Holocausto nazi e as outras realidades em graus menos tangíveis demonstram ou revelam o contrário. Trata-se, seguramente, de retomar o pensamento da morte e da vida e de convocar o domínio político nessa retoma. O sentido que adquiriu no passado pode, de forma sensível, iluminar-se no presente. E o seu carácter localizado e literalmente excepcional é enganador: da mesma forma que a função medicalizadora da psiquiatria (assinalada por Foucault), permitiu no passado proceder a uma medicalização biopolítica extensível aos meandros da vida social, a generalização (ainda que virtual ou potencial) do risco e do perigo social, permite envolver todos os que se confrontam com o poder soberano. Porventura, a noção polémica (e, por vezes, inaceitável) de guerra preventiva ou (menos destrutiva) de prevenção como factor de incremento de segurança, oferecem-se como sucedâneos da virtualidade do risco ou da sua enunciação antecipatória. As consequências e os efeitos colaterais dessa antecipação revelaram-se, muitas vezes, bem mais perniciosos do que os riscos e perigos previstos: a guerra preventiva contra o terrorismo e a tentativa de evitar as ameaças a ele associadas produz (mais vezes do que seria desejável) vítimas em lugar de permitir a anulação de acções perigosas e a detenção dos seus mentores, protagonistas e operacionais. Assim, o maior risco estará, provavelmente, do lado daqueles que o pretendem prevenir e não do evento que se espera que ocorra. E já não é tanto a higienização (nem a suposta garantia de efetivação de condições de saúde) das populações que está em causa, mas a perpetuação do direito à vida e de condições de tranquilidade. A exigência de actuação antecipatória face a actos criminosos e terroristas, revela aqui toda a sua dimensão política e não a relevância da sua génese

disciplinar e, de certo modo, restritiva. A prevenção é, assim, formalizada por decisores políticos em consonância com conselheiros militares e serviços de segurança.

O poder político de normalização desloca-se de qualquer controlo disciplinar limitado para incorporar a decisão biopolítica e nela concentrar todo o seu âmbito de actuação; não é aceitável do ponto de vista biopolítico actualizado, recorrer a um poder de normalização biomédico ou medicalizador mas à constatação de um controlo político efectivo de distintas naturezas e graus; a normalização, ainda que ela se refira à qualificação biopolítica, passa a constituir-se através de indicadores ético-políticos que se referem à vida social qualificada.

A metáfora biopolítica renovada a partir imagem do corpo do Estado como conjunto dos corpos dos cidadãos, sugere o modo como o suporte material da vida pode ser atingido pela força destrutiva do poder político; a metáfora do corpo deixa de se restringir a uma imagem da filosofia política para se aplicar à referência objectiva do poder levado à sua situação extrema e, com ela, à exposição à morte sem qualquer hipótese de remissão sem uma reacção singularmente violenta; e, foi precisamente essa reacção a comprometer os ímpetus expansionistas de muito difícil refreamento. Não se trata de tomar em consideração o corpo como o referente da lei, mas de o considerar como o suporte que está, directamente em causa na relação política soberana e, singularmente, naquela que merece, com mais propriedade o epíteto de extrema. Numa perversão instrumental desse tipo integraram-se, por exemplo, as leis de Nuremberga que degradaram e eliminaram os direitos do povo judeu, que sendo ‘desnacionalizado’, tornou-se o alvo da mais violenta arbitrariedade.¹¹⁶

Para além da dimensão jurídica ou ornamentada juridicamente da retirada de direitos a partir de um acto ou decisão arbitrária, é a própria vida e, mais tarde, a existência no seu todo complexo, que é visada na ação política ou biopolítica. Não basta, apenas, acompanhar a genealogia dessa retirada que formalizou a prática do eugenismo e a sua frágil ou inconsistente justificação teórica mas, sobretudo, de entender as motivações intrínsecas que puderam, mais tarde, aplicar-se a outros actos em que a severidade da discriminação continua a fazer-se sentir.

¹¹⁶ Agamben, G.,: HS: 146.

A coincidência entre a vida biológica e o seu correlato existencial mais amplo, implica que qualquer cidadão se transforme em vítima da operação destrutiva soberana se torne, com grande facilidade, num alvo concreto. A limitação categorial em que os indivíduos se encontram quando são considerados inferiores ou ‘anormais’ é apenas um modo de manifestar como legítima essa exposição e, permitir, mais tarde, transformá-la num acto corrente ou virtualmente realizável dentro de certos condicionalismos políticos. No cerne dessa passagem que consiste em transgredir uma fronteira que, aparentemente, se encontra fixa e bem delimitada esteve, no passado, a fácil transição do *Euthanasie-Programm* de Hitler para o extermínio total e arbitrário. No momento presente e em diferentes escalas, a degradação da vida conduz a outras passagens em que precedentes igualmente perigosos, passam a justificar a arbitrariedade da destruição de vidas para além de um programa específico de genocídio e morte em massa. Ignora-se nessa exposição o facto de existir um retorno contraditório: a subjugação daquele que se pretende discriminar, destruir (ou em relação ao qual existe apenas indiferença) implica alguma perda e, por vezes, o colapso do opressor; no passado, a obsessão em preservar e valorizar a vida do povo alemão conduziu, mais tarde, no imperativo de aceitar ou preconizar a sua destruição. E a exposição virtual mais plena de qualquer indivíduo, (incluindo o opressor ou o representante do poder soberano), à morte, acabou mesmo por se verificar.

Embora a marca do político se sobreleve para além de indicadores como o ético e o vivencial (no qual a estruturação institucional e automática da violência parece decorrer da ambiência em que se forma e na qual permanece), a arbitrariedade da defesa da exterminação e da eliminação daqueles que se considera que não possuem o direito de viver, possui a aparência de completa estranheza. Conformer a vida biológica (e a existência para além dos dados contextuais de uma orientação especificamente racista), às finalidades e orientações políticas globais, mantém a sua plena maturação de sentido, num momento e numa época em que só aparentemente, certos dados biológicos e de raça, perderam parte da sua pertinência. Já libertos dos constrangimentos de um passado em que a violência imperava, continuamos, porém, a verificar a obediência de certos eventos e actos decisórios a pressupostos discriminatórios e arbitrários. A linha de separação entre as duas circunstâncias parece

ser a inusitada observância do peso reflexivo do discurso dos chefes e autoridades militares apresentar mais lucidez crítica do que o dos políticos e, muito menos, das atitudes das massas, condicionadas por uma propaganda em que a eficácia está longe de se restringir apenas ao passado e em que se verifica um conflito e uma ilusão a uma escala irrestrita.¹¹⁷ O consenso que parece estar envolvido na ideia da prevalência do político, pode desapontar aqueles que constatarem a ligeireza com que o discurso se afasta da realidade ao ponto de ser condicionado por factores ou indicadores bem mais prosaicos como a intemporal tendência para a subjugação das minorias e dos que são considerados, por alguma razão, indignos. A ideia segundo a qual a vida no seu todo ou no conjunto das suas dimensões é presa de uma decisão política subjugadora que se tornou permanente e regular, pode parecer exagerada ou proporcionada por uma visão particularmente radical. Pretende-se chegar à coincidência entre a vida, a existência e a vida nua, mas certas decisões discricionárias e indiferentes à desqualificação da existência social, aproximam-na da subsistência ou de graus mínimos de sobrevivência parecem, pelo menos em parte, confirmar essa visão. O que parece transparecer nessa visão é, precisamente, o imperativo com que a indissolubilidade da vida nua e da existência em geral é assumido pela decisão política, quer num sentido eminentemente soberano ou mesmo mais localizado, em decisões parciais e modos particulares de considerar o valor da vida daqueles que, pela sua origem e traço bio-cultural não fazem parte integrante de uma certa comunidade. Porém, como é muitas vezes afirmado, essa localização acaba por se revelar sempre ilusória; essa coincidência entre a vida ou a existência e a vida nua, ou a redutibilidade da vida à existência virtualmente sujeita à subjugação soberana não é, pelo menos a título virtual, uma fatalidade de apenas alguns.

A par da oposição conceptual vida/ morte, (correspondendo ao sentido biopolítico da retirada do direito e merecimento de viver que encontramos, ‘administrativamente’ definida e gerida nos regimes totalitários e, em particular, no regime nazi), como indicadores autenticamente políticos e não ‘científicos’, podemos considerar o grau e a

¹¹⁷ A prudência e a visão mais lúcida das consequências das orientações e decisões políticas com reflexos na estratégia militar, pareceram sempre, quer do lado dos Aliados quer do regime nazi, provir dos chefes militares. Inevitavelmente, essa visão acabaria por surgir no discurso militar que não pode ser reduzido aos enunciados determinados, em primeiro lugar, pela sua carga retórica e propagandística.

qualificação existencial da vida: muitas vezes, não se trata, apenas, de pensar o modo como advém, simplesmente, a morte e a exposição à morte a partir de decisões eminentemente políticas, mas a forma de existir e a dignidade ou indignidade com que ela é revestida.¹¹⁸ A simplificação da oposição, nesse caso, não contempla a forma com que a vida é, seguramente, degradada a partir das formas de opressão do poder soberano. A morte e a destruição como tal, deixa de ser massificada para ser, eventualmente, diferida a partir desse quadro de degradação existencial, relegando as teses biopolíticas de Agamben para uma região, porventura, mais restrita do que aquela que é pensada na imediata aproximação entre os regimes totalitários e outras formas de governo menos opressivas. A massificação da destruição e a produção fabril e industrializada de cadáveres, pode dar lugar à degradação da vida social ao ponto de a aproximar, cada vez mais, das que caracterizaram as regiões planetárias mais empobrecidas e, visivelmente, subjugadas. E a sequenciação da oposição conceptual aqui considerada que se deve inscrever na decorrência temporal da civilização e passa a significar, na verdade, uma regressão a formas de dominação que sempre foram condenadas e consideradas indignas. A morte pode sobrevir como consequência da radicalização e maior acentuação do grau de dominação, mas a ideia de que consiste na finalidade intemporal que se pode revelar no *Lager* como paradigma da modernidade e da vivência política democrática é arrojada. A absoluta exposição à morte e, também, as zonas ou espaços de indeterminação que encontramos na opressão biopolítica totalitárias não pode, sem mais, ser referida a essa vivência mais próxima da contemporaneidade; teria, no mínimo, que ser adaptada a novas realidades que não puderam conjugar-se com a abertura da palavra, da informação e da expressão. Poderão existir e subsistir análogos dessa situação iníqua e dessa indeterminação, mas o genocídio que caracterizou, sem eficazes subterfúgios, a vivência política totalitária não pode corresponder, directamente, ao quadro sócio-político da contemporaneidade; essa constatação, porém, não compromete a possibilidade de tornar visível e actualizar a realidade dessa analogia ao ponto de a tornar bem menos fantasiosa do que alguns supõem. E essa é a realidade mais literal de uma opressão que se radicaliza em situações em que foram transpostos os limites de uma pacífica vivência civil. Foi,

¹¹⁸ Agamben, G., HS: 183.

precisamente, no século em que a tecnociência mais acentuou a sua evolução e o progresso da urbanidade se consolidou, que conheceu algumas formas irreparáveis e incompreensíveis de genocídio e de exposição ilimitada à morte.

A prudência parece recomendar que não existem diferenças essenciais mas, provavelmente, de forma entre a dissimulação discursiva dos regimes fechados em que a vida é capturada na sua globalidade, e naqueles em que a circulação da palavra parece ser um dado adquirido. A revelação das intenções opressivas também se encontra obscurecida nas democracias. A liberdade da palavra e da reacção crítica não bastam para remeter as intenções políticas à planura explícita das suas metas e objectivos. Ao contrário do que se poderia esperar, mesmo nas democracias é difícil fazer face aos actos decisórios que superam o limiar da sua legitimidade. Aos entraves pontuais da palavra e da sua inscrição na vida pública associam-se certas consequências surpreendentemente opressivas; nas democracias como nos regimes de discurso único, a palavra é considerada perigosa por aqueles que aspiram à preservação do seu modo de vida ou do seu poder. Ou é, muitas vezes, inutilizada pela marcha intemporal da propaganda e pela prevalência opressiva do discurso oficial; é pretexto de continuadas perseguições; aqueles que pertencem ao universo e domínio do poder abafam o sentido crítico e intensificam os meios de atrofia da consciência cívica e ética. Lidam mal com a crueza dos factos de inegável pendor destrutivo. A dissimulação discursiva não é um exclusivo epifenómeno da sociedade concentracionária. Aqueles que dela se desviam, serão mais tarde ou mais cedo, contaminados com o estigma dos rejeitados e perseguidos, que só à custa da sua recondução ao embuste organizado poderão ser reabilitados perante o poder. Mas o poder não tem o exclusivo dessa referência centralizadora da aceitação acrítica. Muitas vezes, na reacção de oposição ao discurso e aos actos do poder opressivo e ameaçador para a vida, encontramos o mesmo fenómeno de arrebanhar. A liberdade superficial não nos deve iludir acerca da denúncia eficaz da mistificação com que a opressão destruidora é apresentada. Não basta ter-se transitado do regime concentracionário para o democrático para que os mecanismos destrutivos possam ser devidamente denunciados e desmontados. Daí que o ânimo com que a liberdade da palavra é

acolhida nos regimes democráticos seja enganador.¹¹⁹ É também por essa razão que se pode pôr em dúvida a eficácia dos cerimoniais reactivos da palavra numa sociedade considerada aberta: as manifestações colectivas de descontentamento e indignação correm o risco de ser absorvidas pela permissão da vontade dos que se encontram no exercício da governação. Sem a associação com um evento significativo que lhe intensifique a sua natureza política como acto de rejeição da ‘ordem estabelecida’, não conduzirá a qualquer efeito promissor. E esse evento não tem que ser necessariamente um acto com um sentido destrutivo, a não ser que o regime tenha atingido o patamar extremo em que se transforma numa força genocida. O evento pode consistir na excepcional capacidade de mobilização e mesmo de boicote ou desobediência informal aos actos decisórios inaceitáveis. A palavra livre não basta, sobretudo, se ela puder se ressentir de um ímpeto aglutinador do discurso oficial que submerge ou paralisa os seus efeitos; e, como sabemos pela evidência banalizadora da observação empírica do presente ou pelo exemplo angustiante do ‘muçulmano’ do *Lager*, aquele que é singularmente oprimido tende, muitas vezes, a vergar-se ou a anular-se; assumir como adquirida a sua destruição e morte. A antecipar a sua incapacidade de viver. Mas a aceitação desse evento tristemente apaziguador como um dado universal, incontornável e inexorável é polémica. Uma anulação dessa ordem não corresponde a uma fatalidade nem pode ser relegada para a impossibilidade do pensar.

A incómoda (e relativa) clausura democrática, que se pode exprimir na indiferença e abandono dos excluídos ou subjugados e não num modo tão polémico como aquele que é disponibilizado pela visão do regime democrático como a territorialização atualizada do *Lager* e que se intensificou nas fases subsequentes à crise global, degradaram a convivência pacífica entre governantes e governados.¹²⁰ Um distanciamento politicamente prejudicial acentuou as dificuldades da convivência social e da indispensável participação política que não pode coincidir, apenas, com qualquer acto reactivo perante decisões que sejam particularmente inaceitáveis. Num contexto de agudização dessa indiferença (que levou ao fechamento dos governantes numa longínqua esfera apartada da realidade da vida dos povos), assiste-se ao análogo do

¹¹⁹ Agamben, G., HS: 184: « (...) Nelle democrazie moderne è possibile dire pubblicamente ciò che i biopolitici non osavano dire.»

¹²⁰ Agamben, G., HS: cap. 7.

abandono a que se sujeitaram os mais subjugados de entre os prisioneiros e perseguidos do regime concentracionário. E a pior reacção possível a essa indiferença dos governantes seria aquela que reduz o governado a uma passividade que se agrava consoante se elevam a um grau extremo as suas condições de subjugação. Tal como sucedeu com aqueles que se cruzaram com o muçulmano do *Lager*, nenhuma justificação pretensamente racionalizadora apaziguará a consciência dos que se aperceberem num tempo vindouro que deveriam ter agido de outra forma diante dessa subjugação inusitada e escandalosa para uma época que deveria ter evitado os erros do passado.

A visão da relação próxima e praticamente similar, entre a clausura democrática - que compromete o espaço de comunicação e a contribuição de visões opostas às dos governantes que confundem a legitimidade das suas funções executivas com um mandato unilateral e surdo às vozes de certos territórios do universo social subjugado - e o *Lager* tem suscitado críticas. Porém, essa acusação de radicalismo ou anacronismo não iliba o regime democrático da prática de arbitrariedades e a perpetuação de incongruências por parte, sobretudo, daqueles, que em situações de conforto numérico eleitoral, governam mais para si próprios e para grupos restritos do que para os povos que os elegeram. Que razões levaram Agamben a estabelecer essa proximidade e polémica similaridade entre o regime democrático e concentracionário, em particular, o regime genocida nazi? Na sua ótica, a exceção perpetua-se no regime democrático, ganha espessura sob a forma de regra; a regulamentação da exceção, por mais fragilidades que revele ao nível de exemplo que se sucederam a partir de casos praticamente irrelevantes, como as diversas atitudes e decisões discriminatórias contra as minorias e os povos migrantes, quer provenham da Europa ou de outras partes do globo, consubstanciou-se notavelmente no estado de necessidade imposto pela crise financeira global com o seu imparável elenco das designadas medidas e atos decisórios arbitrários. A exceção foi, assim, configurada por uma necessidade que se apresentou como transitória, mas trata-se de um estatuto político-administrativo que perdeu terreno para a descrença. A sua transitoriedade tem sido devidamente denunciada como um autêntico embuste e uma táctica propangadística com que se mascara ou aligeira a percepção da incerteza. Essa exceção que se insurgiu na realidade política

contemporânea como a ponte entre o *Lager* e a realidade menos drástica que se lhe seguiu poderá, então, dar forma ou força regulamentadora a essa fissura na plena e legítima evolução ético-política dos regimes democráticos. Já não enfrentamos, por isso, estados de sítio ou de exceção que se perpetuam devido à necessidade de controlo por parte dos governos ‘dinásticos’ (como sucede nos países árabes e outros), mas estados de necessidade dos Estados atingidos por uma crise descontrolada a partir do escândalo do *subprime*. E essa necessidade imprimiu ua subjugação e uma violência político-social sem precedentes. Os povos em revolta são confrontados, por parte de instituições centrais, com a obrigação de se submeterem a medidas económico-financeiras que, na verdade, põem em causa a liberdade política e o futuro e minando a convivência plural e a coesão indispensável ao exercício de valores básicos de cidadania. E, é nesse contexto, que coexistem exigências cívicas e culturais de formação e aperfeiçoamento do espírito crítico e autónomo, com a realidade de uma imposição opressiva. Perverte-se ou contamina-se o sentido de valores aceitáveis para a formação cívica e política dos cidadãos com um leque de obrigações estritas, muitas vezes, inúteis e destrutivas, que só fantasiosamente contribuem para a resolução de problemas e clivagens estruturais das economias e dos universos sociais mais frágeis, injustos e desiguais. Abre-se um espaço de experimentalismo que se pretende substituir à vigência de regras consignadas pela vontade democraticamente expressa.

Existe alguma coisa de preventivo na exceção politicamente constituída: mesmo que não se trate diretamente, ou sem mais de uma medida ou conjunto de decisões indemnes, a exceção ou a sua transfiguração no estado de emergência aspira à função preventiva de evitar um mal maior. E na situação em que essa condição ou estado se institui, tendo em conta os condicionalismos (incómodos para os governantes) do quadro de vivência democrática, pensa-se na aprovação de medidas (experimentalistas ou obedecendo a um ímpeto, em grande parte, voluntarista) que se quer fazer crer que terão um impacto benéfico no futuro.¹²¹ A fragilidade e a falência deste pressuposto preventivo, manifesta aqui a sua desastrada face: as consequências desse ímpeto

¹²¹ Tal como no passado, no presente a exceção institui-se a partir de um terreno favorável, quase ‘natural’: as regras e mandamentos explícitos ou implícitos emergem nessas condições propiciadoras. Não é necessário ‘psicologizar’ a sua génese para perceber que a facilidade e a aceitação com que depara a instituição da exceção, foram proporcionadas pela acção política ‘normal’ em certas condições.

acabam por desmentir a bondade do pressuposto. Tal como sucede com a sua defesa num contexto político-militar e estratégico regional ou global, o desígnio e a decisão preventiva revelam-se insuficientes ou mesmo nefastos. E nas condições de emergência e exceção económico-financeira, essa qualidade antecipatória que se pretende imprimir a decisões, que na verdade, são iníquas e desprovidas de ponderação ético-política, está condenada a falhar a sua missão. Esse fracasso não se deve apenas à ilegitimidade e arbitrariedade da suspensão da regra e da lei em condições que, de modo nenhum, a justificam mas às sucessivas previsões que ignoram a ordem factual. Seria como se uma medida de recolher obrigatório numa cidade ameaçada pelo caos e anarquia, em vez de impedir que as populações saíssem de casa e desafiassem os mentores e agentes da autoridade, na verdade, servisse de estímulo a esse desafio. O efeito da exceção e da sua previsibilidade, condenados ao fracasso revelam, neste caso, toda a sua natureza opressiva, injusta e inaceitável. A insistência na sua perpetuação seria apenas vista como um mecanismo de violência repressiva. Em todas as suas dimensões, político-militares e sociais no passado, ou político-económicas e financeiras no presente, a exceção já não pode oferecer-se ao pensamento e à visão crítica como uma elaboração fantasiosa mas, no mínimo, como parte de um processo decisório antecipatório que se revelou opressivo e repressivo; faz parte das modalidades com que, assumidamente ou não, o sistema desigual global se pretende manter, aspira a sobreviver no imediato para se metamorfosear e, assim, reatualizar as condições da sua continuidade.

A questão de saber se a exceção, a emergência e a condição política análoga do *Lager* se procura instituir de forma dissimulada, mascarada, mais ou menos ocultada por um conjunto de pseudo-estratégias e medidas preventivas (que acabam por fracassar), ou de forma literal é importante do ponto de vista do seu impacto: a dissimulação de reais intenções opressivas evita a reacção violenta que as poderá impedir de fazer o seu caminho. Não é difícil constatar que estamos, hoje, perante a coexistência desses dois componentes paradoxais da exceção: a dissimulação e a literalidade. Os agentes e beneficiários desse regime, apesar de beneficiarem com a propaganda e a transformação de medidas opressivas em falsas esperanças, assumem, por vezes, o sentido literal dos seus propósitos.

A literalidade significaria a assunção clara dos seus propósitos, por parte dos governantes (mas sobretudo dos seus mentores e ideólogos) e agentes económico-financeiros com papel relevante no sistema global. Em termos políticos poder-se-ia estabelecer uma analogia com o regime nazi, uma vez que é esse, precisamente, o termo de comparação de Agamben: nos comícios do partido nazi, antes de ser nomeado chanceler, Hitler assinalava o facto dos seus adversários acusarem os nazis de intolerância e de pretenderem reprimi-los assim que ascendessem ao poder. E Hitler deu-lhes razão assumindo que era mesmo verdade que os nazis eram intolerantes e que pretendiam reprimi-los. Ainda que não seja uma regra ou um desígnio comumente assumido, a literalidade desbrava o seu território num contexto de exceção, de emergência ou necessidade: o despudor com que se manifesta a intenção em subjugar integra o discurso de alguns protagonistas ‘materiais’ e políticos globais. A indiferença perante as consequências e a própria natureza de medidas que contrariam os princípios democraticamente legitimadores, lembram a desumanidade concentracionária, quer na sua ocultação ou dissimulação, quer na revelação expressa dos seus propósitos. Apesar do exemplo de literalidade se referir, aqui, a um episódio prévio à terrível tragédia do Holocausto e ao seu interminável desfile de atropelos e agressões à Humanidade, uma espécie de dialéctica acompanhou a polaridade ocultação/ desocultação do genocídio.

A desumanização não é, apenas, a estranheza do facto de humanos protagonizarem a aventura destrutiva totalitária e concentracionária, já que, por vezes, isso é contestado, mas a recusa do dever de revelação e assunção da violência destrutiva. O genocídio nazi conheceu poucos protagonistas assumidos. A retirada da humanização está, assim, na ausência ou retração da iniciativa e aceitação do acto de responder. Diminuição do humano na subjugação e destruição nos moldes em que se efectuou e continua, nalguns casos, a produzir e, também, na recusa da responsabilização. A desumanização primeira na ordem da exposição à violência persiste, apesar de tudo, como incondicionada. Os múltiplos exemplos de protagonistas (alemães e não alemães) da violência sem aparente causa nem determinação, confundem-se com agentes de um ímpeto sádico e procura desmesurada em infligir o sofrimento mesmo nas situações, já de si suficientemente drásticas em que era ocioso fazê-lo. Apesar de, no passado, o *sonderkommando*, de alguma forma, participar dessa violência desmesurada e, em

certo sentido, incompreensível, oferecer-se à acusação de pactuar com ela, (pagando o preço de um terrível trabalho em nome de uma incerta sobrevivência conquistada num dia de cada vez, frágil conquista ou recompensa que não serve nunca de solo para uma convicta esperança), revela a recusa em aceitar a queda (ainda que somente no plano simbólico): o relato recente de Shlomo Venezia, dá-nos conta dessa recusa no momento da queda daqueles que, já previamente desamparados (idosos, doentes, deficientes), tinham que sofrer a dupla humilhação de se ver exterminados como seres humanos, deficientes e incapazes.¹²² Apesar dos carrascos pouparem, relativamente, o *sonderkommando*, evitarem desestabilizarem-no de modo a facilitar a eficácia de um trabalho considerado essencial na cadeia de montagem da fábrica da morte, houve recusas declaradas em cumprir esse trabalho e que, deram lugar a execuções imediatas.¹²³ A presença constante e total da violência, para além daquela que se encontra ligada à estruturação das relações de poder internas ao funcionamento do campo, resquício previsível da luta desigual entre os predadores e as suas presas, são as marcas insígnies do *Lager*.¹²⁴ Disso faz parte o arbítrio abissal da decisão sobre a vida ou a morte que pode suceder-se a um mero capricho ou ínfimo incómodo. Qualquer obstáculo suscitava a resposta mais cruel e o gesto desenfreado de força bruta. A realidade virtual da morte ligava-se mais a uma precária e insensata esperança, do à garantia de que uma correção dos elos causais dos acontecimentos e da vontade permitiriam evitar a destruição. O acaso e a abertura virtual da morte impunham-se à relação causal e ao encadeamento racional que a poderia anular ou tornar menos previsível.

O *sonderkommando* deveria distanciar-se dos outros prisioneiros e do objecto e matéria do seu trabalho; deveria cumprir esse afastamento perante os outros imposto pelos SS e, diante da afronta que era trabalhar como operário na fábrica da morte, sofrer ainda a incompreensão. A mesma que iria, mais tarde, experimentar já na condição de ex-prisioneiro. O repúdio do outro e do ‘muçulmano’ (empreendido *in*

¹²² Venezia, Shlomo, Prasquier, Béatrice, *Sonderkommando. O depoimento único de um judeu forçado a trabalhar nas câmaras de gás*, trad. Verónica Fitas, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2008, p. 89: «Para mim, o mais duro era ter de deixar cair o morto. Sentir o peso da pessoa, numa queda que acompanhávamos contra a nossa vontade. Era-me difícil ouvir o corpo a cair no chão. Mesmo sabendo que já estava morto, fazia tudo para suavisar a queda.»

¹²³ *Op. cit.*, p. 109.

¹²⁴ Rousset, David, *L'univers concentrationnaire*, Paris, Hachette Littératures, 1965, 2008, p. 101; p. 111.

loco pelos seus companheiros) não se esgotou na estratégia defensiva dos mecanismos somáticos ou físicos de sobrevivência. Independentemente da invocação nostálgica ou pretensão ao retorno a uma condição vivencial prévia à condição limite da qual o oprimido se quer libertar, (que permitem descrever ou substituir-se a uma compulsão de sobrevivência), afigura-se a presença da afirmação da vida e a sua intensificação; a sobrevivência, não como a réstia possível de uma condição de morte iminente e de acesso (improvável e, ao mesmo tempo, esperançoso) a um estágio para além da vivência indigna que o *Lager* impõe, mas como renovação e valorização da própria vida; o esforço de impedir que o pensamento da morte e do sofrimento (e das suas figuras mais extremas) se sobreponham à afirmação da vida é uma premissa essencial da recusa da coincidência entre a sobrevivência e uma rasteira perpetuação da vida.¹²⁵

Trata-se, do mesmo modo, do recolhimento no eu e na sua possibilidade de viver ou tornar a viver e não, simplesmente, de sobreviver ou de se perpetuar como um futuro vivente, talvez liberto da opressão presente mas presa de outras formas, ainda que atenuadas de subsequente diminuição do humano ou desumanização; a suspensão do mundo no pensamento fenomenológico acentua esse recolhimento que, concomitantemente, supõe uma solidão egológica: a possibilidade de suspensão do mundo conduz a uma quebra na consideração do outro e na retirada sobre si mesmo.¹²⁶ O outro é abandonado e a própria possibilidade de sobrevivência futura do eu, enaltecida como prioridade, não apenas meramente conveniente, mas estrategicamente decidida. A suspensão do outro na indiferença, no afastamento, na quebra dos laços com o mundo e com a sua memória, tais são os terríveis pressupostos da possibilidade de sobrevivência como afirmação plena da vida a partir do recolhimento no eu.

No singular fenómeno histórico do Holocausto, sobressai (na possibilidade de aceitação da sobrevivência ou do retorno à vida do ‘muçulmano’), a vida e não a anulação ou a aceitação trágica do vazio ou, no melhor dos casos, a percepção reveladora da finitude, a cedência perante o impensável. À retirada do testemunho (que afecta e pode condicionar, drasticamente, o pensar), da possibilidade plena da aceitação da vida, da resposta, da compreensão (e não apenas da explicação), pode suceder-se um

¹²⁵ Derrida, Jacques, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birbaum*, Paris, Galilée, 2005, pp. 54-55.

¹²⁶ Derrida, Jacques, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003, p. 74 ss.

vazio difícil de aceitar para além da legítima errância poética; à quebra irreversível do enfrentamento do sonho e da esperança, pode suceder a valoração trágica do próprio vazio. Auschwitz, como símbolo do Holocausto nazi deve poder-se pensar e dar lugar à racionalização plena. A esperança devolvida ao muçulmano deve ser efectivamente representada e transmitida à posteridade, desde logo, através da consagração do testemunho daqueles que lutaram por sobreviver e por retornar à vida, dos que o conseguiram realizar e dos que, pela força ou atracão do abismo ou por circunstâncias infelizes, falharam esse objetivo. A filosofia não pode comprometer-se com a sedução da representação trágica do vazio e da perene suspensão do mundo e da realidade do outro humano. Deve, por isso, imiscuir-se, ainda que com uma visão assombrada, no evento que mais directamente marcou o pensamento político contemporâneo.

Pensar a violência para além de uma clara e inequívoca razão motivadora é possível, mesmo no contexto histórico do Holocausto. Se, por um lado, a base mítico-ideológica serve de guia e suporte para as alegações interpretativas que procuram determinar a emergência de uma violência que se multiplicou por distintas frentes e territórios sociais, desde o campo militar ao ambiente civil privado, por outro, diferentes causas, razões e focos de origem puderam autonomizar-se dessa génese precisa. O fundo primeiro que a instituiu parece desvirtuar-se ao ponto de passar despercebido em várias modalidades e derivações posteriores que permitiram acentuar e perpetuar essa violência, mantendo a sua marca impiedosa. A necessidade de encontrar um ponto comum entre as diferentes formas que a multiplicam é legítima, mas a sua realização autónoma, a sua multiplicação, muitas vezes, desligada da génese que a produziu, envolve algo de misterioso. A génese e o fundamento comum (ou designado como tal), precariamente legitimador, perde-se nessa multiplicação. A qualificação incondicional da violência pode, assim, aplicar-se ao projecto (assumido e sistematizado sob a figura de uma missão) de extermínio dos judeus da Europa. Não é, apenas, a sua prossecução que indicia essa quebra na cadeia de condicionamentos que se instituíram numa base original político-ideológica ou mítico-ideológica; a perda do horizonte ou do ponto de partida deve situar-se na própria tentativa de racionalizar o projecto da solução final: nenhuma regra plausível poderá fornecer substância legitimadora à extinção genocida nazi e outras que se lhe seguiram. Na missão exterminadora nazi, nos seus

efeitos multiplicadores, e noutras formas de violência em que o genocídio esteve presente, a questão permanece: que razão fundante e unificadora explica essa violência? Que razão ou razões podem ser aduzidas para a dor e sofrimento extremos e múltiplos? Pode a base mítico-ideológica específica a um regime concentracionário ou as razões políticas identificadas noutros regimes, explicar essa multiplicação, diversidade e intensidade? Para mostrar o carácter incondicional da violência genocida (no exemplo nazi como noutras ocorrências historicamente determinadas), já não bastam os efeitos destrutivos e a base que permitiu a sua racionalização possível, nem a obediência diligente a uma tarefa ou missão suprema; devem ser invocadas e situadas as emergências, focos e sequelas localizadas da violência e que manifestam a mesma qualificação e intensidade. Em todos os seus momentos e ocorrências essa violência desterritorializa-se, autonomiza-se sob a orientação criativa de distintos actores, e isso, acentua a precariedade da sua racionalização, da sua recondução a um foco originário ou princípio fundante. Mas isso não significa, contudo, que sendo, em grande medida, incondicionada, possa designar-se como gratuita, sendo que essa qualificação é, no fundo, um estratagema para dissolver a força da sua múltipla causalidade. A designação de incondicionada, ainda que essencial, não se confunde com a ausência de razões; a sua indeterminação ou a possibilidade de a relegar para uma esfera de determinações autónomas e, muitas vezes, imponderadas face à razão primeira e, supostamente, fundadora, faz parte dessa categorização. A sua natureza incondicionada é revelada pelo esforço ou tentativa de racionalização que é incompatível com a simples gratuitidade. Não se trata, também, de sugerir um fundamento oculto, inacessível, de desistir de o racionalizar mas de o situar na miríade dos seus efeitos e, também, razões, focos reticulares, simultâneos ou sequenciais; da mesma forma não se negam nessa elucidação as razões pontuais. A violência (ou violências) não é incondicionada porque é simplesmente imotivada e gratuita, mas porque enuncia um excesso e um resto, uma quebra em relação à origem fundante que pôde ser assinalada na matriz da sua explicação ou racionalização. Nesse incondicionamento não se devem negar ou afastar razões que claramente a situam nessa racionalização, nem afastar os óbvios elos de ligação com as causas sócioeconómicas, políticoideológicas ou outras; o território seguro da sua legitimação fundante e unificadora é que se perde, e com ele a

tranquilidade da causalidade fechada. Está em causa, sem dúvida a superação de uma causalidade limitadora, de um espaço fechado de regras e efeitos já consignados pela racionalidade política, quer seja, nas teses clássicas da banalização, da absolutização do mal ou nas versões de compromisso.

Assinalar o carácter anti-utilitário da violência nazi, implica desde logo, destacar um excesso ou um resto dificilmente racionalizável; mas isso não esgota o regime dessa ausência ou quebra secundária (posterior à origem ou ao foco primário) de condicionamento; nenhuma medida, decisão ou directriz de exceção pôde justificar os moldes em que foi exercida e perpetuada essa violência; ela culminou, mesmo, num patamar em que só uma força maior e mais devastadora a poderia anular. O obsessivo e permanente empreendimento anti-utilitário (que contraria activamente qualquer ponderação utilitária), é, apenas, como se tornou evidente mais tarde, uma das marcas explícitas e visíveis dessa violência. O mesmo se passa com o apelo a uma ordenação racionalizável, ainda que invisível ou, em certa medida, oculta, esotérica, na qual os condicionamentos se estruturam mas que é essencial para a tarefa do pensar. A complexidade dessa violência foi sempre, por isso, surpreendente e desarmante.

A ausência de um determinismo estrito que aqui é referida no termo ‘incondicionado’; não implica nunca a retirada ou o esquecimento de razões, causas próximas, focos de emergência que a produzem ou intensificam; eles não podem ser ignorados, contudo, subsiste sempre essa indeterminação profunda, esse excesso, o que resta depois do apelo devido aos factores de ponderação; permanece um fundo dificilmente racionalizável, de tal modo que, em última instância será sempre esforçado referir a causalidade estrita proporcionada por esses condicionamentos: essa violência é, e permanece, incondicionada, ainda que se vislumbre um precário condicionamento a partir de razões que estão estabelecidas na teoria política. A prevalência desse excesso e dessa indeterminação impede que se atribua o devido ênfase ao encadeamento de condições e envolvências práticas que são, sem dúvida, também relevantes para se racionalizar essa violência, mas que, apesar de tudo, devem ceder lugar ao que prevalece, permanece e retorna no devir histórico.

A relevância da figura do ‘muçulmano’ para o pensamento biopolítico (estranha figura na fronteira do humano e do que já não faz parte dele), não é inócua nem

simplesmente factual; o ‘muçulmano’ é aquele que associa a indeterminação da vida à perda da determinação e sentido da violência que sobre ele foi exercida; perante ele, as finalidades e objectivos dessa violência são derrotados ou esvaziados de sentido; não se pode chegar ao ponto de dizer que ele a derrota pela sua própria destruição mas a pretensão primeira da violência já não faz eco. A raridade daqueles que apresentam um ar desafiador ou vitorioso perante um pelotão de fuzilamento rivaliza com a morte já não anunciada mas vivida e presente no quotidiano dos ‘mortos-vivos’. O esvaziamento de sentido da vida atinge a própria violência e os seus propósitos; a indiferença escandalosa e sempre inaceitável perante a opressão extrema é surpreendente, tal como o insinuante desafio vitorioso perante a iminência da destruição. Mas a diferença do sentido da vida e da morte é um dado prévio, é auto-assumida – e não é só percebida perante esses casos extremos; e isso, leva a que, desde logo, o ‘muçulmano’ seja desintegrado da comunidade humana, dela desirmanado, alvo de rejeição. Qualquer proximidade é apagada e forçosamente afastada e esquecida. Esse caso revelou a indeterminação entre a vida e a morte e não a sua equivalência, ideia, a que por vezes, se recorre para a sua categorização. Mas se isso é verdade, a revelação do carácter incondicionado da violência é, também, aqui, premente, daí a dificuldade na explicação, na formalização do testemunho credível e do confronto com um estranho inaceitável e rejeitável (por aqueles que resistem à opressão e que se deveriam colocar numa posição próxima) que também é humano. A continuação e a valoração da vida quebra-se ou é relegada para a sua total negação; a determinação de sentido, a racionalização, a assunção da vida e a estruturação do fenómeno a partir de um determinismo condicional, também se perde ou deixa de fazer sentido, e essa perda é tão drástica que afeta irreversivelmente os seus próximos, aqueles que apesar de tudo, ainda procuram resistir perante a desumanização. O ‘muçulmano’ é, estranhamente, temido; a indiferença abissal a que é votado é, por isso, aparente; é o sintoma do abismo de indeterminação que produz a violência e que permanece na sujeição extrema, que não sendo voluntária é quase considerada como tal. A violência (extrema ou não) atenta contra a vida, a sobrevivência e a existência social, é uma ameaça às suas inscrições futuras no mundo, às quais a esperança dá forma. E no seu incondicionamento radical torna-se ainda mais terrível e ameaçadora.

A aceitação da morte implica a interiorização de um mistério que não ocorre na indiferença do ‘muçulmano’. No modelo clássico dessa aceitação, na morte de Sócrates, na sua auto-responsabilização e corajosa decisão a partir do pressuposto da imortalidade, afasta-se (radicalmente) do evento correspondente à derrota do ‘muçulmano’. A segurança dessa aceitação socrática contrasta com a inquieta comoção dos seus companheiros. A incerteza encontrou neles um terreno fértil para se radicar. No ‘muçulmano’ que se arrastou pelo *Lager* não existiu, aparentemente, qualquer interiorização ou esboço de auto-responsabilização: a consciência da morte perdeu-se na sólida barreira da indiferença; só o abandono completo dessa terra de ninguém poderia, alguma vez, derrubar, finalmente, esse muro, extinguir uma disposição tão drasticamente auto-aniquiladora. Ao contrário do herói e do mártir, na morte do ‘muçulmano’ não encontramos uma doação nem uma dádiva; oferecer-se prontamente à morte, não significa neste caso, a assunção e aceitação voluntária da finitude, do confronto derradeiro com ela. O ‘muçulmano’ reduzido à condição mínima do vivente, não doa a sua morte, não a utiliza como símbolo de uma outra condição que o possa superiorizar como representante de uma causa, constituir uma oferta em nome de uma finalidade maior. Nenhum ideal exprime essa destruição que se dá a ver como demasiado completa e devastadora. Revela, antes de mais, a repugnante descida aos limites da desintegração não reativa do humano, a derrota inglória daquele que foi subjogado pela violência extrema e destituída de sentido. Perante essa desintegração que se completa na vivência do ‘morto-vivo’, na sua existência quase vegetativa, nenhuma proximidade, por ténue que seja, é bemvinda. A objetiva proximidade espacial proporcionada pela coexistência dos prisioneiros no *Lager*, não impede mas, antes, produz o retraimento do olhar; evita-se o ‘muçulmano’, não para mascarar a mesma condição de prisioneiro numa situação limite, mas porque se recusa a vida que decorre como se estivesse já destruída, afastada de qualquer mediação e horizonte de sentido. O prisioneiro do campo nazi pode morrer a qualquer momento, mas essa iminência do fim é, muitas vezes, esquecida, contornada, submergida por uma decorrência vivencial no espaço e no tempo, no contacto com a memória e na presença da vaga esperança. A sobrevivência não se revelou uma mera efabulação exteriorizada mais tarde nos relatos, constituiu um alicerce essencial para a continuidade da vida, ainda que precária e

sofrida. O sonho da futura vida plena que se reergue da dor extrema pareceu mais promissor do que noutras situações em que a dor e o sofrimento estiveram presentes. Nesse prisioneiro que cedeu totalmente perante o desígnio da destruição (apesar de, paradoxalmente, alguns, poucos, dele se terem libertado), espelha-se, dolorosamente, a morte como anulação da vida sem glória nem préstimo possível.

Não é a visão da morte que se oferece ao evitamento e rejeição mas a percepção tortuosa da observação de um morto-vivo que se pretende afastar ou tornar longínquo ao olhar daqueles que ainda não desistiram de viver ou sobreviver. Aquele que se afasta prontamente da visão da morte do prisioneiro não é, apenas, o sub-humano, o moribundo, o suicida, o já morto, mas ele próprio que observa e vê a sua potencial derrota absoluta, a condição que nunca poderá aceitar enquanto apto à sobrevivência para além da clausura absurda do campo de fabricação sistemática de mortos. Nessa condição, a morte não constitui já um desafio ou limiar de uma destruição idealizada e distante; o ‘morto-vivo’ já não existe para si mesmo nem para os outros, anulou-se. Não é uma vítima nem um modelo para os que querem e decidiram enfrentar o opressor com as suas frágeis armas de desapossados dos mínimos meios de subsistência social; o derrotado absoluto corresponde, por isso, a uma anulação passiva e drástica que não pode ser aceite sob pena de se perderem os indicadores mais elementares de humanidade. Situar o derrotado que se anulou totalmente num quadro descritivo de indiferença é, por si só, redutor e insuficiente. A destruição que manifesta esse ser anulado não é compatível com uma simbólica efetiva da morte que possa tornar-se produtiva; serve, antes, para a negar ou para a empobrecer ao ponto de torná-la irrelevante e equívoca. E a sobrevivência excepcional ou casual dos ‘muçulmanos’, ou daqueles que se libertaram dessa condição extrema num futuro improvável, não foi o bastante para atenuar essa condição de morto-vivo de que os olhares dos outros prisioneiros se afastaram. No modelo clássico de enfrentamento da morte, o mistério e a responsabilização, o sentido ético ou ético-religioso permite idealizá-la e não aproximá-la da destruição pura e simples. O evitamento e a rejeição deveram-se à dificuldade em aceitar a morte como fim sem qualquer simbolismo que a redima. Rejeitar a morte sem significado nem substância simbólica, sem representação idealizada, desconecta-a da pulsão de vida, restringe-a a um isolamento sem remissão.

É a crua visão da morte abissal que se pretende afastar do olhar e da consciência, mais do que possibilidade de poder testemunhar acerca de uma destruição sem paralelo. A difícil e incompreendida possibilidade de erguer o testemunho exige a passagem do tempo e a rememoração do afastamento que ocorreu, da recusa do olhar, da vergonha diante da condição do derrotado que não acredita nem se espera que sobreviva. É necessário transpor sólidas muralhas interiores que não se prevê que cedam; a sua transfiguração e as mediações de um amadurecimento, são outros tantos requisitos que devem ser cumpridos para viabilizar o testemunho que esmorece perante a incompreensão. A violência nazi coloca, apropriadamente a questão da culpabilização; uma culpa que parece ultrapassar as fronteiras da imutabilidade jurídica; situa-se num território de difícil racionalização e recusa, ativamente, um espartilho moral que o explicita. A extensividade (e muitas vezes, anonimato do genocídio de massas), esvazia a sua resolução reconciliadora; a sua base nunca deixa de lado um indício formal, mas insuficiente para fortalecer ou consolidar a resolução, qualquer que seja a sua natureza. A superação dessa violência nunca se efetiva para além dessa formalidade e do vazio da sua condição fugazmente conciliadora. Perante os genocídios e efeitos extremos das máquinas opressoras do passado e do presente não se apresenta nenhuma estratégia reconciliadora satisfatória. Os efeitos dessa opressão permanecem no abismo irreconciliável da violência incondicionada. As tentativas de padronizar as diversas formas de violência mostram-se sempre impotentes para as prevenir e apagar a sua marca incisiva que perpassa as gerações. A missão de destruição do humano parece interpor-se e prevalecer sobre essas tentativas; escapam aos esforços de aproximação conceptual. Não é, apenas, a desmesura e a extensão das atrocidades cometidas, a sua maquinação sistemática que escapa a esse esforço de racionalização mas a capacidade de, alguma vez, a antecipar e prevenir. É uma violência nova que surge com o visor do político e que não se limita ao território da aplicação da lei e da justiça clássica. Essa percepção precoce em Agamben da ligação da violência ao político fornece a medida dessa novidade.¹²⁷ Porém, essa distância entre a lei, a justiça e a violência e a proximidade desta com o político, que, nesse texto e juventude do filósofo italiano

¹²⁷ Agamben, G., «Sui limiti della violenza», *nuovi argomenti*, n° 17, 1970, pp.159 – 173, tradução de Elisabeth Fay, *Diacritics*, volume 39.4 (2009) 103-111, John Hopkins University Press, 2012.

marcou a evolução da matriz clássica para a moderna deixou, posteriormente, de fazer sentido já que o político passou a estruturar-se no paradigma jurídico-político.

A degradação a que sujeitou as vítimas destruídas a uma escala que se preferiu ignorar e afastar do olhar, a baixeza e animalização da condição dos “muçulmanos” constitui também uma novidade: a anulação, indiferença total perante a morte, o evitamento dos que deveriam, provavelmente, estar aptos ao seu confronto direto, devem ser percebidos a partir desse indicador político distinto do que marcou a opressão e a violência ancestrais. Uma novidade, apesar de tudo, ainda dificilmente categorizável e que só em parte pôde ser enquadrada na abordagem biopolítica.

A desumanização pós-concentraciônica refere-se à vida enquanto existência politicamente qualificada a partir das dimensões sociais que possam ser relevantes para a categorização do corpo populacional e já não do corpo-espécie, corpo-raça ou vida individual que deve ser disciplinada discriminada ou excluída. Mas essa evolução não retira valor à qualificação biopolítica concentracionária que foi pensada a partir da realidade do Holocausto nazi, nem retira inteligibilidade à figura atual da violência genocida ou destruidora em larga escala. Isso não impede que se continuem a fazer sentir as orientações discriminatórias ligadas à raça, género, orientação sexual e outras referências alvo da instituição do poder e da decisão soberana mas, o estado presente da atualização da violência biopolítica parece assentar, sobretudo e directamente, sobre indicadores económico-financeiros, sócio-políticos ou mesmo ético-sociais; o mesmo se pode dizer, especificamente, sobre a generalização do risco ou do perigo social, indicador fundamental que, assinalável desde logo no pensamento de Foucault, mantém toda a actualidade.¹²⁸

A tese apressada da repetição do genocídio na História ou a mais rebuscada da similitude entre o *Lager* e a realidade sócio-política do presente, não obstante o seu carácter polémico, não deve pôr em casa a possibilidade de estabelecer, constantemente, o confronto entre o quadro de realização dos eventos destrutivos do passado e a existência atual. A face extrema da indiferença, signo actual da ‘muçulmanização’ do indivíduo que se encontra, porém, inscrito num estrato ou

¹²⁸ Di Vittorio, Pierangelo, «De la psychiatrie à la biopolitique, ou la naissance de l'état bio-sécuritaire», Beaulieu, Alain, *Michel Foucault et le contrôle social*, Québec, Presses de L'Université Laval, 2006. p. 105.

realidade básica social, constitui-se a partir da evolução de tecnologias do poder ou do biopoder que se dirigiram ao corpo social ou à sua materialidade rendida ao poder medicalizador de disciplinas setoriais – seja a psiquiatria, a medicina ou o direito. A socialização dessas disciplinas cedeu lugar à intervenção de mecanismos, dispositivos, estratégias políticas ou jurídico-políticas num sentido diverso da anterior emergência do poder disciplinador, controlador e securitário. Essa indiferença continua a evoluir num sentido em que a vida (na sua relação com a morte ameaçadora) continua em causa; mas trata-se já de um indicador eminentemente político ou biopolítico e não medicalizador.

Que significaria um ‘muçulmano’ no presente senão a reatualização da figura de uma suposta radicalização da desumanização que poderíamos, apenas, situar num contexto do passado recente? E isso significa que se perdeu (com essa transição e mutação na escala histórico-temporal da desumanização) a possibilidade de instituir qualquer referência (ainda que, de certo modo, analógica) entre a radical subjugação do humano no contexto do Holocausto e os eventos contemporâneos em que o humano é anulado e destruído?

A hipotética ‘neo-muçulmanização’, aparentemente, menos severa em comparação com o seu paradigma passado, dá lugar à morte ou à destruição e não apenas à anulação da existência social dos indivíduos ou grupos sociais. Nessa anulação cabem as formas atuais de discriminação, desprezo, exclusão, quebra leviana ou dissimulada (não solene) do princípio kantiano do respeito pelo sujeito racional, à proletarização da atividade laboral ou culmina, mesmo, na opressão que leva, simplesmente, à destruição. O sucedâneo da subjugação ‘muçulmanizadora’, menos gritante e escandalosa do que no passado é, porém, igualmente destrutiva. O ‘muçulmano’ não é uma figura ficcional nem um anormal mas a face visível do humano sujeito à subjugação extrema que, presentemente, sofreu uma mutação. Agora como no passado, continua a ser o humano subjugado, continua a ser ignorado e repudiado e, não apenas, oprimido, embora os mecanismos de afastamento e de repúdio possam ser mascarados por técnicas (discursivas ou político-administrativas) dissimuladoras. Esses dispositivos são, sobretudo, de ordem política, económico-financeira e não de ordem médica, psiquiátrica; já não se trata de tornar patológico o corpo social de modo a

melhor efetivar o controlo que o poder deve sobre ele pretende exercer, mas de pensar esse exercício tendo em conta mecanismos de controlo e, a limite, de destruição mais subtis e enganadores ao ponto de obterem reações débeis ou dando lugar à resignação e ao conformismo.

A radicalidade de uma tal interpretação poderá estar mais de acordo com o pensamento de Agamben do que de outros pensadores biopolíticos, mas o seu ponto de atualidade ou atualização deve ser refletido a partir dos efeitos e consequentes respostas perante a crise global. Agora, tal como no passado, nenhum testemunho deve ser recusado, enfraquecido ou desacreditado; outras serão as estratégias de superação possível da anulação do humano, mas, tal como no passado, não poderão, simplesmente, coincidir com a mera sobrevivência (em muitos casos improvável) mas com a afirmação plena da vida e da existência social liberta da iniquidade. Apesar de não se verificar a estrita orientação da tanatopolítica num contexto de absoluta e mascarada desumanização (que dificilmente seria viável no palco da atual globalização informativo-comunicacional), essa iniquidade subsiste num regime em que são convocadas algumas subtis estratégias de imposição de controlo e redução qualitativa da vida das populações); já não estando diante das ocultas estratégias de legislação de exceção, higienização e formação de elites a partir do extermínio racista, repressão preventiva e punitiva, destruição jurídica e psicofísica de grandes estratos populacionais, poderemos, ainda assim, invocar a desumanização e subjugação indiscutivelmente biopolítica da maioria populacional. Se as metas biomedicalizadoras se apresentam já como anacrónicas, a subjugação biopolítica e económico-financeira dificilmente poderá ser escamoteada. E essa constatação mantém em aberto um largo espaço de arbitrariedade no planeamento e execução das decisões políticas atuais. A anterior dominação foi substituída por uma nova subjugação ou por formas mutáveis, primeiramente, do biopoder e, depois, da soberania biopolítica centralizada ou disseminada, mas nem por isso essa dominação desapareceu, se tornou mais evanescente e muito menos inócua. O perfilamento desumanizador de uma raça eleita perdeu a sua preponderância na afirmação brutal do poder do mais forte, mas nem por isso os mais frágeis na cadeia social deixaram de ser dominados, reduzidos a uma condição de existência minimal.

Na formalização de novas inequações biopolíticas, o estatuto disciplinar pode ter perdido uma relevância que os pensadores de meados do século XX acharam por bem destacar, mas a predominância do político e do poder soberano mantêm a sua força e ímpeto dominador. A extensibilidade de um paradigma biopsiconormalizador pode ter perdido a sua consistência, mas a subjugação nos moldes extremos em que é assinalada por Agamben, dificilmente poderá ser mutada numa ficção do político. Mesmo no contexto de um racismo discriminatório étnico e ideológico, o biopoder acabou por extravasar os limites iniciais da atividade predatória com que se pretendia exterminar, sobretudo, os ‘anormais’; a evolução futura do racismo nazi deixou de se confinar à perseguição aos elementos de uma raça para se dirigir contra os portadores de diferentes tipos ideológicos e culturais; Se a perseguição predatória soviética foi, essencialmente, marcada pelo indicador de base ideológica, a perseguição nazi acabou por contorná-la no início mas reafirmá-la à medida que se foi aprofundando. As restrições eugénicas acabaram por se perder na fúria persecutória que se seguiu à invasão incursão imperialista na Europa. A génese biopsicopolítica da anulação do humano que culminou na tentativa de destruição de todos os inimigos da ‘raça superior’ foi, como bem viu Levi, um ataque ao Homem e à Humanidade e não apenas um combate e uma guerra restritiva. Nela foi o humano que se colocou em causa e não apenas alguns, daí que o falhanço da destruição do outro se tenha, facilmente, virado para a destruição do próprio; mas se no nazismo isso aconteceu, sobretudo, na sequência da derrota ou da sua iminência, no totalitarismo soviético esteve sempre presente e agravou-se devido à obsessão autoprotetora e autoimune do regime estalinista.

Na atualidade, a perpetuação do sucedâneo do poder soberano, biopolítico, poderá ser configurado pelos dispositivos e práticas, aparentemente, exteriores e externas ao poder soberano instituído (ou à sua visibilidade)? Poderão essas práticas ilegais e ilegítimas (que, apesar de tudo se inscrevem no poder instituído democraticamente), decorrer de um poder de governamentalização (paralelas ao poder soberano ou, mesmo, coexistente com ele) apresentar-se como o ramo dominador atual dessa extensão do poder visível? Desde logo, essa extensão é revelada pela natureza tendencialmente global do exercício do poder e por aqueles (Estados, organizações,

representantes do poder soberano) que possuem a capacidade de agir fora das fronteiras dos seus países. Se a ordenação de poderes, a separação entre um poder visível e um outro que se apresta a servi-lo (de forma tendencialmente oculta e para além do espaço jurídico e da sua legítima esfera de aplicação), é discutível e se a redução do poder soberano a um mero anacronismo é polémica, isso não significa que deixem de fazer-se sentir os efeitos e a ação extensível desses dispositivos de dominação. Apesar da disseminação das estruturas do poder soberano, nos exemplos que revelam de forma mais crua a violência da dominação, a guerra e a ação militar, convergem os efeitos de um poder visível e de um outro que poderá referir-se ao modelo da governamentalidade ou ao seu sucedâneo. Se a governamentalidade é pensada a partir de um abuso do poder soberano ou como um poder paralelo que com ele concorre para intensificar a sua dominação bioseguritária, mostrando, assim, a sua contradição ou afastamento face ao direito, isso não a impede de se afirmar como um poder convergente (ao nível dos objetivos e metas), com o poder instituído, legítimo, visível. A esfera da arbitrariedade da sua aplicação, dos seus métodos e a inaceitável violência dos seus efeitos acabam por revelar e atualizar a realidade (já não apenas a revisitação da figura fantasmática do passado) do exercício extensivo de uma dominação que atenta contra o humano. Mas as perseguições e detenções ilegais, ilegítimas e arbitrarias já não podem continuar a fundar-se na base de decisões psico-higienistas; a sua instituição é, antes de mais, de carácter político, não obstante a variedade de pretextos apresentados – que servem mais de ornamento jurídico-administrativo do que de fundamento político-jurídico.

A conhecida comparação heideggeriana entre a mecanização da agricultura e a produção de cadáveres em que o *Lager* se transformou, não é apenas escandalosa.¹²⁹ É um indício preocupante de uma cumplicidade que se confirmou na fuga ao repúdio que se seguiu ao pós-guerra, e que pode ser considerada um episódio na narrativa das tentativas para anular o impacto do ‘Holocausto nazi’.¹³⁰ E, na verdade, o *Lager* não

¹²⁹ Lacoue-Labarthe, Philippe, «La fiction du politique», *Heidegger, Questions Ouvertes*, Collège International de Philosophie, Paris, Osiris, 1988, p. 193.

¹³⁰ Termo que merece a desconfiança de Lacoue-Labarthe (e também de Agamben), mas que decidimos manter porque, apesar das objecções, mantém a correspondência a uma certa forma de ritualização da morte. A obsessão de matar a todo o custo, quaisquer que sejam as circunstâncias é compatível com a perpetuação incondicionada ou incondicional da violência.

foi apenas uma fábrica de produção de cadáveres mas de monstros, como mostra a fenomenologia da ‘zona cinzenta’, em que vítimas e carrascos partilharam motivações e práticas. Para além do direito, do julgamento e da condenação, do juízo e do perdão, deve instituir-se, apesar de tudo, uma linha de demarcação entre o criminoso e a vítima, sem que com isso se procure mitigar as responsabilidades de uns e de outros. Mesmo a vítima que as circunstâncias levaram a pactuar com o carrasco, foi por ele induzida e obrigada, de alguma forma, a fazê-lo, e o embuste nazi não se transformou, também, facilmente, numa armadilha em que puderam cair todos indistintamente, mesmo aqueles que, em dado momento, se encontravam comprometidos com a suposta superioridade cultural germânica? Mas o comprometimento (e a responsabilidade ou co-responsabilidade criminosa), pôde ser evitado ou anulado sem que tivesse que se transformar numa fatalidade.

A ausência ou a quebra dessa fatalidade constitui, igualmente, uma quebra no condicionamento da responsabilização: mesmo a nível ético é possível conceber o afastamento diante de condições que possam ser invocadas para transformar em fatalidade ou inevitabilidade, a participação ativa no empreendimento criminoso. Num território em que o direito se mostrou impotente, outros domínios poderão revelar, também, fragilidades de atuação e, nesse caso, é à Filosofia e ao dinamismo do pensar que poderá incumbir a tarefa de formulação ou reformulação desse juízo, mostrando essas fragilidades e os horizontes de possibilidade, a pertinência e a preocupação, pelo menos, em nutrir o solo essencial em que ele poderá radicar.

O problema mais notório não é a escusa ou a recusa em formular esse juízo e reafirmar o movimento do pensar, mas em separar os domínios ou fazer um pronunciamento parcial a partir de um deles; é um erro, aliás, comum na argumentação: a escolha tendencial por uma posição ou visão particular quando se trata de defender ou contestar uma suposta solução ou resposta no domínio (alargado) da ética ou da política. A visão parcial é, quase sempre, enganadora ou insuficiente e, por isso, a procura de uma complementaridade (ressalvado o evitamento da incoerência), entre as diversas óticas pode ser preferível. Porém, neste caso, a ideia de complementaridade (entre as visões jurídicas, éticas, ético-jurídicas, ético-religiosas), deve ser patrocinada ou enquadrada pelo movimento do pensar que, no caso de

Heidegger, seria facilitado pela prevalência da ontologia fundamental que, por sua vez, se constituiu a partir de uma crítica (destrutiva) da tradição e da história da metafísica.

A insuficiência da redução do evento singular do Holocausto a uma perversão maior na cadeia evolutiva da técnica ocidental é tão redutor como explicá-lo apenas a partir de um ponto de vista ou visão parcial; fenómeno político-ideológico, mítico-ideológico, biopsicohigiénico, biopsicomedicalizador, pouco importa o sentido das sínteses se elas forem restringidas a uma suposta objetivação histórica ou subjetivação perversa; o mesmo se passa com a sua localização restritiva à história e ao território do Ocidente, sabendo que, provavelmente, é mais legítimo universalizar a destruição massiva e a instrumentalização ideológica ou cultural da destruição colectiva.¹³¹ As metáforas que sustentaram o genocídio e a desumanização (e animalização) dos seres sujeitos ao extermínio não foram exclusivas do nazismo e da sua dinâmica destrutiva, mas podem aplicar-se a outros eventos, como o demonstra o caso do Ruanda, que, de forma similar, escapa ao pensamento, à racionalidade e à ordem jurídica. A extensão e génese desses eventos, acaba por ser mais estruturante do que possam indicar as visões parciais ou insuficientemente globalizadoras, ou seja, precariamente políticas.

A representação fantasmática da ameaça e o seu enquadramento político específico são indicadores suficientes para desencadear a destruição massiva mediada ou não, por um elevado grau de desenvolvimento da técnica; o genocídio não é um fenómeno da evolução da técnica, mas decore da instrumentalização prática da subjugação soberana que é, na sua essência, política e não corresponde a uma anomalia programática ou histórico-cultural. A imagem real ou a revisitação fantasmática do inimigo não esconde o facto do mesmo poder assumir-se, a todo o momento, naquele que se considera

¹³¹ O fundo mítico da ideologia totalizante nazi apela a uma potência identitária nem sempre visível; a força onírica dessa identidade procurada, permite revelar a sua dimensão virtual mais do que a sua contrapartida factual; e se a raça incarna a potência do mito, o judeu opõe-se à sua tipificação enquanto representante abstracto que contradiz o mito da raça ariana; Lacoue-Labarthe, Philippe, Nancy, Jean-Luc, *Le mythe nazi*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991/ 2005, p. 53: «Le mythe est ainsi la puissance du rassemblement des forces et des directions fondamentales d'un individu ou d'un peuple, la puissance d'une identité souterraine, invisible, non empirique.»; p. 57-58: «A cet égard, il est essentiel de relever que le Juif n'est pas simplement une race mauvaise, un type défectueux; il est l'anti-type, le bâtard par excellence. Il n'a pas de culture propre, dit Hitler, et même pas de religion propre, car le monothéisme est antérieur à lui. Le Juif n'a pas de *Seelengestalt* (de forme ou de figure de l'âme), et donc pas de *Rassengestalt* (de forme ou de figure de la race): sa forme est informe. Il est l'homme de l'identité singulière et concrète. Aussi Rosenberg précise-t-il que le Juif n'est pas l'«antipode» du Germain, mais sa «contradiction», ce qui veut sans doute dire que ce n'est pas un *type* opposé, mais l'absence même de type, comme danger présent dans toutes les bâtardisations, qui sont aussi des parasitages.»

subjugável e que, independentemente de constituir, de facto, uma ameaça pode sofrer a ação de aniquilação.

Enquanto sobrevivente, o ‘muçulmano’ não pode aceder ao testemunho, no entanto, o seu relato deve ser aceite, apesar de se oferecer à contrariedade da incompreensão. O seu relato é credível mas o seu testemunho inválido porque ninguém regressa do abismo; mas essa formulação não parece ter tido eco no pensamento de Agamben que associa a recusa do testemunho à credibilidade do relato. O relato, apesar dessa distância em relação ao carácter absoluto da indiferença abissal, tem que ser racionalizado; a sua consistência e credibilidade são essenciais ao conhecimento e ao pensar. Pode questionar-se o valor e a relevância do relato do sobrevivente que não cedeu à destruição porque ele já não é ‘muçulmano’; este, enquanto tal, não fala nem reage; não equivale àqueles que não puderam ou não quiseram sobreviver para relatar, ou simplesmente, sobreviver. A negação do relato é problemática porque favorece a negação e os equívocos face a essa situação limite; pode, até, levar à radicalização da negação que leva ao branqueamento do que aconteceu. Os ‘muçulmanos’ desonraram a sua própria morte mas isso é acedido, também, através do relato e, mesmo do testemunho, no caso de nos afastarmos totalmente da diferenciação que os separa. Essa desonra em que foram lançados e a que se lançaram tem que ser pensada a partir, pelo menos, do relato. O confronto com o Holocausto exige esse pensar através do relato, mesmo que se negue a espessura autêntica do testemunho. Não obstante as dúvidas, hesitações, objeções e recusas, o relato impõe-se ou acaba por se impor ao pensar com a segurança própria de uma narrativa essencial. O relato acaba por se autonomizar daqueles que o produziram, servindo de foco luminoso para o conhecimento acerca da tragédia nazi. Pode relativizar-se o seu conteúdo mas nunca negá-lo enquanto condição de possibilidade desse pensar. É um produto que incorpora a valoração factual de acontecimentos que nunca poderão ser apagados. O mal na sua extrema revelação tem que ser pesado e conhecido, categorizado, não evitado, neutralizado. Submeter o relato (ou o testemunho) dos que sobreviveram (‘muçulmanos’ ou não) a essa perda e subalternização pode repercutir-se na exigência de confronto com outros acontecimentos semelhantes ou próximos, com a realidade da destruição massiva e extrema. A singularidade do acontecimento concentracionário nazi não é suficiente

para defender a impossibilidade do relato e do testemunho. O desfasamento entre o relato e o acontecimento é, apenas, um artifício retórico que pode favorecer esse perigoso e inaceitável branqueamento. A inexistência de correspondência completa entre o relato e o acontecimento não pode estar ao serviço da degradação do seu estatuto como documento disponível, exposto, ainda, que difícil e sinuoso. A validade plena do relato (ou do testemunho) não depende da palavra dos ‘mortos-indiferentes’ ou dos ‘mortos-vivos’; como essa palavra se ausentou ou não existiu, deixa de ser exigível; essa realidade tem que se integrada na palavra dos que puderam falar e relatar.

Erigir a figura do não sobrevivente (ou daquele que não soube honrar a morte e mergulhou numa semi-vida) a partir do pressuposto da delegação naquele que fala em seu lugar é, em certo sentido, um abuso. Mas se um ‘muçulmano’ ou ‘ex-muçulmano’ teve oportunidade de sobreviver e de se libertar do abismo, isso não deve ser restringido ou anulado pelo ceticismo. Não é já o ‘morto-vivo’ que relata ou testemunha mas o que pôde sobreviver; E esse documento inscrito num registo (não neutral) deve ser articulado com os acontecimentos fundamentais da revelação do mal ou da iniquidade. Se a ‘zona cinzenta’ é uma noção polémica (que chega a ser aplicada às negociações institucionais não públicas no contexto da atual crise económica-financeira), ela não pode manter-se prisioneira de uma nova indiferença que se substitui à que envolveu a relação entre as vítimas. Essa zona de indeterminação, rivaliza com outras noções, igualmente polémicas, o carrasco e a vítima, mas não pode deixar de se expor ao pensar. A aceitação da impossibilidade do relato e do testemunho, torna-se, ainda mais polémica e inaceitável. Apesar de ser, em certas circunstâncias, embaraçosa, a exigência do relato deve sobrepor-se ao silêncio culpabilizado ou à tentativa de anulação do seu conteúdo. Apesar de ter maculado, também pelo silêncio, a reputação de eminentes figuras do pensar e do conhecimento, o acontecimento trágico do nazismo tem que ser apropriado pelo discurso e pela palavra, pela memória e pela racionalidade.

Marcado por um duplo distanciamento, o que separa o outro prisioneiro de si mesmo, e ele próprio separado de si mesmo (na constituição de uma possível autoção ou autoconceito), o ‘muçulmano’ só a título precário pode ser considerado

uma testemunha integral; o seu testemunho é aparente, suposto ou realmente falhado mas, mesmo assim, essa designação cobre o seu estatuto de alguma predicação favorável face aos outros prisioneiros.¹³² A visibilidade do corpo martirizado contava menos do que a do espírito vivo, se este se subsumisse na vontade e no querer ligado à prevalência da vida sobre a morte, na anulação da vida ou, até, na indiferença perante a morte. O ‘muçulmano’ não se distingue e separa dos outros prisioneiros porque o seu corpo foi mais exposto ao martírio e à violência sem sentido (pelo menos apreensível segundo a lógica da civilização), e à configuração material da condição extrema, mas porque o seu ‘espírito’ se desvanece e se perde na senda de uma morte anunciada e já cabalmente presente. O corpo transmuta-se, assim, em figura e em matéria frágil irrelevante e abandonada; é a vontade e a vivificação anímica do ser que se tentou desumanizar e destruir que tem que emergir apesar dos condicionalismos mais adversos que desafiam o mais ínfimo incentivo à capacidade ancestral de adaptação. Se a vontade quebra, nada mais permanece para além de uma figura insignificante e condenada à iminente destruição. O opressor atenta contra a integridade dessa existência anímica quando procura vergar e fragilizar o corpo, quando o tenta subjugar e forçar à sua condição mais precária, fronteira última da sobrevivência. Nas condições limite era a vontade e o seu esforço de reação que se elegia como alvo privilegiado: o mínimo índice de afirmação reativa e de sublevação ao patamar de uma revolta seria severamente reprimido e subjogado; quando não era possível pela opressão bruta e desenfreada, teria que ser contornada por um qualquer estratagema indutor de uma promessa de libertação ou atenuação da condição limite. A incursão por uma senda mais diplomática dependia do perfil do opressor ou do seu carrasco instrumentalizado, da sua própria adaptabilidade cínica. Mas o grau zero da humanização foi apenas deleite para os mais próximos da condição verdadeiramente animalesca; evitados pelos seus companheiros, os ‘muçulmanos’ não deixaram de impressionar o opressor se nesse ato se retirar toda a carga expressiva emocional. Trata-se de uma impressão essencial da queda da humanidade e não da leitura compassiva dos acontecimentos.

O insuportável reconhecimento do ‘muçulmano’ passa a atingir todos sem exceção, não afecta apenas (e diretamente) os seus companheiros vitimizados pelo turbilhão do

¹³² Agamben, G., RA: 111-112.

Lager; e esse reconhecimento não é mais do que o conhecimento de si através dele e que se torna insuportável; num primeiro momento para os outros prisioneiros e depois para os opressores ou, pelo menos, para alguns de entre os opressores nazis.¹³³ A compreensão do evento limite de Auschwitz pressupõe, então, o confronto com o ‘muçulmano’, e um tal ‘pressuposto’, que é explicitamente aceite por Agamben, (ainda que a título negativo quando está em causa o valor testemunhal do mesmo), origina essa visão da morte e da vida e da sua correlação com implicações para as vítimas e para os opressores; dentre eles, estão os que, aparentemente, se aperceberam do seu engano, os que se furtaram à justificação pseudo-racional e legalista da sua participação, para além daqueles que, simplesmente, se negaram a assumir a sua ação e se desresponsabilizaram, que se justificaram, que se ausentaram através da imolação ou que, vergonhosamente, prestaram uma colaboração (mais ou menos ativa) que se ofereceu à expectativa de que o tempo a apagasse.

O ímpeto literário que recusa ao ‘muçulmano’, através de artifícios imagéticos, a visão e o conhecimento da sua condição limite, condu-lo, com a mesma facilidade, à condição de não humano; porém, é esquecido nessa propensão, a inscrição básica do oprimido absoluto na categoria originária e abrangente do humano: o ‘muçulmano’ que o opressor nazi quis transformar num sub-humano ou numa entidade singular da categoria do Animal é, apesar de tudo, um ser humano vergado pela circunstância (que, por alguma razão, se tornou insuperável), da subjugação a que se ligou a sua incapacidade em reagir. A impossibilidade de interpelar o humano a partir da condição extrema do ‘muçulmano’ deveria, assim, ser desde logo declarada, por aqueles que fazem eco desse ímpeto ou não o questionam suficientemente, favorecendo a qualificação de desumanidade do ser oprimido; e, neste caso, a ideia dessa interpelação parece destituída de sentido já que a fronteira entre o que pode e o que não pode ser dito, entre o humano e o inumano se parece delinear, pelo menos com recurso a uma atraente exuberância de linguagem e de habilitação estilística. A subjugação extrema, a morte, e a sua surpreendente aceitação não desqualificam o humano na sua humanidade mas fazem, porventura, parte integrante desta. A visão literária da débil morfologia do ‘muçulmano’ e da sua destituição anímica, não deve beneficiar aqueles

¹³³ Agamben, G., RA: 47.

que pretendem, desde logo, agarrar-se a elas como se da descoberta de uma premissa se tratasse para a defesa da coincidência entre a condição limite, (e a indiferença perante a vida e a morte), e a negação do humano; deve antes, permitir compreender de que forma foi possível essa transformação do próprio humano numa situação ou condição limite que, aparentemente, o nega ou o reduz ao seu mínimo patamar existencial. Negar a designação de humano para o ‘muçulmano’ como humano dificulta (ou compromete mesmo) essa compreensão, esvaziando o conteúdo de uma interpelação do humano a partir do modo como se pretendeu e conseguiu reduzi-lo à sua expressão mínima para o melhor destruir. Do mesmo modo, o acesso à compreensão das razões porque a indiferença de si e auto-anulação ocorreu, se vê dificultado ou impedido; o questionamento acerca das razões que originaram ou propiciaram esse afundamento e destituição de si mesmo que esse oprimido extremo revelou e que o afastaram dos outros, deveria ser enaltecido em lugar do apagamento do seu estatuto, (da sua valoração) existencial e testemunhal. Por que razão o mesmo quadro opressivo produziu prisioneiros mais ou menos adaptados ao *Lager* e propensos à luta pela sobrevivência e pela vida, e outros totalmente submergidos na sua condição ao ponto de serem considerados próximos de “larvas”? Esta questão parece ser iludida pela representação negadora e aniquiladora do humano na figura do mais diminuído e vergado dos prisioneiros. A morte moral e a impossibilidade de socorro revelam-se, sempre, insuficientes para enquadrar predicativamente o passo adiante na destruição que esses singulares prisioneiros aparentaram impor a si mesmos. Tolher o passo ligeiro às figuras da afirmação plena da consciência moral e política numa condição singular de clausura existencial, constituiu a tarefa prioritária de opressores que, significativamente, se poderia, também, (ainda que a título polémico), recusar a integração na categoria de humanidade. A exclusão pura e simples ou a pertença rasteira do ‘muçulmano’ ao universo do humano fazem da mesma polaridade radicalizadora da sua visão como figura extrema. A incapacidade em lidar com esse extremismo existencial pode explicar ambas as figuras que parecem opor-se em dois pontos ou cantos incomunicáveis: a violência desenfreada e surpreendente (que não é exclusiva do Holocausto, mas que ressurge em muitos domínios e contextos), e a passividade auto-destrutiva perante essa afronta. A impotência da razão moral e da

vulgarização categorial emotiva para explicar ambos os movimentos negativos, contribui para esse afastamento perante a necessidade da defesa de uma marcha do pensar que desminta a incompreensibilidade do fenómeno auto-aniquilador do ‘muçulmano’. Este é uma figura do humano, não nega essa humanidade na sua natureza fundamental (como universo de seres aos quais são designados princípios ético-políticos), mas mostra a sua face extrema a partir de condições que nunca se deseja nem espera que aconteçam. A incómoda incomunicabilidade do muçulmano é o correlato dessa ausência por parte do seu opressor, que só em condições de derrota inapelável deu mostras de racionalização mínima da sua ação. A estranheza cultural e a incivilidade do opressor, nunca pôde ser uma premissa para explicar a sua incomunicabilidade, ao passo que a derrota física e não física do ‘muçulmano’ permite esboçar, ainda que, a título precário, aquela que lhe pertenceu. Os pressupostos religiosos (mais do que ideológicos) como princípios explicativos para a sua autoanulação e passividade radical são tão discutíveis como quaisquer razões psicoafetivas. E essa fragilidade pode, mesmo, ser alargada à tentativa de explicação da passividade de que deram mostras os deportados e prisioneiros. Estes e, em particular, os judeus, poderiam ter sido atingidos pela mesma propensão, mas isso não ocorreu, fazendo com que a diminuição típica dessa figura extrema fosse, apesar de tudo, localizada e delimitada na sua singularidade. Que a aterradora expectativa da morte ligada à violência ilimitada se possa ausentar é, precisamente, a estranheza causada pela condição do ‘muçulmano’. A destituição traumática da sua vivência constitui um mistério; a incompreensão da mesma obscurece a origem e a continuidade da vivência daqueles que pertenceram ou foram integrados nesse universo sinuoso e esquivo face à vida e à morte, subvalorizando a ambas. Talvez a coletivização e a fabricação massiva da morte possam ser aduzidas como razões que propiciaram essa subvalorização, já que nos casos em que o indivíduo é violentado e abandonado à morte, verificamos esse terror e as suas traumáticas sequelas; mas essas razões são ainda insuficientes: com efeito, os companheiros de provação continuam a desmentir essa premissa; a degradação do humano para além de todas as fronteiras ético-morais atingiu, por igual, os ‘seres-objetos’ do extermínio, reduzidos à objetividade material de coisas.

Retirado da vida e da morte, da possibilidade vivencial plena e ‘civilizada’ que adquiriu como ser vivente que se inscreve num plano histórico-cultural, o humano é presa de uma potencial dessubjetivação: a potencialidade de ser lançado numa condição tal que anula o próprio estatuto existencial da vida e também da morte, é a nova e surpreendente determinação trazida pela subjugação extrema. Se a morte deixou de ser um mero evento biológico que remete para a fronteira ancestral da transição entre o homínídeo e o humano para ser tornar num facto existencial complexo e ritualizado (ainda que, em certas condições, possa ver degradada a sua definição enquanto tal), parece ter perdido, radicalmente, todo o seu significado civilizacional. Se à impossibilidade de viver e de assumir a sua vida (ainda que num patamar minimal) se associa a impossibilidade de morrer, de assumir a sua morte, ou de a determinar como morte do indivíduo ou ser humano (contextualmente através da visão dos seus companheiros de infortúnio e posteriormente pelo testemunho e pelo relato) – ou estar lançado nessa dupla impossibilidade, então estaremos perante um retrocesso ou uma negação drástica. E o Holocausto revelou-se o *topos* da realização dessa potencialidade surpreendente, escandalosa e desejavelmente irrepetível. Então como agora, ou se quisermos no final do século que se supunha a salvo de uma tragédia semelhante, esse escândalo é uma afronta ao olhar e à compreensão e mantém os eu poder de desafiar a racionalização e o pensar. Essa negação formou a base da recusa da virtualidade daquilo que acabou por se tornar estranhamente óbvio e realizável. É o facto do impensável ter acedido ao regime de realidade e de atualização de uma potencialidade atroz, que continua a incomodar e a erodir os esforços e as tarefas da razão e do pensamento, mesmo num século que já não é o do Holocausto.

Auschwitz foi uma fábrica de morte e de aproveitamento de peças humanas para ‘reciclagem’: ao contrário do matadouro animal que funciona como um centro de produtividade para o fornecimento e sustentação da cadeia alimentar e para a perpetuação da vida, transmutando a morte em vida (apesar de envolver o uso e o sofrimento animal), o *Lager* representa o frio instrumento experimental e a cadeia de reificação do humano dessubjectivado e objetivado, tornado objeto de aproveitamento material. Se a instrumentalização médico-sanitária teve em vista um estímulo à manutenção da vida (por via de uma formação pseudo-científica), o extermínio esteve

ao serviço da anulação da vida e da sua transmutação em suporte de fornecimento de peças e materiais recicláveis, e a destituição da morte e a sua integração num ciclo de produção de materiais utilitários constitui, porventura, a face mais óbvia da perda do sentido da vida e da morte que atingiu todas as vítimas e não apenas os ‘muçulmanos’. Portanto, não é só a vida e a morte que acedem a um lugar de destituição de sentido civilizacional, mas ela pode aplicar-se também ao deportado que é selecionado à chegada e conduzido à extermínio eufemisticamente dissimulada sob o processo de higienização e proteção do corpo enquanto entidade material – na verdade, a perda total do sentido da integralidade do corpo tornou-se o destino mais imediato do deportado. Essa destituição é, por isso, imediata e não decorre apenas de um processo de opressão e repressão a que o prisioneiro foi sujeito; esse processo, variável no tempo, concorre com outras engrenagens para o mesmo fim. Mas a referência à fábrica e à cadeia de montagem e reciclagem, metafórica ou, mesmo, mais próxima da verdadeira funcionalidade do *Lager*, não pode servir para encobrir ou disfarçar o significado da violência exercida sobre o humano e encobrir essa destituição do sentido da vida e da morte. Os humanos foram transmutados em coisas e isso deve ser repudiado sem quaisquer subterfúgios. E a escandalosa aceitação tácita das práticas (que incluem o homicídio e a agressão sistemática) neo-nazis nalgumas metrópoles atuais, deve lembrar-nos a necessidade de perpetuar esse repúdio.

O eugenismo foi um pressuposto para a discriminação destrutiva das raças consideradas inferiores e para a eliminação dos indivíduos marcados por alguma enfermidade.¹³⁴ Transversal a muitas ideologias e tendências políticas, a estruturação biológica da política no regime nazi, mantém uma especificidade que o afasta de outros totalitarismos.¹³⁵ Foi sob este regime que o eugenismo esteve na génese da complexa constituição de uma biopolítica totalitária singular e particularmente devastadora e anti-utilitária. O afastamento do critério consequencialista da eficácia da prática eugenista torna-o irrelevante. O que se aplica à destruição em massa ou à fabricação industrializada de cadáveres aplica-se à obsessão pelo apuramento da raça, para a constituição de códigos sociais de ‘fabricação’ de indivíduos superiores (através do

¹³⁴ Pichot, André, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Paris, Flammarion, 2000, p. 177.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 243.

casamento e de seleção de crianças em clínicas ou instituições especializadas). A meta utilitarista é subestimada quando é colocada em confronto com uma forma de fundamentalismo ideológico. Porventura, em quaisquer modalidades de fundamentalismo, incluindo o religioso ou mesmo o económico-financeiro, essa obstinada perseguição de uma finalidade suprema anti-utilitária continua a manter o seu vigor. Talvez essa aderência a um princípio abrangente que perpassa territórios distintos de posicionamento político e de defesa de interesses dentro e fora dos países que conheceram de perto a opressão totalitária, seja a marca de uma surpreendente universalidade. A negatividade estrutural e universal da eugenia enquadra-se em contextos e margens espacio-temporais que invadem o território da contemporaneidade, apesar de não ser hoje óbvia qualquer obstinação em erigir um princípio biológico altamente estigmatizador e destrutivo na base da prática política corrente. O nazismo, porém, deu-nos a conhecer de forma inequívoca e não criptada, o particular investimento sócio-político nos processos eugenistas e a sua imbricação essencial na idealização do estádio futuro da sociedade e da própria Humanidade. A ele se deveu, portanto, ainda que não fosse esse o seu objectivo cimeiro, o resvalamento e destituição moral definitiva da ilusão eugenista que, nesse contexto, até alguns judeus professaram de forma militante. A posição crítica e desconstrutiva que o realizou pode ser, em certos momentos, reinvocada, mas essa ilusão encontra-se totalmente comprometida. A sua força já não é a mesma; o seu propósito já não pode ser dissimulado e rejuvenescido pela força sedutora que possuiu na época da ascensão do totalitarismo biopolítico. Isso não significa que aqueles que são considerados inferiores e excluídos não continuem a ser perseguidos, mas as virtudes do programa hitleriano T.4, ensombraram-se. A questão de saber se o eugenismo rácico-social se esgotou e circunscreveu à época hitleriana, ou se se transmutou singularmente num elitismo fortemente discriminatório e persecutório que renasceu, se intensificou e se perpetua no presente sob outras formas, menos declaradamente destrutivas, mas igualmente extremistas e fundamentalistas mantém a sua pertinência.

Se a diminuição total do humano e da humanidade conduzida e orientada pela obsessão do extermínio das raças consideradas inferiores permitiu esbater as fronteiras entre o autêntico e o inautêntico, o próprio e o impróprio, verifica-se, de facto, numa

conjugação antitética, a continuação do desvio do olhar face ao ‘muçulmano’ e a desnaturação ou desvirtuamento do sentido da sua condição extrema. Essa subjugação foi possível e mostrou-se de forma inequívoca num tempo e num lugar determinado, e não pode ser anulada: o esbatimento radical entre o possível e o impossível deve, antes, servir para enaltecer que aquilo que se considerava (a título hipotético) impossível acabou por ocorrer e impor o princípio da sua explicação.¹³⁶ A atualização dessa possibilidade deve ser compreendida e explicada, pelo menos, no plano da ação do pensamento, ainda que desfavorecendo certas incursões favoráveis à denegação, provenientes do relato histórico-vivencial. E, nesse aspeto, se Agamben tem razão em assinalar esse esbatimento de fronteiras, ter-se-á agarrado com demasiada presteza à tentação da visão distanciada de Levi. Não se trata, simplesmente, de ver desaparecer o significado traumático de uma morte que poderia ser dramatizada a partir da sequência de modalidades aniquiladoras quotidianas, de perceber que ela se tornou ‘aceitável’, na sua banalização (como procedimento administrativo e burocrático), mas de entender a mensagem e a percepção profunda da sua anulação: apesar dessa banalização, os prisioneiros mantinham-se presos à vida e recusavam a morte e a sua inevitabilidade; muitas vezes, bloqueavam o pensamento acerca da sua iminente ocorrência. E a (suposta) indiferença absoluta do ‘muçulmano’ poderá ser vista como a derrota do pensamento da morte e, mais uma vez, da sua inevitabilidade. Aquele que esbarrou contra os seus limites mais distantes não pode ser, apressadamente, desvalorizado e, novamente, diminuído na sua humanidade. Porventura, fazer dele o signo de uma ambiguidade se torna mais produtivo do ponto de vista do pensar; já não a incómoda convivência entre a testemunha integral e o inumano incomunicável, mas a face visível de uma possibilidade que foi levada a desafiar os limites da humanidade e, dessa forma, a pôr em causa o seu entendimento.¹³⁷

Espaço de extermínio, de anulação da vida que se qualificou a partir da relação com a morte e onde se instauram linhas de separação biopolíticas no seio da categoria geral de povo, como o poder disciplinar e regulador, o primeiro ligado ao corpo, organismo,

¹³⁶ Agamben, G., RA: 70: «Il campo è, infatti, il luogo in cui ogni distinzione tra proprio e improprio, tra possibile e impossibile viene radicalmente meno.»

¹³⁷ Agamben, G., RA: 76: «Il musulmano è il non-uomo che si presenta ostinatamente come uomo e l’umano che è impossibile sceverare dall’inumano.»

instituição e o segundo à população, o *Lager* não é apenas a fábrica de cadáveres, mas da recriação da violência absoluta e incondicionada; a meta suprema da sua funcionalidade só dificilmente poderia ser a criação artificial do ‘muçulmano’, uma vez que ele é vislumbrado pelo próprio carrasco com surpresa e perplexidade; a sua visão acaba por ser um incómodo para todos os que com ele se cruzam no campo de extermínio.¹³⁸ Se há algum incómodo nesse espaço em que a contrariedade parece uma inutilidade e mesmo um absurdo, é a visão daquele que surge como a anulação absoluta, da vida e da morte. Nesse sentido, a escalada dos indicadores biopolíticos em presença, seria incompatível com a finalidade da produção do ‘muçulmano’; no Lager pretende-se exterminar industrial e febrilmente os indivíduos, comunidades ou populações de ‘raças inferiores’ no menor período de tempo possível. A violência que se instaura nesse cruel empreendimento, não lhe serve de motivação nem decorre dele. A sobrevivência do ‘muçulmano’, que pode ser elucidada como uma das formas da passagem do que parecia inumano para o humano, realidade existencial que foi, por diversas vezes, relegada para uma dimensão sem retorno, revela, apesar de tudo, essa realização do que parecia impossível; neste caso, a mostraçãõ dessa possibilidade do subjugado sobreviver ou aceder, de facto, à dimensão do ser vivente que investe nessa renovada condição, desmente a irrealidade do impossível. Se o muçulmano pode sobreviver e fruir (ainda que em distintos níveis de transparência e de fuga à mácula do passado), da sua vida recuperada, essa libertação improvável dá-lhe a capacidade para transformar a sua transformação em relato e em produção, não somente de enunciados ma de discursos onde se inscrevem a clareza e a objetividade possível do testemunho. O pessimismo referente a esta última possibilidade não impede, porém, Agamben de relacionar entusiasticamente a relação entre a morte esperada e a vida recuperada:

«O que pode ser infinitamente destruído é, também, o que pode sobreviver infinitamente a si mesmo.»¹³⁹

¹³⁸ Foucault, Michel, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Gallimard, Seuil, 1997, p. 223; pp. 225-226.

¹³⁹ Agamben, G., RA: 141: «Ciò che può essere infinitamente distrutto è ciò che puo infinitamente sopravvivere.»

E o *Lager* não é a fonte dessa sobrevivência ou de reafirmação do humano mas é a própria destruição que compromete a condição de possibilidade da vida e da sua realidade efetiva. Mas essa possibilidade que se transmutou em realidade, desmentiu a impossibilidade de sobreviver, a possibilidade meramente aniquiladora e destrutiva; já não é o turbilhão vazio da ambiguidade entre a vida e a morte e o que resta dessa relação, mas a afirmação da vida num tempo novo que permitiu forjar o testemunho das trevas. A ‘fala’ do ‘muçulmano’ ou do ‘ex-muçulmano’, presa de equívocos e lacunas, mas também da aporia maior que é dar conta de um período em que o humano se encontrava anulado como vivente, deve ser reconduzida ao pensar, não pode ser afastada dele e encerrada num paradoxo intransponível; reatualizar e dar um sentido novo à profecia nazi segundo a qual se deve transformar o impossível no possível, mas já não um possível destrutivo e puramente negativo, encerrado na produtividade do mal, mas daquele que permite, porventura, não apenas entender e compreender o Holocausto mas de o explicar.

Levi assinala recorrentes indicações do acaso como factor de sobrevivência no *Lager*.¹⁴⁰ Mas elas não excluem a intervenção ativa do imperativo de sobrevivência que a figura extrema da subjugação parece anular.¹⁴¹ Aquele que deixa de lutar pela sua sobrevivência raramente pode esperar condescendência e compaixão; a desistência da vítima não incute no opressor uma iniciativa que lhe corresponda no mesmo plano; a passividade favorece a eufórica disponibilidade do opressor para o esmagamento da sua vítima; nas imagens de espancamentos e torturas até à morte que as guerras civis dão a ver o evitamento do olhar da vítima (já que a mínima reação parece inconcebível) é uma das exigências do carrasco; aqueles que os enfrentam com a impotente indignação do rosto dirigido ao opressor, dispõem-se a criar algum embaraço. Isso não evita o desfecho trágico, mas atenua a noção do apagamento e desfiguração daqueles que são esmagados e que esperam sobreviver. Ter sobrevivido nestas circunstâncias produz e produziu, como se sabe, sequelas psicológicas ou mais profundamente, existenciais e os testemunhos que teimaram em percorrer as várias

¹⁴⁰ Por exemplo, nos documentos que vão reaparecendo regularmente nas efemérides e comemorações como é o caso do de 27 de janeiro de 2013, que surgiu na edição *on line* do Corriere della Sera, *Salvi per caso*.

¹⁴¹ Levi, Primo, *O dever de memória. Entrevista com Anna Bravo e Federico Cereja*, Trad. Esther Mucznik, Lisboa, Cotovia, 2010, p. 19: «Tentei várias vezes teorizar sobre o que me tinha salvo e concluí pouca coisa, concluí que o acaso tinha sido o factor dominante.»

décadas que nos separam do Nazismo repetem esse outro incómodo que é ter subsistido, porventura, injustamente ou inexplicavelmente. Estando entregues a si próprias, só o ténue braço do acaso poderá resgatar as vítimas de uma destruição quase certa. Sem reacção possível, resta enfrentar o carrasco num gesto auto-destrutivo ou enfrentá-lo simbolicamente ao não permitir que este se acomode à sua invisibilidade. A desumanização da vítima não é apenas facilitada pela tentativa em transformá-la num animal inferior ou numa coisa; a invisibilidade que se segue ao processo da sua destruição, aproxima-a de um resto, daquilo que resta de um processo de rejeição a que, normalmente, são sujeitos os produtos de transformação; nesse caso, não é somente sujeito a uma degradação, mas a um resto, a ser afastado como se o oprimido se tratasse de um produto de escoamento. Nessa fase posterior ao processo de destruição enquadram-se, objectivamente, os resultados do aproveitamento de partes do corpo e dos objectos dos que foram eliminados e, de forma mais significativa, a sua transformação naquilo que resta ou num produto desprezível; dizer que se torna num animal ou numa coisa é, ainda, manter os subjugados num nível em que se preserva alguma espessura ontológica, mas ao rebaixá-los ao resto, nada mais subjaz que possa valer ou ser valorizado. A fase final do processo de animalização ou de degradação pode, assim, revelar-se bem mais sombria e terrível do que os esquemas já propagados da desumanização. O resto, já sem qualquer valor real ou virtual, deve ser escoado, condenado a desaparecer prontamente. Deve desvanecer-se rapidamente e, de preferência, sem deixar qualquer marca ou incómodo. A realidade ou estatuto ontológico do ser-coisa ou ser-animal, permite alguma valorização mas a presa de uma singular violência que culmina na sua produção como resto, deixa de possuir qualquer laço que o liga ou ligou ao mundo. Não se trata, por isso, da pura e simples degradação ou da desvalorização extrema mas da tentativa de completa anulação como ser. A utilidade das coisas pode perder-se, e anulada, atenuada ou controlada a nocividade dos animais (que podem, também, ser usados utilitariamente), mas aqueles que são oprimidos ou destruídos pelo genocídio que os transforma em restos, encontram-se ou são atirados para numa escala mais desprezível. Agamben não apresenta esse conceito apesar de colocar o termo *resto* na sua obra sobre Auschwitz e, desde logo, referi-la no título; Assim, aquilo que resta de Auschwitz, não é uma referência explícita à

transformação das vítimas em resto. O que resta, nesse sentido, não é a sugestão, ainda que meramente indicativa dessa transformação mais extrema do que uma violência desumanizadora permite prever, mas as consequências (muitas vezes, incompreensíveis e inexplicadas) da violência nazi e da transformação dos prisioneiros em ‘muçulmanos’. O grau de abstração do acaso e do resto, do que resta só é comparável com as possíveis motivações da ideologia persecutória; as razões fundas de uma opressão deste tipo não deixam de escapar à apreensão factual; tal como sucede com o pensamento do acaso e com as supostas motivações do genocídio, pelo menos aquelas que se podem reduzir à forma de tentativas aceitáveis para o explicar, o que resta do humano é o seu máximo grau possível de abstração; nem sequer se trata de um resíduo utilizável ou aproveitável com um propósito utilitário; o resto é o que resulta da absoluta anulação do humano, do seu aniquilamento mais atroz, a redução suprema ou supressão do ente que lhe serviu de ponto de partida; nadificação e não simples desnaturalização (anulação da natureza original do ente) ou retiro do humano, esse resto está presente no pensamento do Holocausto como indutor do que se oculta no que dele resultou. Não é, portanto, o resultado por mais inaceitável que seja, mas o que resultou no maior grau possível de abstração. O repúdio do pensamento perante o nazismo, da capacidade de o compreender e entender oculta, na verdade essa presença perante o que restou como suprema perversidade da anulação e da abstração do humano a essa escala que continua a ser difícil de apreender em todas as suas implicações. A vida nua, sem qualquer protecção que lhe seja essencial situa-se ainda aquém do resto; este suprime a própria possibilidade de se pensar a vida ou a sua destruição por mais cruel que seja. Do que resta não se sabe ou se pretende não saber. Escapa ao desígnio e à amplitude crítica do pensamento e pode ocultar-se de uma maneira que pode conduzir à própria perda dos vestígios indispensáveis ao exercício do pensamento e juízo críticos. A ser possível pensar a vida como desprotecção e desamparo extremos, encontramos ainda, portos seguros para o exercício construtivo da memória; mas o que resta é demasiado fugaz para servir de ponto de referência a essa recordação dos vindouros. Se os nazis falharam na sua empresa em transformar, de forma permanente e definitiva, a vida num resto ou num resíduo só o poderemos saber a partir desse exercício da memória e do pensamento que, a cada passo, cai no

engodo de se desclassificar ou auto-revelar a sua fraqueza. O resto está para além da vida nua e poderá corresponder ao seu patamar máximo de abstração; a inadequação das sentenças e qualificações com que se pretende esclarecer a catástrofe nazi mostra-se, também, aqui de forma inesperada; a desproporção e embaraço de uma tragédia inaudita, antecipa a visão de um abismo ainda maior. De uma violência realmente impensada e dificilmente apreensível. Mas a possibilidade da sua categorização e do apelo do pensar não obscurece pura e simplesmente a via da compreensão: vida nua, redução do humano ao ‘morto-vivo’ e resto são essas categorias que não permitem que a desproteção absoluta ou a retirada da proteção essencial do humano no seu ser se possa reduzir ao desconhecido ou misterioso. O perigo fundamental dessa anulação do humano encontra-se na possibilidade da sua reatualização; e a infelicidade dos exemplos não favorecem as dúvidas com que se pretende escamoteá-la. Ver entes humanos a serem reduzidos e anulados, sujeitos a uma violência, mais uma vez, relativamente impensada e impensável é a realidade do início do século XXI e não uma memória de antigos e anacrónicos combatentes contra um inimigo que, sem qualquer razão plausível, lhes tentou privar, de um momento para o outro, da sua natureza essencial e da possibilidade mínima de subsistir, quer como ente vivente quer como morto, em suma, lhes tentou suprimir a vida e a morte. O genocídio perene e as guerras étnicas e religiosas do presente fazem perigar, permanentemente, a iluminação que a derrota do nazismo deveria trazer à consciência política desenvolvida. Mas, porventura, isso não foi possível e continuamos a deparar com formas de reatualização da catástrofe considerada mais inaceitável ao nível da redução do humano.

O êxtase destrutivo conhece apenas os limites dos que dele se quiseram libertar; depara com o ímpeto de sobrevivência e não com a fatal auto-anulação com que foram descritos os ‘mortos-vivos’. A auto-destruição parece ser uma resposta mais racional do que esse ímpeto que poderá aproximar o humano do instinto animal de sobrevivência, uma vez que o suicídio ou a imolação se mostraram opções pouco atrativas. Perante aqueles que pretenderam privar os oprimidos da sua própria morte, esta pode mostrar-se pouco sedutora, desinteressante ou mesmo evitável. A resposta mais heróica parece ser a manutenção da vida, por mais indigna que seja. Um heroísmo, talvez, decorrente da aceitação da impossibilidade real de uma rebeldia

generalizada. Uma assunção da perpetuação da vida num clima generalizado de morte e da sua fabricação. A produtividade utilitária dessa industrialização da morte, acabou por se perder quando a destruição se tornou um fim em si mesma, se desenquadrou de qualquer esquema condicionado ou só na aparência se mostrou concordante com ele. A sistematização do aproveitamento *post mortem* dos cadáveres foi apenas um pretexto para alimentar, ainda precariamente, essa aparência. Da morte não era suposto restar nada ou era desejada a rejeição total e precipitada do humano. O espaço vazio não deveria ser preenchido nem alternado por qualquer favorecimento produtivo; só o nada ou a anulação do vivente e da vida arbitrariamente considerada indigna se poderia seguir à procura massiva e paróxica da destruição; ela seria, apenas, ideologicamente justificada pela procura de substituição do mais fraco pelo mais forte e pelo produto do refinamento racial. É, assim, uma destruição sem substituto viável e credível e que, mais tarde ou mais cedo, acabaria por atingir outros que se nomeassem para assumir o lugar do mais fraco já perto da extinção. Um humano que já não é humano ou um animal que já não é um animal não são passíveis de integração num esquema simbólico; não podem fazer parte de uma escala de valores ideológicos, mas de um ímpeto para a destruição industrializada e absurda que se encerra nos seus próprios limites e na sua circularidade extática. Se o fenómeno totalitário entendido a partir do genocídio nazi (ou de outras formas que se lhe seguiram), pôde glorificar a morte ou erigi-la a símbolo supremo de um vazio, da sua circularidade envolta na lógica interna da sua reprodutividade incondicional e anti-utilitária, é porque ela se oferece, mais do que a vida, à desativação do ser e da fundação dos entes. Ao pretender desvalorizar a vida e a morte, retirando-lhes uma dimensão de pertença que aos viventes levou milénios a adquirir, foi em nome de uma pretensão ao esvaziamento total do ser e à anulação do destino dos entes que, a dada altura, emergiram no mundo e dele passaram a fazer parte.

A violência ao serviço do condicionamento prático ou pragmático dos executores, defendida como um meio para neutralizar os seus sentimentos e o seu possível ímpeto compassivo é ainda, e apenas, mais um pretexto ou uma justificação contaminada de posterior deliberação; essa violência escusada pretendeu, ainda que de forma invisível e não declarada (e não ponderada), servir a anulação e a extirpação do humano do seio

do humano.¹⁴² Essa contaminação acabou, porém, por se espalhar epidemicamente nos interstícios existenciais e culturais das gerações vindouras, daquelas que tiveram que lidar com uma herança que dispensavam. Uma marca que subsistiu para além de todas as prevenções bélicas, das que se fizeram uso no passado e das que assombram o presente. Essa violência preventiva, inútil e ineficaz resistiu à lição do tempo e propaga-se ainda nas diretivas que continuam por declarar ou assumir, ou seja que permanecem na ocultação do embaraço político e diplomático em que se encontram envolvidas. Apesar da escala e da meta da destruição variar nos dias de hoje, essa invisibilidade ou militante ocultação (ou dissimulação) dos seus propósitos mantém-se. A ausência da declaração e da violência ou do ato bélico inaugura uma terrível abertura da possibilidade da decisão arbitrária: não sendo declarada e assumida torna-se invisível e permanece como tal. Não existe como ato político ou militar (ou adquire esse estatuto) mas não deixa de emergir na ordem factual, de fazer vítimas, produzir a morte e a destruição. A estratégia da não declaração dos atos bélicos, com que se pretendeu ocultar o genocídio, escondê-lo, anular a sua publicitação, até reduzir ou condicionar os seus efeitos perante os seus perpetradores, foi e continua a ser uma decisão perigosa na sua afronta à Humanidade. Encerrar os atos opressivos de natureza singularmente cruel na esfera da sua funcionalidade administrativa é insuficiente para dar conta desse suposto condicionamento; mascarar a violência com o seu incremento extático é levá-la ao extremo do seu paradoxo e dificulta, ainda mais, o pretenso esforço em justificá-la a partir desse pressuposto. A exasperação da violência a partir da sua ritualização mecanizada ou espontânea (como prática que, recorrentemente, reaparece em eventos determinados no espaço e no tempo), não pode, de forma alguma, servir de justificação funcional ou administrativa da sua natureza e do seu grau. Perante a desastrada justificação, parece impor-se a virtude aparente da ocultação ou da negação, mas isso não obscurece o facto de que a sua racionalização ou aceitação não será, alguma vez, possível. E a passagem dos anos é, ainda, um meio frágil de incrementar essa esperança no esquecimento. Sabe-se que a mera responsabilização ética ou moral poderá ser o único pilar de uma esperança, (talvez também, precária) da

¹⁴² Sereny, Gitta *No mundo das trevas. O inferno de Treblinka e o seu carrasco*, trad. Artur Lopes Cardoso, Lisboa, Âncora, 2000, p. 114.

assunção futura dos actos criminosos, mas a gravidade da ocultação e da não declaração do assassinio político-governamental, genocida ou não, reside na sua perpetuação e na sua atualidade, no seu uso como estratégia político-militar no presente. A sombra e os espectros dos crimes do passado que muito dificilmente poderão ser o solo de qualquer reconciliação, reavivem-se e reatualizam-se sob novas formas, já não ideológicas mas falsamente neutras. Aos crimes ideológicos e à sua justificação política e administrativa parece suceder um invólucro mais neutro, sucedâneo da propaganda político-militar ancestral. Mas quaisquer estratégias, passadas e presentes não são passíveis de racionalização e aceitação no plano ético-político. A ocultação e a não declaração dos actos que se sabe serem, de alguma forma, ilícitos ou criminosos não é uma atitude, acto ou decisão deliberadamente adaptativa; trata-se, em grande medida, de uma posição de abstracção a que têm de enveredar os perpetradores e as vítimas; no caso de serem sistematicamente sujeitas á violência; no caso das que foram alvo da violência colateral pode surgir um simulacro de adaptação mas que o tempo se encarrega de mostrar que não aniquila a constante procura pela justiça e pelo ressarcimento dos atos criminosos cometidos. A adaptação à violência é, assim, apenas aparente, quer nos casos de vitimização pontual, continuada ou permanente. As vítimas e os carrascos podem parecer adaptar-se aos atos praticados ou sofridos mas, na verdade, a sua espessura ontológica subsiste para lá da existência espectral latente na memória; o sentido de justiça consubstancia a demanda que se substitui a esse traço de latência. A violência e a destruição do humano pela guerra ou genocídio não aniquila o ser e os seus traços, não obscurece a memória e a existência passada dos entes que se cruzaram com os outros humanos, com a visibilidade do existente. Pretender dotar a violência de uma estratégia para o seu esquecimento pelo incremento dessa violência é um modo iluso de lidar com ela por parte daqueles que tentaram e tentam, desesperada ou serenamente denegá-la.

A violência nazi (e, porventura, outras violências totalitárias) não quebrou apenas laços identitários de origem sócio-cultural e religioso, percepções de forte pertença nacional (que, muitas vezes ligavam, emocionalmente, os judeus, por exemplo, á Alemanha); mas pretendeu quebrar a ligação do humano ao ser, a existência ao mundo que a fez emergir e a rodeou com o esplendor da visibilidade ôntica. Nessa, medida,

deparamo-nos com uma radicalidade que não poderia nunca ser aceite de forma plena ou assumida, quer por aqueles que a desencadearam, quer pelas vítimas que muito dificilmente (e penosamente) acabaram por estatuir a perceção da dimensão efetiva dos acontecimentos. Nenhuma forma de alienação, apagamento da consciência ou da memória seria eficaz para atenuar esse confronto com a realidade; nenhuma sofisticação do pensamento poderia encobrir a baixeza dessa violência e o seu ‘lamaçal’ ético-político. A iniquidade não se faz desvanecer magicamente; pode esconder-se e dissimular-se mas irá sempre ressurgir das estratégias ativas, passivas ou reativas de ocultação. O ataque à eticidade ou moralidade essencial do humano nunca passaria nem passará despercebido. Não pôde ser disfarçado no passado recente ou remoto nem o será nos tempos que se avizinham e que continuam a reatualizar essa iniquidade através de outros ataques que a maior clareza crítica da modernidade e da pós-modernidade não conseguiram libertar da sua vileza.

O modo de transporte dos judeus para os campos de concentração e extermínio, não obstante ter sido disponibilizado por razões logísticas, ou seja, fazendo uso de vagões, recorda-nos, imediatamente, que no início, era de carga que se tratava e que importava conduzir da forma mais célere e eficaz para um espaço de desumanização; mas uma vez chegados, a seleção impunha cada vez menos a destinação utilitária dessa carga e, por isso, era a anulação pura e simples da existência humana que estava em causa nessa destinação programada. A carga libertou-se da sua utilidade para servir apenas um propósito de destruição massiva de seres humanos que, ao chegarem ao seu destino biopolítico se transformaram numa massa informe a aniquilar, libertar ingloriamente do seu ser. Já não era o humano que designava essa massa mas o seu destino terminal, o seu aniquilamento. Quebrados todos os laços, restava essa massa que não poderia obter nem aspirar a nenhum estatuto político viável, tornou-se apenas o produto de um escoamento de entes marcados para a destruição, e se possível, sem que subsistisse qualquer ligação ao mundo de onde provieram, quer a partir das suas bio-histórias complexas como seres que habitaram o mundo na sua diversidade, quer como seres que, simplesmente, existiram. A massa dissolve a individualidade e permite, quase sempre, a sua posterior manipulação. Na massificação nazi, essa manipulação foi tão só um patamar para a tentativa de total aniquilação. A transição entre ambas obedecia a

distintas subtilezas eufemísticas para garantir uma destruição com o menor número possível de obstáculos ou de escolhos, mas o espaço dessa transição, no caso do extermínio nazi, ou seja o vestiário, constituiu o espaço de coincidência (Agamben diria, de indeterminação) entre a vida e a morte ou entre a vida nua e a sua disponibilidade para a destruição através de um dispositivo ideológico e político-militar. A nudez do prisioneiro no vestiário indicia essa existência do humano como vida nua ao qual lhe é destinada a mais pronta destruição:

« - Qual era o pior local do campo para si? – perguntei a Stangl.

- Os vestiários – respondeu de imediato. – Evitava-os com todas as minhas forças; não conseguia enfrentá-los; não conseguia mentir-lhes; evitava a todo o custo falar com os que estavam prestes a morrer; não consegui suportar.»¹⁴³

A opressão radical nazi, permite sobrelevar ainda uma ambiguidade indicada pela sua natureza totalitária: a extensão do poder estatal a todas as esferas da vida humana, incluindo a esfera ‘não pública’ e a possibilidade de a expor, não apenas ao controlo, mas à destruição, anuncia em termos singulares o funcionamento de uma máquina ou de um conjunto de dispositivos (para usar uma terminologia que se manteve a partir da obra de Foucault), que se expressam em moldes de totalidade. E, sendo assim, esse controlo e essa destruição é total, não no sentido em que parte de um centro ou de um órgão centralizador, o Estado totalitário, mas no de se referir ao conjunto de uma comunidade ou de uma população e, virtualmente, de quaisquer populações que sejam consideradas como uma ameaça ao poder unificador. A totalidade numa extensão que não é apenas verificável num dado momento, mas que pode ser referida, futuramente, a outros focos em que a opressão pode vir a ser exercida, marca o sentido dessa totalidade. A destruição atinge, não apenas, a vida natural singular, uma população ou raça, um povo vitimizado na sequência de um estigma ideológico e mítico, ponto de partida justificativo daqueles que foram legalmente expostos à morte mantendo a ambiguidade da sua sacralização (marcados como sagrados mas insacrificáveis e, por isso, anulados e sem relevância do ponto de vista cultural), mas outras formas

¹⁴³ Sereny, Gitta, *op. cit.*, p. 230.

ideológico-culturais, acabando por se virar contra alguns membros da raça supostamente superior. Poderão todos esses indivíduos e populações transformarem-se, pelo menos, a título virtual em ‘muçulmanos’? Será essa categoria decorrente da degradação da humanidade exclusiva dos judeus que se deixaram anular? Aqueles que foram considerados testemunhos integrais (estranha categoria que se refere a uma impossibilidade originária), que não puderam nem poderiam cumprir o seu papel, serão exclusivamente aqueles no *Lager* se deixaram anular a um ponto de aparente não retorno? O sentido dessa exclusividade parece ser discutível. Mesmo a figura que a tradição consagrou como o *sacer* divino, Cristo, que se deixou anular e sacrificar, praticamente sem reação ou com aceitação plena do seu destino como pessoa (*persona*), retornou da condição passiva do sacrifício; o sentido escatológico do mesmo desmente a anulação e a destruição pura e simples de Cristo, ainda que, nesse caso, tenha sido a sua natureza divina a potenciar esse retorno.¹⁴⁴ Em todo o caso tratou-se de um retorno que subsistiu para além da morte e da finalidade de desaparecimento a que foi votado. O ‘muçulmano’, sofrendo do mesmo destino, retornou no testemunho, ainda que indirecto. A esse retorno se deve a viabilização da categorização extrema da opressão nazi; não foi, apenas o *sonderkommando* a dar conta das ambiguidades e contradições da condição da vítima singular do Holocausto mas o próprio ‘muçulmano’. O seu retorno, mesmo que se lhe negue a possibilidade e a viabilidade do testemunho na primeira pessoa (o mesmo é dizer, na sua própria pessoa), acabou por se verificar e não apenas nos moldes da transmissão indirecta, já que alguns que sobreviveram puderam falar como ‘ex-muçulmanos’; mas admite-se ou ressalva-se que, para aqueles que negam o testemunho do ‘muçulmano’ ou a possibilidade de a ele se recorrer como dispositivo subjetivo da memória, a partícula *ex*, continuará a ensombrar a integralidade do seu testemunho.¹⁴⁵

¹⁴⁴ A *persona* de Cristo congrega, ainda que a título trivial, a dupla vertente da natureza humana e divina na sua intrínseca unidade, o que segundo Esposito, Agamben descua na sua análise da duplicidade dessa categoria: Esposito, Roberto, *Il dispositivo della persona*, in *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana dell'epoca di Plauto a Ulpiano* (a cura di alessandro corbino, Michel Humbert, Giovanni Negri), Pavia: IUSS Press, 2010, p. 52. Esposito, Roberto, e Rodotà, Stefano, «La Maschera della persona.», in *L'impersonale. In dialogo con Roberto esposito (a cura di Laura Bazzicalupo)*, Milano, Mimesis, 2008, p. 180.

¹⁴⁵ A personalização abstracta do indivíduo ou a dissolução do seu valor integral quando inserido numa colectividade são, justamente, indicadores que contribuem para a sua degradação e que poderá, então, reflectir-se no testemunho; contra isso está a procura da autêntica universalidade do impessoal que o possa

A negação do valor testemunhal do sobrevivente, mesmo aquele que foi exposto à condição limite do ‘muçulmano’, exhibe um ato de arbitrariedade e de abordagem equívoca de certa tradição que tende a subvalorizar a categorização e conceptualização do sofrimento extremo mas que, paradoxalmente, não deixou de fornecer extensos elementos para análise e reflexão.¹⁴⁶ A ligação entre o fundo mítico-ideológico e a técnica, permitiu clarificar as relações (também obscuras) entre a racionalidade tecnocientífica e formas depuradas de irracionalidade e, sendo assim, deve pensar-se (mantendo, no entanto, as suas possíveis diferenças) a presença e a essência da técnica no fenómeno concentracionário, para além dos indicadores histórico-ideológicos.¹⁴⁷ E o estatuto instrumental da técnica seria, neste ponto, porventura insuficiente para dar conta dessa clarificação: será a técnica e os meios por ela proporcionados parte integrante da subjugação concentracionária? A sua essência (e a matriz subjectivadora) designa ou pressupõe essa subjugação?

O lugar ocupado pela técnica na evolução histórica do Ocidente, não obscurece o papel das formas de instrumentalizações mítico-culturais ou mítico-ideológicas mas, antes, deve convocá-las para uma convergência. E, sendo assim, o pensamento sobre a essência da técnica, não pode descurar o facto de que se tratou, no nazismo, do extermínio e, em particular, dos judeus como raça, o que foi, precisamente, ignorado em particular na obra de Heidegger.¹⁴⁸

Os efeitos de subjugação que a técnica despoleta, assinalados por Jünger, e que a impedem de se apresentar como um poder neutral, comprometem a sobrevalorização do seu utilizador apenas como sujeito: ao conduzir à subjugação, a técnica transforma o sujeito na figura oposta ao de suporte metafísico prevalecente sobre outras qualidades secundárias, transforma-o em objeto e, em certos casos, mascara-o como sujeito dominador.¹⁴⁹ O risco da decadência e da circunstância de ser dominado por esses efeitos acompanha o progresso técnico. Evitar a cedência ao ‘fetichismo da máquina’

valorizar naquilo que possui de ‘sagrado’ e que foi degradado pela herança romana do direito e pela marca na inspiração ‘impura’ do Cristianismo: Weil, Simone, «La personne et le sacré», in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 12, 26.

¹⁴⁶ Mesnard, Philippe, Kahan, Claudine, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Paris, Kimé, 2001, p. 11 ss.

¹⁴⁷ Segre, Ivan, *Qu'appelle-t-on penser Auschwitz?*, Lignes, 2009, p. 67.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹⁴⁹ Jünger, Ernest, *O Trabalhador. Domínio e figura*, Introd., trad. e notas, Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 2000, p. 163 ss

que faz perder o horizonte do ideal humano (e enfraquece a força e energia autonómica dos povos e dos países), tal é o pressuposto que deve orientar a exata percepção dos efeitos negativos da subjugação da técnica.¹⁵⁰

Na crítica heideggeriana da modernidade apresenta-se com invulgar clareza – embora com o risco de incompreensão dos seguidores mais ortodoxos do rigor científico e da sua aplicabilidade prática – a visão negativa dessa subjugação subjetiva ou subjetivante; libertar a imagem do mundo (incluindo o mundo social) da construção efetuada pela modernidade é afastá-la do pressuposto de uma imagem de segunda ordem que se construiu pela representação; o imperativo ontológico de a libertar da subjugação ou da dominação implica retirá-la dos limites de uma representação subjetiva que se distanciou da disponibilidade daquilo que o mundo é; a tecnociência encerrada nos limites de uma representação parece não o poder fazer com a simplicidade (abordagem não elaborada pelo esforço de investigação científica corrente) de uma exigência, porventura, mais pura.¹⁵¹

Essa subjetividade poderá ter evoluído para as formas de estratificação ideológica que se seguiram à derrota da ‘fábula’ concentracionária. Apesar das diferenças evolutivas da própria ideologia, ela mantém a sua designação nas suas formulações e na forma negativa com que se pode apresentar no presente.

Cabe ao pensamento e ao seu movimento afrontar, se for caso disso, a ideologia, qualquer que ela seja, mitigada, arcaizada nas suas manifestações, envolta em mecanismos mais clássicos ou naqueles que contemporaneamente se modernizaram (nas formas que, por ex. Bernard Stiegler designa de organológicas, onde confluem estruturas e relações fisiológicas e tecno-sociais), ou não se deixar armadilhar por ela; afrontá-la, não apenas a partir do esforço mínimo da racionalidade ou da sua redução a um esquematismo minimal, mas da integração de todas as suas capacidades de desconstrução e isso pressupõe algum distanciamento sobre as conceções destinais do Ocidente que se apresentem como alternativa à decadência ou à falência da sua evolução cultural, incluindo a sua herança maior, expressa na história da

¹⁵⁰ Jünger, Ernest, «La mobilisation totale», in *L'état universel suivi de La mobilisation totale*, trad. H. Plard e M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1990, p. 137.

¹⁵¹ Heidegger, Martin, «O tempo da imagem do mundo (1938).», trad. Alexandre Franco de Sá, in *Caminhos da Floresta*, Lisboa, FCG, 2012, p. 112 ss.

metafísica.¹⁵² E essa não é apenas uma tarefa que se refira ao passado e à crítica à singular tragédia dos acontecimentos ligados aos regimes concentracionários, mas deve aplicar-se aos momentos e evoluções históricas subsequentes, e abranger o momento presente. A exasperação ideológica não foi um factor exclusivo da cristalização institucional do fenómeno concentracionário mas é uma ameaça à lucidez da interpretação da história do presente e um obstáculo à ação transformadora que as suas aporias históricas exigem. E o combate ou o esforço de desconstrução dos embustes teóricos ou programáticos das novas formas dessa exasperação devem ser uma das incumbências fundamentais da filosofia e do movimento do pensar que a deve delimitar; a extensão do seu esforço racionalizador deve efetuar-se sem as amarras do sonho ideológico recuperado do passado ou reelaborado a partir de novas matizes. A exasperação ideológica é hoje tão perniciosa como o foi no passado e, por isso, compete ao pensamento revelar os seus riscos e, do mesmo modo, as limitações das pseudo-soluções com que a sociedade contemporânea tem sido confrontada. A falência do pensar na prossecução dessa tarefa incorrerá na perda da oportunidade para evitar a confusão entre o sonho ideológico e o próprio pensar. O sonho presente na capacidade transformadora da ação distingue-se do sonho ideológico porque no primeiro se inclui, como se de uma necessidade se tratasse, o pensamento naquilo que estruturou a sua permanência inovadora na história do Ocidente, a sua capacidade desmistificadora: a mesma ainda se impõe, na medida em que a recorrência entre o engrandecimento mitológico ou o seu sucedâneo mistificador coexiste com novas formas de apelo à resignação ou identificação mítico-ideológica.

¹⁵² O desenvolvimento pós-marxista da democracia burguesa integrou sistemas e mecanismos comunicacionais, instrumentos que não puderam ser previstos nos esquemas estabelecidos no pensamento político; a face tecnocientífica e informacional das estruturas sociais, estejam integradas ou não nas estruturas clássicas de poder ou disseminadas pela efectivação prática das novas redes comunicacionais informatizadas, permitem aceder a novas formas de extensão da indústria ou tecnologia social contemporânea. Um efectivo debate e extensão da acção participativa dos cidadãos no universo das democracias actuais é possível se envolver essas recentes tecnologias comunicacionais que permitem aceder a um novo patamar de institucionalização; quebrar a dissociação entre produtores e consumidores de símbolos e viabilizar a participação alargada daqueles que poderão reinventar ou vir a integrar o processo da intensificação da sua espessura comunicacional, tal é o objectivo da exigência de uma maior participação democrática dos cidadãos; aproveitar o contributo da Web na reconstituição da economia simbólica, faz parte dessa exigência; Crépon, Marc, Stiegler, Bernard, *De la démocratie participative. Fondements et limites*, Paris, Mille et une Nuits, 2007/2010, p. 71 ss.

Situada num limiar de completa afirmação de arbitrariedade, sem possibilidade de defesa a partir de suportes factuais e de sustentação jurídica, a abertura vertiginosa para a purificação da raça e para a anulação de todas as comunidades consideradas inferiores mantém o seu lado misterioso; a configuração da superioridade da raça como mero pretexto para a dominação pura e simples é polémica e parece demasiado escorregia tendo em conta o pano de fundo mítico-político da crença nazi na superioridade da raça ariana e a ideologia que o motivou; a sua pseudo-fundamentação científica, contrasta com a verificação histórico-factual de que muitos investigadores reputados estiveram nela envolvidos ou intervieram na formação do embuste. Instrumento de dominação, pretexto político-ideológico ou cerne de convicções atuantes ao nível político ao ponto de terem contribuído para a intensificação da destruição em massa e da violência incondicionada, o equívoco da superioridade rácica mantém a sua indeterminação e dificuldade de radicação conceptual. A arbitrariedade na génese da firmeza de supostas convicções e a indeterminação da sua possível conceptualização ou racionalização minimal, está bem patente na crueza do texto de Karl Binding e Alfred Hoche, que se oferece como um registo paradigmático do embuste da afirmação purificadora da raça a partir da destruição daqueles que a possam contaminar.¹⁵³ A inscrição prioritária dessa purificação num patamar de racionalização (através da exposição que se pretende persuasiva através de razões ou indicadores de racionalidade ou, pelo menos, de razoabilidade), constitui um objetivo importante para a pacificação das consciências que, previsivelmente, contrariam o processo de destruição da vida que os nazis não aceitaram que se mantenha e perpetue. A precária tentativa de racionalização do referido embuste que nasceu da ligação entre a visão jurídica e ‘científica’ (supostamente verificada num plano factual e empírico), acabou ainda por submergir sob o manto da violência irracional de uma ideologia que acolheu a arbitrariedade.

¹⁵³ Schank, K, Schooyans, M., *Euthanasie: Le dossier Binding & Hoche*, Paris, Le Sarmant, 2002, p. 77 ss. A legitimação da morte, a sua visão nos casos considerados desesperados ou indignos expõe-se como um consentimento de segunda ordem (na verdade um pseudo-consentimento) e uma ‘cura’ do enfermo que é ajudado a ‘libertar-se’ de um sofrimento escusado. O espaço de racionalização sugerido por estas considerações desapaoadas da mais elemental humanidade, situa-se, apenas, na surpreendente frieza reflexiva com que se encontram delineadas as razões para o suicídio ou para o homicídio. A vida é sujeita a uma desaprovação e desvalorização, ao ponto de se poder sujeitar a uma qualificação (ou de gradação qualitativa). O prejuízo da manutenção da vida indigna para estes ideólogos do extermínio nazi, decorre de uma orientação económica e administrativa.

O ímpeto, a apetência à destruição e à sua prossecução na ordem factual está desde logo consignado, potenciado por este género de disposições, orientações ideológicas e elaborações pseudo-científicas. A partir delas tornou-se possível cometer as atrocidades em que estiveram envolvidos não soldados e verdugos mas médicos e outros técnicos.¹⁵⁴ Apresentar esta disponibilidade à destruição ou pretender justificar a disposição potencial à morte e à destruição do indivíduo, numa primeira fase à eliminação de certos indivíduos e, mais tarde, poder estender o elenco das vítimas e dos alvos, tal é o propósito de textos como o de Binding e Hoche. É na base de uma argumentação que se pretende defender a justeza da disponibilidade à morte de alguns ‘excluídos’, que se defende a eliminação sem qualquer objeção válida daqueles que não são dignos de continuarem vivos. Os pressupostos, neste caso, não são de índole psicológica ou, simplesmente, ideológica mas aspiram à concretização de um esforço de racionalização e validação conceptual. A potenciação à destruição tende a ser sancionada pela racionalização, longe da arbitrariedade subjetivista. Se esse esforço ou tentativa falha, isso deve-se à análise crítica que permite desconstruir essa suposta racionalização. Legitimar a morte para melhor a potenciar, é essa precisamente a meta de ‘fundamentações’ como o texto em presença. Não é apenas um ímpeto denunciador de um discurso de ódio sem qualquer cuidado reflexivo nem o mínimo esforço de preparação numa base factual (proferido por governantes sem o recurso a qualquer mediação retórica ou ornamento dissimulatório); pretende-se, certamente, justificar o emprego de meios administrativos de destruição e atenuar o seu impacto naqueles que dele se dão conta. A disponibilização à morte é apresentada, também, a partir de um benefício económico e tendo em conta um objectivo de optimização: a manutenção de uma vida indigna de se manter, custa demasiado esforço e recursos. Chega-se ao ponto de defender a inutilidade do altruísmo por parte da sociedade organizada para com aqueles que não merecem e que a própria Natureza, mais tarde ou mais cedo, irá condenar. Corresponder aos seus propósitos e, mesmo, aos que, supostamente, desejam ser destruídos (mesmo que não o refiram explicitamente), seria um acto de racionalização e gestão de recursos. Os meios de expressão, declarada ou oculta

¹⁵⁴ É o caso, por exemplo, do ‘carrasco de Mathausen’, Aribert Heim, dado recentemente como morto e que foi um dos mais diligentes perpetradores da violência sádica nazi.

(potencial) da destruição ou da autodestruição não são considerados relevantes; podem ser assegurados por quem deve oferecer para executar essa destruição como um acto ‘benéfico’. Substituir-se à vontade do que deseja destruir-se é um ponto de partida para a abertura ou disponibilidade à morte; a sua permissão implicaria a quebra de limites, aparentemente, consignados pelas áreas em que o dever, a legalidade, o interesse social e a compaixão se encontram definidos. Em último caso, se os pressupostos racionais estiverem ainda sob reserva, incumbiria ao sentimento a entrada em cena; tornar a morte legítima, estendendo o elenco das suas vítimas aos que devem ser alvo de um ato de pretensão heroísmo libertador, ou numa atitude de firme, imparcial e necessária determinação em eliminar os que estão, à partida, condenados.

A legitimação do ato de destruição transforma a eutanásia num acto sóciopolítico, em suma, biopolítico. E a qualificação da vida que merece manter-se, implica que se procure aperfeiçoá-la pela destruição dos que a possam contaminar ou diminuir. Este é o suposto biopolítico assumido inteiramente por uma ideologia que o aplicou às comunidades consideradas socialmente prejudiciais. É a vida inferior que se desejou eliminar mas também a consciência política adversa aos princípios dos que se auto-designaram superiores e se sentiram aptos à condição de dominar; de assumir a dominação e a destruição como uma missão bio-médica, bio-social e biopolítica. A transformação do acto médico em político foi já frequente e devidamente assinalada, mas trata-se, agora de o legitimar como ‘ato natural’, administrativo, gestor, sentimental e heróico. A sua naturalidade, permite, provavelmente, revelar melhor a simplicidade da disponibilidade à morte, da sua defesa como ato potenciado pelo esforço legitimador: a morte é apenas uma condição potencial a que alguns estão mais diretamente ligados, e os seres inferiores são aqueles que se encontram neste patamar. A operacionalização dessa potência não deve levar à condenação nem à punição daqueles que, de forma devida e autorizada, a conduzem. O homicida não deve, por isso, ser perseguido. Estamos, de forma inequívoca, diante da figura do *sacer* na sua condição de condenado: a sua destruição é permitida. E os personagens e dispositivos médico-jurídicos, podem, a todo o momento, ser substituídos por decisores e executores políticos, ideológico-políticos e governantes, pelo soberano, pelos seus representantes ou, mesmo, por funcionários que estão ao seu serviço. E o homem

comum que é incumbido dessa tarefa, que se esforça por ser escolhido ou que se vê nessa contingência pode, também, exercer essas funções. O exímio executor não é apenas o executor vocacionado e especializado na eliminação dos seus semelhantes; é qualquer um que seja conduzido a essa função ou missão. O lado sombrio dessa condução acaba por transparecer na diligência e prazer que alguns revelam, de forma sempre frequente e surpreendente, na prática dessa tarefa. A retirada da disponibilidade para a perpetração da morte e da destruição deve excluir-se do campo estrito da sanidade para se imiscuir no domínio político. Essa incursão tornou-se não apenas casual mas obrigatória, na medida em que é idealizada e proporcionada por condições preparatórias extremas e, mesmo, aquelas que se enquadram na vivência normalizada dos regimes políticos não concentracionários e ditatoriais. Os cuidados preventivos daqueles que se encontram empenhados nos processos destrutivos são apenas meios artificiosos destinados a naturalizá-los e a neutralizar a oposição ou os atos reativos que os poderão pôr em causa ainda que, num dado momento, não tenham a devida visibilidade. A margem de risco de erro do executor é minimizada e desconsiderada e, por isso, mesmo, ele não descarta o ímpeto e os meios de se assegurar da eficiência da sua tarefa e do seu objetivo. A consideração abusiva pela parte daquele que é destruído e da própria sociedade acaba por se dissolver na percepção da meta em causa: os que são alvos da destruição acabam por se dar conta dessa meta e reagir, resistir e contrariar o empreendimento do verdugo e dos seus guias político-ideológicos. No caso do extermínio nazi, a surpreendente incipidez da reação à violência do verdugo é, ainda, objeto de interpretação polémica. A posição daquele que se faz porta-voz do interesse da sociedade em defesa da exterminação, parece mais próxima da abstração do que aquele que defende a necessidade de evitar o sofrimento particularizado; porém, superadas as fronteiras do critério médico limitado e pontual, torna-se mais clara a percepção do caráter plural e massivo da destruição e, nesse caso, evidencia-se com mais nitidez a sua natureza política. Mas no contexto nazi, mais uma vez, essa abstração esbarra com a grande facilidade em considerar a morte dos ‘incapazes’, deficientes e enfermos como um modo de resolver um problema administrativo: pretende-se evitar que a vida indigna seja um encargo para o Estado, esquecendo-se ou contornando os inúmeros casos em que ele é onerado financeiramente (e em recursos

de vária ordem) através de opções decisórias erradas e atos que conduzem ao desperdício. As opções que se prendem com os gastos não justificados por uma estrita necessidade, pertencem a esse quadro de desperdício que pode ser considerado administrativo. As justificações administrativas racionalizadoras são, por isso, sempre polémicas e difíceis de manter, e essas contradições acentuam-se perante a descoberta do propósito biopolítico que, na realidade, move o poder soberano. O evitamento do desperdício ou a busca da otimização administrativa não é, apenas, uma velha premissa a que recorreram os ideólogos da exterminação concentracionária. Tem sido usada em contextos mais recentes.

Mas a gestão quantificadora de recursos do Estado tendo em conta o valor de equidade, é uma das mais complexas e difíceis operações políticas que se podem abordar. A partir da sua consideração verifica-se o colapso e a inconsistência de medidas de gestão praticadas por todos os quadrantes políticos. Em última instância, será absolutamente impossível atingir uma otimização (isenta de sérias objeções) do sistema capitalista global; e outras alternativas que sejam viáveis e adequadas ao futuro de um planeta já muito exaurido dos recursos básicos que possam assegurar a sobrevivência futura dos povos padecem da mesma dificuldade; e ela é agravada se não se tiver em conta um estrito controlo demográfico para além da consideração de critérios eminentemente ético-políticos e sociais. A ponderação acerca da gestão otimizada de recursos e as suas alternativas futuras torna-se, assim, uma questão política em aberto. E a sua desconstrução a partir da análise dos regimes concentracionários, totalitários e até dos regimes democráticos no horizonte do capitalismo global, não resolve o problema da alternativa futura: em que moldes se poderá alcançar essa otimização? Como viabilizar e permitir a aceitação justa e equitativa dessa gestão e distribuição de recursos no futuro? As falácias e os artifícios que verificamos nos regimes concentracionários e, em particular, no regime nazi são, por isso, apenas uma parte do problema. Resta a face atual e global do problema e as vias da sua solução racionalizada. A facilidade da desconstrução da biopolítica concentracionária, não nos deve distrair do estado actual do problema: a sua resolução tendo em conta um quadro não utópico de justiça e equilíbrio global no futuro é ainda uma miragem.

Independentemente de ter estabelecido que a opressão afeta ou pode dirigir-se, virtualmente, a qualquer indivíduo, grupo ou classe, Agamben (e outros pensadores da inscrição do poder nas categorias sociais contemporâneas), tenta definir, mais propriamente, o alvo ou o objeto dessa opressão. Nesse sentido, já não emerge, recorrentemente, uma categoria particular que se continua a assumir como herdeira do padrão marxista da classe mais explorada entre as classes oprimidas, mas a tentativa de pensar o povo como categoria política ou biopolítica. A predicação atual de conjunto populacional ou grupo mais abrangente de classes oprimidas, subjugadas e excluídas da lógica corrente do exercício benéfico do poder, continua a focar-se nessa categoria; o povo é o grupo ou grupos populacionais que o soberano oprime ou subjuga; mesmo que se defenda a licitude do uso do termo exploração numa dimensão eminentemente económica, trata-se de referir, antes de mais, essa categoria como o universo daqueles que são subjugados em diferentes graus sem que alguns se destaquem através de qualquer posição singularmente vanguardista. O povo ou os povos (à escala planetária) continuam a designar a categoria daqueles que são injustamente e de forma inaceitável, sujeitos às mais diversas e amplas formas de subjugação. A sua dimensão como corpo político negativamente qualificado, e não como conjunto populacional, por assim dizer ‘neutro’, deve ser, de acordo com Agamben, devidamente assinalada.¹⁵⁵ A questão de saber que classes fazem parte, por princípio, do povo e que classe poderá prevalecer sobre as outras no quadro histórico da resistência e revolta à opressão soberana, torna-se secundária tendo em conta o sentido integral da categoria aqui considerada: trata-se de uma realidade social biopolítica e a sua integralidade deve ser mantida, apesar da possibilidade de alguns poderem ser mais subjugados do que outros. A determinação biopolítica da existência do povo enquanto corpo integral e fragmentado, (ou seja, paradoxal, sujeito aos processos políticos ou biopolíticos de inclusão e exclusão) é mantida.

A percepção ou o conhecimento acerca da posição central do povo como corpo político integral justifica as modulações manipulatórias do discurso: as forças intervenientes num universo social determinado procuram adaptar a sua estratégia discursiva às apetências momentâneas desse corpo e, por isso, mesmo, verificamos

¹⁵⁵ Agamben: G., HS: 199.

com maior insistência a ocorrência do discurso populista. O terreno favorável à implantação dessa orientação não se esgota, apenas, na existência de uma adversidade em relação aos políticos como classe, mas na própria popularidade do equívoco da pós-política que se intensifica em grupos populacionais de resistência legítima. O discurso populista, ou seja, dirigido ao povo na sua existência como corpo integral, não se configura e emerge como uma simples elaboração demagógica mas sobrevive e intensifica-se graças a uma dupla articulação, por vezes, contraditória: a recusa da política e dos seus agentes e a aceitação comum de uma posição moderada face às posições consideradas radicais. A perpetuação e partilha do poder através da alternância de forças que apenas garantem uma continuidade (daí o slogan corrente segundo o qual ‘é preciso defender a alteração para que tudo fique na mesma’), é favorecida por um discurso desse tipo; e o povo, reagindo dessa forma à perpetuação do comum e dos receios de uma verdadeira alteração do quadro sócio-político, acaba por aceitar (ou reagir favoravelmente) a um discurso que foi concebido para ele como corpo integral. E essa mesma integralidade garante que o espaço de diferenciação nunca represente uma verdadeira ameaça ao jogo das forças políticas em prol de uma alternância ou da perpetuação oligárquica do poder no quadro da atual globalização política ocidental. E o povo deixa de ser conotado com qualquer qualificação miserabilista para se dirigir à categoria do comum. E não é por acaso que a própria noção ‘psicopolítica’ de comodidade se pode aplicar à situação descrita. Qualquer alteração radical do quadro comum de vivência comum é vista ou prevista como uma incomodidade política real; se a situação sócio-política vivida é considerada inaceitável, o receio de uma alternativa previsivelmente perigosa e dramaticamente incómoda pode simbolizar um perigo maior. O povo, na sua dimensão do comum pode, assim, libertar-se da predicação ligada ao baixo nivelamento dos grupos sociais para se erigir como o alvo dos discursos populistas aptos a rececionarem um discurso que se modulou à sua percepção da realidade. A facilidade com que a oposição política às forças que detêm o poder legislativo e executivo jogam nessa dimensão discursiva é premonitória do que realmente pretendem: apenas adquirir um melhor posicionamento para aceder ao poder; não se segue nem pode seguir nenhuma alteração do quadro político, e a experiência do enorme desfasamento entre o que se afirmou e defendeu e o que se leva

depois à prática é uma demonstração clara dessa meta e da estratégia que a motivou. E isso não seria possível se o povo não fosse determinado integralmente: trata-se do elemento essencial do comum e o seu carácter abstrato deixa de causar receios àqueles que têm a incumbência de elaborar uma estratégia de sedução e agregação de simpatias. O povo, no contexto de uma campanha de luta pelo poder, é uma categoria que passa a ser usada como se fosse uma realidade concreta integral e não uma mera abstração política; se no passado pôde designar as camadas mais desfavorecidas e no presente envolver outras camadas populacionais medianas, transformou-se, precisamente, num corpo integral que representa (ou pode representar) o comum, com as suas falhas essenciais e as suas virtudes, com o seu estatuto paradoxal de realidade que é necessário ter em conta na ação política e dos que contrariam uma mudança realmente transformadora. A dimensão dúplice do comum (como sucedâneo do plural) como os que devem ser justamente satisfeitos ou realizados através do exercício do poder e aqueles que continuam a servir de agentes da perpetuação do estado de coisas existente (instalados na sua comodidade, e que confrontados com uma necessidade de transformação mais profunda da sociedade, a rejeitam), perpassa a condição prática e discursiva da política e do político. Uma dimensão discursiva que é, em grande parte, enganadora já que se encontra inserida no jogo da luta pelo poder através do apelo tácito à adesão dos que poderão servir de veículos da ascensão à posição governativa beneficia da constituição do povo como figura integral e que se exprime e representa pelo comum. Enquanto categoria paradoxal, o comum tem que ser elucidado pela sua duplicidade, e revela tanto um lado positivo como negativo. Em certo sentido pode-se defender a posição de que o comum pela sua duplicidade, (que é o seu lugar paradoxal) deve, também, substituir a categoria, porventura, mais clássica que se designa pelo povo. A negatividade do comum é tanto mais surpreendente e nefasta quanto é, precisamente, com esta categoria (e realidade que a mesma representa ou simboliza), que o pensamento político contemporâneo se deve confrontar como um seu objecto privilegiado e fundamental. A necessidade de derrotar a iniquidade remete para o repensar do comum que, como vimos, não se esgota na função empreendedora das iniciativas e ações políticas do futuro. Se o pensamento político possui uma particular referência ou ponto de incidência que permitirá formular, propor ou questionar a

resolução dos problemas da contemporaneidade para além de todos os diagnósticos efectuados ou em curso, esta deve situar-se no comum. A medida da superação da iniquidade global consistirá, assim, em grande parte, no questionamento e nas vias de resolução do comum que sobreviveu à categorização clássica do interesse geral. Não se trata de aceder a qualquer tentativa quantificadora ou base sociológica, mas de superar a aporia que afecta o pensamento e que se erigiu como uma dificuldade real das sociedades contemporâneas. Neste momento, trata-se de remeter a reflexão acerca da categoria à sua génese no povo como corpo político integral que, por sua vez, subsistiu para além da sua fundação em princípios não só sociológicos mas políticos (nomeadamente pós-marxistas) – e nesse caso, é transmitida também a ideia da relação desproporcionada entre os que foram afastados do poder e dos seus benefícios e aqueles que protagonizam o seu exercício efetivo. E a esfera da ação dos agentes é, sem dúvida, a que mais facilmente favorece os que dela fazem parte. Independentemente de se rejeitar a nomenclatura que opõe favorecidos e desfavorecidos, é inegável que não há uma participação concordante com o sentido de justiça na partição do poder e controlo dos dispositivos sociais no sentido mais amplo do termo.

Figura de contradições maiores, dos oprimidos e, simultaneamente, agentes da transformação revolucionária da História, da exclusão, do confronto intemporal, o povo deverá transmutar-se no comum para que aceda ao plano do pensável pela Filosofia que evoluiu a partir dos esquemas clássicos e que não se limitará a repeti-los. Libertar esta categoria do espaço de abstracção é sempre uma dificuldade que se acrescenta à já difícil tarefa de situar na atualidade o território da opressão e daqueles que são, verdadeiramente; sujeitos aos cambiantes da subjugação para além das fronteiras estritamente políticas, onde se imiscui a arbitrariedade ancestral do poder soberano. Se na Filosofia Clássica esse espaço era delimitável pela figura do soberano, nos regimes que se acolheram sob o desígnio do poder popular ou das massas, (ainda que, em concreto, esse poder fosse mitigado pela ação monolítica dos ‘partidos populares’), o povo em vez de se notabilizar e consagrar finalmente como a categoria e a realidade maior da ação pública e plural, continuou à margem do poder de Estado. A sua opressão, aparentemente, sofreu alguma deslocação mas manteve a sua negatividade de forma inaceitável. Se o povo continuou a existir para além da retórica

que teimava em fechá-lo numa esfera da abstração, manteve-se como um universo populacional sujeito à opressão. Se o poder político assumido pelos partidos, quer estes estejam inseridos num processo revolucionário ou não, enaltece, programaticamente, a categoria de povo, isso não afetou ou transmutou a opressão; o seu desagravamento ou eliminação não ocorreu, foi uma promessa adiada e, num cenário mais próximo, traída. Nas suas fronteiras concretas não foi introduzida mais do que a idealização (contaminada pela mesma abstração), da igualdade, da justiça e do progresso.

A crise do capitalismo global comprometeu a idealização ou a imagem projetiva de um povo sem fraturas que pudesse conciliar e integrar distintos níveis de estratificação social. O ‘povo global’ perdeu-se com a anulação das desigualdades extremas e a decadência acelerada de estratos médios da população. O fantasma do conflito político interclassista retorna na sua mais cruel expressão, levando alguns a reatualizar a visão marxista ortodoxa. O espectro da luta intestina que se tentou a todo o custo anular ou ocultar nas suas manifestações sócio-políticas retorna ainda que (ingenuamente) dissolvido na simplista visão de uma oposição estatística e percentual (99% e 1%), onde se opõe uma larga maioria dos subjulgados e uma minoria que obtém todos os benefícios do exercício do poder na sua dimensão desde logo económico-financeira. O povo como categoria tradicional que sempre foi um incómodo para a visão liberal da realidade social, torna-se agora um verdadeiro escolho na marcha pela pacificação do prometido oásis do progresso consumista que permitiria a superação da pobreza e da miséria, em particular no universo ocidental. A fragmentação perdida retorna, e a ‘décalage’ na estratificação acentua-se e regressa a níveis que já se consideravam obsoletos. O desenvolvimento e o progresso transformaram-se em projetos por rever e os efeitos negativos da recessão e depressão material que se substituíram à arcaica negatividade material (pouco incómoda, pelo menos, para os defensores do modelo pacificador ocidental), fazem-se sentir, cada vez mais, na reatualização do desnivelamento social e na criação de novos pobres e oprimidos. Sem que se tenham recuperado e restabelecido com firmeza as antigas classes médias nos países outrora sujeitos a extremas desigualdades, quer na Ásia quer na América Latina, confrontamos agora com a anulação da força produtiva e pacificadora das mesmas classes nos países ocidentais (sobretudo, nos ‘Latinos’) que se encontram em recessão e em vias de

depressão económico-financeira, justamente aqueles onde a crise global teima em perpetuar a sua marca destruidora.

A expressão política dessas classes tendo em vista a superação das novas formas de fragmentação, como vimos, ainda se encontra submergida em dificuldades paradoxais é insuficiente; se a questão política fundamental é a reinvenção do corpo médio social, ele continua a apresentar-se como o maior obstáculo para a sua emancipação. E, nesse caso, a formulação ingénua que leva à oposição entre o 1% e os restantes 99% não é simplesmente verdadeira. Não exprime nada em termos de realidade social nem em termos de potencial ou actual confronto no universo social. Trata-se apenas de uma formulação estatística grosseira e panfletária. Através dela ignora-se a complexidade da fragmentação social, dos níveis e desníveis sócio-económicos; despreza-se a expressão política atual e aquela que alguma vez terá lugar no quadro da evolução representativa da população de um país ou de um continente. O que essa indiferenciação produz é a ocultação de formas de ‘vida nua’ no seio daqueles que deveriam estratificar-se e que, apesar de tudo, não pode ser escamoteada em nome da realidade (emergente e surpreendente) da pauperização das classes médias. Em certo sentido, esse nivelamento estatístico é favorável à tese biopolítica que anuncia a realidade integradora da existência de uma vida nua que associa diferentes estratos populacionais, mas não podemos ignorar a complexidade já referida; ainda que contrariando essa tese (já suficientemente polémica), não se pode ignorar a realidade da estratificação que seria eventualmente posta em causa se verificássemos o completo e universal afundamento das classes médias; porém, isso tem-se verificado em certos países e de acordo com um contexto de maior exposição à crise global e, em particular, na Europa; se é verdade que essa exposição poderá afetar no futuro, as mais vastas extensões populacionais e mesmo países que até agora se encontram numa posição privilegiada em relação aos efeitos dessa crise (como é o caso dos países do Norte da Europa), a ideia de nivelamento estatístico mantém a sua simplicidade e reproduz (ainda que ingenuamente) a tentativa de erigir uma categoria única com o propósito de criar um maior impacto na relação de forças e na visibilidade da desigualdade global; mas, de facto, essa visão afasta-se da realidade social. É duvidosa a constituição de

barricadas artificiais e de pretensa unificação de estratos sociais aparentemente coordenados a uma mesma luta e cumprindo um objetivo comum.

Se o projeto desenvolvimentista do capitalismo pós-concentraci3nrio falhou, esse fracasso n3o se traduz, apenas na recria33o vis3vel da vida nua dentro das fronteiras do mundo ocidental e na anula33o, muitas vezes, escandalosa das diferen3as interclassistas (com o empobrecimento das classes m3dias nalguns pa3ses), nem no abismo que agrava e perpetua a diferen3a entre o Ocidente e o mundo n3o desenvolvido, mas na aporia material e pol3tica fundamental: o modelo (na sua plasticidade) j3 n3o oferece respostas para a presente crise global.

Como sucedeu no passado, qualquer nivelamento no presente 3 sempre objeto de suspei33o: a subjuga33o 3 uma realidade que separa a minoria da maioria, mas a fragmenta33o e a exist3ncia e subcategorias subsistem. E n3o 3 poss3vel erguer barricadas e deixar de lado a explica33o sobre a raz3o da perpetua33o das formas minorit3rias de poder. Por mais discut3vel que seja a forma e o funcionamento das atuais democracias, um poder minorit3rio n3o se pode reproduzir indefinidamente numa sociedade democr3tica.

Cr3tica da fundamenta33o hist3rica da soberania.

Em Agamben, a rela33o de soberania n3o 3 constitu3da nem mediatizada por uma qualquer racionalidade particular. A sua original emerg3ncia 3 pensada como decorrente de uma base ontol3gica. As revoltas contra o invasor em nome da identidade soberana que decorrem ou eclodem no tempo presente, as lutas e rebeli3es do passado pela posse da soberania perdida ou inexistente, (sob a forma das guerras de liberta33o, negando de modo violento a imposi33o de uma soberania estrangeira e exterior), n3o colocam em causa essa designa33o fundamental que se pretendeu

formalizar num pressuposto biopolítico originário.¹⁵⁶ As modalidades ético-políticas com que, muitas vezes, a relação soberana é apresentada, não permitem camuflar a sua base essencial como uma estrutura instituída a partir de relações de poder e não através de modos específicos de relacionamento sociocultural. Nenhuma especificidade cultural, ideal contextualizado de justiça ou liberdade, nenhuma configuração histórica determinada podem, assim, aspirar à constituição do que se pode referir como o fundamento da ordem política e jurídica soberana. Apesar do regime político democrático, por exemplo, ser pensado, em termos clássicos, como ordem ou ordenamento político-jurídico, e manter no pensamento de Agamben essa mútua imbricação dos dois planos, devemos estender essa nomenclatura a todas as sociedades complexas; essa ordem será, assim, pertinente para as definir enquanto sociedades ou macro-comunidades complexas. Não obstante se verificar a idealização do princípio liberal na base das sociedades democráticas, um tal ordenamento abrange qualquer regime, independentemente da sua referência à liberdade e ao que ela representa; a isso não será estranha a polémica similitude entre a democracia e os regimes totalitários.¹⁵⁷

A incontornável ocorrência (a sua nomenclatura em termos de inevitabilidade) da própria globalização parece, neste caso, favorecer uma tese contrária aos interesses específicos de um conjunto particular de instituições políticas regionais; no entanto, trata-se, neste caso, de naturalizar e de pretender impor uma relação de poder desigual, injusta e, provavelmente, sem futuro. Mas ela oferece-se como mais um exemplo de intrusão ou imposição exterior, com recurso a armas mais sofisticadas do que as usadas pelas primitivas potências coloniais. Independentemente de noutras relações de poder se reproduzir essa subjugação referida na estrutura biopolítica, esta é pensada como uma relação de poder em que o subjugado pode ver-se ou encontrar-se numa disponibilidade extrema para a anulação e a morte. Porém, tornar compatível a exposição e defesa de uma tese de cariz ontológico com certas ocorrências ou vivências regionais da relação soberana nem sempre é fácil e, e limite, não poderá escusar-se ao confronto com objeções sustentadas em ideais autonomistas. A relação

¹⁵⁶ Mairet, Gérard, *Le prince de souveraineté, Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1997, p. 159.

¹⁵⁷ A interdependência entre o liberalismo e o Estado democrático implica que, pelo menos historicamente, se constate que, aparentemente, ambos desapareçam conjuntamente quando um deles é anulado ou cai: Bobbio, Norberto, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 2011, p. 7.

primordial de subjugação soberana é, assim, pensada na base da instituição de quaisquer princípios de organização e hierarquização social e, mesmo nos casos específicos em que não se verifica uma relação política mais abrangente, fora do quadro do que se constitui como relações básicas e fundamentais de poder, verifica-se essa instituição. A tese de Agamben atribui-se, por maioria de razão, a todos os regimes em que é lícito qualificar essa relação de poder a partir do paradigma biopolítico em que o subjugado emerge na figura extrema e, ao mesmo tempo, “normalizada” do *homo sacer*, já não o simples excluído devido à aplicação de uma regra ou lei no âmbito de uma específica casuística jurídica, nem devido a qualquer precaução que o remeta ao isolamento face à comunidade¹⁵⁸.

A face real do controlo democrático revela, por vezes, a insuspeitada propensão para um despotismo que muitos achariam anacrónico. No pensamento contemporâneo o equilíbrio pela dissensão é a contrapartida mais desejável para o impedimento da extravasão dessa tendência. Mas não se trata, simplesmente, de afirmar ou sugerir essa procura de equilíbrio; a questão está em doseá-la: torná-la eficaz no confronto com as disposições contrárias; o equilíbrio não se consegue pela aceitação pura e simples da dissensão, mas pelo modo como se pode tornar interventiva e produtiva. Dissensão não significa multiplicação de modelos culturais que aspiram a uma identidade regional ou localizada, mas afirmação da diferença e pluralismo dotado de sentido político global. A impossibilidade de sustentar a soberania regulada democraticamente ou não (por exemplo, no quadro opressivo de regimes em que a legitimidade política está ausente ou é precária), tendo em conta um conjunto de regras ou disposições contextuais moldáveis consoante a pretensão dos atores políticos e circunstâncias históricas, constitui um iniludível pressuposto do pensamento político de Agamben. Os princípios políticos que fundamentam os regimes realmente existentes ou o modo de os pensar ou configurar teoricamente (através de paradigmas racionais, empíricos, deliberativos, comunicacionais, plurais ou outros), impedem que se possam aceitar regras, disposições ou categorias regionais e circunstanciais. Os regimes políticos ou os modos soberanos (sejam eles declarados ou mitigados) que presidem à sua institucionalização

¹⁵⁸ Situação dos que sofriam de sífilis na Idade Média. O afastamento dos que eram, assim, marcados pela enfermidade que os deveria afastar, implicava, também, uma paradoxal diferenciação que os aproximava da sacralidade: Bataille, Georges, *La structure psychologique du fascisme*, Paris, Lignes, 2009, p. 26.

formal, não dependem dessas simples regras ou dispositivos mutáveis. A sua arquitetura integrá-lo num universo de abrangência e constituição política paradigmática para além de quaisquer qualificações meramente específicas. A questão não se situa, por isso, no modo de aperfeiçoar certas regras, de as aperfeiçoar em vista a uma melhor coordenação com o ideal ou ideologia soberana, mas de identificar o princípio essencial que lhes subjaz ao ponto de as ter estruturado e permitido que se inscrevessem numa dada evolução histórica. A especificidade de certas reivindicações libertárias regionais inscritas em ideais políticos correntemente identificados com movimentos pós-coloniais ou outros podem, facilmente, incorrer no equívoco da recusa ou da abstração face a uma fundamentação política mais genérica e abrangente. Não há democracias assentes em regras do jogo divergentes consoante as zonas do planeta em que se podem ou devem aplicar. Não existem modelos opressivos específicos que poderão, depois, dar lugar a rebeliões particulares e culturalmente determinadas. A opressão e o ideal libertário não se configuram a partir de uma pretensão regionalista, territorializada ou explicitada a partir das relações de pertença e de ligação traumática entre os colonizadores e os colonizados.¹⁵⁹ O colonizado, o sem terra, aquele que, na Índia ou no Bangladesh se encontra endividado até ao limite da sua sobrevivência, o que foi abruptamente (ou mesmo previsivelmente) desapossado da sua legítima vivência infantil ou juvenil, não são *sacer* específicos, são a realização da opressão presente e ancestral da figura que atravessa e, porventura, continuará, nos tempos vindouros, a perfilar-se perante a indignação, a indiferença ou a refinada escusa ou dissimulação. São, por isso, figuras emergentes, possíveis e atualizadas dessa opressão e subjugação ontologicamente “pré-figurada”.

As diferenças que permitem contrapor ou mesmo opor as sociedades asiáticas, latino-americanas, africanas ou europeias, não as afastam como se de galáxias longínquas se tratasse, mas são as múltiplas faces da realização da negatividade ou da sua inversão segundo uma realidade modelar libertadora. E a não efetividade desta última, em nada altera essa disposição unificadora: ela perpassa o universo humano na sua unicidade fundamental, na sua constituição atual como na sua legítima e desejável

¹⁵⁹ Banerjee, Bobby, *Necrocapitalism*, <http://oss.sagepub.com/content/29/12/1541>; Homi K. Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 1994, p. 357 ss.

transformação futura. Este pressuposto está presente na dificuldade ou impossibilidade em institucionalizar e dotar as pretensões regionais de um pendor autenticamente político: as organizações ou partidos declaradamente regionalistas, estritamente ecologistas e ambientalistas num sentido, pretensamente, mais amplo e naturalista (como é o caso dos “Verdes”), não concretizam uma finalidade apartada daquela que pedem de empréstimo a configurações político-ideológicas já estabelecidas. Nestes casos, é notória a perda da dimensão política fundamental que permita a atualização das aspirações políticas dos seus mentores e atores.

Se a perda do horizonte histórico-temporal e doutrinário da diferença de classes e do sentido abrangente do conflito inter-classista continua a ser questionada e dissolvida no território do debate político contemporâneo pós-revolucionário, por maioria de razão se deve incluir uma tal pretensão mais especificamente localizada e restritiva na significação ideológica de um equívoco ou de um desejo programático particular adaptado e moldado ao momento presente. O combate pela proteção ambiental e por direitos específicos e delimitados não fundamentam uma dimensão política geral, mas inscrevem-se no território dos efeitos atuais do paradigma político-ideológico capitalista, sendo por isso, uma das marcas pensadas, realizadas e agravadas através da continuada perpetuação desse paradigma. Apesar do requisito ontológico apartado do que permanece onticamente localizado, o princípio de fundamentação aqui invocado mantém a sua negatividade e o seu contributo para uma visão sombria da realidade. O esvaziamento do sentido político desses movimentos “regionais” não contribui para enublar o fracasso do que é plural e autenticamente democrático que se tem revelado pela alternada substituição de estruturas sociais institucionalizadas, que corresponde, neste caso, a uma apresentação eufemística de tendências, interesses de classe e partidos políticos que acedem ou que possuem meios privilegiados de acesso ao poder. Como muitas vezes se tem afirmado com o risco de uma injusta banalização, a história recente das democracias desenvolvidas encontra-se marcada por uma previsível sucessão de Partidos cujas diferenças se têm esbatido e que, alternadamente, acedem ao poder, aos seus benefícios, vantagens e fruição pessoal e institucional. A radicalidade de uma visão plural não pode aceitar uma tal sucessão. Da mesma forma, não a pode considerar como sinal ou indício, minimal que seja, de uma indiscutível legitimação

plural do poder e da soberania. Nas democracias, a quebra da pluralidade e o comprometimento de um ideal de compromisso e de diálogo (que se deveria sobrepor às tensões e ao choque imposto pela adversidade das relações políticas), deve-se à incapacidade de assumir uma ação mais participativa ou de a limitar ao ponto de se tornar anémica. A relação de exterioridade entre os cidadãos ou eleitores (a superficialidade do seu envolvimento como reação perante os processos decisórios) e as estruturas de poder explica essa fragilidade da relação plural e da ação política agonística. Mas o seu efeito mais gravoso será, porventura, uma monotonia que se estabelece nas relações de poder soberano e que o afeta, inevitavelmente, na sua natureza prática: os atores e Partidos que o partilham sucedem-se monoliticamente, sem diversidade e pluralidade genuína ao ponto de serem, aqui e ali, apenas incomodados por tendências, movimentos e fenómenos de protesto.¹⁶⁰ A imposição de uma permanência modelar a partir da realidade política monolítica afasta-se singularmente dos paradigmas teóricos ou propostas programáticas da sua alteração. O fluxo paralelo do real político não parece compadecer-se com a multiplicidade e o confronto dos ideais; a sua modificação e regulação tornam-se anémicas. Universalistas ou não, suportados por uma fundamentação racional ou empírica, pela unificação ou pela afirmação da diversidade, esses paradigmas correm o risco de não efetuar qualquer interferência no decurso e aperfeiçoamento da vida pública.

A regulação funcional dos regimes políticos não mostra apenas uma estruturação formal dos atos públicos, mas a realização efetiva das aspirações dos povos; as regras institucionais e de sancionamento político desse funcionamento, sejam de carácter eleitoral ou outro, permitem, na medida do possível, garantir a efetividade de alguma intervenção de cidadania mesmo que se mantenha aquém do se pretende. Uma intervenção cívica e política minimalista é tanto mais prejudicial quanto se assiste, no momento presente (que se qualifica por um singular tumulto, sobretudo, ao nível do

¹⁶⁰ Mesmo que esse protesto possa adquirir uma expressão extrema ou extremista ou estruturar-se em Partidos que defendem ideais, aparentemente, desajustados face à realidade política como no caso dos Partidos Piratas, associa-se ao movimento reactivo face à monotonia verificada na partilha do poder. A inegável disponibilidade à morte em que se encontram os povos sujeitos à extrema e ampla repressão apenas contrasta com a resistência que tende a persistir depois do paroxismo reactivo. A impotência dos subjugados e a desproporcionalidade de forças coexistem com a presença da anulação física quotidiana, da humilhação e da crueldade. E o limite da destruição que tem sido tacitamente imposto e gerido através da restrição civilizacional mostra-se, nestes casos, totalmente inexistente.

quadro macroeconómico), à necessidade de afirmar uma participação mais incisiva. A vida pública necessita de um rejuvenescimento que não se compadece com os anteriores índices de participação que a transformaram num conjunto de atos formais desfasados no tempo. Manter essa formalidade, agravá-la pela perpetuação da indiferença e pela participação minimalista em nada contribuirá para a harmonização da relação de soberania.

A relação dos cidadãos com o poder não tem que ser meramente formal ao nível da regulamentação: as regras funcionais da sociedade e dos regimes políticos têm que proporcionar a maior intervenção possível. Não podem ser vividas exteriormente como se fossem meros atos de tal modo vazios de significado político que dispensam a intervenção ativa, a vontade e a consciência. A relação performativa dos cidadãos com as mesmas deve ser uma evidência: não há atos públicos só porque há regras que, superficialmente, os regulam. A dimensão política que os originou é mais importante do que a suposta emergência facultativa de simples regras do jogo que podem ser mudadas repentina e arbitrariamente consoante os caprichos dos agentes ou atores públicos. Essas regras e os princípios que se encontram na sua base foram instituídos no decurso da evolução histórica, nos momentos de rutura e de transformação revolucionária. Dizem respeito a íntimas ambições e declarados desígnios históricos dos povos que na Europa e noutras partes do mundo se revoltaram, autonomizaram e comprazeram com uma liberdade política essencial à sua existência.

A artificialidade do poder representativo que é formalmente legitimado pela vontade dos eleitores não se revela somente nos momentos em que ele se configura através de atos de escolha. Ela transparece sempre nos momentos em que as expressões concretas desse poder se realizam, ou seja, nas decisões que o acompanham, para além dos meros atos formais que o instituem. E essa razão não se prende apenas com a contrariedade, o repúdio ou a indiferença dos cidadãos perante essas decisões; o afastamento e a ausência de vínculo natural que deve ligar o ator e o espetador da relação soberana, deve-se também a uma crise mais profunda do que as falhas do modelo de representatividade: trata-se de uma brecha na intencionalidade do poder e da relação soberana.

Essa crise da representatividade deve-se, antes de mais, a uma brecha na confiança e à dissolução dos vínculos entre os representados e os representantes. Independentemente da naturalização desses vínculos ser apenas aparente, eles devem subsistir para além das reacções defensivas ou das contrariedades que, pontualmente, o abalam durante o exercício do poder. Não se concebe através dessa vinculação uma qualquer motivação psicopolítica ou centrada em mecanismos meramente psicológicos, já que a complexidade da ação e da reação política sugere e apresenta um grau de complexidade que transcende as razões dessa índole. Em todo o caso, a desconfiança agrava-se com a percepção da mentira e da dissimulação que, como facilmente se pode constatar no discurso e nas suas repercussões práticas, revelaram e continuam a revelar a sua pregnância.

Na verdade, os mecanismos, procedimentos sucessivos, sucessórios, alternantes (que verdadeiramente negam os pressupostos de base que os promovem como alternativos) podem sugerir, a dada altura, a vigência prática da afirmação do mais forte em detrimento daquele que deve meritoriamente aceder ao poder. Fica por esclarecer se esse novo pressuposto pode corresponder à verdadeira face de uma insinuação predatória do poder e não a uma vitória no plano político daquele que se mostrou e se fez persuadir como o mais capaz. Porventura, as raízes predatórias da afirmação da lei do mais forte ou daquele que se afirma (quase sempre) de modo mais favorável perante o que, fatalmente, se mostra como mais débil na ordem da (falsa, aparente) sucessividade do poder – ou do acesso ao seu estatuto representativo e institucional – imbricam-se nos dispositivos e suportes económicos e não politicamente formais. Mas essa afirmação de superioridade, no contexto aqui considerado na ordem político-jurídica estatal é, desde logo, marcada por uma tal propensão predatória, ou mais eufemisticamente, suficientemente forte ao ponto de passar por uma real capacidade em subjugar o outro através de um conjunto de capacidades e apetências que não parecem, à primeira impressão, fortuitas. Os mecanismos de sucessividade representativa do poder escondem, na verdade, um pendor de subjugação (para não insistir no duro significado que transporta consigo o termo ‘predatório’)? E porque razão esse pendor não pôde ser combatido pela emergência, contraposição ou legítima ‘imposição’ de uma outra alternativa? A predação presente na mais crua revelação dos

mecanismos ou dispositivos com que o poder subjuga, não acarreta consigo nenhuma indicação quer de mera desumanidade, quer de conotação com qualquer proximidade à categoria de animalidade; trata-se, tão-somente do modo severo, cru, ou por vezes, absolutamente violento com que essa subjugação se exerce e que tem como par da relação o *homo sacer*. Não se propõe, assim, nenhuma cedência à vida meramente biológica que possa servir para evitar ou mascarar uma relação que, desde sempre, se apresenta como politicamente determinada. O indicador biopolítico supremo refere-se, por isso, à existência dos seres humanos e à sua disponibilidade ou exposição à total subjugação, morte (ou destruição) tal como se pode verificar na relação política soberana. A circunstância em que a qualificação rúcica é convocada, (e que serviu de pretexto, quer em meados, quer no final do século XX para a dizimação em larga escala em vários contextos e áreas do planeta), a inferiorização ou animalização dos seres humanos (a sua redução analógica face aos seres não humanos), não desmente essa qualificação política. Animalizados, subjugados, destituídos do seu estatuto humano a uma escala extrema e inaudita, os humanos mantêm-se circunscritos à esfera do poder soberano e da ordem jurídico-política. E mesmo nas situações em que o elemento rúcico se encontra, aparentemente, ausente (no caso do poder democrático representativo) ou mascarado pela referência xenófoba (nas ideologias e Partidos extremistas atuais), deve-se ter sempre em conta a dimensão política do poder e do seu exercício. Agamben não se refere, porém, (pelo menos a título explícito) à presença de uma determinação de tipo predatório como a marca da subjugação do mais forte, atenuada, mascarada ou dissimulada, por uma série de estratégias, que hoje, surgem sob a forma de fatalidades ou estados de necessidade; o mais forte que recorrentemente, tem acedido ao poder pelo melhor uso que dá a essas estratégias seria o agente da predação ou o ator predatório. A questão de saber se essa imagem serve melhor a subjugação envolvida na relação biopolítica em que tende a prevalecer, cada vez mais, a existência como vida nua, fica, por isso, em aberto. A estratégia predatória já não se esgota no desprezo e no afastamento face aos interesses dos ‘sem parte’ mas na ação concreta que os destitui, os anula e destrói sem limites e não apenas no plano etno-rúcico em que se exacerba, em certas circunstâncias a violência destruidora; essa anulação tem uma expressão política, talvez ambígua (onde se joga a aparente escolha

alternante dos membros dirigentes dos regimes representativos) e, sobretudo, uma dimensão financeiro-económica, em que a subjugação hegemónica, invisível, vinculadora, inexorável se desvela sem os rodeios arquitetados por um regime politicamente pacificado; os efeitos agressivos, destrutivos da hegemonia no plano financeiro-económico e os seus correlatos defensivos usados pelos governantes na tentativa de os atenuar, não se podem, nunca, restringir a um plano material ou ‘infra-estutural’. As razões subjacentes às orientações materiais escondem, na verdade, uma base política que não pode ser ignorada, sob pena de se pactuar com a ornamentação discursiva mediática e mediadora do discurso hegemónico. Essa dimensão parece ser desmentida pela incursão da estratégia defensiva do designado ‘capitalismo económico-financeiro’ num território em que não imperam valores liberais nem regimes democráticos; porém, esse desprezo pragmático pelas objecções que essa incursão poderá colocar faz, igualmente, parte do cerne do pensamento hegemónico liberal. Basta lembrarmo-nos das alianças ambíguas, contraditórias e (aparentemente) incompreensíveis entre o Ocidente liberal-democrático e certos regimes (por exemplo, latino-americanos) não democráticos. Trata-se de ressalvar e favorecer a sobrevivência da hegemonia subjugadora, não obstante se fazer uso, pontualmente, de meios politicamente distorcidos através da instrumentalização de ideologias e práticas extremistas que foram úteis no passado e que continuam a ser operativas no presente. A estratégia é hegemónica porque é dominadora e, também, extensiva à escala global e baseia-se num perigoso e injusto ímpeto individualista: depois da crise global foi notória a redistribuição social e comunitária dos prejuízos financeiros-económicos e a tendência consolidada para manter privilégios e benefícios acumulados de acordo com os interesses individuais ou atomizados, muitas vezes, aqueles que se encontravam no cerne causal da implosão financeira. A análise política e filosófica dessa motivação e dos seus efeitos mostra, neste caso, uma sua pertinência que se afasta dos desajustamentos, inadequações e contradições da análise económica e financeira. A desenvoltura reativa com que, ao nível político-governativo e financeiro, se procurou restabelecer a anterior ordem hegemónica, contrasta com a sinuosidade e falência dessa análise. Nesse aspeto, a estrutura de governação foi, sem dúvida, mais eficiente do que a sugerida por aqueles que tentaram e, ainda, procuram explicar ou justificar a

estratégia hegemónica. Nesta enquadram-se os mentores de uma análise mais propriamente económico-financeira. A transformação imposta por essa desenvoltura e que se consubstanciou no célebre ajustamento requerido pelo estado de necessidade (que se sequenciou à crise das dívidas públicas soberanas), corresponde à apelativa ideia da alteração adequada das sociedades de acordo com as exigências do tempo presente. Contudo, essa transformação consiste no conjunto de modalidades, estratégias, jogos, relações e dispositivos que refletem o modo como o próprio capitalismo global procura manter e perpetuar a sua hegemonia ou assegurar os meios da sua sobrevivência futura quer no plano institucional quer material. Não obstante as similitudes que possam existir entre esses modos e os que foram instituídos no passado, parece óbvio que a contemporaneidade impõe novas modalidades, novos meios operativos e novas necessidades, aparentes ou reais.

O ato ‘predatório’, não obstante a radicalidade da sua simples (isenta de mediações) afirmação não pode ser definido ou sugerido a partir do seu congénere natural: não se compreende no referido acto qualquer impulso individual que tende a garantir a sobrevivência pela anulação (necessariamente drástica ou violenta) do outro; a marca da individualidade não é, assim, fundamental já que o que se considera deve ser o traço sistémico que se continua a impor independentemente da possibilidade do impulso singular do indivíduo que se faz, igualmente, notar na ordem das coisas. A discussão (pertinente) sobre a radicalidade desse ato e do princípio que o sustenta não parece, em todo o caso, afetar a emergência da violência global ligada à notoriedade da subjugação do indivíduo e, sobretudo, dos povos ou populações. E a dificuldade em fixar esta última categoria não poderá substancializar a possível negação da ocorrência predatória. Mas se a radicalidade desta for discutível na base do confronto com a realidade política das sociedades mais desenvolvidas, o mesmo não sucede com as comunidades inscritas em territórios devastados por uma imposição de orientações económico-financeiras e empresariais. A multiplicação dos exemplos de uma tal devastação mostra-se ociosa no momento em que ela começa a ceder o passo perante o quadro referencial dos países que fazem parte da esfera civilizacional do Ocidente.

A realidade da determinação política segundo uma orientação deste tipo, pode ser comprovada independentemente das posições anti-egoístas cooperantes, solidárias de

cariz militante. A predação segue, em geral, um ímpeto de base individualista que não é posto em causa por essas ações militantes ou por outras mais radicais fundadas em envolvências pessoais e comunitárias, por vezes muito marcadas ideologicamente. A face mais incisiva da predação individualista e a negatividade dos seus efeitos desenvolvem-se paralelamente a essas ações meritórias e, dada a sua dimensão política fundamental, não é possível realizar a sua efetiva superação. Essa militância de base religiosa ou não religiosa, aquela que tem em conta uma devoção justificativa ou uma satisfação, por vezes, designada de psico-social (e que é associada a uma satisfação específica decorrente da ação solidária militante), não põe em causa essa determinação política, sucedendo, doutro modo, que os efeitos da sua atenuação se considerem inexpressivos. Desses efeitos fazem parte pequenos e insignificantes gestos (na sua realidade e na sua auto-proclamação) que acabam por adquirir repercussões gigantescas: qualquer medida económica, técnico-financeira ou falsamente estatística, possui enormes repercussões. E estas pressupõem sempre o significado político desses gestos ou medidas técnicas e nunca da sua dissimulada proclamação: as notações financeiras fazem parte, evidentemente, desses gestos em que o jogo da dissimulação faz parte integrante da sua lógica: a sugestão da sua insignificância que ocorre na auto-proclamação ou auto-publicitação é, na verdade, uma atitude mais defensiva do que significativa. As repercussões de medidas com que se pretende ornamentar o estatuto de pequenos gestos, de meras decisões estatísticas e quase informais, acabam por ocasionar efeitos devastadores. Da estratégica dissimulação faz parte o jogo de sombras que a proclamação da insignificância envolve; sabendo que os efeitos serão sempre a medida da importância significativa do gesto (da decisão técnico-financeira), pretende-se negar a evidência: a enorme negatividade dos efeitos demonstra que essas medidas devem ser tidas em conta como decisões de enorme importância; a questão de saber se são pertinentes, justas, equilibradas e ponderadas faz parte de outra estratégia mais invisível: as decisões técnicas escondem, na verdade, desígnios políticos. E podemos, claramente, integrar essas posições estratégicas, esses efeitos e essas decisões, (que apesar da negação da sua importância se afiguram verdadeiramente importantes), no ímpeto referido como predatório. Na base dessa referência, aparentemente, radical está a extensividade dos efeitos negativos supervenientes da

subjugação que, apesar de fazer uso de vários meios instrumentais e servir-se de várias faces, perspectivas e representações, continua a manter a sua determinação essencial que consiste na dominação. E nela está sempre presente a relação soberana que integra o subjugador e o subjugado. A sempre surpreendente frieza com que o par mais fraco da relação é subjugado, é uma das marcas dessa radicalidade predatória. A ignorância ou a perda da percepção acerca do significado político das repercussões que tornam evidente essa subjugação, parece fazer parte da estratégia dissimulatória. Saber até que ponto essa estratégia é assumida ou que se apresenta como inconscientemente defensiva, constitui uma árdua tarefa.

Em suma, a hegemonia, o pendor subjugador e predatório do poder e da relação soberana mantém-se, assim, como o fio condutor da realidade política para além dos princípios e traços culturais identitários.

Por outro lado, se nos quisermos fixar (ainda que a título hipotético) num outro indicador estruturante, a mentira intencional, verificamos que através dele o poder pode ser, tem sido, transversal e intemporalmente instituído. O agente político representativo não diz, intencionalmente, a verdade, ao paciente que, nos casos extremos, se pode situar no nível mais baixo de subjugação e de disposição à anulação, morte e destruição. E o facto dessa destruição significar, algumas vezes, (talvez demasiadas vezes), auto-destruição, não altera o quadro de referência da relação soberana. O agente público, o ator político falseia, distorce e mente aos que, em determinadas circunstâncias, o legitimam em termos de estatuto estabelecendo as condições concretas do exercício do poder. E não se refere nesta categoria da mentira, aquela que pode ser útil, tácita, diplomática, talvez construtiva (apesar de, inflexivelmente, repudiada pelo quadro de referência ideal do rigorismo e da fundamentação imperativa ético-jurídica kantiana) mas a que é estrutural, intencional, dominante.¹⁶¹ A mentira política que ensombra, acompanha e, por vezes, justifica a violência da relação soberana, a que se institui de modo essencial a partir da sua

¹⁶¹ Kant, «Sobre um suposto direito de mentira por amor à humanidade.» in *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, p. 173 ss.

A formulação vazia do mandamento kantiano, atribuível a qualquer lei ou princípio legal abrangente, é cooperante com a não indicação de regras que destronem, inequivocamente, a legitimidade da mentira conveniente. Esse esvaziamento incide, exactamente, sobre aquilo que permitiria contextualizar a resposta mais satisfatória à questão da mentira conveniente. A exigência de um modelo ético racional é incompatível com a possibilidade dessa mentira, mas não impede a sua aprovação num contexto prático não formal.

presença no passado, na modernidade e na contemporaneidade não é um simples sintoma, sinal ou traço de certos regimes e modelos sócio-políticos. Perpassa todos os modelos e regimes e mantém-se omnipresente, indiferente à evolução da realidade social e aos mecanismos que, muitas vezes, a desmascaram e denunciam. Acede, por isso, tal como a violência e a disposição à morte e à destruição (e à indução à auto-destruição) ao patamar de uma marca essencial da relação soberana e não a um qualquer modelo específico, culturalmente localizado na sua formalização? Pode revelar-se, hoje, de modo tão insidioso como no passado, permitindo a rememoração dos momentos mais drásticos da barbárie (remota ou próxima)?

A possibilidade, a intenção (ou ‘intencionalidade’) fazem parte da constituição da mentira em geral e determinam a mentira no domínio político.¹⁶² Não se trata, somente, de se proceder a um confronto formal entre os dois pares de uma relação, a mentira (e a sua possibilidade) e a verdade mas de considerar, sobretudo, a verdade ou a mentira como o estágio final dessa possibilidade; ou seja, o ponto culminante dessa possibilidade constitui uma realização decisória nefasta (a mentira) ou benéfica, aceitável e admissível (a verdade ou a veracidade). A decisão pode contrariar a assinalável dificuldade em mentir a si próprio para além da referência patológica da análise diferencial e da sua assunção ou relevância teórica: mentir a si mesmo pressuporia tomar-se como um outro, o que nem sempre é viável; contudo, numa referência patológica essa cisão poderia ser possível contrariando, assim, a transparência dessa relação a si mesmo. Portanto, para além desse quadro de referência, a decisão mostra-se consciente na sua negatividade e, esta, consiste na realização de uma mentira como afronta ao outro e não como efeito positivo de qualquer discurso ficcional criativo ou da afirmação da riqueza própria do agir. Neste último caso, a possibilidade de mentir permitiria a abertura de possibilidades própria da indeterminação futura do agir que, só por si, não implicaria nenhuma diminuição, prejuízo ou destruição do outro. A premência da vontade da decisão marcada pela intenção é determinante quando se trata de pensar a mentira e os seus efeitos no domínio político o ético-político. Não aceitar qualquer condicionamento ou nuance à

¹⁶² Derrida, Jacques, *Sob palavra. Instantâneos filosóficos*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Fim de Século, 2004, p. 93.

possibilidade de mentir ou de dizer a verdade, de agir a partir da mentira ou da verdade poderá degradar essa possibilidade e a decisão como realização da vontade: o modelo intencional da verdade ou da veracidade, ou aquele que preconiza a transparência incondicionada, tentando privilegiar o estatuto positivamente incontornável da verdade pode, significativamente, pôr em causa a riqueza da ação e dos contextos complexos que desmentem, concretamente, o confronto naniqueísta entre os dois pares da relação.

A intenção presente na mentira afasta-a do erro e do engano; da mesma forma a mentira entretece complexas relações com o falso, o ilusório e o ficcional; em termos factuais, é de difícil determinação e pode resvalar para um dos lados considerados na polaridade: o positivo e o negativo. A neutralidade, porém, parece ser-lhe estranha já que em política pode assumir a face da mais perigosa das ilusões ou estratégias. A relação ou mesmo a similitude entre a mentira e a narrativa ideológica, de difícil explicitação, corresponde a um terreno escorregadio. E o mesmo nem sempre é aplanado pelo propósito crítico que tende a denunciar de forma inequívoca os truques e apetências dos versados na arte da propaganda. Se a mentira puder ser claramente desmontada na estratégia ideológica, conduzirá, provavelmente à negação da tese segundo a qual não se pode mentir a si mesmo, visto que a cisão entre si e o outro é de difícil ponderação na análise política ou ético-política. Uma tal cisão poderá servir para fornecer premissas ao argumento da desresponsabilização acentuando a sua inaceitabilidade. A desresponsabilização não pode integrar o elenco dos efeitos possíveis da tipologia da mentira política, orientado pela marca da intenção e da emergência subjetiva da vontade. Mas se aceitarmos a pertença da narrativa ilusória das ideologias à linearidade da mentira sem hipótese de remissão, encontramos-nos perante a impossibilidade de as aceitar como utopias ou ficções. Essa impossibilidade seria, igualmente, agravada pelo facto dessas narrativas terem penetrado no terreno da História, procurando corresponder à sua ânsia de concretização absoluta. Independentemente de se reconhecer nessa intervenção o rosto do mal e da mentira pura e dura, ou de a considerar como a realização de um desígnio ou projeto que se instituiu para além da mentira e da verdade, deparamos não com um erro que marca certas ideologias na História (e, em particular, as que nos habituamos a agrupar na categoria de totalitárias), mas como a concretização da mentira transformada ou

transfigurada no mal. E ainda que se tente minimizar essa intenção pela sobrevalorização da dificuldade em provar que alguém mente genuinamente, não faltarão indícios e evidências factuais de que se trata da emergência do mal e da mentira num grau tal que torna inequívoca a sua monstruosidade.

Da fenomenologia política da mentira e, sobretudo, nos moldes em que ela se articula contemporaneamente com narrativas mais abertas e menos dogmáticas do que as que macularam o passado recente, fazem parte vários eventos discursivos, desde o apelo à crença, à afirmação recorrente e institucionalizada da promessa. Caberia a uma desassomburada analítica da mentira a tentativa de situar a fronteira entre as raras promessas de boa fé e a mentira descarada e, seguramente, prejudicial que origina e agrava a tensão e a violência social. Como fez saber Arendt, o grau de destruição implicado na mentira moderna concebida como absoluta, integrou definitivamente a lista das propriedades da narrativa ideológica totalitária.¹⁶³ Se a mentira não basta para se descrever cruamente a situação da narrativa totalitária e dos seus efeitos práticos, permite, pelo menos, identificar a sua dimensão política nefasta apesar da ponderação de se tratar de um contexto histórico que foi mais favorável à mistificação, desconhecimento e desinformação. A atual sofisticação dos meios retóricos sob os quais a mentira se oculta e que vai desde a aparente e falsa obsessão com a transparência e com o discurso de verdade, até à mentira em segundo grau (já assinalada, por exemplo, no discurso hitleriano), pressupõe, como pano de fundo, um cenário em que se torna mais difícil fazer-se valer da ausência de informação e da existência de elaborados mecanismos de desinformação de inacessível desmontagem.¹⁶⁴ Porém, a indignidade da mentira acaba por sobressair não obstante as capas escolhidas para a acolher; e ela revela, em última instância a negatividade da intenção do ator ou agente político.

O fechamento, a inviabilidade e a artificialidade da verdade incontornável poderia situar-se na mesma linha de rivalidade com a mentira prejudicial. Não há, portanto, afirmação simples da verdade e da mentira a partir da possibilidade (potência) real de

¹⁶³ Arendt, Hannah, «Verdade e política», in *Entre o passado e o futuro*, trad. José Miguel Silva, Lisboa, Relógio D'Água, 2006, p. 243.

¹⁶⁴ Derrida, Jacques, *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Paris, Galilée, 2012, p. 85: «(...) Art dans lequel Hitler était passé maître et qui consiste à dire la vérité en sachant qu'on ne sera pas pris au sérieux par les non-initiés.»

as instituir no terreno do discurso e da ação política. O sentido absoluto da mentira ou da verdade parece ser tão precário como a mesma qualificação atribuída à negatividade ética ou ao mal moral. Os exemplos contemporâneos da defesa militante da transparência incondicionada transportam-nos facilmente para a constatação dos seus malefícios imediatos ou diferidos no tempo. E não são apenas as questões associadas à necessidade de preservação da segurança que se devem relevar mas muitas outras decisões e actos decisórios em que a razão de Estado se encontra envolvida. Tal como a acção e a decisão política, a mentira como determinação ou efeito destas, goza da ambiguidade, indeterminação, condicionamento que a pode situar num terreno distinto da pura e simples negatividade. E cabe, ainda, ao discurso da verdade e da veracidade convocar esses condicionamentos que não podem ser liminarmente rejeitados, sob pena de se afirmar dogmaticamente a simplista proveniência da mentira ou da verdade do fundo comum da possibilidade. A verdade ou a mentira vivenciadas, assumidas, configuradas pela intenção “pura” são, a todo o instante, desmentidas pela decorrência factual, pela pressão e marcha das circunstâncias históricas não sendo, por isso, legítimo, subtraí-las a esse território em nome da arquitetura transcendental de um imperativo que doravante se passa a constituir como um paradigma ético-político. E esse condicionamento que deve ser destacado na análise filosófica (singularmente enriquecida com a ponderação jurídica, entre outras) subsiste para além das referências mais declaradamente ‘psicológicas’ como a suspeita, a desconfiança, o calculismo e a pressuposição. A dificuldade, nestes casos, não reside somente na fragilidade da qualificação e da aceitação de um quadro teórico de referência que degrada o discurso perante análise e argumentação filosófica, mas a clara identificação das motivações ou razões que sustentam ou fundamentam o desvio face à verdade ou o que se considera como tal. O esforço de imaginação requerido para situar essa identificação no plano político deve ser atenuado pelo evitamento de considerações ambíguas: em caso de dúvida, deve exigir-se uma correspondência aos factos ou a denotação menos nebulosa que parece esconder-se sob a capa das legítimas intenções dos atores políticos e das suas decisões por vezes prisioneiras da controvérsia. É, sobretudo, nas situações de conflitos regionais e geo-estratégicos com repercussões mais vastas ou mesmo globais

que se deve requerer essa correspondência; qualquer suspeição ou ambiguidade que envolva uma posição assumida da parte desses actores seria menos desculpável.

A massificação da mentira que se assume como uma das facetas ou dimensões da modernidade, estendeu-se a múltiplos regimes políticos, sociedades fechadas e abertas; o desprezo pela verdade, que nos regimes de privação das liberdades cívicas e políticas se alia facilmente à propaganda, e nos regimes de declarada e óbvia exceção se compatibiliza com a circunstância da emergência, assume nas democracias um estatuto mais enigmático; a razão de se assumir uma mentira que está mais exposta à desconstrução e ao repúdio e persistir nela a todo o custo encerra algo de enigmático.¹⁶⁵ A sua utilidade é mais complexa do que a assunção mais ou menos oculta e dissimulada de razões de raça, de ideologia ou de continuidade no poder através de um gesto arbitrário e autoritário. A lógica do poder e da sua perpetuação pode, em parte, explicar essa propensão (quase suicidária) que se verifica nos regimes democráticos em manter uma mentira que se considera, em princípio, mais exposta aos mecanismos da sua anulação; mas o mistério consiste, precisamente nesse apego e na energia mobilizada em manter viva a mentira. Trata-se de tentar manipular a realidade ao ponto de a pretender conformar aos esquemas mentais dos atores públicos? Mas nesse ponto, e apesar de nos regimes democráticos não se verificar o que Koyré associa aos regimes totalitários ou seja, o primado da mentira, continuamos confrontados com uma fuga ativa à verdade e uma negação dos factos que contrariam certas orientações e linhas decisórias do poder governativo. Trata-se, talvez, da tentativa desesperada em conformar a realidade à orientação político-governativa e ao quadro decisório do poder executivo. Mas isso não impede que a mentira ‘involuntária’, a mescla de bloqueios ideológicos na ação política quotidiana e a contaminação ilusória que faz parte integrante da ação político-programática se revele, de forma surpreendente na ação e decisão executiva. Não sendo propriamente simples mecanismos de defesa de carácter psicológico, ilusões facilmente evitáveis ou tendências seguidistas de cariz dogmático, trata-se de um fenómeno que serve o propósito de impor, de forma inaceitável e sempre escandalosa, a mentira perante a consideração dos factos e da decorrência da realidade social. Na cena mundial são célebres os investimentos dessa mentira

¹⁶⁵ Koyré, Alexandre, *Réflexions sur le mensonge*, Paris, Allia, 2004, p. 10.

organizada perante os quais muitos cederam ou, pelo menos, mostraram a maior complacência. Um destino diferente, poderá assumir a mentira mais ou menos declarada nas situações de emergência decorrentes da presente crise global: o medo e a conformação a orientações que se consideram politicamente superiores, a impotência face a instituições que ultrapassam os quadros de referência nacionais ou domésticos, a frágil e passiva gestão de expectativas, levam a incrementá-la perante todas as evidências contrárias. A mentira neste caso, afigura-se como mais uma defesa possível, mas a sua precariedade é notável e deveria levar, mais uma vez, à sua reconsideração. A premissa de se servir da mentira como plataforma ou premissa para a modificação da realidade, para a sua alteração qualitativa, para a melhoria da sua condição presente pode conduzir a ilusão a uma nova dimensão. Tratando-se de uma posição submergida numa certa posição tácita que pode possuir algumas virtudes, mas a resolução final da sua produção no universo da realidade social, a sua utilidade continua, mais uma vez, a ser incerta e discutível.

A questão que inquietou o adolescente Wittgenstein, ‘porque devo dizer a verdade se me é mais conveniente mentir’, inscreve-se na fronteira, sempre presente e atualizável do ético na confluência com o político. A invocação de qualquer razão fundante de base teológica é sempre polémica do ponto de vista filosófico. E as suas insuficiências ou as desconfiças que gera, agravam-se na presença de respostas místico-religiosas.

O quadro quase utilitário que envolve a questão e a sua implícita resposta tem que ser problematizado: ao duvidar da conveniência em não mentir pode afastar-se a superioridade da verdade seja ela condicionada ou não. A superioridade da mentira, tácita ou não, utilitária ou não, tem sempre implicações negativas, e estas podem devastadoras. A conveniência abala a confiança, a fiabilidade e a segurança relacional; lança-nos num oceano tempestuoso em que poucos limites são indiciados ou assinalados à navegação desamparada. Se é certo que, no discurso e na ação política é preferível condicionar a mentira, ceder à sua conveniência seria sempre um modo perigoso de o fazer. Seria pretender impor um interesse alicerçado na exigência personalizada ou elitista. O escândalo da simples formulação da pergunta ou da questão deve-se à sua possível ressonância ético-política. A mentira declarada já não

pode ser contextualizada hoje; pelo contrário, os efeitos pungentes da sua revelação são objeto de formas empenhadas de militância. Se, em certos casos, é possível aceitar o condicionamento da mentira, a ordem de razões a que obedece tem que ser minimamente explicitada, essa é, precisamente, a exigência da mediatização global da palavra. Mesmo que se encontre, muito aquém da sua satisfação, essa exigência é constantemente lembrada e ecoa amplamente no espaço público.

Porém, as relações e imbricações complexas entre a mentira e a verdade, assumem uma forma que não permite destacar a mentira óbvia e ‘perversa’ e a verdade ‘virtuosa’. Esse facto, que por si só, se revela um obstáculo ao repúdio da mentira põe igualmente em causa a aparente aceitabilidade e a irrefutabilidade da defesa da transparência sem limites. Em certo sentido, a mentira pode ser defensável e a verdade recusável ou, pelo menos, envolta num manto de ambígua e pernicioso rede de implicações. Essa constatação que pode fornecer corpo e substância a situações de exceção não justifica, em todo o caso, a continuada e desastrosa utilização da mentira, quer como arma política, quer como meio de ludibriar os opositores e adversários e, extensivamente, minar as relações de cidadania.

A verdade pode assumir múltiplas faces tal como a mentira pode ser mitigada e, em certas circunstâncias, pelo menos, justificada; mas isso não impede que a mentira e, sobretudo, aquela que serviu instrumentalmente a diminuição, a subjugação e a destruição do outro, não seja associada (a título permanente) ao elenco dos indicadores mais negativos da ação e decisão política. A mentira pode ser, nalguns casos, escondida por uma meia verdade ou por uma correta posição ou perspectiva parcial; a sua fragmentação impede-a de se tornar imediatamente inaceitável e reprovável e a tarefa analítica da Filosofia consistirá, porventura, na reevocação ou recuperação do velho paradigma desconstrutivista. Talvez este possa dar (novamente) conta, não da mentira exposta na sua visibilidade plena e do desprezo por quaisquer princípios considerados incontornáveis, mas das vias indiretas pelas quais os atropelos se insinuam na marcha impetuosa da verdade. Os meandros da análise política são, por vezes, insuficientes para servir de guia à análise, pelo que se torna, por vezes, necessário invocar domínios extra-filosóficos ou que com a Filosofia mantêm relações de proximidade e vizinhança controlada.

O fundo religioso da obrigação de dizer a verdade é, neste caso, um dos territórios menos insuspeito; a similitude arcaica entre a religião e o direito e a sua concomitante expressão política sedimentada pela evolução histórica, atenua a estranheza dessas relações e da sua reaparição casuística.

Talvez o fenómeno mediático-comunicacional tenha transfigurado a mentira política totalitária que ocorreu no passado e se verifica ainda no presente em regimes anacrónicos. Na democracia joga-se com a verdade, encenando-a, mas sobretudo, joga-se e encena-se na presença da verdade e não na da simples mentira, desinformação, propaganda, segredo e manipulação. Será esse o estádio mais complexo da emergência, do confronto e da relação entre os dois pares? A mentira democrática é, talvez, a mais complexa das mentiras porque surge directamente no palco da constatação da verdade, da sua possibilidade e realização. Acaba por ser marcada e instituída pela dominação que não se presentifica somente nos regimes autoritários. Essa dominação situada no terreno (sempre maleável e, valorativamente, degradável) da determinação política invade o domínio dos factos, desprezando a dignidade própria de uma instituição regimentar marcada pela escolha livre. A dominação de cariz ideológico tende a submergir a força dos factos, impedindo-os de se tornarem impositivos e inegáveis. Essa dominação hoje, como outrora, é de carácter ideológico mas, seguramente, o confronto entre visões do mundo ideológicas é agora mais decisivo porque nos encontramos numa situação limite da naturalização de um sistema de forças que esgotou as possibilidades de equilíbrio ou de superação das dificuldades em vista de um reequilíbrio. Sendo assim, a dominação exercida por uma verdade subjetiva e ideológica revela toda a sua fragilidade no momento em que o encobrimento, a mistificação e a submersão dos factos deixa de fazer valer a sua naturalidade e aceitabilidade. A circunstância de ser agora menos aceitável do que outrora uma dominação que submerge os factos e minimiza os erros e falhas as suas previsões e orientações (ao nível tecnoeconómico e tecnofinanceiro), deve-se à nossa maior propensão para conhecer os referidos factos ou acontecimentos. A verdade possível é agora mais facilmente mediada pela presença e extensão global da informação. Os projetos e ímpetus ideológicos são, hoje, menos mascaráveis pela ocultação, dissimulação e distorção factual. A tradicional tendência à superação dos seus limites

torna-se, assim, mais difícil de realizar sem gerar conflitos e obstruções de toda a ordem. A virtualidade e a potência da dominação ideológica já não depara com a usual incapacidade para situar a ordem factual no seu terreno mais objetivo. A sua tarefa, encontra-se, nesse sentido, muito mais dificultada, o que não significa que não persistam algumas reações passivas e próximas da subserviência daqueles que, aparentemente, se situam noutro lado da barricada. E a pertença (talvez não muito delineada ideologicamente) ao corpo médio social constitui, sem dúvida, um fundamento seguro dessa reação passiva ou ausente. Como esse corpo médio é, sobretudo, marcado por uma posição de subjetivação (mesmo que imprecisa do ponto de vista ideológico) e não de simples vivência ou estruturação económico-social, torna-se menos propenso à efetiva ou inequívoca identificação. No projecto ou ímpeto dominador ideológico, a mentira, a dissimulação e a distorção dos factos ou, mesmo, a ilusão, encontram-se estruturadas e coordenadas. Não são fortuitas e caoticamente dispersas. O seu indiscutível grau de estruturação, por vezes, hierárquica, deliberada e ponderada e não, simplesmente, casual e espontânea (o que, por vezes, acaba por suceder), é proporcionado pelo domínio em que se institui, ou seja, o domínio político que sem ser sempre e, em todos os momentos, prevalecente, é essencial e determinante no modo como essa dominação ocorre. A dominação ideológica é sempre inaceitável nos momentos em que se eleva ao extremo a condição social desigual e quando, ainda, subsistem forças suficientes para a combater. A sua capacidade para distorcer e ocultar os factos não lhe fornece, no actual quadro de vivência sócio-política democrática, instrumentos adicionais que favoreçam a sua permanência. Mesmo perante as verdades da Geometria, o ímpeto e a força dos interesses dos que dominam prevaleceria, ao ponto das mesmas serem suprimidas se, por alguma razão, fossem consideradas contrárias a esses interesses.¹⁶⁶ E os referidos interesses não poderiam constituir-se num âmbito meramente privado mas, teriam que obter, possuir ou aceder ao patamar do domínio político. É neste que se joga a natureza essencial da dominação ideológica e da sua expressão no poder soberano, que afeta e anula o interesse privado (particular ou subjetivamente individual). A verdade ou a sua filtragem científica adquire um

¹⁶⁶ Hobbes, Thomas, *Leviatã*, cap. XI, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, INCM, 1995.

estatuto ou posição que a aparta dos factos, porventura, de forma mais insidiosa do que a sua imagem modelar reivindicada pela Filosofia desde a Antiguidade. A verdade meramente factual, para além de qualquer modulação racional ou não racional, acaba por aceder a um plano mais ficcional do que se deseja no momento em que se tenta estabelecer a nobreza e a transparência do real puro e simples. A filtragem significa, neste caso, a possibilidade de situar a verdade nos diversos domínios que a consciência permite. Fixada num sentido extra-moral ou especificamente ético-político, deve a verdade opor-se sem rodeios ou complexos (no sentido prosaicamente psicológico), à falsidade e à mentira e, sobretudo, à que intervém de forma acentuadamente nefasta no domínio político. Num certo sentido, o perigo de uma verdade (esotericamente) libertadora assemelha-se ao desejo ilusório da sua pureza transformado em categoria do pensamento e do real. Porém, a descrição factual não pode, em detrimento das suspeições de que são alvo essas filtragens, ser recusada na sua emergência objetiva. E essa será tanto mais depurada quanto mais for situada e ordenada por uma intervenção suspensiva, ou seja, a que recusa demasiadas apropriações interpretativas. Apesar de tudo, mesmo considerando ficcional o estatuto da mera verdade ou do seu revestimento factual objetivo, é sempre possível impedir a marcha das elaborações e reelaborações que, sucessivamente, podem engrossar ou ornamentar esse revestimento. A ‘verdade filosófica’, o desvelamento ontológico fundamental como herdeiro da depuração crítica a que a história da metafísica foi sujeita desde, pelo menos, as Luzes, não foi suficiente para impor a aceitação de uma verdade objetivamente factual. Contudo, isso não impede a identificação analítica de uma ordem factual distinta de sucessivas elaborações e filtragens, que se situem no cruzamento do discurso com o exercício intencional da vontade. A verdade factual mais ou menos depurada das referidas elaborações pode ter lugar, apesar de tudo, na visão analítica do território da política, e essa condição de possibilidade do pensamento crítico não pode ser levemente posta em causa em nome de qualquer artifício linguístico ou discursivo que enalteça a relatividade do pensar. Sendo possível a verdade para além de qualquer relatividade suspensiva aceitável, é também viável o confronto com os seus oponentes diretos ou velados, edificantes ou perigosamente nefastos. É o pensamento crítico e a sua partilha que fixam a substância dessa verdade e o seu reflexo factual que se isenta de

excessivas filtragens e subterfúgios discursivos. Se nos domínios científicos empíricos essa partilha é, porventura, mais visível e admitida do que na Filosofia, isso não conduz à sua retirada ou à constatação da sua insignificância. A publicitação, a partilha (o pôr em comum) é essencial para a instituição da verdade. Torna-se, também, uma outra condição de possibilidade do pensamento crítico. E a recusa do artifício e da reelaboração artificiosa situa-se, desde logo, no elenco dos traços ou exigências desse pensamento.

Se os factos (admitamos que se possam designar de ‘brutos’) com os quais esse pensamento se confronta, parecem ser ou são os mesmos, donde brota a especificidade diferencial das ideologias? De um solo suficientemente desconhecido para ser ficcionado no combate político sangrento ou de um capricho variável da vontade? Das sucessivas e criativas filtragens ou interpretações enriquecidas pela partilha e pela intervenção própria do terreno político? As possíveis respostas a estas questões poderão desfavorecer a tentativa ou a pretensão da delimitação clara a estabelecer entre a verdade e a mentira. E o empenho e a militância ideológica não fornecem qualquer ajuda ao evitamento da possível confusão entre ambas, tarefa, talvez, mais adequada à permanente ativação do pensamento crítico sob a inevitável filtragem dos dispositivos históricos e analíticos da filosofia. A demanda por uma verdade que se instaure na ausência dessa filtragem não é estranha ao pensamento político, fazendo com que a pureza e a retirada de mediações presente na categoria ontológica fundamental de desvelamento se aplique, também, ao território do agir público e partilhado. Mas o perigo de se associar uma unanimidade forçada ou imposta a essa evidência é real: se for apropriada por uma vontade subjugada pela paixão e força da autoridade, essa verdade (declarada ou suposta) pode relevar a sua face perversa. O que poderá significar a retirada das mediações opinativas, das virtudes do debate plural (entre outras qualidades) à verdade política senão a imposição do unanimismo, do pensamento, da ação e da decisão hegemónica? Parece tratar-se de um terreno escorregadio para o pensamento filosófico que cedeu, no século XX, aos prodígios da pureza e transparência do *logos*, da palavra essencial e da apropriação originária da verdade a partir do pensamento grego. A clássica degradação da opinião perante a verdade, revela a prossecução dessa essência que, no domínio político, na cidade, é

sempre controversa, uma vez que nos encontramos perante a inexorável variável da dominação e da vontade pública de poder. Já não se trata de aceitação do inequívoco conhecimento do real, mas do seu partilhado reconhecimento: a verdade daquele que domina pode causar estranheza, apreensão e contrariedade entre os dominados. A existir, o seu reconhecimento deve efetuar-se para além da força da dominação e dos seus usos ilegítimos ou abusivos. Fora do domínio do dogma não há lugar à obediência nem à passiva aceitação. O conhecimento e o reconhecimento devem ligar-se, pelo menos, à potência, à virtude e poder do debate e do confronto valorativo de princípios ético-políticos que se aceitam e partilham.

E, mesmo do ponto de vista ideal, a linha que separa a hegemonia centralizadora do critério racional e a dispersão plural das opiniões é ténue. Nem sempre é tão perscrutável como aquela que separa a falsa verdade hegemónica do dominador, das verdades múltiplas dos que a põem claramente em causa. A dificuldade, menos neste caso do que no anterior, está em encontrar um critério admissível que possa estabelecer o princípio corretor dos desvios a que a ‘verdade indiscutível’ e as ‘opiniões diversas e enriquecedoras’, estão sujeitas. A busca do equilíbrio recorrendo a diferentes critérios lógicos, práticos, éticos, vivenciais poderá implicar a dispersão e comprometer a fundamentação. Para aqueles que, como Agamben, receiam a dispersão e a precariedade vivencial dos critérios da verdade e da acção política, a procura de um solo ontológico, torna-se mais sedutora. E a inscrição clássica dessa sedução percorreu o passado e o presente: assumiu-se no seu mestre de juventude, Heidegger. Porém, sabe-se hoje, infelizmente, que o solo essencial da manifestação da verdade em Heidegger está mais de acordo com a força do seu pensamento do que com a revelação modelar da sua vida. Nesse aspeto, talvez tenha, surpreendentemente, negado a virtude própria da matriz grega em que o exemplo permitiu servir (desde logo em situações limite) de critério último à palavra e à acção. Não sendo, apesar de tudo, inatacável, a inscrição modelar da verdade no exemplo daqueles que a vivem na primeira pessoa, permitiria dissolver dúvidas e suspeições. E Agamben, por sua vez, suspeitou do exemplo e do testemunho, preferindo a defesa dos princípios matriciais de um pensamento biopolítico que alguns consideram demasiado parcial e radical. O exemplo não serve, assim, de critério mas de referência para a manifestação de princípios. Não

é, nem pode ser o solo no qual se sustenta e consolida a verdade, mas o lugar onde se produzem os seus efeitos, sobretudo, aqueles marcados pela negatividade. A parcialidade pode ser o preço a pagar pela fuga à difícil reconciliação entre um princípio unificador e uma pluralidade dispersante. O evitamento da incoerência constitui, neste caso, um seguro indicador da exigência do pensamento. Assuma-se essa parcialidade como a tensão ou o confronto entre uma visão racional e uma perspectiva empírica, uma matriz unificadora e uma tese que se deseja mais humanizadora (já que as paixões não podem continuar a ser ignoradas na vertente prática da analítica reflexiva); mantém-se a premência do princípio modelar e do seu estatuto magistral.

As aporias remanescentes da posição parcial que pretende sempre reivindicar a verdade, não obscurecem o facto da mentira generalizada se ter transformado no passado e continuar a evidenciar-se como matriz política essencial. Para além da expressão de uma violência fanática, planificada e incondicionada, essa transformação da mentira organizada em ‘verdade’, corresponde, sem dúvida, a um dos factos mais marcantes da política do século XX. O regime nazi foi o mentor dessa transformação e, embora se possa compará-lo e, mesmo, demarcá-lo do totalitarismo estalinista (onde a propaganda também evoluiu para uma forma autonomizada de instituição pública), é nele que se centram as atenções de Agamben (ao contrário, por exemplo de outros pensadores da biopolítica como Esposito que convoca o totalitarismo soviético) quando se trata de explicitar a matriz política do Ocidente.¹⁶⁷ A violência do nazismo que instituiu uma mentira organizada deve ser definida através de uma raiz que a afasta de um condicionamento político ou qualquer outro: essa violência, não obstante todos os factores e condições que a determinam ideológica, mítica, politicamente ou outros é incondicionada.

Violência física, territorial e imagética; neste último caso, já não se encaixam apenas as pretensões verificadas, igualmente, no mundo contemporâneo de procura do reajustamento ou da transformação perniciosas das indesejáveis imagens do real que, de forma simplista, se indicam sob a categoria da propaganda, mas a procura, por vezes

¹⁶⁷ Esposito, Roberto, *Termini della politica. Comunità, Immunità, Biopolitica*, Milano, Mimesis, 2008, p. 149.

desesperada de manter a forma da aparência da realidade: instiga-se o desejo de manter a negação do real ao ponto de o pretender cristalizar numa espécie de plano paralelo à decorrência dos factos que dão forma à vida social. Pretende-se, em suma, normalizar ou denegar uma situação de pré-ruptura e de insustentabilidade social. É a violência da permanente fuga à escusa e à desculpabilização; em sua substituição pretende-se recriar o real que foi distorcido ao ponto de se pretender normalizar a violência nos seus diversos graus e naturezas. A forma que adquire a dominação soberana, a força do seu poder é tal que a habilita a distorcer o real a eliminar ou fazer desaparecer as coisas, as pessoas e as edificações sociais arcaicas. O aniquilamento e o desaparecimento em massa pode, em certas circunstâncias, passar incólume. A distorção complementa-se com a morte e a destruição como resultado da violência incontornável. Os mecanismos privados de denegação são pálidos simulacros dessa fuga, recusa e destituição do real, daquilo que, pelo menos a título comunicável e partilhado, lhe é mais próprio. O que se perde é, sem dúvida, um limiar minimal de leitura e orientação no real social. E, esse limiar encontra-se ameaçado, não apenas nas sociedades fechadas e opressivas, mas também naquelas onde, manifestamente, se propiciam algumas condições de liberdade e oportunidade de debate público.

É possível reenquadrar na categoria de potência essa distorção do real proporcionado pela mentira organizada e pelos seus dispositivos que aspiram à fechada perenidade da opressão: a reinvenção do real corresponde, sempre, a uma abertura de possibilidades, ainda que estas não sejam politicamente aceitáveis: as condições possíveis não são apenas imaginadas, mas tendencialmente criadas ao ponto de assumirem a posição de substitutos de um real (maioritariamente ou partilhadamente) admissível. A negatividade desta abertura de possibilidades é notória, mas nem por isso deixa de ser enquadrável na potência enquanto categoria que se politizou. O pensamento, o discurso e a vontade ligados à distorção, concorrem com a realização e atualização (a presença dos seus efeitos, a sua emergência no real social) para essa negatividade que deve ser tida em conta numa análise, independentemente da mesma ser auspiciada por um quadro de referência biopolítico. A abertura associada às condições de possibilidade como ponto essencial de caracterização a mentira organizada foi, explicitamente, assinalada para os regimes totalitários, mas isso não

impede que se continue aplicar às designadas sociedades abertas.¹⁶⁸ Não é apenas a realidade da opressão e violência totalitária que reverte radicalmente o sentido da existência; o mesmo se constata diante da existência concordante com uma situação política democrática e, essa é precisamente, um dos ensinamentos da crise global que recentemente se tornou manifesta.

Diante desse abismo da crise global, irreduzível e incomensurável, não podemos ancorar-nos na pesquisa de esquemas interpretativos que se perpetuam; do mesmo modo, novas formas de subjetivação ou de busca da ressubjetivação mostram-se insuficientes; a fidelidade ao real, a assunção do acontecimento e da força autonómica da vontade individual ou social continuam a esbarrar na questão perene que agora se tem que libertar, necessariamente dos escolhos da aporia: que fazer? Como dotar ou permitir que a política readquiria novamente sentido como forma de pensar, conceptualizar, mas, também, emancipar os povos? É da reinvenção da praxis que se trata e não da idealização e formulação de novas formas de subjetivação.

O reenquadramento do comum e a transformação da *polis* exigem uma construção livre do espaço público. A transfiguração do comum na comunidade não se esgota na expressão da vontade geral, mas corresponde ao condicionamento político da ação que a situa num estádio em que se procura evitar que a liberdade e a justiça se mantenham perpetuamente confinados ao horizonte de ideais intangíveis. O sentido político da comunidade como alargamento e aprofundamento da vida privada torna-se insuficiente. A necessidade de imbrincar a vontade, a subjetivação e a ação terá que ser, futuramente, reatualizada na concretização de espaço público em que o comum se possa rever, livre da violência social e da severidade das antigas e presentes formas de opressão. Transigir com essa exigência de repensar e concretizar a existência social comum e reconduzi-la ao sentido arcaico da pacificação na qual a liberdade esteve sempre em suspenso ou ausente, deixou de satisfazer a necessidade política do presente. Porventura, a conceptualização e concretização dessa liberdade política e social constitui, ainda hoje, o obstáculo maior para pensar a política e instituir a praxis. O comum como categoria não sociológica, mas autenticamente política, designa a justa e livre instituição de uma existência social complexa e não, apenas, uma indispensável

¹⁶⁸ Arendt, Hannah, «Verdade e política», *op., cit.*, p. 101.

pacificação no quadro de um universo de violência natural em que a sobrevivência e a viabilidade da vida biológica devem ser asseguradas. Se, em circunstâncias extremas, essa pacificação e sobrevivência são sempre postas em causa, o reenquadramento político do comum não se deve satisfazer com o seu mero retorno. Mas o nível superior de organização do espaço público na *polis*, a arquitectónica da sua rede institucional mostrou-se, também, insuficiente para realizar as exigências políticas do presente, proporcionando a efetiva concretização da liberdade e da justiça, finalmente apartadas dos artifícios da formalidade institucionalizada e da superficialidade da sua utilização discursiva. O acesso à vida na comunidade complexa, nas formas atuais de reconfiguração do espaço público exige, por isso, a mais abrangente aceitação da liberdade e o afastamento das modalidades de discriminação e seccionamento dos interesses institucionalizados e sancionados pela ação e decisão políticas. A idealização do interesse comum é incompatível com a quebra e a restrição dessas exigências; a liberdade formal e a ficção da justiça são por isso, condições inaceitáveis nessa procura de reconfiguração do político e da política.

A consideração superior do comum (apesar das aporias e contradições que lhe são inerentes), não se esgota na consistência de um ideal; é um tópico do pensamento e da realização prática em que a existência livre se torna, finalmente, politicamente qualificada. Resulta da coincidência entre a existência social complexa e a virtude da vida politizada se, por essa designação, se intenta situar a efetivação da liberdade e de outros princípios e valores públicos essenciais. Isso só será ou seria possível na circunstância em que essa existência se possa subtrair aos efeitos perniciosos do funcionamento da máquina biopolítica; numa existência em que a subjugação, a opressão e a exceção soberana se atenuam e retiram. A liberdade, sempre buscada pelos que padeceram e sofrem a opressão e temida pelos seus perseguidores, não existe fora dessa reconfiguração do comum, do espaço público e da nova *polis*, situada, também, para além da designação clássica. Vivemos por isso, assinalavelmente, numa zona ou espaço de indeterminação e de realização por vir das idealizações adequadas aos princípios ético-políticos fundamentais.

À indeterminação própria da ação liga-se a ocorrência da palavra que, num discurso político permite abrir uma zona de distorção de sentido; esse espaço da palavra

enganadora (ou, mesmo, indiferente ao curso do mundo, contém, de igual modo, uma propensão para a criação e cristalização do novo: a abertura não é, assim, necessariamente, negativa ou, apenas negativa. Contudo, sabemos como o uso da palavra, a expectativa e a realidade do seu apelo revela a distorção e o engano. Abertura que nega e que contraria, muitas vezes, o seu ideal originário. Não se trata, porém, de desvirtuar sempre a esperança no *logos* político ou ético-político mas de constatar, amargamente, a decepção do sentido libertador da palavra, a sua correspondência à dimensão emancipadora do pensar acerca do político. A palavra (e a linguagem) como indício da subjetivação continua a dissolver-se num uso desvirtuador; por isso, o discurso político torna-se, frequentemente, refém da negatividade. Essa negatividade exprime-se numa representação cénica preparada para o engano e para a ilusão. A palavra continua capturada por essa funcionalidade desfasada do real e da concretização dos ideais que enuncia. E a suposta reinvenção de novas significações para velhas categorias políticas como é o caso do conceito ou ideia de comunismo, não permite superar esse desvirtuamento. O desejo de reatualização que concorre com a mentira e a dissimulação, mostra-se impotente para as destronar. A palavra enganadora, os seus simulacros, réplicas, avatares e as falsas intenções dos atores, representantes e coadjuvantes do poder soberano, acabam sempre por enredar o comum ou a comunidade nas suas teias. A ilusão e a mentira institucionalizam-se perante os recentes apelos a velhos e desacreditados ideais que já não poderão impor-se como categorias de renovação e abertura promissora do futuro da comunidade. A suposta renovação do risco é confundida com novas formas de abertura da renovação da comunidade; o risco é transformado num indicador prático governativo que se superioriza à falência dos projetos ou propostas emancipatórias do passado. Mas essa idealização do risco que, aparentemente, continua a derrotar e a lembrar a queda dos ideais desacreditados, possui, porém, os seus limites: o conservadorismo do corpo médio social (representação simbólico- política, social e económica, do que se designa como a estrutura média da sociedade) do seu campo de representação e dos seus anseios parece ser, simultaneamente, uma garantia de estabilidade e uma ameaça ao risco e à renovação. Na fixidez do que é estável nega-se, estranhamente, a ousadia

associada à tradição liberal que o comum aceita e com a qual coexiste; o temor institucionalizado é também incompatível com a abertura do pensamento liberal.

Mas a situação política e material decorrente da crise global demonstra ou revela, inegavelmente, a falência do modelo liberal e da sua evolução (pseudo-revolucionária) nas formas regimentares neoliberais que, de modo mais adequado se deveria designar de ultraliberais já que arrastam consigo um radicalismo, de certa forma, inesperado. O conservadorismo e mediocridade do corpo médio social, não se evita pelo facto de acederem à dimensão governativa em países mais desenvolvidos e, aparentemente, mais equilibrados do ponto de vista sociopolítico.

No confronto que divide atuais antagonistas e adversários na cena política global, a inconsistência da posição agonística e a naturalização da pluralidade e do compromisso ininterrupto e inconclusivo, rivalizam com a tendência para a afirmação hegemónica de uma das partes; de modo surpreendente, no espaço público democrático é frequente também verem-se assunções de posições anti-democráticas e impositivas que desvirtuam princípios mínimos de aceitação do debate e da viabilização do confronto. E essa situação agrava-se com outra tendência: a de ver a política como um obstáculo, de a encerrar numa permanente suspeição; esta configura-se quer como terceira via, quer como estádio pós-político. Se uma leitura psicologista poderia identificar nesta tendência um mecanismo defensivo, importa revelar, antes de mais a ocorrência de uma pretensão neutral e fundamentalista no sentido em que se procura anular a mácula que contamina o núcleo da palavra e da ação política, relevando uma suposta pureza ética nas aspirações sociais. Porém, as contradições, ambiguidades e estratégias ideológicas que se encontram presentes nesta tendência, bem como as suas, por vezes, ocultas armadilhas e repercussões sobre a suposta clareza da divisão entre quadrantes políticos, nunca se devem ignorar.¹⁶⁹ No entanto, as ambiguidades e equívocos de posições em que se privilegia a perpetuação da divergência e diferenciação e que buscam a neutralidade face à mácula da política e do político, não põem em causa a necessidade de uma solução global que se situe para além da pretensa pluralidade e ‘purificação’. Se a manutenção do antagonismo inconsequente não serve para a resolução da iniquidade, a despolitização revela-se uma senda, porventura, ingénua ou,

¹⁶⁹ Zizek, Slavoj, *First as tragedy, then as farce*, London, New York, Verso, 2009, p. 76.

no pior dos casos imprudente. Essa resolução assumida numa solução global tem que evitar a pretensa descontaminação dos projetos neutrais e afirmar-se, pelo contrário, como essencialmente política, ou seja, assumida a partir da reconfiguração institucional e governativa do espaço público livre. Se este já não é um tempo para concessões que podem precipitar, mais uma vez, esse projeto global na teia do poder regimentar elitista (pseudo-democrático), da mesma forma, não pode continuar a correr o risco de dissolução, de impotência e da simples e reiterada enunciação de intenções colectivas de transformação. A politização de um projeto global tem, pelo menos, a vantagem de contornar ambos os obstáculos, apesar de se encontrar como foi assinalado, perante a contingência de sofrer o atrito da idealização e ação medíocre do corpo médio social.

II - A ‘máquina biopolítica’ e a (auto) regulação do poder.

1. Experiência, existência e regulação biopolítica.

A experiência da subjugação face ao poder soberano, que é sempre política na forma de pensar a unificação de todas as suas vertentes, económico-financeira, socioeconómicas, profissional e tornadas extensíveis pela contribuição das formas mais sofisticadas de induzir à aceitação dessa subjugação, (incluindo as modalidades proporcionadas pelo estado actual de desenvolvimento tecnocientífico), é uma experiência da relação com uma estrutura complexa que Agamben assumiu na metáfora da ‘máquina’ como conjunto coordenado de dispositivos. Mas essa coordenação é mais aparente do que real já que da mesma faz, sobretudo, parte a direção e a obstinada obediência a um objetivo que permite sujeitar os indivíduos e as populações à força dos que detêm o poder na comunidade organizada. Existe uma margem de alguma disposição caótica e de descoordenação defensiva na forma com que o poder se afirma perante os que a ele se encontram originária e radicalmente subjugados. E mesmo as formas mais primitivas em que essa subjugação pode ser pensada e imaginada não são um fantasma e uma sombra do passado: em múltiplas regiões do globo a estrita exploração de adultos e crianças e o trabalho escravo - em que massas de indivíduos se encontram reféns de regimes laborais drasticamente opressivos e em que o trabalho não é, sequer remunerado - são uma realidade. A escravatura moderna em países fora do hemisfério ocidental e a condenação à miséria na Europa submergida pela crise global recente, podem ser provadas e verificadas empiricamente. Nos dias de hoje, vemos imagens que julgávamos pertencer ao longínquo passado, quando na Grécia se observam pessoas a degladiarem-se por alimentos distribuídos gratuitamente na sequência de manifestações de protesto de produtores e distribuidores. Da subjugação extrema, aquela que deve ser designada na escala mais inferior da opressão (controlada pela ameaça, por falsas promessas ou pela violência direta sentida como um poder iminente) fazem parte essas formas mais abjectas e julgadas ‘primitivas’: desde as minas do Gana, até aos transportadores de tijolos da Índia e do Nepal. Nessas formas é o passado que nos revisita literalmente e não fantasmaticamente e, séculos

depois da ilegalização e da desumanização da escravatura, não faltam hordas de escravos que, observados e seguidos por verdadeiros abolicionistas ou pelos seus herdeiros contemporâneos, envergonham o sentido de humanidade. A abolição de uma opressão que anula e destrói actualmente os direitos considerados mais fundamentais não é um simples pesadelo, mas uma realidade com que o pensamento político ou biopolítico se confronta.

A vida que pode ser politicamente qualificada só o é através dessas formas ou modalidades opressivas mas não se esgota nos indicadores bio-medicalizadores ou nos controlos disciplinares; deve ser extensível a formas drásticas e moderadas com que a subjugação biopolítica existencial se revela - a que se liga à existência dos indivíduos, populações ou povos na sua totalidade e na unidade da sua vida quotidiana ou existenciária - que se encontra na base da instituição da existência social e da relação soberana mais recuada. A ficção literária mais sombria parece impotente perante a crueza da diminuição do humano por via da desumanização do trabalho e do esmagamento das condições existenciais que nenhuma distância espaço-temporal pode atenuar ou transformar em abstração. E nem o facto da obra de Agamben ter falhado na exigência de um melhor elenco ilustrativo para a recondução da opressão biopolítica às situações concretas de máxima degradação no momento presente, contraria ou disfarça essa crueza. A indiferença ou a tentativa de afastamento perante essas situações é sempre um erro: a relação de soberania, centralizada ou disseminada, politizada a partir de revelações mais gritantes provenientes das comunidades mais devastadas ou ocultada por indícios mais subtis e enganadoramente moderados nas comunidades mais desenvolvidas, revela essa opressão originária e reatualizada; e, nessa presentificação, na revelação atual da opressão é com a mesma relação que deparamos. Perante elas, o sentimento parece inútil e, até, imprudente e a racionalidade mergulhada na insegurança e instabilidade. E a mesma impotência e inutilidade prática ou pragmática parece minar os meios e os projetos 'abolicionistas' da atualidade. A inutilidade parece marcar o pensamento acerca das soluções possíveis. Como no passado, a subjugação parece fixa e inamovível, e o ímpeto libertário, a reinvenção de um projecto já gasto e improdutivo. O próprio conhecimento do funcionamento ou da operatividade dos corpos jurídicos e a possibilidade da sua praticabilidade em situações em que a sua eficácia seria mais necessária, se obscurecem perante essas realidades extremas que não se encontram confinadas à sequenciação do mal ético-político a partir do

Holocausto ou ao conjunto de eventos que marcaram o nazismo e a sua matriz político-ideológica. À falência da operatividade jurídico-política junta-se a desoladora ineficácia das instituições tradicionais, localizadas ou globais e das organizações independentes. A visibilidade extrema do mal político (já sem um fundo ideológico e rático como se verificou no passado) recrudesce no exato momento em que se supunha ser apenas uma memória ou um espectro que assombra as visões nostálgicas ou revivalistas mais radicais. Um mal que se imiscui na exploração desenfreada e desumanizada do trabalho, da sua desumana disponibilização comercial e nos efeitos mais subtis da especulação cruel do designado capital financeiro. E não é apenas o reaparecimento da sua face mais desumanizadora a causar surpresa: a inabilidade na sua abordagem e a impotência das tentativas em extirpá-lo. Décadas depois do mal Absoluto ou Banal, deparamos, mais uma vez, com algumas das suas manifestações.

A procura do reconhecimento e também dos meios de auto-reconhecimento dos que são reféns de uma violência e de uma exploração escravizadora, situam-se ao mesmo nível da visibilidade política global que a comunicabilidade e o pensamento devem iluminar; o fracasso das mesmas seria um revés para um combate que deve ser reatualizado já que lida com as formas do mal que se julgavam relegadas para um passado para alguns, inominável.

Para o habitante do Campo e para os que o sucederam, de acordo com distintas matizes e oportunas proporcionalidades, o afastamento defensivo da ideia de morte é também uma atitude de afastamento face ao pensamento; é um ato, decisão, atitude ou tendência profundamente anti-filosófica: implica o afastamento ou a negação do pensamento da finitude. Tal como sucede com a imolação ou auto-destruição/ destruição do outro (falsamente sublimadora) presente no ato terrorista, renega-se, ignora-se ou afasta-se voluntariamente o pensamento e o significado da finitude presente na morte. Esse afastamento encontra-se ancorado numa interpretação ou vivência em circuito fechado dos textos religiosos. Neste caso, a exposição entusiasta à morte é sacralizada ou sancionada por uma ideia inapropriada de sagrado; ignoram-se, deliberadamente os efeitos devastadores dessa exposição na ideia e obsessão reinvocada da imolação. Escondem-se esses efeitos sob máscaras, rostos que se desejam, também, perenemente ocultos e apartados do pensar. O pseudo herói surge travestido de personagem redentora, figura padronizada de uma violência impensada; esse falso redentor, desvirtuado como homem

livre, tem vergonha de continuar a ser esse homem e procura a destruição própria e a dos outros. Mas essa vergonha difunde-se por outros canais, porventura, surpreendentes em que se inscreve a difícil diferenciação do que pertence à Humanidade.

Na situação atual da ‘humanização ética’ dos animais, persiste essa vergonha de ser homem; é uma tendência que, apesar da vantagem de renegação da violência, se pode colocar na senda do mesmo impulso ou obsessão. Fundamenta-se no apego afetivo aos animais e à defesa da humanização dos animais como ato de protesto contra o mal ético. É por isso, uma atitude reativa. Uma revolta face à degradação da ação política e à extensão planetária da mesma. É o ser homem no seu todo que se deprecia ou tende a rejeitar e não uma decisão particular. A ideia de que existe uma condição malévola e vergonhosa informa, em última instância, esta depreciação do humano. Há uma negatividade que permanece e se subtrai ao fluxo das alterações enganadoras da suposta condição humana; a ela estão imunes os animais porque desprovidos da capacidade de consciência e ação ética. Ignora-se, (nessa pretensa ponderação) o fenómeno predatório, a destruição daquele que pertence a outra espécie (ou, em certas circunstâncias, à mesma espécie) com o propósito de assegurar a sobrevivência. A predação animal não é transposta para a condição humana, como um possível alvo de contaminação pela negatividade ética mas é, neste pressuposto, simplesmente ignorada. Adornada por uma fantasiosa ideia de que é possível ‘humanizar’ os animais. A predação animal nem sequer é tida em conta numa hipotética base de comparação com a violência comunitária, declarada ou latente, que envolve o humano. A ideia de uma suposta virtude exemplar de seres que não podem assumir qualquer culpa (originária e universal) ou responsabilidade ético-moral consubstancia a vergonha de ser homem. É uma faceta dessa vergonha que não dá lugar à violência, mas que se alicerça em pressupostos similares. Na perspectiva de uma falência da regulação do poder e da perpetuação do mal ético, na antevisão da queda do humano a partir da evolução ou reprodução (ainda que sob novas roupagens) das formas opressivas arcaicas e drásticas, tenta-se humanizar o animal.

A tentativa de regulação do poder que é exercido em modalidades opressivas drásticas ou subtis é, também, virtual porque incerta. Depende da efetivação extensiva do medo, mas, igualmente, da ameaça (declarada ou insidiosa) e também da promessa. Esse poder, na modalidade drástica, depende do exercício de uma violência e de uma situação

contextual e tradicional específica e localizada. É beneficiado pelo esmagamento das vítimas e pela débil expectativa de se poder perpetuar. A sua virtualidade como poder potencial reside nessa margem de incerteza que se pode transformar em insegurança e na sua perda. A partir da abordagem explícita de Arendt, só aparentemente se poderá escamotear a fraqueza de um poder fundado e alicerçado na força e numa violência que se tornou demasiado exposta. Virtualidade, em suma, ligada ao exercício mais do que à fonte do poder e que, a todo o momento poderá desalojar os que o detêm. Trata-se de uma regulação incerta e, por isso, a prudência defensiva por parte dos seus observadores e denunciadores activos é, também, visível. Do mesmo modo, é uma regulação interna dotada de aparente força e inexorabilidade para quem se encontra a ele sujeito ou quem está na escala mais ínfima da vitimização, ou mesmo para quem se deslocou da mesma para aquela em que o menor benefício parece uma conquista. Virtualidade no exercício do poder que se revela, desde logo, na posição dominadora do seu exercício. A potência (a virtualidade da sua emergência e do seu desvanecimento), o poder que, a todo o momento e apesar de tudo, pode degradar ou fazer perder o seu exercício efetivo no domínio prático, (a mostração da sua perda) não parece, contudo, afetar a sua reprodutividade e a sua reatualização; o poder soberano, em qualquer dos modos da sua efetivação e da sua multiplicação, continua a subjugar aqueles que, esperançados na afirmação histórica da grandeza da humanidade, previam uma maior qualificação ético-política do carácter na sequência e realização da caminhada evolutiva.

A máquina do poder transmutou-se em máquina de dismantelar instituições e de destruir humanos, e não no complexo de dispositivos que os poderão refazer; já não basta assinalar (como o faz Peter Sloterdijk) a inadequação das categorias filosóficas – e metafísicas – tradicionais através da visibilidade (pelo menos parcial em termos de escala planetária), da antropotecnologia. O universo laboral e a sua aniquiladora voragem é, no momento em que se agudiza a crise global, o centro da subjugação que reintroduz a violência ancestral do aproveitamento do valor de uso dos humanos. A capacidade maquinal do poder soberano para descartar os humanos e instrumentalizá-los desapossando-os de um estatuto jurídico admissível enquanto sujeitos do trabalho, mostrou-se superior e ultrapassou os limites do que foi previsto pela introdução da robótica na economia; o seu uso como ancoragem para o incremento sustentado da produtividade

perdeu vigor e credibilidade; a suspeição da transformação dessa produtividade em fim em si mesmo ou em mero dispositivo lucrativo foi negligenciada.

Ao pactuar (formalmente ou por omissão, distanciamento voluntário ou incúria) com estas situações, o poder político, mesmo que seja aparentemente legítimo, torna-se perverso. Deparamos, inegavelmente, com a perversão do carácter unificador e originário do *nomos* evidenciado por Schmitt; a perversão é aqui evidente: ressalvam-se, assim, apenas as suas vertentes eminentemente produtiva, de conquista e de domínio, e descarta-se, radicalmente, a vertente de partilha e de justa distribuição.¹⁷⁰ O humano é usado como fonte ‘produtiva’ de uma riqueza de que é, parcial ou totalmente, desapossado. Dela não obtém qualquer proveito ou vai perdendo sucessivamente o que conseguiu à medida que, na prática, se transforma em vítima expiatória. Quer viva em sociedades que reatualizam em extremo a velha categoria de exploração, quer viva no velho continente, no hemisfério ocidental (no profético paraíso do progresso tecnocientífico), região referencial que, supostamente, nunca iria conhecer o retrocesso e a regressão socioeconómica, perpetua-se a subjugação. A ideia que a exceção abandonou o seu estádio arcaico reativo torna-se compatível com a observação, necessariamente geradora de um espanto que não pode ser disfarçado por quaisquer concessões, da aceitação tácita da subjugação; a exceção aqui considerada na sua vertente mais extrema inverte a regra a reação: como diz Agamben, a regra não apenas confirma a exceção como a reproduz ativamente em lugar de a instituir devido à ocorrência de uma anomalia inaceitável para o equilíbrio sócio-político. É a regra a produzir escândalo e não a exceção; é ela que deve ser combatida e a gerar, eventualmente, uma condição urgente de combate à sua vigência. Mais estável e, aparentemente, mais duradoura ou estatuída com o propósito de durar, a regra torna-se numa efetiva ameaça ao humano e à sua vivência comunitária. A relação do poder com a legalidade e legitimidade da lei parece perder-se; não se encontrando ao serviço da mutabilidade evolutiva de episódios em que se torna necessária a suspensão temporária da lei pelo soberano, perde a sua ancestral justificação. Sabemos que, muitas vezes, as cartas constitucionais se tornam num incómodo para os poderes executivos legitimados pelo sufrágio que intentam, a todo o custo, moldá-las de modo a servirem a imposição de regras

¹⁷⁰ Schmitt, Carl, «Prendre/ partager/ paître. La question de l’ordre économique et social à partir du *nomos*. (1953)», in *La guerre civile mondiale. Essais (1943-1978)*, trad. Céline Jouin, Ére, 2007, p. 52 ss.

e ‘medidas de urgência’ ou ‘medidas de necessidade’, mas nos casos em que a imposição é muito mais drástica e absurda, nada parece salvar uma réstia de humanização que deveria ser, no momento presente, um dado adquirido. A excecionalidade do poder, sob as mais diversas faces, continua a perpetuar-se e nada o parece dissolver de dentro das comunidades organizadas e pacificadas, ou seja, daquelas que, visivelmente, não passam por um episódio de rutura ou de conflito aberto. A margem de arbitrariedade parece alargar-se e impor-se sempre, ao ponto de constituir uma ameaça para qualquer entidade denunciante, situada no círculo dos subjugados ou fora dele. As referências legais, legitimadoras (e legislativas) enfraquecem-se ou tornam-se irrelevantes, subsistindo apenas a força e o poder de uma arbitrariedade que desmente a sentença esperançada de Arendt e a invocação da sua esfera protetora. A violência da subjugação não pertence apenas ao passado nem ao presente, mas, o que é pior, prepara a trilhamento de caminhos futuros. E se a mais extraordinária subjugação já não se encontra adstrita às regiões mais empobrecidas ou, para usar a linguagem do eufemismo mediático, ‘desfavorecidas’, isso deve-se à mostração singular e atual do verdadeiro visio do sistema de ‘economia de mercado’, designação não menos eufemística do que a anterior.

A quebra da relação entre os fins políticos e os meios e, desde logo os meios de governação, na indicação por Agamben de um esvaziamento dos próprios fins, a reconfiguração destes como epifenómenos da política como espetáculo, não pode levar à noção da perda da referência da regulação mínima do poder; este pretende sobreviver e perpetuar a sua dominação/ subjugação; se essa pretensão for inviabilizada ao nível dos esquemas primários da opressão, retorna sob outras roupagens; reaparece e adquire novas atualizações; associa-se a novas ‘tendências do presente’ ou esquiva-se por detrás de obsessões tradicionais.¹⁷¹ Mas o fim comum mantém-se: o que aspira à captura dos proventos económicos e dos desejos sociais massificados ou não, sofisticados ou simplesmente situados acima da mera sobrevivência. Esta pretensão surge como uma finalidade, um objetivo supremo que se expressa como regulação do poder ou como a sua auto-regulação; finalidade inserida, apesar de tudo num turbilhão de incerteza e, em certa medida, de propensão para o caos. O poder não se abandona a si mesmo, mas proporciona o abandono e o banimento. É o produtor desses atos de rejeição, organiza a sua própria

¹⁷¹ Agamben, G., MF: 61-62.

tentativa de perpetuação e de subsistência, seja ela localizada, centralizada ou disseminada. A regulação é a tentativa, até agora, bem sucedida de perpetuação do poder que foi exercido historicamente e que, em geral, continua a revelar uma singular vocação opressiva. Essa regulação subsiste para além da quebra, aparente ou não da relação entre os meios e os fins, para lá do esvaziamento da finalidade política fundamental que muitos teimam em observar na acção política. Essa quebra não significa, simplesmente, a desregulação política do poder, mas a sua perversão, a perda ou o desvirtuamento de um suposto sentido supremo que o deveria determinar para além da simples perpetuação; e, para Agamben, essa quebra ou perda afeta também o domínio da arte, a transformação da arte em estética. E trata-se, mais uma vez, de um desvirtuamento consonante com a visão heideggeriana da história da metafísica.

As figuras práticas da subjugação estrita ou maximamente opressiva, veladas ou ostensivas, gritantes ou subtis revelam-se, também, na atualidade ou reatualização da ação policial como revelação da conexão fundamental entre o poder soberano (ou da face propriamente política do poder) e a violência. Essa indicação a que Agamben recorre – previsivelmente a partir da abordagem de Benjamin – parece adequar-se à violência não militar, por exemplo, em curso na atual crise dos países árabes.¹⁷² Não deparamos apenas com uma violência solta, gregária e covarde, liberta de quaisquer regras e mesmo implacável perante a força simbólica de credos fundamentais: a mostra pública do Corão como recurso desesperado por parte de familiares dos seviciados revela-se inútil; é uma violência reguladora do poder que nos dá a ver a face verdadeiramente política da regulação ou auto-regulação do poder. Se a polícia (ligada à opressão de base religiosa ou outra) não é, apenas um instrumento administrativo e securitário, assume o papel ou a missão da regulação política. Não é um mero instrumento, mas a expressão armada da violência soberana e, nessa medida, aproxima-se das forças armadas ao serviço de um regime político ou de uma facção. Reivindica de forma explícita ou não a violência que, em princípio, deveria ser associada a outras forças. Se essa expressão política da violência policial se torna facilmente visível no modo como desencadeia a violência, ou seja, no seu

¹⁷² Agamben, G., MF: 83-84: «Il fatto è che la polizia, contrariamente all'opinione comune che vede in essa una funzione meramente amministrativa di esecuzione del diritto, è forse il luogo in cui si mostra a nudo con maggior chiarezza la prossimità e quasi lo scambio costitutivo fra violenza e diritto che caratterizza la figura del sovrano.»

grau destrutivo, é perceptível que existem outros vínculos, formais ou não, a revelá-la. Ao grau devastador alia-se a clara aceitação da identificação política dos agressores ‘legais’ com aqueles que se encontram incumbidos de os defender: apesar dos incidentes de fuga e deserção, é possível observar a ausência de hesitação na prática opressiva; e essa prática é assumida; não poucas vezes os agressores exibem a sua determinação com gáudio; as décadas que nos separam da co-responsabilização nazi entre mandantes e executores, não são suficientes para fazer esquecer que a subsequente desresponsabilização foi, igualmente, um cómodo pretexto para se evitar a punição e, portanto, um ato de cobardia eminentemente política ou ético-política. A violência policial é, assim, mais uma matriz fundamental dessa regulação política do poder; podendo estar ou não associada a outras dimensões mais ‘pacíficas’, as que dão forma à realidade ‘material’ ou, em termos marxistas, ‘super-estrutural’; a sua vertente política ressurgue e reatualiza-se. Desregulada e reguladora, essa violência revela-se, ainda, surpreendentemente inútil: nas sociedades em que é exercida no presente não faz decrescer anular as movimentações sócio-políticas. É a sua inutilidade que se reatualiza também. As revoltas e movimentações das populações e dos povos não são anuladas e só, aparentemente, aplacadas. Aqueles que, num contexto de confronto organizado, ou apenas por participação espontânea numa situação de contestação sofrem a violência policial, deparam com a surpresa do seu grau e da sua intensidade, da sua razão de ser. O fundo de mistério dessa violência não pode ser escamoteado por via de uma relação cenografada, uma tentativa de aproximação que se esgota na sua exibição pública, por uma reação pronta de precário apaziguamento ou atenuação da distância entre os que participam da revolta e os que são instados anular a os seus efeitos. Talvez essa surpresa seja despoletada pela incompreensão perante a dissolução das fronteiras entre os serviços de segurança declaradamente afetos à missão política do Estado ou do poder e aqueles, sobretudo, ligados à proteção dos direitos civis. A violência policial revela esse misterioso fundo em que se recolhe a violência fundamental, não apenas do direito, mas da regulação política, por mais difícil e precária que seja a sua efetivação prática. A continuidade e a indiferença diante da sua inutilidade, revela uma outra surpresa, a sua autonomização e carácter, também ele incondicionado: violência escusada e, em última instância, imotivada e injustificada, reproduz-se a si mesma num vórtice ininterrupto. A sua recondução à imposição do direito e à regulação possível da subjugação política, marcam a

sua natureza que doravante não pode estar apenas associada à sua gênese histórica, mas à sua continuidade: em situações de crise e rutura sociopolítica, o carácter político dessa violência evidencia-se perante a surpresa de muitos que com ela se confrontam. A mácula da humilhação, da tortura e da destruição do humano não é, por isso, uma missão dos que parecem ser treinados para realizar essa prática; decorre da ação policial, quer deliberada e preparada, quer espontânea ou, aparentemente, desencadeada pela urgência da proteção da integralidade do seu corpo. A elevada organização e a meticulosidade não fazem, apenas parte das operações dos serviços de inteligência e das estruturas organizativas das forças armadas, mas do planeamento e da execução das forças policiais. Embora a sua identificação e o seu nexó político com o Estado não seja tão notório como no caso daquelas forças, a assunção dessa missão e o entrosamento (Agamben diria, o espaço de indistinção) entre o Estado e as suas estruturas de poder é difícil de negar. Por que razão é que esse nexó se produz com a mesma relevância do que noutras forças, aparentemente, mais vocacionadas para o assumir? De que forma e a partir exactamente de que momento se erigiu como traço estrutural do corpo policial? Não basta situar esse nexó na recorrente matriz do Holocausto, fazendo apelo à transversalidade da operatividade policial no processo de extermínio desde o seu início.¹⁷³ Que evento determinou essa assunção estrita e essa determinação política da polícia? Talvez o facto que a determinou se prenda com o seu encaminhamento originário para a primordial missão de defesa e de assunção de tarefas e operações securitárias. O destino securitário do Estado é o elemento político fundamental que preside à sua gênese e às suas figuras históricas. As configurações evolutivas do Estado não puderam nunca perder de vista este destino que urgia operacionalizar e concretizar de forma permanente. É a violência (aparentemente controlada e organizada) que é chamada a anular a ameaça de uma maior violência que poderá, por hipótese, fazer colapsar o Estado e comprometer a sobrevivência do corpo social. Só um outro corpo instrumentalizado o pode proteger ou ser designado para o fazer. A permanência e a organização do corpo social dependem da pertença e identificação dos mesmos requisitos associados a um outro corpo,

¹⁷³ Agamben, G., MF: 85: «L'ingresso della sovranità nella figura della polizia non ha quindi nulla di rassicurante. Ne è prova il fatto, che non cessa di sorprendere gli storici del Terzo Reich, che lo sterminio degli ebrei fu concepito dall'inizio alla fine esclusivamente come un'operazione di polizia. (...) Solo perché fu concepito e attuato come un'operazione di polizia lo sterminio degli ebrei há potuto essere così metódico e micidiale; ma, per converso, è próprio in quanto 'operazione di polizia' che esso appare oggi, agli occhi dell'umanità civile, tanto più bárbaro e ignominioso.»

aquele que se estrutura corpo policial. O indispensável secretismo e a possibilidade de uma perigosa autonomização das forças estranhas ao corpo policial são, em última instância, mais uma ameaça ao corpo social. Nos casos em que as forças armadas são chamadas a substituir a ação policial no controle das atividades criminosas mais complexas como é o caso do tráfico de droga em países como o Brasil e o México, assiste-se à justaposição ou, mesmo coincidência entre a ação do Estado e a atividade criminosa; a ação de último recurso, aquela que poderia anular a perversão policial e a sua degradação ética (a corrupção dos seus operacionais), acaba, também, por fracassar. Sobretudo no México, não faltam evidências de que as forças armadas são já consideradas mais um cartel a par daqueles que exercem a atividade criminosa. Se o corpo policial falha, o Estado torna-se refém de estruturas que aspiram a replicar o seu corpo e poder. E não há maior ameaça à coesão e estabilidade interna do que a anulação da operatividade das forças que a deveriam garantir, sobretudo, pela replicação do Estado por parte de forças que detêm o poder militar. Parece que só uma coexistência e uma inaceitável cumplicidade entre o corpo político e essas forças podem garantir a sobrevivência do Estado.

A questão da convivência e cumplicidade entre o Estado e organizações criminosas que o pretendem replicar, mas que não possuem um poderio militar assinalável (como o que pertence às forças armadas), tem que ser equacionada em termos 'ético-materiais'. Nesses casos, o destino transmuta-se na tradição social do medo e da extorsão e do círculo vicioso que a relação entre ambos implica, uma ameaça de menor grau, mas, igualmente, repudiável; a sua existência atual vai decompondo a força essencial da estrutura jurídico-política do Estado. Só um evento excepcional de rebeldia e contrariedade põe em causa, neste caso, a continuidade futura de instituições criminosas que replicam o Estado ao ponto de mimetizarem as suas funções e de recrutar alguns dos seus agentes em vários estratos de comando, de maior ou menor importância. O fenómeno de criação e instituição de um avatar que fragiliza o Estado alimenta-se de órgãos e funções de soberania que se estendem a diversos níveis de representatividade e exercícios do poder. Diferentes patamares se imbricam na existência dessas organizações, constituindo uma amálgama de níveis de pernicioso indistinção: um simulacro de disposição ética que se pretende fazer passar por forma superior de culto ou comportamento ritualizado e sacralizado; a realidade política e

jurídica. As implicações dessa perigosa conexão multidimensional na condição atual do poder estatal e na sua destinação, é difícil de prever.

Apesar da vida ser severamente oprimida, - aquela que se encontra mais desprovida de autonomia e separação auto-suficiente perante o poder soberano, se permitir apresentar sem mediações visíveis ou seja, sem qualificações de natureza ética, jurídica e política - não escapa à possibilidade de se integrar, paradoxalmente, na esfera simultaneamente jurídica e política da soberania. Encontra-se, para Agamben, numa zona de indiferenciação de inclusão exclusiva. A radicalidade da vida nua é uma face da máxima opressão e não uma simples designação teórica inesperada da vida subjugada. Não é produzida por um esforço de imaginação ou deslumbramento ficcional; a marca da sua realidade encontra-se perante aquele que a sabe ver e pensar; que sabe fazer um uso da memória quando se trata de proceder à árdua tarefa de aceder à arqueologia da modernidade e da sua intrínseca negatividade.

Porventura a falência da integridade ética e as brechas originadas na ação política pelas decisões, muitas vezes, arbitrárias dos representantes do poder de Estado, permite abrir um espaço de aproximação entre as duas estruturas, a legal e a ilegal, a legítima e a ilícita, a organização fora da lei e a estrutura que a deve instituir e fazer respeitar; a surpreendente proximidade e, em casos extremos, cumplicidade (ao nível das decisões e agentes envolvidos) e a colaboração (a disponibilização de meios logísticos) entre as duas estruturas é visível nas sociedades em que a violência se apoderou da vida quotidiana. A forma suprema da iniquidade do Estado apresenta-se, deste modo, nos casos em que se encontra, inequivocamente, imbricada na operatividade de estruturas e organizações criminosas também em países, aparentemente, regidos pela legalidade democrática. Um e outras rivalizam-se na gestão da sua exposição imagética e da sua exposição comunicativa: do modo como se expõem e controlam a sua imagem e não simplesmente do modo como agem e se apropriam da violência; o segredo partilhado é, na verdade, de uma ilicitude e iniquidade comum que, apesar de tudo, se recusam a partilhar no palco mediático e no diálogo socializado. Porém, nos bastidores, suspeita-se que existe um real intercâmbio de atores, de estratégias e de modos de gestão da imagem e de exposição pública. A verdadeira obscuridade reside no modo concreto como se diferenciam e se aproximam, na gestão concreta dos pontos comuns e divergentes e não na sua radical oposição; o ponto da

máxima convergência situa-se na natureza, por assim dizer, anti-ética ou imoral como agem e gerem as suas decisões. Podem os Estados (não totalitários), que fazem gáudio ou ambicionam pertencer à dimensão da transparência e abertura que, em princípio, define as sociedades democráticas, distanciam-se, radicalmente, das estruturas e organizações onde a ilicitude é a regra suprema? Podem, nas suas decisões estratégicas, gabar-se de se afastarem de uma orientação baseada num modelo ilícito e iníquo de ação pública? A abertura espetacular da ação política democrática esconde e revela (ou permite a revelação) de um conjunto de obscuridades e iniquidades que afetam a legitimidade e legalidade da ação política. Se a imagem e a sua gestão (e não apenas o uso da violência) é pervertida e obedece a padrões que aproximam os Estados e organizações ilícitas, compete aos cidadãos interrogar-se sobre o valor autêntico das tentativas de separação perene entre umas e outras. E essa tarefa (de variável sucesso) pode não ser mais do que um esforço de encobrimento da dimensão negativa do Estado e da sua ação política num momento em que se confrontam com movimentos sociais críticos com maior impacto do que no passado. O poder de ambos tende a apropriar-se de um modelo de controlo eficaz da sua imagem; usa esse controlo para exercer o poder e para o exceder; desse excesso faz parte o uso indiscriminado da violência e a concretização da sua intenção em concentrar e tornar arbitrário o poder, escapando o mais possível a formas de o legitimar, manter e revelar essa legitimidade perante os cidadãos e não apenas perante aqueles a quem parecem servir.

A gestão pura e simples da imagem e o cuidado da sua apresentação pública revela essa proximidade entre instituições ou formas institucionais que não era suposto possuírem quaisquer pontos em comum. Pior do que o cruzamento ou proximidade entre ambas, Estado e organizações ilícitas que se autonomizaram e que o podem ameaçar a todo o momento, é o seu sucesso no palco de uma suposta legalidade e legitimidade democrática; a pactuação com um tal modo de apresentação e organização. A encenação e o esvaziamento da sociedade democrática na apresentação da sua imagem e pura comunicabilidade, é o sucedâneo mais negativo do destino do niilismo. A publicitação da política como espectáculo que depois de Debord continua a ser suficientemente denunciada, integra essa anulação suprema da sua esfera que constitui o ponto culminante da ascensão das classes privilegiadas, do primado do económico, da mercadoria e da esperada

decorrência histórica e exposição no palco mundial.¹⁷⁴ O esvaziamento já não serve apenas um propósito sócio-cultural, como ocorre na estética específica das formas de arte nas quais, por exemplo, a função de entretenimento presente na comédia se destaca, mas invade o terreno da política. Dessa invasão não fazem, somente, parte os esquemas de atuação do populismo; os heróis produzidos a partir da comoção das massas não se esgotam na dinâmica de produção espetacular dos populismos que, ocasionalmente, se radicalizam no espectro político. Integram também as performances públicas dos atores democráticos. São enaltecidos pela força performativa da publicitação da sua ação, que é, muitas vezes débil, injusta, ou mesmo, criminosa. Desde que acedam ao palco comum da apresentação pública e que façam uso de técnicas publicitárias e procedimentos mais adequados ao puro espetáculo, são consumidas pelos públicos e geram um assentimento geral inesperado. O reforço funcional do lado retórico da política espetáculo obtém sucesso. É larga e prontamente consumido como se de um produto de entretenimento se tratasse. A sua comunicabilidade auto-referencial, e a ocultação dos seus propósitos iníquos são ignoradas; dessa comunicabilidade e apresentação pública parece renascer uma mensagem política de verdade. A existência da mentira é mitigada ou, mesmo, reciclada com o decorrer do tempo; o vazio passa a ser preenchido pela mera intensidade da encenação e do movimento dos atores num palco que resplandece à medida que a gestão de tempos e deixas teatrais se encaixa num esquema com alguma eficácia. Todos os indicadores retóricos são convocados; os atores gozam de um prestígio fabricado por técnicos e improvisadores talentosos. O consumidor, inebriado pela aparência da verdade com que se pretendem ornamentar a ação e as decisões institucionais, acaba por ceder ou ver enfraquecida a sua disposição crítica.

O simbolismo encontra-se submergido pela encenação, apesar desta parecer aceitável para uma visão normalizada do consumidor das tradições que considera vivas ou que entende que se devem perpetuar; o seu esvaziamento é negado e parece retirar-se num ressurgimento inesperado: a força da tradição passa a viver somente do poder da apresentação cénica ou da sua pública espetacularidade. Um olhar e um poder de observação mais exteriorizado dá-se, facilmente, conta do carácter quase grotesco dessa apresentação. Uma instituição que deve garantir o poder soberano estatal ou a força da

¹⁷⁴ Debord, Guy, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 110-113.

tradição religiosa para além do simples simbolismo não pode sujeitar-se ou submeter-se, sem consequências, à dinâmica superficial da exibição espetacular. Arrisca-se a assumir, ainda que indirectamente, as fragilidades do grotesco; já não é a imagem e a sua mera gestão que subjazem à sua realidade institucional, mas a indisfarçável superficialidade do que ocorre no palco ou na arena em que as massas digladiam as suas emoções e comoções. No caso da política de Estado, essa superficialidade ou vacuidade conjuga-se com o risco maior de servir propósitos menos inocentes a coberto da imagética da causa pública; na realidade, essa finalidade nobre verte-se em perigoso simulacro. Trata-se de um aparente e artificioso rejuvenescimento que atinge a base das formas de poder ou dos regimes políticos que aspiram a uma abertura e inabalável consolidação. A publicitação e a encenação espetacular das instituições de poder e das formas regimentares políticas consagradas e legitimadas, pagarão um preço pela cedência à forma-espectáculo. A encenação e apresentação pública, constitui, ainda que diferida no tempo, uma ameaça não desprezível. O desgaste rápido da comoção populista está, também, ao alcance dos regimes políticos democráticos ou das monarquias constitucionais; a espectacularidade política não se subtrai àquilo que já se tornou e continua a revelar efémero. Essa ameaça, ainda que ignorada ou encapotada por novos e mais aperfeiçoados disfarces e refinamentos técnicos, acabará por arruinar a credibilidade específica de que devem beneficiar os agentes políticos nos quais, de modo assumido ou ancestralmente implícito, os cidadãos delegaram o exercício do poder. A força da aparência e do engano é mais provisória do que as modalidades de renovação do poder formal e real dos Estados democráticos.

O confinamento da forma-espectáculo ao Estado-Nação talvez tenha perdido muita da sua pertinência, já que as relações entre Estados no jogo planetário e o modo como se faz a gestão dos equilíbrios geo-estratégicos (aparentes ou factuais), parecem seguir o mesmo percurso do que as dinâmicas políticas internas. Para além dos casos de evidenciação da mera propaganda em momentos de maior tensão, crise declarada ou conflito, é a encenação política que continua a prevalecer, o jogo de aparências e sombras, os enredos públicos de um drama para o qual são preparados cenários, nomeados atores e convocados figurantes. Nessa medida, ainda que o Estado-Nação se possa arrogar à posição de estádio inaugural da política sob a forma de espectáculo, a extensão global da politização da vida impõe novas fronteiras para a instituição dos seus palcos. O espectáculo político ou

jurídico-político é, por isso, não apenas assumidamente global, mas erigido sob o signo de estratégias comuns e já não nacionalizadas. Só um regime fechado e centrado sob si mesmo, que se afasta até dos seus escassos aliados é que se permite seguir esquemas anacrônicos de discurso estratégico propagandístico; o que não significa que esse anacronismo não possa tornar-se, a todo o momento, uma perigosa ameaça já que os restantes Estados lidam com um caduco e também, de certa forma, imprevisível posicionamento estratégico. A ameaça, neste caso, já não provém da vacuidade e desvirtuamento dos regimes formalmente legitimados, mas de um universo político e geoestratégico desusado, que pertence ao passado e que se tornou numa espécie de totalitarismo de museu, que reproduz as antigas iniquidades da encenação opressiva de que já se conhecem as motivações, fraquezas e o desfecho. A imprevisibilidade neste caso, está no grau de perceção dos protagonistas anacrônicos deste tipo de regimes autocentrados, tendo em conta que se poderão lançar em aventuras expansionistas.

Sob o risco sempre presente de perda ou dissolução institucional, a identidade baseada na gestão espetacular da imagem torna-se precária ou na iminência de se deslocar. As figuras desse deslocamento são parte de uma sociedade global que diminui ou subalterniza os povos e nações sem expressão. Se o esvaziamento político acompanha de perto a vacuidade ‘super-estrutural’, se a dimensão material, económico-financeira passa a prevalecer na publicitação da imagem de um povo, este perde-se como povo, substitui-se nas figuras produzidas por essa imagem superficial que nada de fundamental transporta consigo. Como massa de consumidores e espetadores, pode suceder que o povo, assumido nessas figuras, faça cedências a essa publicitação, à gestão da imagem de si, ao jogo de espelhos e à dinâmica de cenários, mas a sua identidade deslocada já não dará lugar a uma singularidade construída e substancial, mas, simplesmente, à justaposição ou sequência de aparências. Nessa vacuidade expressamente indicada por Agamben perde-se o sentido do presente e do futuro, e já não se trata da exasperação de um visionário pessimista, mas de uma realidade que se presentifica. Nessa gestão da imagem não é apenas a ilusão e o jogo de sombras que se transposta para o palco global da política, mas, como vimos, o engano e a mentira sistemática e deliberada. A concatenação com a realidade que se conhece desaparece ou enfraquece-se, a um ponto que não se julgava possível em sociedades abertas e desenvolvidas com elevadas expectativas de transparência e qualificação ética da vida

pública; a vacuidade é, assim, um sério revés diante dessas expectativas, e o alargamento e consagração do espaço público acaba por cristalizar a decepção e a descrença na virtude da ação política, dos regimes que se sucederam à miséria multidimensional dos sistemas autorreferenciais e regimes concentracionários.

A partilha por parte dos poderes e estruturas institucionais do Estado, das técnicas de gestão de imagem e a aceitação do poder mediático como sua fonte, parceiro ou rival, leva-os a incorrer em todos os riscos associados a esse poder que constrói uma imagem do mundo à medida de esquemas de referência e funcionamento interno. Esse risco a que o poder político e de Estado assume muitas vezes deliberadamente, fortalece a sua degradação, descrédito e vacuidade. O preço a pagar por essa cedência não se reflete, apenas, na destinação política do Ocidente, mas na quebra atual da autoridade éticopolítica. Essa aproximação arriscada entre o Estado e o poder mediático, relativamente assumida e que se integra deliberadamente na dinâmica de apresentação, visibilidade e publicitação da ação política, não se resume a uma hipótese teórica: os seus efeitos na cena política mundial, os seus contornos e jogos de sombras, cores e luz podem ser, inequivocamente, assinalados; os gestos dos seus atores, devidamente acompanhados e decodificados.

A crítica da designação ‘situacionista’ de ‘sociedade do espetáculo’ para descrever a condição atual da exposição pública e a vacuidade do exercício e destinação do poder de Estado, ainda que possa requerer a sua pertinência num quadro de referência teórica que permita salvaguardar a positividade da Arte, e a sua polémica dimensão estética ou mais adequadamente ‘artística’, é menos importante do que pode parecer.¹⁷⁵ Independentemente do contexto teórico de abordagem, parece lícito considerar aqui o conceito também assumido por Agamben em detrimento de outros mais correntes, como é o caso de ‘política-espetáculo’. Antes de se privilegiarem aqui justezas terminológicas ou convocar comparações conceptuais, deve-se atentar na visibilidade negativa em que a ação política mais lata incorre no palco comunicacional em que ela se transfigura num enredo eminentemente artificioso, vazio e degradante. Se a rivalidade entre duas ordens de publicitação, uma orgânico-institucional e política e outra enquadrada pelo fenómeno mediático é, por si só, geradora dessa negatividade e propensão à superficialidade e ao

¹⁷⁵ A categoria política de ‘espetáculo’ (ou a sua apropriação pela Filosofia Política) não se esgota no contexto da problematização ‘situacionista’ e é, precisamente, por essa razão que obtém o devido relevo no âmbito da abordagem biopolítica.

esvaziamento, também é verdade que a primeira ordem se pode tornar senão refém, pelo menos, um alvo das estratégias comunicacionais da segunda. Nesse caso, não se trata, apenas, de erigir uma imagem à qual não se refere nenhum conteúdo e ação política substantiva mas de digladiar no mesmo palco em que um confronto entre imagens espetaculares pode ocorrer e disponibilizar-se às mesmas consequências e vicissitudes e, sendo assim, aceitar que o poder político se sujeite aos esforços e processos manipulatórios que afectam o poder comunicacional ou mediático; ou seja, aceitar a incorporação dos mesmos procedimentos e consequências e, a limite, a que consiste na possibilidade do poder mediático modificar, deturpar e impor-se àquele que deveria servir de fundamento à organização formal da sociedade.

O espetáculo como forma-política ou forma-religiosa permite valorizar a simples aparência, publicitação e liberdade no modo de se expressar; exhibir a sua encenação no palco global onde perpassam enredos, jogos (lícitos ou ilícitos), produções de bastidores e ocultações motivacionais. A simples reivindicação da aparência obtém valor em política sem quaisquer projetos substantivos e ‘produtivos’. A procura da exibição pública e a democratização dos modos de expressão acede à categoria de evento político, e isso transporta consigo o assinalável risco de esvaziamento. O vazio assinalado não é um capricho de análise nem uma posição desnecessariamente drástica; a produção do vazio ou a perda da substancialidade na consideração crítica da prevalência da imagem na cena política contemporânea mais problemática do que a sua emergência na arte, o que motivou a visão crítica da arte como estética), deve-se a uma notória encenação e contra-encenação presentes no jogo dos atores políticos; neste caso, a legitimidade da consideração crítica torna-se mais aceitável e a sua partilha mais consensual; e são os próprios produtores de imagem por excelência que não se coíbem de o assinalar, os que contribuem para a sua produção e manutenção, ou seja, o corpo do poder mediático. No papel, por vezes, embaraçoso de críticos da sua própria produção, dão-nos, ocasionalmente, conta do jogo de sombras e de encenações em que se encontram também envolvidos como produtores e espectadores. Esse vislumbre crítico ocasional não perde, no entanto, a sua efemeridade:

compete ao poder mediático retornar, reconduzir os seus protagonistas/ espetadores à condição habitual da cena imagética e à normal decorrência do espetáculo.¹⁷⁶

A ausência de suporte substantivo para o espetáculo político não significa que um fundo ideológico, se possa interpor entre as suas pré-figurações cénicas (e as suas encenações) e o drama localizado ou extensivo e, neste caso, um palco mais globalizado é, geralmente, o território ideal para a sua decorrência perante outros espetadores. Mas o vazio acaba por se impor; como sucede com a violência fundamental, a fenomenologia do espectáculo pode sugerir a mesma ausência de motivação intrínseca e de condicionamento originário; a compulsão pelo poder e pela sua perpetuação não explicam tudo. O comprazimento narcísico pela atenção pública, o apego à fruição da exibição pública e à vaidade, também se mostram insuficientes. Em que medida se pode indicar também aqui o carácter incondicional ou incondicionado da política-espectáculo, da forma que ela adquire e privilegia na contemporaneidade? Que qualificação que lhe parece retirar qualquer sustentação e proximidade com o princípio de razão suficiente? O vazio da forma e da sua aparência assume o risco da sua inscrição na decadência ou negatividade inerente à modernidade. Nesse vazio, a política des-substancializa-se e esvazia-se, acede a uma mera aparência de sequências cénicas e dramatizações auto-referenciais. Contudo, um fundo ideológico (que tem, necessariamente, de se associar aos regimes abertos, liberais) ou mítico-ideológico (mais adequado à explicação da eclosão dos totalitarismos e, em particular, do nazismo) pode ser o mestre que os atores e dramaturgos servem. Porém, o espetáculo prossegue e oferece o vazio ao escrutínio e ao pensamento crítico; decorre, muitas vezes, sem relação possível com esse fundo ideológico, sem que os seus habituais servidores revelem as premissas e a motivação da sua missão. Pode a ação política e a sua exibição pública renegar esse laço com o fundo ideológico, seja ele liberal ou não? Porque o faz e em que grau? Se for esse o caso, estaremos sem dúvida perante o paradigma do evento político incondicionado que nenhuma justificação ou princípio parecem sustentar. A imagem e o jogo de aparências esgotam-se, portanto, em si mesmos. Estão, eventualmente, ao serviço da manutenção e do exercício continuado do poder pelo poder, bem como de outras modalidades da acção político-institucional. A sua insustentabilidade é um mistério,

¹⁷⁶ «Beyond spectacle and the image: the poetics of Guy Debord and Agamben.», in *The Work of Giorgio Agamben, Law, literature, life* (Ed. Justin Clemens, Nicholas Heron and Alex Murray), Edinburgh University Press, 2008/ 2011, p. 169 ss.

tal como o é o fundo ontológico que permitiu a eclosão dos entes e a emergência recorrente da violência fundamental e da sua radicalidade.

Mera gestualidade, a ação política correria, assim, o risco de se tornar, em grande medida, auto-referencial, sem substancialidade ou sustentabilidade ideológica, programática, social, institucional. Agamben, na sua visão negativista, radical, que se afasta da crença (simultaneamente luminosa e receosa) num futuro melhor sem que para isso alteremos drasticamente o curso das coisas, indica-nos, sem hesitações, esse vazio da política na modernidade. A sua gestualidade superficial seria oposta à riqueza essencial que se encontra nos mínimos gestos do *flamen diale*; a gestualidade simbólica da vida consagrada funde-se à daquela que serve para definir a existência privada.¹⁷⁷ A transposição dessa simbologia na prática quotidiana não permite cindir uma esfera distinta da que identifica o representante do sagrado daquele que vive na ordem do mundo. Se no caso do ditador totalitário assistimos a essa fusão, também é verdade que naquele em que a simbologia se encontra emersa num plano de mera vacuidade, naquele que se encontra investido de uma carga representativa de uma linhagem de nobreza, essa fusão parece funcionar no cenário público; é indiferente se esse nobre ou herdeiro de uma linhagem de nobreza assumia ou não uma posição efetiva no plano constitucional; o suposto sentido de missão que contemporaneamente se esvazia ainda mais para esse representante do que para o seu homólogo que representa um poder constitucional; adquire a carga simbólica de uma identificação colectiva que corporiza a identificação entre a esfera pública e a privada. Mas, como sabemos, as perversões permitidas pela exibição pública dos desvios privados face a essa missão, introduziram uma fragmentação nessa fusão ao ponto de se questionar, cada vez mais o sentido e o futuro desse tipo de linhagens. Ao esvaziamento simbólico vem, assim, juntar-se a possibilidade de perda do sentido da assunção futura dessa missão, já que se considera, não apenas certos indivíduos indignos de mesma, mas, também, se questiona a própria natureza de uma tal identificação coletiva fora da dimensão estrita do sagrado. O papel político de um tal representante é, portanto, considerado hoje mais descabido do que nos tempos ancestrais.

¹⁷⁷ Sacerdotes romanos que Agamben refere a partir dos estudos de Dumézil e Kerényi. Agamben, HS: 204. Essa abordagem aplica-se, igualmente, aos actuais eremitas ortodoxos e outros que concebem a sua vida como uma permanente celebração em que a prática da oração acompanha os mínimos gestos e vivência quotidiana.

Depois de indiciar, de forma breve, a estratificação cultural da imagem como gesto, as formas da sua reminiscência ou a tentativa de recuperação da sua natureza perdida, evidencia-se (com Deleuze) o dinamismo da imagem na modernidade; a arte cinematográfica é um meio privilegiado desse ressurgimento, da redobrada atenção no traço moderno da imagem, do seu dinamismo e do ponto culminante que a permite revelar e registrar. Nesse percurso, considera-se que a dimensão política da imagem é, mais adequadamente, designada no gesto, na gestualidade. Porém, a imagem é o termo que permite aceder mais facilmente, no presente, à sua identidade política como forma-espetáculo. Se a imagem precede o gesto, se este esclarece, de forma mais promissora, a sua destinação futura, não deixa de ser verdade que é a imagem que melhor exprime a forma da aparência, do esvaziamento e dessubstancialização da política corporizada na forma-espetáculo. Porventura, seria o dinamismo teatral da dissimulação, do fingimento e do jogo de intrigas cénicas e dramatizações que são convocadas para o palco da política contemporânea com que, quase anestesiadas, as massas contemplam sem um verdadeiro interregno para além das versões de entretenimento com que a mesma peça, por vezes, se aligeira.

A admissão do traço intrinsecamente político daquele que foi e é banido, choca com a emergência originária e sacralizada da vida nua, abandonada e acossada; se o banido e a marca paradigmática que ele transporta para sempre, deve ser incluída numa esfera não qualificada politicamente, não se percebe essa permanente relação com o poder em toda a sua abrangência. A vida nua, por mais desamparada que seja, deve, dalguma forma, apresentar-se politizada ou incluída no domínio do poder soberano. Nos casos em que a sacralidade impõe uma fusão entre a vida privada e a existência ritualizada e institucional, no banido, porém, isso não se verifica; neste último encontramos essa separação, ainda que virtual; uma separação categorial entre a mera vida e aquela que é qualificada, que gera perplexidade e tentativas de distanciamento mas que não se pode disfarçar, por mais que se queira; o poder impõe, permanentemente, a sua marca sobre a vida de tal modo que esta não pode subtrair-se aos seus efeitos. A vida nua não pode evitar a exposição ao poder, à sua dimensão propriamente política, e que funciona como um axioma fundamental para o pensar que tem que descortinar a relação entre ambos. A mera vida só o é, desde logo, politicamente qualificada, e sem esta determinação unitária não pode ser compreendida. A

perplexidade e a busca ansiosa pela contradição deve, antes, ser temperada pelo espaço de indeterminação e ambiguidade e, mesmo, vagueza, que essa separação esconde. A evidência da aparente retração da vida nua perante aquela que é politicamente qualificada é um dado permanente da nossa vivência como seres políticos. A explicitação ou indicação clara dessa imersão da vida no universo político não pode ser subestimada.

2. Subjectivação, negação e resistência.

Se a resistência como ato eminentemente político exige a mesma predisposição, força motivadora, coragem e abnegação em ditaduras, regimes totalitários e nas designadas democracias como ‘sociedades abertas’, depara, contudo, com distintas vicissitudes.

A resistência organizada tornou-se, na primeira década do século XX, mais premente do que se poderia prever numa época que assistiu ao fim de regimes totalitários transformados em clássicos exemplos de análise política; a inesperada redescoberta da liberdade em países tradicionalmente indicados como paradigmas actuais de invulgar subjugação como os que se situam na América Latina e no Médio Oriente fornece, igualmente, um exemplo dessa resistência. O confronto político-ideológico adquiriu uma forma, porventura, indesejável para quem pretende renegar os efeitos de uma crise que evidenciou os contornos de contradições e arbitrariedades permitidas por sociedades marcadas pelo crivo do direito. O pensamento biopolítico facilitou essa evidenciação ao ponto de retirar, definitivamente, às democracias a honorabilidade da abertura política mais abrangente imposta, entusiasticamente, por certas correntes do pensamento conservador. A urgência da paragem da ‘máquina biopolítica’, nesta ótica, deve sobrepor-se a qualquer injunção excepcional que parece derivar dos diferentes estádios de evolução da crise global. Essa paragem não é, portanto, uma mera recomendação: trata-se de uma exigência, de um imperativo fundamental para a transformação das comunidades políticas que, independentemente do seu grau de desenvolvimento, chegaram a uma encruzilhada.

Agamben, na sequência de Hannah Arendt, assinala a degradação cívica e política do cidadão a partir da separação entre o nascimento e a nacionalidade.¹⁷⁸ O destino dessa bifurcação implica a agudização da exclusão, do exílio e da discriminação negativa, em suma, a revelação da vida nua e do seu desvelamento como drástico indicador biopolítico. Nesse processo de revelação da negatividade política sobressai o evento da expropriação do estatuto de cidadania daqueles que, pelo menos formalmente, pareciam imunes: a subjugação biopolítica passa, então, a ameaçar o indivíduo e os grupos que pareciam protegidos pela nacionalidade.¹⁷⁹ O peso simbólico da nacionalidade numa ideologia que se outorgou de nacionalista prevalece, apenas, nessa dimensão; o seu estatuto formal perde quaisquer efeitos práticos. Numa realidade sóciopolítica em que todos se encontram ameaçados e, potencialmente, disponibilizados para a destruição, a fenomenologia do simbólico não oferece qualquer garantia protetora para a vida biológica e social, não assegura sequer a sobrevivência. Se a raça, o homem novo, o sangue e o território são instituídos a partir da destruição total, a sobrevivência, desde logo, biológica de certos grupos é amplamente ameaçada. A separação da vida no indicador biopolítico da exceção não permite, porém, que se ignore que essa disponibilidade é determinada e incrementada pelo poder soberano, pelo que a vida sem mais (a vida nua), não se pode desvincular desse poder; a qualificação política a partir dessa referência é, assim, inevitável, e torna-se na vida pública, socialmente organizada e estratificada. A permanente negatividade do poder soberano que, como vimos se pode apropriar de uma força destruidora e adquirir figuras que o radicalizam e o afastam de condições de pacificação social, encontra-se, devidamente, sinalizada na coincidência, na paradoxal relação e aplicação que liga a norma à exceção; a própria legalidade democrática não escapa a essa negatividade. Porventura, numa certa interpretação dessa visão negativa, as qualificações políticas e o seu papel mediador parecem perder qualquer consistência e eficácia, porém, lembremo-nos que todos os atos sociais devem participar da determinação política que os torna inteligíveis. A relação peculiar que a norma estabelece com a condição de exceção, separação que é, em grande parte, artificial (tal como sucede com a dicotomia que separa o nascimento e a

¹⁷⁸ Agamben, G., *Política del exilio*, trad. Dante Bernardi, Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona, Nº 26-27, 1996; Agamben, G., HS: 127.

¹⁷⁹ Arendt, Hannah, «O declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem», in *As origens do totalitarismo*, trad. Roberto Raposo, Lisboa, D. Quixote, 2006 (2), p. 353 ss.

nacionalidade), sugere, insidia a conhecida e, também, paradoxal inquietante estranheza; estranheza e intimidade, pertença e exílio, normalização e exceção entrecruzam-se, coincidem de modo inusitado; a inquietação que se lhe associa não mostra, apenas, o traço paradoxal de uma impressão contraditória e polar, mas manifesta a face da sua negatividade que, como já se assinalou, adquire uma forma singularmente destruidora. Essa negatividade não pode ser negada, neutralizada ou sublimada; é um dado político fundamental que se prefigura e se atualiza no acto político que subjuga.

A ideia segundo a qual a negação repreendida ou reprimida e a resistência só deverão ter lugar onde o espaço de opressão política se institui e instaura declaradamente ou se cristaliza, é inadequada. A aproximação (discutível, certamente) entre o regime democrático e o totalitarismo tornada viável pela visibilidade presente da instauração ‘envergonhada’ e não admitida do estado de exceção nos momentos pós-crise global, fornece uma permissão para a putativa derrota dessa ideia. As condições de resistência ou de efetivo confronto num regime aparentemente regular e legítimo encontram-se dificultadas pela planura da decisão democrática. Só em situações de desregulação evidente impostas por uma evidenciação da realidade do estado de exceção nas sociedades democráticas – que tornam mais notório o traço meramente formal da democraticidade das suas instituições – é que a resistência se mostra mais premente e necessária. Essa perda, assumida ou disfarçada, deve conduzir a um confronto para que se clarifique, igualmente, o quadro de referência em que atua um exercício desejável de cidadania. Independentemente das condições de sequestro aos países (que por razões internas e externas caíram mais drasticamente nas malhas da crise soberana), que foram e são impostas pela atuação política ilegítima de estruturas transnacionais, a negação e a resistência seja sob que formas surjam, tornam-se inevitáveis. Nenhuma passividade ou subserviência das partes permitirão camuflar ou atenuar a força da sua emergência já que é a vida na sua extensão que se encontra ameaçada. E as ambiguidades e ambivalências da sua determinação biopolítica, que na avaliação teórica de Agamben se referem à vida nua e à vida politicamente qualificada, não diminuem nem anulam esse espaço de intervenção pelo confronto aberto ou pela recusa e negação mais latente. Em que condições a subjetivação se liga ao exercício consciente da cidadania ou reaparece nesses momentos de crise complexa e globalizada, é a questão que deve interessar aqueles que tentam identificar as suas fontes, vicissitudes e

finalidades. Que forma e sentido político pode adquirir esse confronto? De que modalidades se serve? Que motivações conflituais as alimentam, sejam elas mitigadas ou notórias, menos agressivas ou mais insurgentes? São questões que devem guiar a procura pela face real e pelas metamorfoses contemporâneas da subjetivação se por esta se entende a politização atual da resistência a um poder que se degradou ou enfraqueceu, de forma talvez surpreendente, nos regimes democráticos.

Os movimentos de confronto, quer nas suas versões mais moderadas, quer mais extremas, são condicionados ou, a limite, determinados pela dinâmica mediática. A necessidade de exposição invadiu a esfera das razões desse confronto: desde a manifestação de intenções até à exposição pública organizada, assistimos à emergência de uma montra de significantes que se justapõem e atropelam com o intuito de fazer valer, o mais possível, a pertinência do que se considera importante transmitir; se a exibição pública de personagens institucionais enquadrada em distintos palcos e cenários expõe um aparato comunicacional que distorce a mensagem sóciopolítica, isso não significa que se deva recusar, liminarmente, a ação mediática. Ela deve ser reenquadrada num sentido crítico, que se encontra, muitas vezes ausente. A liberdade comunicacional tem que ser criticamente assumida como livre expressão, e nenhum ato censório pode aqui perverter o sentido dessa crítica. É próprio dos regimes opressivos anular essa liberdade e centralizar totalmente o poder comunicacional, mas em nenhum regime considerado livre isso pode ser aceite. A territorialização mediática corresponde, assim, a uma visão crítica do seu livre espaço de atuação, um espaço que se abre mas onde deve imperar a referência clara aos abusos e distorções. O poder comunicacional no seu extremo espaço de distorção foi descoberto e apropriado no contexto do totalitarismo nazi, mas continuou a revelar-se integralmente nas sociedades democráticas; transporta consigo um indicador da totalidade: é abrangente e dominador e, em muitos casos, oferece-nos uma face de indiscutível negatividade. As ambiguidades do uso livre da expressão possuem, também, uma contrapartida política, por isso, em nenhuma circunstância se pode ocultar ou dissimular um uso negativo da liberdade. A discussão acerca das suas fronteiras deve, porém, libertar-se do espaço comunicacional e do regime discursivo político-ideológico; se, no primeiro caso, deparamos com uma frágil e parcial apropriação defensiva, no segundo, verifica-se uma extensão do abuso, regionaliza-se e localiza-se o confronto através de um jogo de forças e

interesses políticos parciais. Sendo assim, é fácil de antever os efeitos da recondução ao pensar reflexivo próprio da Filosofia: a negatividade aqui referida atenua-se perante esse olhar crítico, sem que para isso seja necessário invocar nenhum fundamentalismo discursivo e nenhuma posição dogmática. Evita-se, sem dúvida, a continuidade da distorção sem que seja necessário tomar partido pelo dogmatismo e pela parcialidade. A pública e livre exposição possui, neste caso, um modo de regulação que não se confunde com um crivo censório. Porém, existem usos do poder mediático que não poderão ser, facilmente categorizados criticamente e que se encontram, por assim dizer, blindados por uma aceitação generalizada; é o caso do fenómeno da invasão informativa virtual que se conhece pela designação de *wikileaks*; a idealização da total transparência informativa (enaltecida por um voluntarismo ingénuo), independente de quaisquer variáveis ou condicionamentos, possui um apelo sedutor. O questionamento legítimo dessa idealização introduz um certo sentido de inevitável decepção: trata-se de uma distorção branda. A verdade, a liberdade e a transparência tornam-se, assim, focos privilegiados das emboscadas comunicacionais que é urgente desconstruir anulando o forte apelo da armadilha do ‘paternalismo teórico’. Se é verdade que essa sedução imediata pode apanhar na sua rede certos agentes da revolta e da resistência, não se torna menos imperioso saber, por fontes mais ou menos clandestinas, o que os verdadeiros e poderosos agentes da manipulação organizada e sistemática pretendem e fazem, que atentados deliberam contra a vida e a existência pacífica das suas presas, que não são mais do que os cidadãos comuns. Compete ao pensar, ao pensamento filosófico, e não à dinâmica comunicacional solta apropriar-se da tarefa de desconstrução ou, mesmo, qualquer outra que possa ser designada com essa função crítica.

Os limites da consciência da opressão extrema são, também, coincidentes com a insuficiência da sua publicitação ou mediatização globalizada; o fechamento regional impõe essa fronteira que tem sido ultrapassada pela massificação da comunicação móvel e mais abrangente. Aos fechamentos próprios dos ancestrais guetos urbanos em que a miséria sempre conviveu com a corrupção institucionalizada e com as localizadas regras e estratégias de sobrevivência, sucedeu a globalização do palco da sua exibição pública. Essa consciência (e a sua significação política) pareceu consolidar-se com esse movimento de expansão, com as suas dinâmicas próprias, as resistências com que deparou por parte dos

partidários de um maior comedimento na gestão da comunicação; perdeu a face desesperante do isolamento e da ingenuidade própria daqueles que ignoram a sua real condição de despossidos da riqueza e posição na comunidade, pôde refletir-se no palco global dos que são excluídos e daqueles que já não atribuem qualquer crédito à esperança na transformação do estado de coisas. Com essa consciência incrementou-se uma nova relação com a autoridade, a sua tradicional propensão para a arbitrariedade; a autoridade é abertamente questionada, mesmo, nas sociedades mais fechadas ou de matriz teocrática. Com poucas exceções esse questionamento serve-se das vantagens da mediatização globalizada. Os pretextos iniciais com que esse questionamento se iniciou, sob a forma de protestos contra decisões pontuais e, aparentemente, sem significado político mais vasto – como o caso de um episódio de violência policial isolado contra um cidadão imigrante, membro de uma minoria, ou contra uma decisão governamental contrária aos interesses da comunidade - são prontamente utilizados (e, até, instrumentalizados) pelos dispositivos da mediatização global. Se existe alguma inadequação nesse processo, verifica-se que a mesma se associa, muitas vezes, às reações dos representantes do poder de Estado, na tentativa de minorar, degradar ou esvaziar o inegável significado político da prática desses movimentos de contestação. Os esforços (já amplamente desacreditados) que consistem em associarem esses movimentos organizados a agentes radicais e ostracizados já não obtêm os resultados de outrora. O autoritarismo governamental e a violência de Estado deparam, hoje, com uma resistência civil aberta e expandida. Nenhum esforço ou elaboração propagandística a pode diminuir com facilidade. Com exceção da exibição da violência associada aos efeitos da resistência (ou seja, o seu aproveitamento por parte daqueles que se devem considerar, efetivamente, agentes radicalizados), a sua disseminação parece favorecer a consciência política e cívica e o seu indiscutível progresso.

Podem estas práticas inserir-se nas movimentações (ainda que incipientes) conducentes à paragem da máquina biopolítica? Parece inegável. Dotar a consciência política de condições para a hierarquização produtiva ou construtiva de uma saída possível, ou seja, para a ordenação de todas as prioridades que a acção deve eleger para levar a cabo essa paragem, tal é o pressuposto implícito numa análise deste tipo. Um apelo destes não pode ser compreendido sem este questionamento e a sua exigência prática. Em certa medida, pode ser dito que o pressupõe. A sua ausência criaria um vazio e uma reverberação

politicamente inócua: a paragem da máquina biopolítica é imperativa e as formas de resistência que a podem corporizar e viabilizar no futuro devem ser presentes ao pensamento e ao agir. O pensamento e a ação devem impor, mais tarde ou mais cedo, a sua efectuação prática. O dever dessa imposição prática (seja sob a forma revolucionária ou semi-reformista – se aceitarmos versões mais moderadas da transformação da realidade política) acompanha o imperativo que reside, desde logo, no apelo.

Mais do que a recorrente indicação da insuficiência da proposta de transformação semi-reformista ou revolucionária do real presente no pensamento político de Agamben, é conveniente perceber que essa urgência está claramente implícita na ‘sugestão’ da paragem da máquina biopolítica. Trata-se de uma urgência prática sentida pelas comunidades dos regimes abertos ou mesmo daqueles que manifestam um pendor mais autoritário. E a perigosa ou imprudente ligação estreita (assumida, por exemplo por Badiou) entre os regimes democráticos, formais e representativos, e as atuais ‘oligarquias’, não permite olvidar a apropriação que no passado a prática ‘liberal-oligárquica’ fez da lógica e da atuação de ditaduras violentas.

A aproximação possível ou o ponto comum entre ambos os regimes, abertos ou fechados, aqueles em que a resistência pode ainda oferecer-se aos olhos das populações ou comunidades sem sérios riscos para a sobrevivência dos seus protagonistas, reside não na óbvia e imediata crise de legitimidade mas nas múltiplas formas com que a autoridade se torna contestável; e a legitimidade, por assim dizer, profunda, atinge já não o próprio regime político mas a própria autoridade que, resultando de um processo formal de legitimação, perde a sua força.¹⁸⁰ E isso sucede porque, mesmo nos regimes abertos, a prática política da autoridade perde terreno para formas excepcionais de governação, muito para além da sua instituição a partir do jogo político da gestão de imagem e da relação emotiva com os eleitores. É a autoridade política que é contrariada e que desencadeia a resistência; e o ímpeto entusiástico e ininterrupto do resistente, ou o seu sentimento de impotência perante a blindagem dessa autoridade, dependem do sentido político do combate e dos meios que o fortalecem e da capacidade de renovação daqueles que governam. A legitimação não se perde, portanto, na assunção da sua formalidade, mesmo que esta seja mais ampla e se refira ao regime ou aos governantes máximos que o

¹⁸⁰ Kojève, Alexandre, *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004, p. 136 ss.

representam; atinge o cerne da prática governativa, o correlato prático da autoridade política. Esta perde a sua legitimidade prática e não, simplesmente, formal e representativa e, nesse caso, nenhum regime representativo legítimo está a salvo da creditação que se deve associar à resistência; e as democracias, a par dos regimes tradicionalmente definidos pela sua ilegitimidade, perderam a ‘legitimidade prática’ que deveria sustentar a autoridade governativa. E isso deve-se à consciência alargada e progressiva da iniquidade que foi assinalada na sua estrutura profunda, ‘material’, e que contaminou irreversivelmente o sentido e a prática da governação. A perda do sentido político de valores fundamentais como a liberdade, a justiça e a igualdade, não se verifica somente nos regimes fechados e autoritários, politicamente ilegítimos, mas estende-se ao universo das democracias mais antigas, e a constatação globalizada deste facto justifica a resistência e a urgência da transformação do real.

Como incrementar as formas de resistência na contemporaneidade? Como assegurar a sua eficácia? Como contornar o terreno armadilhado e ambivalente de uma vivência de liberdade e relação social democráticas? A radicalização da subjugação e o estatuto paradoxal da força e da violência exercida por aqueles que representam o poder – a coexistência entre o seu pendor destrutivo e os indícios da sua progressiva debilidade, conduziram, no passado, à desativação de regimes tirânicos. Num contexto de ‘civildade democrática’ ainda que, em grande parte, estruturada por regulamentações formais e de superfície, a força e a imposição da resistência tornada legítima por uma lisura interpretativa da realidade política depara, sempre, com obstáculos e incompreensões. É inegável que a espessura e a rigidez dos regimes opressivos contrasta com essa civildade marcada pela formalidade. Isso permite acentuar os obstáculos e as dificuldades interpretativas da resistência em regimes, aparentemente, abertos. Com exceção dos regimes que parecem privilegiar uma cultura de confronto, é visível o esforço, muitas vezes cínico, de procura do acordo e da pacificação nos regimes ou territórios em que a tradição democrática se impôs à banalização do exercício da força e da violência, quer seja sectária ou de Estado. O enfraquecimento da resistência ou a sua transmutação em formas de confronto atenuado ocupa, assim, nas democracias liberalizadas um espaço que deveria, antes, ser invadido pela justa batalha pela emancipação ou recusa ativa de certos dispositivos biopolíticos que, pela sua natureza, se revelaram politicamente desprezíveis. A

mitigação da resistência, a acomodação que se apresenta como o débil legado dos confrontos do passado, dão corpo a regimes de crescente apaziguamento que, de um momento para o outro, se podem tornar surpreendentemente inúteis. Os regimes de apaziguamento não possuem qualquer supremacia que os permita impor à sociedade por vir, sobretudo, se esta continuar a mostrar e legitimar a sua razão ordenadora. Mais do que uma força impositiva, essa razão poderá aspirar à radicalidade transformadora dos regimes iníquos liberalizados. Pode uma resistência na modalidade mais apaziguadora e ténue sobrepor-se à força impositiva e, aparentemente, inevitável, necessária, incontornável e excepcional da iniquidade? O decurso do tempo não é uma variável suficiente para a formulação, ainda que esquemática, da resposta a essa questão. A resistência e o seu tecido fenomenológico parecem defrontar obstáculos aparentes do legado da vontade geral e não as sequelas, muitas vezes, denunciadas e assinaladas na imagem superficial com que essa vontade é publicamente apresentada na sua vacuidade e nas suas subtilezas gestuais. A quem interessa fazer coincidir essa vontade geral e a sua imagem fabricada e produzida artificialmente? Quem busca o seu enfraquecimento a partir dessa coincidência? Precisamente, aqueles a quem a resistência organizada ou espontânea, procura desestabilizar e retirar da posição privilegiada dos que detêm a força do mandamento e a sua aparente legitimidade; e essa aparência é tanto mais notória quanto essa legitimidade se torna dificilmente sustentada ou insustentável. A vacuidade do poder e a precarização da sua legitimidade talvez não sejam suficientes para dotar a resistência da força necessária, para impedir ou levar à regressão da sua persistência, mas, do mesmo modo, não garante a eficácia de qualquer posição neutral. Deve a resistência alimentar-se dessa vacuidade de modo a combater tanto a neutralidade como a dissolução da iniquidade numa aceitação tácita por parte da vontade geral, do seu herdeiro histórico na vontade do comum que, como vimos, possui essa dimensão de desafio (e também obstáculo) ao sucesso da fundação da sociedade por vir. A resistência e a negação não podem ceder à tentação de se dissolver numa nova síntese pretensamente legitimada e inatacável. Ela deve ser o solo originário de onde essa proveniência de algo de novo se instituirá.

A superficialidade neutralizadora e a anulação da resistência são, atualmente, perigosas sendas onde a herdeira da vontade geral se pode aventurar. A falsa pacificação que promete aos seus perseguidores ativos àqueles que os acompanham, nunca poderá

substituir a exigência transformadora do quadro político do real que se convencionou ‘ficcional’ na noção (problemática), da sociedade por vir. A consciência de novas ou continuadas formas drásticas de subjugação, não é acompanhada (pelo menos na aparência), de um exigível confronto; a oposição e contradição ao poder são indispensáveis e a sua eficácia, exigível num tempo em que a maturidade da consciência política se tem revelado massivamente. A máscara cívica da pacificação sem contraditório é mais nefasta do que benéfica perante um poder que não abandonou a subjugação e a sua radicalidade. A sua realidade é um dado indesmentível e a dramatização dos efeitos contrários à pacificação social, engrossa os esforços da manipulação e do engano. O perigo da legitimação indireta de um regime de poder que não se encontra ao serviço dos ideais políticos da comunidade, tem que ser, claramente, assinalado; não se pode continuar a camuflar e a pactuar com a força impositiva da opressão nem com a disponibilidade destrutiva dos opressores. O contraditório aparente e teatralizado não serve nenhum propósito verdadeiramente cívico ou civilizacional. Aqueles que são oprimidos não se podem manter sempre num regime de controlo e pacificação e, do mesmo modo, a imersão na dormente indiferença em nada os beneficiará. A circularidade e mobilidade globalizada das forças que deveriam combater a iniquidade constitui, igualmente, um contributo para a utilidade da pacificação; porém, não é a contradição e o combate político que se devem tornar desprezíveis, mas essa condição de anulação ou indiferença. Uma das mais temíveis armas da suposta legitimidade democrática consiste em transformar a resistência organizada numa reação móvel, fluida e individualizada. Se assim for, ela irá perder-se num propósito que se atomizou e que já não se poderá confrontar com um poder globalmente organizado.

A resistência, por mais ‘pacífica’ que seja na sua revelação concreta ou nas suas modalidades ‘ônticas’, despoleta sempre um conjunto de forças autenticamente ativas e insidiosas que levam a que seja, quase sempre, temida. E o medo do poder é, também, uma ‘comoção’ poderosa que se pode perfeitamente contrapor ao medo ao seu exercício. E o poder da resistência pode encontrar-se totalmente encerrado ou condensado nessa disponibilidade ao combate perante as formas de opressão. Sendo uma força activa e poderosa, uma disponibilidade a ter em conta num possível confronto torna-se, inevitavelmente, temida, mesmo por aqueles que parecem situar-se numa posição privilegiada, num patamar em que a pode, facilmente, rechaçar.

Deve a resistência ser pensada e reestruturada, posta em andamento para não se deixar anular ou submergir pela vivência democrática nas suas versões mais formalizadas? Erigir o combate e a negação, o confronto efetivo e consequente a partir dessa reestruturação política, tal é a tarefa que a propensão consequencialista do pensamento crítico e biopolítico exige. O espaço de indeterminação prático que essas correntes de resistência, inegavelmente, ainda apresentam, e que é recorrentemente assinalada, deve ser preenchido por essa exigência e pela sua efetivação.

Pode o medo ancestral da violência tornar-se um obstáculo a essa exigência? A exigência imperativa da resistência e a construção do porvir não podem ser anuladas ou canceladas através dessas razões atenuantes; a violência pode incidir nas ações e nos momentos mais inoportunos, coincidir com as tarefas e realizações do confronto mas não pode ser um alibi para a manutenção da pacificação que já não corresponda à necessidade de transformação do quadro social. Pretender perpetuar a pacificação através da resistência é um contra-senso; aspirar à sua moderação pelo uso de táticas reformistas reforça o risco de incumprimento dos objetivos. O regime de pacificação não é viável e nenhum compromisso poderá, também, substituir essa exigência imperativa da transformação por via da resistência e da negação. O compromisso é uma figura da transição e não da superação da iniquidade que se radicalizou; está condenado a manter-se nessa condição de interregno e de posição mediadora e só a tentativa de anular a transformação o poderá catapultar para um lugar de permanência; a situação atual de necessidade de preparar um outro modo de estruturar o real político tornou-se evidente. Mascara a recusa, a negação e a resistência através da pretensão reformista e do compromisso é, como há muito se sabe, uma insistência na falsa pacificação ou uma versão mais refreada (e, portanto, paradoxal) da iniquidade.

A posição, na aparência equilibrada e, pretensamente, pacificadora dos poderes ou estruturas de poder regimentar democrático e da condição social que o acompanha, tem sido posta em causa; o autêntico 'ethos social' do estado de exceção acaba por si impor à consciência de largos estratos populacionais que assistem à fragilização da sua existência; o solo ou a base formal de sustentação dos poderes regimentares retira-se e remete os povos para uma situação de grande incomodidade e incerteza. O facto de se considerar sustentado no direito e de reivindicar a liberdade formal não altera o quadro geral dessa precariedade.

E as democracias desenvolvidas ou os regimes que consolidaram uma maior vivência de princípios, por assim dizer, marcadamente evoluídos do ponto de vista civilizacional, não estão a salvo dessa aplicação da exceção já que a globalização a impõe. A consciência dessa realidade repercute essa extensividade global e dela não se pode subtrair. A rejeição da iniquidade fundamental ocorre, assim em todas as latitudes; é a própria consciência que a impulsiona. E a complexidade dos seus efeitos abrangentes acaba por se fazer sentir. Como nenhum poder regimentar, estruturado como tal, está isento da marca dessa iniquidade porque dela participa sempre em diversos graus, dela se torna cúmplice direta ou indiretamente; Pelo contrário, assiste-se ao agravamento de alguns indicadores reatualizados do estado de exceção que contrariam esse sentido pacificador e normativamente aberto que caracteriza, em teoria, os regimes não notoriamente opressivos, ou seja, aqueles que vivenciam os princípios do designado estado de direito. O manto falsamente normalizador desses poderes regimentares não é suficiente para os encobrir ou ocultar; tarde ou cedo revela pontos fracos e fissuras que desmentem os seus propósitos e alegações; torna-se impotente perante os desejos de transformação e a esperança numa realidade mais promissora; a ânsia de que esses desejos se configurem num projecto mobilizador e não apenas em mobilizações desestruturadas e avulsas tem sido legitimada e fortalecida. A força impulsionadora da exceção e a violência que lhe é inerente já não pode continuar a ser desmentida e desacreditada; constitui uma força impulsionadora de outras formas de violência contrária que acabam por ser, igualmente, ameaçadoras e que, em certas circunstâncias e ocorrências, levam à perda de controlo e à quebra de quaisquer referências politicamente aceitáveis. Primeiro e último recurso de uma subjugação sempre presente, potencial ou atualizada, dissimulada ou visível, a exceção é sempre uma violência que transporta e se faz acompanhar, inevitavelmente, de outras forças contrárias; e a realidade potencial ou atual destas últimas é, também, importante para a análise. Ambígua ou mais declarada, potencial ou não, a violência da exceção abre sempre um campo de devastação; para a contrariar são abertos outros territórios de violência particular que podem ser apropriáveis por distintas dinâmicas sócio-políticas. Dentre elas, a menos negativa será, certamente, a efetiva mobilização populacional já não ao estilo do passado, mas com a marca do presente. Neste cenário, a subversão de um poder regimentar ou regulamentado formalmente torna-se necessária, já que nenhuma desobediência

disciplinada o pode confrontar eficazmente. A vontade política massificada ou globalizada (termo que parece mais adequado ao momento presente já que permite evitar ressonâncias arcaicas equívocas), tem que se estruturar sob pena de se perder; essa perda significaria a sua fragmentação, anulação ou absorção pelo poder regimentar.

3. O espaço jurídico como determinação performativa da violência.

A atualização de princípios políticos-jurídicos supõe sempre um confronto com o outro ou com os outros e, igualmente, um confronto com a realidade daquilo que se pretende realizar e dos meios usados para o atingir. A facilidade ou dificuldade desse confronto, por assim dizer, de segunda ordem, que nos abre ao horizonte da ação individual, mas também política, pressupõem certas dificuldades ou estratégias facilitadoras. Estas últimas, tal como a própria ação, implicam um espaço de indeterminação de que temos consciência no momento em que se faz uso de qualquer plano ou estratégia. Tal como afirma Derrida no texto em que dialoga com Maurizio Ferraris, *Il gusto del segreto*: «A estratégia implica sempre a aposta, isto é, um certo modo de confiar no não-saber, no incalculável: calcula-se porque há um incalculável, calcula-se onde não se sabe, quando não se consegue predeterminar».¹⁸¹ Para além desse espaço de indeterminação, não é de estranhar que se reitere a perceção do papel da velha categoria de mediação. O acordo ou o desacordo entre partes supõe-nas a ambas: a indeterminação e a mediação. Nesta jogam-se os efeitos positivos ou prejudiciais do confronto. Joga-se, também, a natureza do confronto e dos seus elementos mediadores tais como os princípios político-jurídicos. Ter a noção precisa da sua natureza e dos seus efeitos nem sempre é fácil e nenhuma estratégia ou pseudo-estratégia, supostamente esclarecedora, removerá as dificuldades e a precisão desejada. O confronto, como se verá, pressupõe essa dificuldade de determinação, a negatividade, os obstáculos (por vezes, incontornáveis) e a violência. Enquadrar a violência em categorias que, hoje, já são publicitadas conhecidas, designá-las de biopolíticas, nem sempre evita a perplexidade. Ignorá-la, pode, porém, afastar-nos da proximidade com a realidade político-social,

¹⁸¹ Jacques Derrida, Maurizio Ferraris, *Il gusto del segreto*, Roma, Laterza, 1997, trad. Miguel Serras Pereira, *O Gosto do segredo*, Fim de século, 2006, p. 18.

condição obrigatória de certos discursos políticos programáticos ou ideologicamente dissimulatórios. A relação de anuência ou de dissensão faz parte do funcionamento dos regimes democráticos. Pensar essa relação e as figuras que a constituem, pensar a originalidade da violência e da decisão sobre a existência plena é o propósito que se impõe. Urge, igualmente, enfrentar a possibilidade desse propósito poder extravasar os limites das abordagens clássicas, desconstrucionistas, biopolíticas ou comunitaristas. Importa, por isso, não apenas fazer uso da herança contestatária dos regimes ilegítimos, mas encarar as aporias e falhas dos regimes políticos legítimos, mostrar a sua radicalidade e a sua gritante inatualidade.

Agamben, em *Homo sacer, o poder soberano e a vida nua*, pensa a decisão soberana como um poder sobre a vida e sobre a morte. Trata-se do universo da vida plena no sentido existencial do termo e não de uma existência parcial. A existência exposta à morte ou ao potencial ato decisório que a pode subjugar radicalmente, não é uma existência biológica ou meramente orgânica, mas a vida politicamente qualificada e, o mesmo é dizer, determinada por parâmetros ético-políticos, legais e legitimadores. O poder público, através das suas estruturas sócio-políticas não apenas autoriza, permite ou tenta regular a vida e a existência privada, mas tenta legitimá-la e, em última instância, destruí-la. O poder regulador nem sempre coincide com o acto legitimador porque este vai ou tenta ir mais além; extravasa os limites legais da regulação e invade a esfera da existência a partir de dentro. Não é um poder linear e límpido. A novidade da tese de Agamben consiste em descrever um poder imenso que não pode ser claramente definido, captado, apreendido conceptualmente. Liberta-o da visão ingénuo da regulamentação lógico-racional e expõe-no na sua indeterminação intrínseca. O poder soberano decisório é, assim, um poder marcado por uma ambiguidade e impossibilidade de clara e distinta determinação, para usar o cânone cartesiano. O ato decisório político é paradoxal e difícil de consignar numa estrita descritividade. Transcendendo a ordem jurídica, o poder soberano, na actualização da sua esfera de intervenção, é um poder excepcional e, simultaneamente, instituinte da norma e do fluxo normal da existência. A sua excepcionalidade não o demarca da norma: abarca-a. A ordem política e jurídica é pensada a partir da exceção e não da pura e simples actualização do direito e dos princípios regulamentares do domínio político. A indeterminação coexiste com uma instituição violenta do poder. Ela acarreta riscos e não somente estabilidade e

previsibilidade na ordem das coisas. A mundaneidade é o solo de onde se institui um perigo notório e permanente. Espaço de inclusão e exclusão, torna-se difícil identificar o que é estável e previsível. Abre-se, assim, um espaço de arbitrariedade estrutural e estruturante num universo onde era suposto imperar a ordem e a coesão. A esta indeterminação, condição de exceção, abrangência paradoxal associa-se a universalidade da violência fundamental da decisão soberana que, assim, se aparta para sempre, da concórdia (miticamente contratual) do relacionamento entre as partes que habitam o território do social. A violência da decisão soberana perpassa esse território sem que se possa dar conta da sua causa específica e, por vezes, finalidade ou consequência. A exceção conduz a que o legítimo e o ilegítimo, o correto e o incorreto, o interior e o exterior caiam em desuso perante a emergência de um poder paradoxal que une a lei e a directriz política; escreve Agamben:

«O que emerge nesta figura limite é a crise radical de toda a possibilidade de distinguir com clareza entre a pertença e inclusão, entre o que é exterior e o que é interior, entre exceção e norma».¹⁸²

Uma condição excepcional que se normaliza não se limita a ser um indicador da natureza do ato jurídico instituinte e instituído, mas passa a fazer parte de todas as decisões e atualizações do poder político. Não se pretendendo desenvolver todas as consequências desta posição de Agamben, remete-se para esta paradoxal abrangência de uma decisão que se perfila num horizonte de indeterminação, exceção e violência. A exceção que se pressupõe acarreta sempre uma condição de violência. Mesmo o poder democraticamente legitimado não escapa a essa injunção que emana e transcende o quadro legal e social. A violência radica na fonte e na abertura de possibilidades da atualização da decisão soberana. A anomia prevalecente no estado ou na condição de exceção é o pressuposto que viabiliza a aplicação da lei e da decisão política. Escreve Agamben:

«Por um lado, o vazio jurídico que está em causa no estado de exceção parece absolutamente impensável para o direito; por outro, todavia, este impensável reveste-se

¹⁸² Agamben, G., HS: 30.

para a ordem jurídica de uma relevância estratégica decisiva, que se trata justamente de, a todo o custo, não se deixar fugir». ¹⁸³

Embora Agamben não o afirme explicitamente apesar de pensar em diálogo com Walter Benjamin, a exceção implica sempre a violência, a força e a imposição. E se a exceção é a condição de possibilidade da norma, esta encontra-se, também, impregnada de violência. O negativismo desta tese vai mais além da ideia de que a anomia é inerente ao direito: A exceção não apenas funda, conserva ou suspende o direito, mas permite desvelar a sua natureza profunda, o seu núcleo existencial. Nela não se contrapõe a norma e a sua suspensão, a visível arbitrariedade do poder decisório da entidade que detém a soberania, mas faz parte integrante do direito e da decisão política. Tese ou ideia excessiva e inverificável, dirão alguns; mas a pressuposição da vigência atual da normalização jurídico-política, permite confirmar ou, pelo menos, realizar e dar visibilidade à ação política como decisão ativa. Na decisão passiva, que ocorre, sobretudo, numa certa visão ética da relação com o outro, verificamos a incorporação dos seus interesses na decisão e no modo voluntário ou involuntário, consciente ou inconsciente daquele que decide; contudo, na decisão activa torna-se mais visível esta propensão para o ato injuntivo. ¹⁸⁴ E não é necessário recuar a Hobbes para perceber que a figura da condescendência ou da cedência aos interesses do outro se apresenta, quase sempre, como um notório esforço de imaginação. A violência visível da suspensão da norma não é a única forma de violência decisória; existe uma outra mais subliminar, fundante e atuante, e essa é aqui referida como a instituição da norma jurídico-política. A sua marcante força reside no seu poder de ocultação e dissimulação, que contrasta com as formas mais ou menos brutais com que acede à luz do dia.

Para que serve uma condição de exceção na realidade política contemporânea, para além de proceder à tentativa de regular fenómenos de tal modo inaceitáveis que podem comprometer a paz política? Servirá para a aplicação e prossecução da norma? Mas a norma não se esgota na vacuidade e idealidade do corpus jurídico; emerge das decisões pretensamente legitimadoras dos atos políticos. Em termos atuais e notoriamente prováveis,

¹⁸³ Agamben, G., SE: 66.

¹⁸⁴ Žizek, Slavoj, *Vous avez dit totalitarisme? Cinq interventions sur le (més)usages d'une notion*, trad. D. Moreau e J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2007(2), p. 162-164.

a instituição da norma assume a posição de naturalização que o designado sistema capitalista reflete na sua evolução pseudo-humanista. A sua máscara civilizada que vai assumindo distintos contornos, é a face visível do esforço praticado para contrariar as reações coletivas perante o seu pendor opressivo. Esse designado capitalismo não se renova somente a nível da reorientação dos seus objectivos materiais e dos planos de actuação económico-financeiros, mas, também, ao nível ideológico, tornando, por vezes, menos dramática a vivência dos oprimidos. Os elogios às transformações supostamente humanistas e condescendentes dos seus representantes institucionais, introduz mais retoques nessa máscara. Porém, não se apresenta qualquer conteúdo prático ou pragmático para essa transformação falsamente humanista. Esquecimento estratégico ou impossibilidade de o fazer? Poderemos integrar essa dificuldade ou impossibilidade no círculo, por assim dizer, ontológico da exceção? Se aceitarmos essa integração, admitiremos todas as figuras concretas, circunstanciais ou não, da exceção, que não se restringem aos momentos de crises localizadas ou globais. À exceção pertence a interioridade e exterioridade da ação e do modo de atuação do soberano. Ele exerce a sua ação no interior e no exterior e, neles se situa, como uma entidade que se desloca, descentraliza e escapa a qualquer controlo. Não conhece níveis de atuação reguláveis ou normalizáveis. A sua pertença a um universo de inclusão exclusiva denota uma dificuldade de fixação conceptual ou categorial. Dificilmente apreensível, solta-se, difunde-se, oprime, subjuga e ameniza-se, também, de acordo com contextos que, por vezes, lhe são adversos. Outras vezes, contorna essas adversidades e passa a assumir o visor da sua excecional violência. Excecional no duplo sentido de ‘fora da norma’ e da sua pertença à condição de exceção. Esse movimento do designado sistema capitalista tem sido referido como a dança especulativa do capital, como a hábil e, por vezes, elegante e atrativa coreografia da sua implantação sem fronteiras.¹⁸⁵ Nesse movimento, dissimula e dissemina a violência sobre os povos e os países. É uma violência subliminar, adaptativa e objetiva, mas será anónima e impessoal? A paradoxal e excecional inclusão exclusiva parece favorecer, pelo menos parcialmente, esse anonimato. É uma condição que surge como resposta à ameaça do caos, ou seja, ao terror anómico não é a sua única e fundamental dimensão. Ela acentua-se, como

¹⁸⁵ Zizek, Slavoj, *Fragile absolu ou pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?*, trad. F. Théron, Paris, Flammarion, 2008/ 2010, p. 26 ss.

evento político-jurídico, em períodos de crise, mas persiste para além deles. Insinua-se, dissemina-se de forma velada e reaparece sob múltiplas facetas. A marca normalizadora do estado de exceção não é uma tese exclusiva de Agamben, mas constitui uma das suas ‘obsessões’.¹⁸⁶ Talvez insuficientemente desenvolvida e fugazmente exemplificada a partir da cena política atual, nem por isso deixa de ser uma ideia forte do seu pensamento. A relação estreita entre a exceção e o poder soberano deve ser melhor elucidada. Se as faces da soberania e da governação são politicamente referenciadas, urge fazê-las acompanhar do seu correlato económico-financeiro. A ideia da radicação da excepção no soberano, entendido como um indivíduo facilmente reconhecível, já não é satisfatória. Herdeira do soberano, como lei viva, perdeu a sua coloração identificatória. O centro de referência do poder e a sua previsível configuração numa pessoa perdeu-se; a sua instituição determinada é móvel. Perdeu a sua localização fixa ou claramente referenciável. Estrutura-se a partir de interesses e actos objectivos e subjectivos, invisíveis e declarados em regimes livres e democráticos. No cruzamento (ou íntima conexão) da lei e da anomia, a ordem e o caos coexistem. A relação entre eles não é de mera suspensão do direito, mas de interdependência ‘construtiva’. O poder soberano não se refere à aplicação da lei e do direito, à tarefa de regulação mais ou menos eficaz da realidade social, mas sim à vida. Nesse sentido, esse poder é um importante indicador biopolítico. A motivação, por assim dizer, oculta da lei consistiria, então, na subjugação da vida. É uma subjugação mediada, disfarçada, difusa, mas que funciona e permite obter resultados. Podendo, na sua expressão extrema, conduzir à morte, no caso da coincidência parcial de interesses entre o poder soberano e a autoridade que o exerce, (segundo o esquema de disseminação do poder nos regimes totalitários paradigmáticos) conduz o seu movimento opressivo de forma funcional.¹⁸⁷

A fundação da lei escapa à motivação pressuposta nas teses comunitaristas ou não comunitaristas. A defesa da coesão de base contratual ou da relação pela divergência fundamental entre as partes da sociedade, assumida na tese de Rancière não resolve o problema da indeterminação e da paradoxal ambiguidade da norma tal como surge na posição biopolítica.¹⁸⁸ A convergência contratual ou a divergência como falha fundadora da

¹⁸⁶ Agamben, G., SE: 89.

¹⁸⁷ Agamben, G., SE: 110.

¹⁸⁸ Rancière, Jacques, *La méésentente, politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995/ 2007, p. 28 ss.

política, não permitem explicitar totalmente a tensão indeterminada presente na relação entre as partes, ou seja, aquelas que, geralmente, assumem o poder e as que dele se encontram desapossadas. A dissensão não pode ser ultrapassada pela instituição da ordem libertária dos que estão fora do poder. Em termos mais radicais, essa ordem não pode ser instituída. Nem o acordo originário nem o desacordo fundador a restituem. Na base da lei e da sua suposta aplicação concreta, reside a violência da subjugação da vida e não o caminho para uma pacificação ou para um projeto político libertador. A pacificação e a igualdade política dificilmente se libertam da sua carga utópica. Resta, por isso, a suposição angustiante de uma falsa normalização pacificadora ou libertadora. A violência para além da norma é o impulso devastador que passa despercebido nos projetos aparentemente emancipatórios. A cena política e social contemporânea, em lugar de desmentir essa realidade (dificilmente apaziguadora), parece, antes, confirmá-la. O ideal de emancipação, em vez de restabelecer a condição de justo equilíbrio igualitário, reformulou, somente, a instituição de um novo poder, o poder de alguns. A desigualdade manteve o seu feudo restritivo, enublado o sonho da vertente material da igualdade: a sociedade (e não apenas a contemporânea) é, na verdade, governada através de um jogo de oligarquias.¹⁸⁹ A extensão pública do poder no regime democrático, não eliminou a efetividade da subjugação, antes a dissimulou sob formas de civilidade falsamente concertadas. Apesar da afirmação da coincidência do homem democrático e do designado burguês, referida no *Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels, é de figuras da atualização do sonho oligárquico e não do sonho da equidade que enfrentamos na tomada do poder democrático. E esse sonho ou inebria quem o subjetiva ou lhe é imposto; ou seduz, ou é instituído pela violência da lei. Isso não o torna legítimo no sentido da força criativa da justa instituição, mas autoriza-o pela força de um direito que se quer forçosamente de todos, quer interesse a todos ou não. Apostado em introduzi-lo no universo complexo da relação entre os que detêm parte do poder representativo e os que não o detêm, o sonho democrático tem-se servido de meios que não poderíamos incluir na categoria da equidade. Mas até essa categoria pode ser apropriada pela violência soberana.

Thomas Hobbes, o filósofo político, muitas vezes, indicado como o porta-voz da violência do poder soberano sobre aqueles que são representados, sobrevaloriza e enaltece a

¹⁸⁹ Rancière, Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005, p. 58.

categoria de equidade no texto *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Mas, na verdade, trata-se de um princípio alicerçado na centralidade do representante do poder soberano. O *Diálogo* foi, geralmente, considerado uma obra menor; foi escrito em condições adversas e com o objectivo de afrontar o restaurador do direito comum inglês, Sir Edward Coke.¹⁹⁰ Incomodado pela possível acusação de heresia, Hobbes decide eleger Coke como adversário ao nível dos princípios e não apenas da transcrição factual dos estatutos do direito da época. Rejeita a sua ausência de rigor, de justeza de raciocínio e de razoabilidade e não o conhecimento jurídico do seu adversário. Para Hobbes «A equidade é uma certa razão perfeita que interpreta e altera a lei escrita, sendo ela própria não escrita e composta de nada mais do que a razão certa.»¹⁹¹ Entrecruzando a lei, a razão, a justiça e a autoridade, Hobbes faz apelo à capacidade quase mítica e inefável da autoridade do soberano fazer uso da equidade. No dizer de um dos intervenientes do diálogo, o próprio filósofo, «O povo raciocina mal.»¹⁹²; é à autoridade do soberano que se deve sempre a justeza, a razoabilidade das decisões, a coesão e a paz dos países. A autonomia do soberano dificilmente pode ser posta em causa e a garantia da sua correta decisão é quase alicerçada num ato de fé. Consultando os conselheiros mais credíveis e desconfiando do parlamento, o soberano é quase infalível. O calculismo político deve dar lugar à fidelidade. E, do ponto de vista material, algum enriquecimento ilícito deve ser tolerado em nome de uma orientação política genérica favorável ao soberano. O direito institui o soberano como juiz supremo e se transpusessemos esta ideia para a cena política contemporânea poderíamos correr o risco de algum irrealismo acrítico na assunção do alcance das decisões políticas. A razão pública universal fundamenta o princípio da equidade e o soberano é o seu máximo representante. A lei, a afirmação do poder e a justiça devem estar em consonância com a equidade, mas é o soberano e ninguém mais que melhor a exprime. O sentido retórico da radicação da força do soberano nos seus súbditos, é confirmado pelo prejuízo que advém da obstrução da ação do soberano, que apenas deve prestar contas a Deus.

Na vertente contemporânea da equidade não se pode aceitar este gesto de submissão e, por isso, deve ter-se em conta todas as implicações da decisão política soberana e

¹⁹⁰ Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1989/2004, pp. 106-107.

¹⁹¹ Hobbes, Thomas, *A dialogue between a philosopher and student of common law of England*, trad. M. Cristina G. Cupertino, *Diálogo entre um filósofo e um jurista*, Landy, 2004, (2), p. 36.

¹⁹² *Ibid.*, p. 43.

assumir as suas aporias e indeterminações. A aceitação mais ou menos submissa, o acordo e a fidelidade possuem, neste caso, limites consideráveis.

A aplicação do direito baseia-se na força e na violência. A faceta sancionatória da lei pressupõe esse facto. A violência envolvida na sanção não é acrescentada à lei; ela pré-existe à sua possível expressão prática. E essa violência acompanha não apenas o espírito e a letra da lei mas a sua múltipla revelação interpretativa. Violência suposta, velada, essencial e utilitária, mas, igualmente, excessiva e desusada. Existe e, por assim dizer, pré-existe. A sua proto-existência foi sentida ou pressentida em muitos contextos epocais e históricos; no passado e na agudização de uma violência incondicionada e “trivialmente absoluta”. E como sabemos, foi o século XX e não outra época de barbárie ancestral, a mostrar uma violência numa escala surpreendente. Se essa constatação ou pressuposição parece inegável, não é descabido questionar a legitimidade dessa violência em termos filosóficos; racionalizá-la e situá-la no terreno do direito. E, nesse caso, não apenas relacionar a justiça com a violência, mas questionar drasticamente o sentido e a correção dessa relação. Existe ou não o desvelamento da justiça na aplicação da lei? É compatível a justiça com essa violência, supostamente, primordial? Pode ser enquadrada no horizonte teórico ou prático da radicação elementar da justiça? A aplicação da lei força e idealiza a pertença do direito a uma esfera mais abrangente que compreende o justo e o injusto. A lei não permite, apenas, aplicar a justiça enquanto referência fundadora, consolidando, desse modo, o desejo comunitário de pacificação. Nessa tarefa existe ou pré-existe uma idealização reveladora do território do simbólico. Nela configura-se uma margem da presença e da ausência, do lugar e do não lugar, do vazio e do acesso à realidade, e por essa razão, a lei como entidade simbólica, integra em si mesma e faz uso dessa natureza paradoxal. E a variabilidade na determinação prática da lei, aquilo que, de modo corrente, se designa por divergência interpretativa na aplicação da lei, mostra essa vertente paradoxal. Indeterminação herdeira da dimensão paradoxal da ordem simbólica, pode, também, ser transposta para a decisão ética ou ético-jurídica. Derrida, no seu texto *Force de Loi*, indica, explicitamente, o carácter indeterminável da decisão.¹⁹³ Esta aporia, inaugurada pelo espaço simbólico da justiça e do direito, não pode legitimar ou autorizar qualquer pretensão ao imobilismo ou à negação da ação. Trata-se de uma dificuldade emergente na

¹⁹³ Derrida, Jacques, *Force de loi*, Paris, Paris, Galilée, 1994/ 2003, p. 54.

análise conceptual do direito e da justiça e não da ideia ou do apelo à anulação do ato decisório. Como diz Derrida: «O conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito, da política e da moral – de todas as formas de *autoridade* ou de *autorização*, ou, pelo menos, de pretensão à autoridade.»¹⁹⁴ Esta violência dissemina-se e pode, mesmo, escapar ao jugo da ordem estabelecida e este é, talvez, o seu maior receio. Porém, essa dissipação bem como a incapacidade coerciva e sancionatória perante os efeitos nefastos de uma violência que se libertou da disciplina da ordem jurídica, seja por via criminal ou mais especificamente política, continua a fazer o seu caminho. Mas nem sempre a marca da negatividade acompanha a violência que se institui fora da ordem político-jurídica. Hoje constatamos que a violência política em sociedades tradicional e forçadamente subjugadas como as nações árabes teve algumas repercussões positivas, e como a ausência de violência nos movimentos reivindicativos das sociedades democráticas ou formalmente livres poderá anular as suas pretensões político-sociais. Em todo o caso, a violência possui sempre um risco associado de terror da ordem e do medo do colapso. Pela violência se domina, mas, também, através dela se pode deitar tudo a perder. A violência sancionatória da lei, expressão da sua essência tem-se mostrado, pontualmente, impotente para banir a tragédia individual, mas, do mesmo modo, tem dilacerado as nações e mesmo as civilizações em contextos históricos facilmente reconhecíveis. A ordem vive da instituição da violência autorizada ou legitimadora, e pode sentir-se ameaçada nos termos em que uma nova e violenta instituição se afirma ou tenta adquirir força para se afirmar. A força política ténue ou aquela que não se serve, nem a título de ideal, da violência revolucionária não possui qualquer eficácia em termos práticos e apenas permite exasperar a ausência de soluções políticas numa sociedade que se tornou mais injusta e desigual. E a transformação revolucionária, aquela que pode transformar a violência latente em ira é a mais temida. E tanto os conservadores ideológico-programáticos como os governantes, quer sejam detentores ou aspirantes ao poder, aprendem a identificar os seus focos genuínos e a tolerar as manifestações que apenas os indiciam sem os realizar nem pretender levar à prática. Usando os termos benjaminianos, não devemos aceitar uma violência que funda o direito e outra que o conserva porque se trata de uma e única força. A questão está em saber se a ordem política está em causa ou não; se existem os meios e planos exatos que a possam por

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 80.

em causa. O medo ou a recusa da transformação revolucionária não se encontram limitados ao espírito da ideologia conservadora, mas estende-se a toda a comunidade. Se a violência dessa transformação declinar ou falhar, é a própria sobrevivência colectiva ou o seu espectro que emerge no horizonte. Essa recusa constitui a reinvenção do pacto social que a Filosofia clássica elevou ao plano de filosofema. Não é apenas em termos metafóricos, mas eminentemente práticos que se pode falar de um novo pacto: aceita-se a ordem, mesmo que ela seja contrária aos nossos interesses porque se receia a vertente fundadora da violência que pode instituir uma nova ordem, ou, pelo menos, a elege como a sua máxima pretensão ao questionar as anomalias e aporias da ordenação política vigente. Não são apenas os representantes dessa ordem que receiam a violência revolucionária, mas o povo no seu conjunto; por essa razão, a aceitação tácita da pacificação como nova figura do apaziguamento da relação de forças numa sociedade em crise, substitui a força que deseja emergir para substituir uma ordem política em profunda crise. E esse acordo é de tal modo poderoso que acarreta o prolongamento de uma situação de iniquidade que só a custo é quebrada. Porém, essa violência subsiste para além deste como de outros acordos, tácitos ou formalmente consignados. É uma violência que perpassa a ordem e as suas determinações jurídico-políticas e, igualmente, que derruba a ordem quando, em certas condições, se torna manifesto que a unidade mínima da vida social se perdeu. Não sabemos nem poderemos prever essa quebra que acabará por se produzir e por colocar face a face duas formas de violência, mas o seu ponto comum é precisamente esse: devemos pressupor e não apenas acreditar que existe uma violência que funda, conserva, transforma, se apodera da ordem e das suas figuras histórico-factuais. Trata-se de uma violência para além da lei, do direito e da justiça e da arquitetura social; que subjaz a todas as figuras da realidade histórica e que, com maior ou menor grau e visibilidade pode ser temida, mesmo em prejuízo da idealização da superação da iniquidade jurídico-política. Fonte de inspiração para a novidade da vida social é, também, o prenúncio de temidas devastações.

A radicação originária da violência parece contrariar a ideia da sua afirmação imediata a partir da sua atualização.¹⁹⁵ Como conciliar essa radicação que parece fazer

¹⁹⁵ Castoriadis, Cornelius, *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, 3. Séminaires 1984-1985. La Création humaine IV*, Paris, Seuil, 2011, p. 261 ss.

apelo a uma tese ontológica e proto-política, ou bio-proto-política com a performatividade que lhe é própria ou com a sua imediatez performativa? Essa dificuldade é a mesma quando, por exemplo se afirma que os atos de fala se enunciam por via do mesmo padrão ou se pensam a partir da revelação performativa e, depois, se pretende integrá-los no universo fundador da política ou da relação do humano com o real social e mundano. A ideia de performatividade apela à construção e não a qualquer base onto-bio-lógica. Esta categoria aparta-se de qualquer tese essencialista ou proto-naturalista. A atualização da experiência humana e a delimitação possível da sua identidade partem de uma construção, radicam em vivências e memórias que se sucedem e não num fundo originariamente inaugural. Não se admite um ente que subsiste e perpassa os atos performativos; não se pressupõe um real subjacente (ou jacente-no-fundo) que faz brotar esses atos ou as qualidades configuradoras do humano. Uma investigadora que abordou, recentemente, esta questão a partir de autores contemporâneos, Manuela Ribeiro Sanches, afirma que a performatividade implica que a identidade e a subjetividade psicocultural são indicadores do efeito do ato performativo e não a sua causa.¹⁹⁶ No mesmo sentido, a violência cultural, e designadamente, a violência exercida sobre uma raça ou uma cultura minoritária devem ser explicitadas a partir da mesma categoria e da mesma ordem de ideias. O sujeito ético-político é uma entidade em construção e não o produto de uma entidade originária. Os mecanismos de afirmação da ação, do controlo discursivo e do exercício do poder, mostram-se a partir de vivências contextualizadas ou socialmente qualificáveis. O humano não pode ser naturalizado, deve ser experienciado e revelado na sua incompletude. A atualização da sua suposta natureza deve ser reduzida a uma categoria empreendedora e não fixa e, por assim dizer, absolutizada. Nesse caso, de que forma pode a categoria de performatividade iluminar a violência que associamos aos atos e decisões ético-políticas? Faz sentido relacionar as duas noções? E nessa relação, não se manifesta alguma incongruência nos autores que, como Agamben, defendem teses originárias para elucidar a natureza da política e do político e das figuras que os atualizam? É conciliável a violência

¹⁹⁶ Ribeiro Sanches, Manuela, «Performance, performatividade e identidade» in *Marte N° 3, De que falamos quando falamos de performance*, Associação de Estudantes da Faculdade de Belas-Artes de Lisboa, Universidade de Lisboa, 2008, pp. 88-97.

com a performatividade? De que forma se pode inscrever a violência num mecanismo, por assim dizer, construtivista e vivencial?

A violência decorre do domínio jurídico-político e possui raízes na esfera religiosa. O direito, na sua origem e a religião partilham da mesma fonte. O juramento, a blasfémia, a promessa e a palavra originária, são atos religiosos, jurídicos e políticos. A sua ambiguidade e indeterminação coabitam com a proximidade imediata com o real; juramento e blasfémia configuram-se na sua relação com as coisas. A maldição marca uma relação de similitude com o juramento e com a promessa política. O seu lado negativo não quebra essa proximidade que se manifesta, desde logo, como uma experiência de linguagem. O fundamento sagrado, divino da palavra e do nome consignado no juramento, possuem uma faceta declaradamente negativa na blasfémia como a sua consequência simétrica. A negação do juramento, intrinsecamente ligada ao mesmo ato linguístico e categorial é o seu oposto simétrico. A violência dessa negação correspondente à negatividade do juramento é a blasfémia ou a quebra da promessa e do compromisso sacralizado. A violência presente na quebra do juramento é aquela que deve ter repercussões negativas na esfera do direito, que nele se encontra encerrada e pressuposta. A imediatez com que se faz sentir ou o modo performativo revelador dos seus efeitos negativos é o indício maior da sua visibilidade e proximidade com o real. A violência da lei e dos seus efeitos punitivos e sancionatórios revela a sua performatividade se a sua visibilidade for inquestionável e imediata. No Ocidente cristão, o juramento, a fé e a palavra (*logos*), possuem um estreito laço com a maldição, com a falência da promessa e do sentido positivo do juramento. Unidos à maldição desde a sua constituição arcaica, é ao próprio domínio da política que compete refletir sobre o seu uso.¹⁹⁷ No campo da linguagem, o advento da vacuidade do discurso político segue-se, como consequência, à perda do nexos originário entre a palavra e as coisas; no campo da acção ético-política e do seu princípio causal (como decisão ativa), essa perda traduz, não apenas, a crueza da palavra vazia sobre a vida e a existência politicamente qualificada como vida nua (na aceção biopolítica), mas a imposição da violência da lei sobre o indivíduo e os povos. A constituição performativa do direito (revelada no nexos entre o direito e as suas instituições arcaicas, o juramento, a promessa e a maldição), implica que a violência nele encerrada se

¹⁹⁷ Agamben, G., SL: 91.

possa exprimir em atos, intenções, finalidades e determinações legislativas ético-políticas. Estas, revelam, assim, de modo inexorável, essa violência que verificámos na aplicação da lei, no estabelecimento da norma/ exceção e em todas as outras figuras da arquitetura jurídico-política.

A performatividade, já não confinada à ideia de “construtividade” da experiência, da linguagem e do agir, assume no contexto da proximidade ancestral entre a palavra e a coisa, o nome e o real, a imediatez e clarividência do sentido da palavra que compromete (responsabiliza o indivíduo pelos efeitos da sua ação). A performatividade da lei supõe, de forma automática, a sua dimensão negativa intrínseca e fundante e, com ela, a emergência da violência. A violência é performativa na medida em que não é, simplesmente, entendida como decorrente da experiência relativizada e contextualizada, “construída”, mas como seu efeito imediato; a violência intrínseca da lei implica que dela retire a sua qualificação como instituição performativa.

4. Vontade, *ethos* social e compromisso.

A descrença no compromisso parece ser uma das consequências do pensamento biopolítico. Se a implantação dos regimes de controlo fortalece essa ideia, a realidade da subjugação e as dificuldades em contrariá-la, vão tornando cada vez mais notória a confirmação dos indicadores empíricos necessárias para a perpetuação dessa descrença. No compromisso, a vontade cede às pretensões contrárias e essa permissão é dada à invasão do território das convicções próprias; porém, a mácula que se forma é difícil de ultrapassar. Não há compromissos que se substituam às mais profundas motivações do confronto. Se, por um lado, a violência das pretensões da vontade manifestadas no confronto e na resistência decorre da recusa de cedências, por outro lado, ela não pode, no limite, ser assimilada e racionalizada pelo pensamento crítico ao ponto dele fazer parte, numa palavra, ser normalizada. A violência não pode ser, simplesmente, ignorada nem absorvida no confronto. Ela implica a exposição crua da vontade que se prefigura na recusa do compromisso que, muitas vezes, a parece enquadrar na perfeição e, nesse aspeto, surge como muito próxima da vontade e da sua realização prática. E essa proximidade não deixa

de ser embaraçosa para quem se envolve em tarefas negociais que exigem o compromisso. A violência é dificilmente racionalizável e apropriável pelo pensar, mas, por mais assombro e desorientação que cause, deve ser tida em conta na ponderação da ação política transformadora. A ancestral ligação da violência ao direito e à manifestação do fenómeno religioso, permitiu verificar a sua estrita relação com a vontade e com as formas múltiplas da sua instauração, incluindo o domínio político ou ético-político. Da mesma forma, tornou-se inegável a sua ligação ao domínio e exercício do poder e da sua permanência. Como ficou anteriormente estabelecido, a sua manifestação abissal nas revoltas massivas e coletivas e a propensão para o descontrolo que lhe é inerente, não pode ser descurada e, mesmo um poder legítimo (ou, aparentemente, legitimado) teme a violência que se transforma numa força destrutiva; e esse temor estende-se à manifestação ou afirmação praxica de uma vontade transformadora do real social; as vicissitudes que conduzem ao desencadear da violência presente no confronto, constituem, apenas, epifenómenos da presença crua da vontade. A violência associada ao confronto e aos seus efeitos, e aquela que o reprime ou pretende refrear, constitui um dado estrutural da evolução histórica. Mas na contemporaneidade, a novidade constitui a sua realização globalizada que, prontamente, adquire modos de replicação ou reprodução em larga escala e pode, mesmo, ser, em certas circunstâncias, mimetizada. Impulsionada pelo fenómeno comunicacional, essa replicação torna-se e tal modo reticular que, praticamente, desconhece ou despreza qualquer fronteira. Do mesmo modo, a novidade da realização do estágio limite da iniquidade política globalizada e da necessidade de a superar impõe-se à consciência e ao pensamento do presente.

O notório e elevado grau de desenvolvimento da consciência política que se ancorou, também, num território global e se afirmou para além do estabelecimento de quaisquer fronteiras, convoca uma movimentação social sem precedentes; o espaço regional é estilhaçado e a afirmação social da vontade, a sua crescente politização (apesar das contrariedades e equívocos já assinalados), conduzem à configuração de um novo universo do pensamento político que tornam mesmo desusados e anacrónicos os modelos biopolíticos, por muito pertinente que seja a categorização do real que propõem. Este dado, penoso para o enquadramento de qualquer desses modelos no real político atual é sempre

embaraçoso. Isso não impede, porém, uma utilização dos mesmos numa análise do real, que requer a consciência das suas restrições e do sentido crítico que as deve acompanhar.

No pensamento de Agamben o *topos* da vontade, inicialmente e em grande parte do seu percurso, é marcado pela disponibilidade virtual e pela positividade (afirmação ou fixação positiva) da potência; a vontade não acede, imediatamente, às figuras ético-políticas que a actualizam, mas isso não significa que não o façam ou que se perpetue a virtualidade ou a disponibilidade potencial. Na verdade, a sua manutenção no território da potência implica que se torne, em certa medida, restritiva, abandonada a uma disposição limitativa que pode efetivar-se negativamente no momento em que se torna necessário pensar a concretização ou efetuação prática da resistência e do confronto; nesse caso, deve, sem dúvida, superar-se a mera possibilidade, ainda que não se confunda essa disposição (ou categoria) com uma instituição negativa que aprisione, sem remissão, a vontade e a ação. Uma vontade que se mantém como virtual, meramente potencial, é de pouca utilidade prática e pode comprometer a virtude participativa da cidadania e da acção política. E, essa espécie de anulação prática, é, muitas vezes, referida no corpo discursivo (mais do intencional) dos enunciados públicos, solenes ou circunstanciais.

A radical subjugação na categorização do *sacer* não pode coexistir serenamente com a relativa neutralidade de uma disposição meramente virtual; se assim fosse, isso diminuiria a sua realidade e a missão indispensável para a superação dessa condição em que a negatividade política (sacralizada devido, antes de mais, à proximidade com o seu fundo religioso-jurídico e teológico-político) surge na sua máxima expressão. A matriz potencial do *sacer*, ainda que não constitua um impedimento permanente para a negação activa e para a revolta, pode configurar um obstáculo à projecção no real social das figuras que o actualizam. Como enfrentar a subjugação na sua radicalidade e determinar a sua superação ou resolução praxica e efetiva numa comunidade por vir se a potência lhe assinalar um limite em vez de lhe proporcionar a possibilidade eminente de transformação? Pode a comunidade por vir consubstanciar-se, paradoxalmente, numa mera ficção metafísica, ou num enredo político sem capacidade para aceder ao patamar do real? Transpor os limites de uma potência privativa ao nível da afirmação da vontade ético-política parece, assim, constituir uma aporia, mas, a dada altura, de forma quase imprevista e surpreendente, deparamos – numa fase posterior da obra de Agamben – com a ocorrência atualizada da

operosità ou da *operatività* como categorias da afirmação da vontade e da sua transposição na ação.

E, nesse caso, contra a tentativa de neutralização perante a prevalência ou suposta superioridade de um certo *ethos* social, verificamos que dentro de certos regimes fechados (como na vivência monástica), e, mesmo, nas sociedades complexas que evoluíram ao ponto de dar expressão ao ideal de liberdade, é a afirmação prática da vontade e a prevalência do agir (e não a disposição potencial) que passam a ocupar o centro do pensar e da realização prática. E a visão da política contemporânea ressentem-se dessa viragem no sentido em que a passa a acolher. Apesar da continuação do privilégio concedido ao universo doutrinário teológico-político, é da atividade que se trata quando se procura explicitar a relevância da vontade na sua dimensão especificamente ético-política; uma vontade que se deve, sem margem de dúvida, transpor no agir, na sua produção prática como ‘fazer efetivo’ (embora, neste caso, não se perca a referência de algumas distinções categoriais que os possam separar) e que permite transformar a potência em ato.

Nesta nova disposição ativa, prática e produtiva, que se sucede à teorização (ainda que positiva) da potência, a subjugação acede, sem limites ou subterfúgios, à capacidade e aos meios da sua superação. A vontade, na sua efetiva afirmação produtiva e sem delegações de qualquer tipo, toma a seu cargo essa produtividade prática para a realizar.

Se a possibilidade e a atualização envolvem o uso da vontade, é natural que, num certo momento, se passe a considerar a ocorrência imperativa da produtividade do agir, a realização que esteve na sombra da potência e que correu o risco de se manter nessa obscuridade. Assim sendo, os indicadores práticos ou práticos da vontade, surgem à luz do dia. Se os atos reativos face à opressão, as revoltas, a resistência organizada, a ação libertária e revolucionária puderam, no passado, atualizar-se a partir da sua base preparatória e potencial, isso significa que essa prevalência prática acabou por, finalmente, se manifestar. As anteriores configurações do *ethos* social, foram subvertidas ou transformadas e, mesmo, profundamente modificadas. Pudessem essas alterações, nos seus diferentes graus, ter revelado uma melhor (ou mais perfeita) produtividade da vontade, e não estaríamos encaixados em formas de iniquidade, surpreendentemente próximas de figuras arcaicas da opressão. E seria sempre de estranhar que um pensamento crítico que ousa expor, na sua radicalidade, a arqueologia da subjugação, se limitasse a indiciar a

condição virtual da vontade e da propensão ao agir. Se assim fosse, a inutilidade de todos os projetos de desconstrução (ou notificação crítica) e transformação da presente situação de iniquidade, (mesmo aqueles que percorrem, insistentemente, as sociedades ditas abertas), nunca poderia ser desmentida. Como se a ausência do passo que vai da potência à atualização e à sua realidade efetiva, pudesse condenar o pensar a uma insuficiência (porventura, não premeditada), houve necessidade de se proporcionar a assunção da produtividade do agir à inauguração da abordagem do *sacer*. Ao dar esse passo, Agamben evita essa insuficiência ou, pelo menos, é conduzido a superar a objeção da vacuidade futura da abordagem negativista que empreende. Na perpetuação da potência cabe sempre a operatividade e a capacidade de agir, a sua produtividade e efetuação, mas, apenas, a título de continuidade virtual que pode não realizar-se. E se essa abertura marca, como se verá, a visão messiânica, a objeção mantém-se na sombra. A possibilidade de não realização e transformação fragiliza e compromete uma exigência prática perante a realidade política ou ético-política; a categoria potencial de transformação do real não se pode perpetuar ou manter numa condição virtual; corre o risco de se perder ou esvaziar na inutilidade. A opção pelo agir tem que abrir uma brecha na limitação imposta pela categorização (ainda que rigorosa e positiva) da potência. A insuficiência da potência não é superada pela eminência, sempre presente, de se afirmar qualquer opção; a sua não realização mostra, mais tarde ou mais cedo, a necessidade de algo mais, de se ir mais além do que a possibilidade afirmativa.

As mobilizações próprias no tempo em que a globalização se consolidou, fortalecem a urgência do agir e da sua estruturação política como única opção válida. Se a resistência acompanhou, no passado, a marcha da História, não poderá ser agora, limitada ou atenuada pela afirmação da abertura, ainda que ela se refira à dimensão positiva da potência. E se alguns desses movimentos sociais ou sócio-políticos conseguem surpreender, pela sua ocorrência no tempo e no espaço, o mesmo é dizer, neste momento e em alguns países de forte pendor opressivo, essa premissa deve ser tida em conta na ponderação dessa necessidade de afirmação do agir e da sua prevalência sobre a potência. A confirmação dessa necessidade é trazida pela ordem factual do presente e desmente a premência da expectativa e da vaga sugestão da paragem da máquina biopolítica. Ainda que essa paragem seja hoje, mais do que nunca, urgente, ela não se pode impor na presença da perpetuação da

potência ou da sua mera condição de possibilidade. A superação de qualquer posição de expectativa, de suspensão (ainda que não neutral nem equívoca do ponto de vista verdadeiramente político), de alguma passividade é essencial para quem depara, acompanha ou se envolve nessas movimentações. É, por isso, de uma superação da postura neutral ou passiva (ou ambas) perante a iniquidade que se trata, no passo em que se estabelece a transição entre a potência e a atualização produtiva do agir. A mobilização e necessidade de transformação desses movimentos sobrepõem-se às interpretações comunicacionais e mediáticas, desmentindo qualquer propensão à visibilidade meramente oportunista. Portanto, nenhum aproveitamento os serve, nenhuma deturpação os anula e nenhum agenciamento paralelo os orienta. Apenas a necessidade do agir coletivo e a apetência à transformação, parece impô-los à repressão (previsível) com que depararam. Apropriações ‘essencialistas’ ou oportunistas constituem maiores ameaças para a sua continuidade do que a repressão violenta. A sua fragilização por parte de forças contrárias é, porém, provisória; o retorno a formas de passividade expectante ou de conformação derrotista já não parece viável num momento em que se instituíram resultados e efetuações da vontade coletiva que não são desprezíveis. A absorção tácita da força de mobilização que se apossou da atual produtividade do agir político (ainda que não devidamente estruturado) por parte do poder estabelecido não parece, igualmente, ter sucesso. E nas tentativas de compromisso negocial, tende-se a ultrapassar esse fracasso, e procura-se explorar as fraquezas representativas no plano social dos ‘revoltosos’, bem como o seu (óbvio) inexistente ou embrionário grau de estruturação política. E, em certa medida, esse compromisso ou a sua tentativa negocial pode, também, configurar uma outra ameaça de anulação ou aniquilamento dessas mobilizações. Neste caso, as tendências de nefasta apropriação rivalizam com (o aparente benévolo) compromisso na procura do seu enfraquecimento ou, mesmo, destruição; e este, consegue-se, sobretudo, pelo impedimento no acesso à sua indispensável estruturação política; sem ela, nenhuma mobilização localizada ou global poderá ser bem sucedida. A desarticulação da vontade torna-se, assim, (tal como a perpetuação da sua existência virtual), na derradeira ameaça à exigência de transformação que defronta a iniquidade e a opressão finalmente desafiada em regimes de exercício do poder opressivos. E se perante a impossibilidade de apropriação, pela via negocial ou não, depararmos com a alternativa do aniquilamento da mobilização, isso conduz à derradeira fronteira da designada política do

compromisso. A isso conduzem os desequilíbrios na continuidade da contratualização pública do poder se por ela se entender a sua livre e aberta (embora relativa) legitimação. Não é de um contrato social autêntico que se trata, como muitas vezes se refere, mas de uma certa ideia de equilíbrio formal entre partes que aceitam o jogo da relativa abertura proporcionada pela vivência democrática. Como tem sido notório, a subversão do jogo democrático e formalizado (oficializado) através da liturgia da liberdade consagrada nas sociedades do hemisfério ocidental dá-se pela via da corrupção, acompanhada de complexas interferências entre os poderes públicos e interesses privados ou privatizados. Na periferia da aceitação (por vezes, tácita) dessas interferências cresce um contrapoder e um conjunto de efeitos prejudiciais que escapam totalmente ao controlo dos que participam no jogo institucional. A convivência com os actos ético-políticos inaceitáveis que ocorrem na esfera económico-material, revela-se sempre perigosa para qualquer sociedade que se compraz na imagem da abertura e realização das liberdades cívicas. A incompatibilidade da democracia e da liberdade com tais actos, sejam fenómenos declarados ou mais subterrâneos, está longe de ser um mero truísmo. Constitui, também, um forte coadjuvante da iniquidade que mina a vivência democrática evoluída, que se libertou de penosos e disseminados mecanismos ou dispositivos opressivos. A devastação causada pela negatividade material concorre, juntamente com as decisões políticas erróneas, para a vacuidade e negatividade de formas mais evoluídas e regimentares que fazem parte das democracias contemporâneas. Saber até que ponto a mobilização poderá atenuar ou anular esse facto é, ainda, uma grande incógnita. A sua perceção e o combate que exigem têm sido insuficientes. E uma das razões fundamentais para essa insuficiência reside, precisamente, na referida aceitação tácita em relação a esses atos.

A recusa da visão revolucionária com que se pretende interpretar a subjugação biopolítica contemporânea, deve acompanhar uma outra recusa – a da designação referencial neoliberal para a condição presente das sociedades evoluídas: provavelmente trata-se de uma radicalização e apropriação ‘socializante’ (na medida em que o Estado se colocou ao serviço da dimensão não pública da sociedade), do regime neoliberal clássico que assim acabou por se desvirtuar nos seus pressupostos; sendo assim, terá mais sentido fazer coincidir essa imagem da máquina biopolítica com um regime sócio-político que se tornou expressão (ou refém) de um complexo sistema reticular extensivo ultra-liberal e já

não, simplesmente, ‘neo-liberal’. Não existe, por isso, nem uma idealização libertária nem uma instituição fundamental do novo que marcou os projectos revolucionários do passado. A novidade da subjugação poderá referir-se, antes de mais, à sua extensão no espaço e no tempo, tendo em conta que se imiscuiu no núcleo das sociedades desenvolvidas e já não naquelas que, fora da zona ocidental, eram tradicionalmente oprimidas e subjugadas. A socialização de interesses não públicos e a sua prevalência sobre o social, depois da garantia de sobrevivência posterior à crise global, não podendo ocupar o lugar essencial daquilo que é o novo, não deixa, porém, de ser surpreendente. Acaba por se enquadrar na lógica da expropriação já assinalada na imagem de um sistema ‘predatório’. Os seus dispositivos visíveis ou intangíveis já não poderão adequar-se às expectativas daqueles que aspiram ao retorno de anteriores patamares de coexistência com os designados regimes abertos; chegados à última fronteira da existência e continuidade do sistema iníquo, nada pode ser construído sobre os seus escombros. O discurso desse retorno que, de forma recorrente, os representantes institucionais desse sistema global pronunciam, assemelha-se mais a uma assombração que já não pode apanhar desprevenidas as suas anteriores vítimas.

5. Enquadramento biopolítico das entidades sociais.

O grau de indeterminação e dissolução das tradicionais instituições ou das organizações que lhes servem de legado, leva ao desvanecimento de uma tal designação; uma visão crítica deve, com efeito, dar conta dessa dissolução nos termos em que à inexistência da designação corresponda a perda do seu quadro tradicional de referência: as instituições como tais, já não existem nos mesmos moldes. Deve relegar-se essa designação para uma realidade organizativa concreta que deixou de fazer sentido no presente. A abertura global a que foram sujeitas as anteriores instituições (como sistemas fechados, estratificados e com uma regulamentação funcional declarada), transfigurou-as. Os

organismos ou sistemas orgânicos perderam a sua anterior territorialização, tornaram-se ‘escorregadios’ e passaram a obedecer a uma lógica extra-territorial (mais disseminada e difusa do que uma lógica extra-nacional). Nessa ótica mais radicalizada, mais atualizada, devem as instituições assumir-se como entidades sociais extra-territoriais; e este sentido também não é meramente coincidente com qualquer referência espacial. É o modo de funcionamento difuso, fluído, globalizado, desterritorializado, que deve, em primeiro lugar, comparecer perante a exigência de elucidação dessa lógica. A falha de precisão que afeta a tentativa de definir o seu modo de funcionamento e a sua lógica interna, é agora inerente à sua configuração substantiva, é-lhe, por isso, imanente. A dissolução global das instituições tradicionais determina outros modos de funcionamento em que a obscuridade se instalou de forma irreversível. Por isso mesmo, a abordagem sociológica perdeu muita da sua pertinência e rigor. Deixou para trás o seu legado de eficaz combate às indeterminações próprias de qualquer vasta e complexa organização que parecia possuir um papel específico na realidade social. E se os caminhos cruzados que a abordagem sociológica realizou com a visão marxista permitiu, no passado construir uma imagem das instituições como subsistemas de poder ao serviço da estrutura regimentar pública e soberana, permitiu determinar a sua funcionalidade e os seus objectivos como subestruturas de controlo, no presente, a nitidez dessa imagem perde, cada vez mais, os seus contornos. As entidades sociais estão já ao serviço de outros patronos e mentores. Sendo soberanos globais, esses mentores encontram-se excluídos do poder regimentar, formal, legitimado (ou pretensamente legitimado). Tratando-se de um controlo, qualquer que seja a sua natureza, ele pode continuar a ser invocado; a alteração fundamental reside, de facto, nos seus mentores e, por assim dizer, responsáveis directos pelo seu modo de funcionamento e pela determinação das suas finalidades.

O controlo é, porém, claramente globalizado e desterritorializado. As fronteiras funcionais bem definidas perderam-se nessa disseminação e funcionalidade difusa para aqueles a quem incumbia a tarefa de estabelecer e orientar o controlo. Se o Estado-Nação já não controla, se foi dissolvido em estruturas mais amplas e, por vezes, mais difíceis de determinar, as instituições ressentem-se dessa nova forma de enquadramento do real e, por isso, a qualidade que, doravante, passará a definir ou a categorizar as antigas configurações e modalidades institucionais será, ainda, a propensão para se globalizar e para funcionar

nos modos por ela estabelecidos. As entidades sociais, sendo globalizadas, pondo em marcha outros dispositivos de controlo, escapam ao poder de Estado e deixam de ser controladas. Passam a integrar, através das novas formas funcionais, a capacidade de submeter os cidadãos e grupos socialmente relevantes ou grupos-alvo; adquirem um outro poder ou capacidade que as permitem superiorizar ao poder regimentar; escapam aos seus mecanismos de controlo e à sua esfera de ação política ou sóciopolítica. Organizam-se para além do poder regimentar, defendem-se dele eficazmente, imunizam-se contra os seus ataques. Na verdade, obtêm, em certas circunstâncias, a capacidade de submeter o poder regimentar à sua ação e afirmação na cena global. Nesta visão, o poder alargado, intensificado, descentrado e polarizado das entidades sociais resiste a qualquer forma de controlo e pouco importa se esta designação ‘social’ não seja coincidente com um quadro de referência territorializado (situado e localizado numa realidade social concreta); são entidades que se apropriam da realidade social e para, através dela, conquistar a cena global, incluindo o poder político regimentar e formalizado.

Um poder organizacional (instituído), que obteve a capacidade de escapar ao controlo, tende a considerar qualquer tentativa de o submeter como uma perigosa ousadia a ser eliminada por todos os meios. São organizações ou estruturas reticulares que se conseguiram eximir ao controle do poder político formal e que, surpreendentemente, lograram atingir uma superioridade e vantagem sobre ele. Fogem a regras estabelecidas do exterior e escusam-se também a seguir aquelas que declaram publicamente como suas. Servem-se de dispositivos de exceção que a visão biopolítica pareceu assinalar, apenas, ao poder regimentar ou seja, à estrutura tradicional do poder soberano. Excedem, contrariam e negam as regras de controlo sócio-político e jurídico-político dos Estados; ameaçam os seus alicerces e virtudes ancestrais; transcendem-nos e, na prática, submetem-nos a partir de uma posição de consciente superioridade. E as crises (ou mesmo fracassos) dos regimes democráticos são, afinal, o terreno fértil para as emanações sintomáticas dessa forma insidiosa de poder, surgirem à luz do dia, perante o assombro de alguns e a ingénuo denegação de outros. No entanto, essa sintomatologia não deve servir para escamotear o seu poder virtual, potencial, sombrio (marcado por uma negatividade que se mantém oculta). Apesar da categoria de transcendência contrariar, neste contexto, o seu uso na abordagem teológico-política (ou mais, propriamente, teológico-económica), releva-se,

aqui, a evidência factual de uma forma de poder que se situa para além das formas legitimadas que não são (nem podem ser) postas em causa quando se refere a capacidade de governar, regulamentar e controlar. Se as entidades sociais (não sendo organizações ou estruturas políticas) se situam para além do poder regimentar, se a ele se superiorizam, se conseguem submetê-lo à sua ação, isso revela qualquer coisa de profundamente anómalo no funcionamento do real social. E se o poder regimentar democrático é precisamente o seu alvo privilegiado, essa anomalia transforma-se numa absoluta e radical condição de negatividade política (ou, se quisermos, biopolítica). A dificuldade da admissão e da expectativa desse acontecimento ou ocorrência anómala, é óbvia. E, por vezes, a tendência para escamoteá-la leva a melhor sobre a clara perceção da ameaça que constitui para a vivência democrática.

Se, num certo sentido, essa transcendência pode ser questionada, noutro, deve ser remetida à relativa e insidiosa visibilidade de um contra-poder que, imposto pela evolução das instituições sociais, diverge da finalidade que tem que ser assegurada pelo poder regimentar, e que, como se sabe, é implacavelmente desprezada pelo apego (surpreendentemente leviano) à *Realpolitik*. Se o uso circunscrito da categoria de transcendência revela aqui, no melhor dos casos, a retirada ou ausência do poder regimentar e, no pior, a sua estrita subserviência ao contra-poder, isso deve-se à necessidade de enfatizar a radicalidade desses atos que desvalorizam e atentam contra a nobreza própria de um poder que só depois de muitos séculos e provações obteve a sua legitimação formal.

A situação de perda de poder regimentar e formal sucede, sobretudo, num momento em que existem maiores desequilíbrios nas relações e interações entre estruturas sociais; essa perda favorece, precisamente, entidades intangíveis que habitualmente atacavam e ameaçavam esse poder e que agravaram essa ação de negatividade funcional em contextos em que a sua superioridade se tornou mais clara e visível. Num tal reposicionamento de uma relação de forças desigual, as categorias tradicionais perdem, também, terreno e impacto ou, recorrendo a uma referência também usual, perdem objetividade. No solo de onde emerge a instituição da nova realidade social, de onde se perfila a atualização de formas descentradas do exercício do poder iníquo, observam-se, também, as reações de decepção face às promessas de harmonização da ordem social. O seu fracasso atingirá, tarde ou cedo, a continuidade (ilusória) de um poder mais forte que se pretende (declaradamente

ou não) superiorizar àquele que foi formalmente legitimado. Mas será sempre sobre a devastação desse solo que essa percepção tardia poderá ocorrer. Nessa devastação, a discricionariedade, desregulação, descontrolo e negatividade intangível dessas formas de poder, serão os menores riscos; a impotência do poder político perante um poder globalizado e extra-territorial é interiorizada na vivência e quotidianidade social, sempre acompanhada pela sombra de uma ameaça potencial que terá efeitos que são difíceis de prever. Apesar dessa premonição e extensão da presença dessa ameaça, da sua indiscutível presença tendo em conta os movimentos e mobilizações sociais, competirá sempre ao pensamento político e, em particular, à sua matriz biopolítica (restabelecida ou reatualizada a partir de novos indicadores e perspectivas críticas), revelar os seus rigorosos contornos, dos quais se destaca a categoria (reatualizada) de exceção. O excesso, o descontrolo e a exceção associados à superioridade e desequilíbrio do exercício do poder insidiam sempre uma potencial ou atual situação de risco.

A surpresa perante a manifestação desses dispositivos de risco não reside tanto na sua iniludível presença e na ameaça que se percebe que constituem, mas nas tentativas da sua naturalização, no desprezo pelas regras e finalidades (ainda que relativizadas) do poder regimentar. As modalidades de legitimação das estruturas jurídico-políticas, a sua realidade institucional e funcional, deparam hoje com um desprezo que se torna mais literal e menos disfarçado. A novidade de não serem apenas os Estados tradicionais a promover esse desprezo e a instituir a condição de exceção, mas outras organizações e entidades intangíveis, corresponde à inquietante reatualização de indicadores biopolíticos fundamentais. De facto, nenhuma relação política estável e pacificada e nenhuma concórdia protocolar está a salvo da intrusão dessas entidades que se substituíram às anteriores instituições sociais que, de alguma forma, estiveram sob o controlo dos Estados. Essas entidades e os seus dispositivos excedem a ação dos Estados num grau que nunca foi possível de prever anteriormente; e o próprio pensamento biopolítico contemporâneo só dificilmente se deu conta disso, uma vez que continuou a definir a forma essencial da relação soberana em moldes tradicionais – no pressuposto da subjugação quase bilateral, soberano-opressor e cidadão (ou outra figura que esteja no seu lugar) oprimido.

Se o sentido político da globalização foi promovido anteriormente pelos Estados, agora verificamos que certas organizações se apoderaram dessa capacidade para transformar o seu poder de ação em imposição intrusiva.

E a invisibilidade parece fazer parte dos efeitos dessa intrusão; a existência desse tipo de entidades ou da transformação a que foram sujeitas as instituições tradicionais; tendem a invadir esferas de poder a que deveriam estar, sem dúvida, submetidas, mas sucede que, pelo contrário, se torna cada vez mais difícil descobrir um meio dessas esferas se imunizarem perante essa intrusão. Dirigindo-se, também, a múltiplos alvos, essa intrusão não se confina a um poder formal considerado mais vulnerável; o seu ataque é extensivo e sistemático. A fragilidade, a precariedade ou a vulnerabilidade político-institucional não é, assim, um critério exclusivista. Por essa razão não é inédito verificar-se, de tempos em tempos, um ataque, uma tentativa de intrusão ou intervenção ofensiva em relação a regimes de poder mais consolidados e correntemente elogiados pelo seu destaque na cena global, ou seja, países considerados referências do ponto de vista material (económico) e político. E, nesse caso, os critérios tradicionais que permitiram a esses países e regimes de poder legitimado afirmarem-se ou destacarem-se são, prontamente, vilipendiados. Perante eles, o caminho ou a senda trilhada por essas entidades leva a uma nova afirmação pura de poder; a sua ação autonomiza-se e afirma-se através de um critério que parece consistir, apenas, na propensão à invasão de esferas de poder assumidamente político de modo a obterem uma superioridade.

As insuficiências da integração da ação e do poder dessas entidades no território conceptual ou categorial do *sacer*, são evidentes: a relação tradicional ou clássica do poder soberano surge, aqui, de modo anacrónico. A subjugação que atinge e vitimiza o *sacer*, centralizada e subsumida nessa relação soberana clássica, na sua visibilidade e indeterminação específica, no seu carácter paradoxal, é insuficiente para dar conta dessa nova afirmação e tendência de poder. Na relação clássica, o controlo é exercido a partir de um poder que, apesar de ser pensado na paradoxal situação de inclusão exclusiva, é centralizado e oferecido à perspetiva da sua tangível determinação. Para essa visão, a total fugacidade e disposição reticular desse poder das ‘novas instituições’, a sua estrutural invisibilidade é desconhecida. A par desse traço fugidio, as entidades sociais diferenciam-se e escapam, igualmente, ao esforço analítico da sua identificação precisa. Se, no lugar-

comum dessa identificação, deparamos com os contornos de organizações que integram o sistema financeiro, torna-se cada vez mais premente a percepção da sua reticulação e extensão a outro tipo de organizações, empresas, centros de produção e serviços, muitas vezes, a funcionar na ténue fronteira da legalidade e da permissão tácita dos governos. E certas áreas de actuação passam mesmo despercebidas ao ponto de apenas incidentalmente, serem identificadas, por exemplo, no âmbito de alguma investigação. O mais surpreendente, porém, é constatar que muitas dessas áreas pertencem a esferas do poder regulador e não do território, aparentemente, livre da concorrência empresarial e de actuação de organizações que gerem os interesses particulares de grupos económicos. A esquemática diferenciação da área de atuação e a identificação dessas entidades é, por isso, também ela insuficiente e geradora e algo inesperada.

As ‘entidades sociais’ (assumindo-se, apesar de tudo, a significação eufemística dessa designação), ameaçam o poder legitimado e a vida definida na matriz biopolítica, e não, apenas, alguns interesses localizados e concorrenciais, ou seja, a vida literalmente considerada ou mediatizada nas múltiplas modalidades da existência social. A defesa perante essa ameaça tornada invisível é muito difícil e rivaliza com o assombro do poder intocável dos antigos soberanos. A vida que é ameaçada é multiforme e qualificada, é uma vida que já se deveria ter imunizado ou protegido suficientemente; que já se deveria ter preparado, adquirido meios e apetências para lutar e rechaçar as organizações e formas de poder que a procuram destruir, e que possuam essa capacidade numa condição bem mais perigosa do que aquela que é consignada na potência ou na capacidade virtual. Apesar de ser um dado prévio e originário, a submissão da vida pôde atualizar-se em moldes inesperados; ignorá-los seria tornar a submissão ainda mais drástica e incontrolada. A dissolução das anacrónicas instituições sociais afeta, irremediavelmente, as estruturas de poder, proporciona a construção de alicerces tendencialmente duradouros sob a forma de configurações hegemónicas, e sua base material ou económico-financeira parece, apenas, a sua face visível.

A contextualização de hegemonias aparentes – como é o caso das relações, na Europa, entre a Alemanha e os países que a seguem numa base de concordância, esconde

outras hegemonias, seguramente, mais objectivadas.¹⁹⁸ Trata-se de uma correlação fluida e que exprime a realidade de um contra-poder menos visível e que, noutras circunstâncias, poderá inverter ou mudar o cenário, colocando outros países no lugar daqueles que parecem levar a melhor sobre os mais frágeis e que, aparentemente, ditam as regras do jogo.

Nessa nova correlação de forças, a natureza legitimada do poder e a validade e consagração de princípios ético-políticos fundamentais encontra-se comprometida.¹⁹⁹ A coesão não se garante pelo simples reconhecimento, nem por uma reconciliação forçada, mas pela relação de paridade política para além do poderio material. Continuar a ponderá-lo como critério quase absoluto é um erro que acabará por, futuramente, se revelar como crucial. A cooperação, o reconhecimento paritário mútuo ou, mesmo, a solidariedade, não se impõem, nem se determinam a partir de uma qualquer posição de força, mas favorecem-se, quer em contextos de normalização de relações político-diplomáticas, quer de dificuldades extremas. Se uma hegemonia direta ou indireta (por via de imposições exteriores à esfera política) cria sempre tensões que a subserviência e os equívocos ideológicos não permitem disfarçar ou diminuir, elas comprometem, a prazo, a maturidade das relações políticas entre países e quadrantes que deveriam harmonizar-se, ou pelo menos, assegurar uma paridade possível. O poder e a sua obscuridade retornam às condições sombrias do passado, quer remoto, quer recente se, em vez dessa conjugação paritária, prevalecer a visão dominadora parcial, um certo sectarismo e uma hegemonia não declarada que, contudo, se revela na prática. E o anseio confusamente apolítico ou técnico-instrumental correspondente ao exercício não legitimado do poder, é mais um disfarce para a perpetuação dessa hegemonia oculta e difusa. Mesmo que, por vezes, os interesses das

¹⁹⁸ Beck, Ulrich, *A Europa alemã. De Maquiavel a 'Merkievel': estratégias de poder na crise do euro*, trad. M. Toldy e T. Toldy, Lisboa, Ed. 70, 2013, p. 88. Independentemente da discussão sobre o conceito de 'merkevelismo' de Beck, e de se saber se a orientação política alemã se baseia numa atitude de passividade táctica (de hesitação ponderada) ou se esta é, na verdade, o resultado de uma posição e decisão deliberadas em impor um novo quadro de dominação em relação à Europa, através de uma espécie de submissão 'moralizadora' dos países afectados pela crise da dívida soberana, é óbvia a perda de referência institucional e da normalidade no funcionamento das instituições europeias, o desvirtuamento da sua finalidade política em nome de desígnios não declarados e, previsivelmente, abusivos que põem em causa a unidade (ou a coesão) europeia.

A contextualização de hegemonias aparentes – como é o caso das relações, na Europa, entre a Alemanha e os países que a acompanham (a seguem numa base de concordância) – esconde outras hegemonias, seguramente, mais objectivadas.

¹⁹⁹ Trata-se de uma correlação fluida e que exprime a realidade de um contra-poder menos visível e que, noutras circunstâncias, poderá inverter ou mudar o cenário, colocando outros países no lugar daqueles que parecem levar a melhor sobre os mais frágeis e que, aparentemente, ditam as regras do jogo.

entidades sociais pareça coincidir com aqueles que o poder regimentar deve assumir e assegurar, essa perspectiva transporta consigo um perigo que nenhuma vontade pode descurar. Essa coincidência, tarde ou cedo irá revelar-se equívoca porque não existe nem neutralidade (ou imparcialidade) nem vocação para se atingir um equilíbrio na correlação de forças. Deve esperar-se sempre a presentificação do excesso e da imposição hegemónica da parte que sabe que tem capacidade e oportunidade para submeter a outra? O distanciamento e visão crítica acerca da relação de forças entre entidades e estruturas de poder organizado e formalizado, mostrou-se e continua a revelar-se uma condição essencial para a coexistência na *polis*. A reformulação futura do político nunca pode pressupor, quer a normalização (ou, finalmente a sua assunção como tal) da exceção, quer a superiorização hegemónica de um contrapoder. Se a legitimidade e a legitimação política formal são questionáveis, a emergência desse contrapoder, mais do que discutível, é inaceitável. A exceção pode ser desejada por alguns, mas nunca legitimada numa sociedade por vir; nenhum esforço ‘regulamentador’ a tornará sedutora ao olhar crítico daqueles que estiveram ou se encontram mais atentos aos seus dispositivos.

Na presente situação da União Europeia, a ideia de substituição de um poder centralizado ilegítimo (o designado ‘directório’) ou por um outro que seria designado num representante político ou num ‘ministro transversal’, não alteraria o poder difuso das entidades sociais. Saber de que modo se conseguirá anular esse poder e não apenas de o regular parece neste caso, a questão essencial. A funcionalidade das mesmas entidades deve ser tornada transparente, a identificação e reconhecimento dos seus organismos, concretizada sem subterfúgios. Desviá-las de uma senda destrutiva, potencial ou atualmente incontrolável é uma tarefa que se impõe. A mera enunciação discursiva da necessidade do seu controlo é insuficiente, e parece já aceder ao quadro de referência da manifestação da impotência do poder regimentar. Urge libertar este último da situação de refém desse contrapoder, dos seus jogos de interesses e das incertezas que impõem. Se a realização do interesse comum é, em grande medida, problemática e aporética, torná-la declaradamente restritiva sob a ação dessas entidades, é um passo muito arriscado que nunca ficará diluído no conformismo ou na indiferença. É de supor que essa perversão depare com a contrariedade da evolução da consciência política global e, mesmo, com reações nacionalistas extemporâneas. Contar com a aceitação coletiva ou extensiva da ilusória

coincidência entre um interesse elitista e o interesse comum, é uma expectativa, também, fora de tempo. Se o nacionalismo é um retorno ao passado, a pretensa objetivação no presente da condição de exceção imposta por entidades deste tipo ou pela ação estatal é uma representação política, no mínimo, equívoca.

A unificação política da Europa e a concretização de um projeto multidimensional comum através da recuperação do conceito kantiano de cosmopolitismo, convoca a ideia de uma comunidade alargada que se institui a partir de estruturas democráticas transnacionais.²⁰⁰ Essa unificação só é possível, porém, depois de ultrapassadas as hesitações, bloqueios, cedências nacionalistas, interesses e representações particulares e, mesmo, estratégias populistas menos imediatistas. O fio condutor dessa superação reside na necessidade de partilha da soberania e da sua aceitação para além das fronteiras ‘regionais’ ou nacionais. Isso supõe uma legitimação acrescida instaurada pela participação paritária de todos os Estados em situação de proximidade geoestratégica (por exemplo, os Estados-Membros, no caso da união Europeia); Nessa participação são asseguradas funções partilhadas na produção e aplicação legislativa. No entanto, as razões que possam conduzir a essa participação, estão longe de serem assumidas, e não se espera que essa assunção ocorra num futuro próximo. E, mesmo que essa aceitação ocorresse, estaria ainda por realizar o pleno cumprimento dos direitos e garantias dos Estados para além de posições que, na prática, superiorizam uns em relação aos outros. Nesse caso, não basta propor e revelar a consistência e as vantagens de aceitação de um poder soberano partilhado para que se realizem ou concretizem os princípios ético-políticos essenciais; na verdade, é a condição de exceção que se impõe num contexto em que se ouvem proclamações que referem essa aceitação. O desfazamento entre a fabulação discursiva e a ordenação jurídico-política concorre, em popularidade, com as práticas contrárias a partilhas desse género.

A defesa da transformação da comunidade política alargada (ainda que com algumas limitações reconhecidas), que foi, anteriormente, possível pela concretização dos pressupostos do direito internacional numa comunidade consentânea com o ideal cosmopolita, parece ser, por enquanto, arrojada e ambiciosa. Provavelmente, para além da ausência, ineficácia ou escassez do compromisso político, faltam protagonistas com

²⁰⁰ Habermas, Jürgen, *Um ensaio sobre a constituição da Europa*, trad. M. Toldy e T. Toldy, Lisboa, Ed 70, 2012, p. 105 ss.

apetências verdadeiramente reconhecíveis para assegurar a viabilidade da instituição do espaço cosmopolita. À objeção empírica – a extrema dificuldade em erigir um espaço deste tipo no continente europeu – associa-se o caráter, em grande parte utópico de um concerto global (mais do que internacional ou mundial, visto que essas categorias já pertencem a contextualizações inatuais) entre cidadãos e estruturas transnacionais. A cidadania global é um conceito que, facilmente, se torna refém de uma propensão para a abstração. Essa pretensão alargada parece, por isso, acolher a incômoda objeção de irrealismo. E pensar num alargamento de fronteiras como solução cosmopolita para bloqueios que não puderam ser superados a uma escala menor, favorece essa objeção. Uma ideia ou ideal irrealizável ou de difícil concretização é inútil, e o pior que pode acontecer a quem busca e necessita urgentemente de soluções políticas globais, é o contínuo enleamento em projetos utópicos.

A unificação do exercício da cidadania num palco global ou globalizado depara com entraves que não são desprezíveis e que transcendem as necessidades legislativas e jurisdicionais; a possibilidade e instituição de uma vontade esclarecida global, não parece superar o nível da mera expectativa. A complexidade dos mecanismos de delegação de poderes, que já são problemáticos a um nível menos alargado, constitui um fator adicional a ter em conta na construção de uma legitimidade distinta daquela que vigora nalguns Estados. A legitimação do poder cosmopolita requer um quadro mais complexo de atuação que ninguém se encontra apto a antecipar com rigor. Um alargamento deste tipo que abrange a estrutura parlamentar, apesar de atrativo, pode não ser funcional. E a insistência num requisito deste tipo assemelha-se mais a um estratagema legitimador que favorece a aceitação pública extensiva do que a um processo viável. A imprevisibilidade própria da ação política e a impossibilidade de controlo funcional podem, neste caso, surgir com uma dececionante visibilidade.

Numa escala mais reduzida, como obstáculos à ideia de projeto europeu (que transcende a realidade imaginada nos Tratados), não se evidenciam somente o comportamento elitista dos líderes políticos e representantes institucionais, nem a extensividade da contaminação ideológica mediatizada, mas a própria posição das opiniões públicas. Essa posição forma-se, em primeiro lugar, por via das representações (inevitavelmente mediatizadas) e da manifestação da vontade do comum.

A transição para um espaço público muito mais alargado, transnacional só seria possível no pressuposto da superação (recorrentemente ponderada) dos egoísmos, nacionalismos e posições elitistas.²⁰¹ As condições que estão na base dessa superação já não são possíveis de satisfazer pelos Tratados, e designadamente no caso europeu, pelo Tratado de Lisboa. Um poder ilegítimamente centralizado nunca pode ser o caminho a trilhar no alargamento transnacional do espaço público. Os objetivos (só parcialmente declarados e assumidos nas metas já publicitadas) de um qualquer directório não servem, por isso, a um projeto de alargamento político. Na realidade acabam, mesmo por, a prazo, o perverter. E a insuficiência de um apelo vago à solidariedade e ao espírito de união deve, também, ser suplantada por medidas que possam formalizar um compromisso político e não um comprometimento eminentemente económico-financeiro (ou mesmo orçamental e contabilístico).

Nas condições para o estabelecimento de uma soberania transnacional situam-se a paridade, concertação e ação institucional comum e não apenas o apelo a uma solidariedade alargada muito difícil de realizar; esse apelo esbarra com as intenções adversas e a contrariedade própria de vontades mais treinadas para a vivência individualista (e, por vezes, atomizada e egoísta), do que o autêntico e consolidado respeito pelos interesses de outros. Colocar-se (sem subterfúgios nem posturas demagógicas) na posição do outro, tal é o propósito essencial e, talvez, irrealizável no estado atual do processo civilizacional. Essa é uma barreira que se revela, muitas vezes, intransponível, no confronto, debate e interlocução político-programática. O fechamento em si mesmo e no seu grupo restrito de interesses, precisamente nas circunstâncias em que isso deveria ser a última decisão a realizar, constitui a dificuldade maior.

E o alargamento a que deve ser submetida a soberania não é, apenas, um processo quantitativo, mas afeta a qualidade funcional e decisória das estruturas organizacionais e das instituições. A ideia da partilha da soberania num território político transnacional não se funda, somente, em princípios (dos quais se destaca os que fixam a exigência de legitimação democrática), mas em competências claramente atribuíveis aos representantes comunitários. Uma cidadania alargada sem a designação específica de um Estado, pertence

²⁰¹ Habermas, Jürgen, *Après l'état-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, p. 123.

ao grupo de ficções políticas do qual já faz, aliás, parte a ideia de ‘cidadania do mundo’. E uma fundamentação política para a congregação de cidadãos é sempre de ponderar, mas dificilmente será suficiente a sua proposta da estruturação a partir de princípios ‘psicopolíticos’ como a confiança e a solidariedade. E a espontaneidade com que se espera que estes princípios se instituem, acaba por ser mais uma dificuldade suplementar. Na conceção de um tal alargamento existem ambiguidades muito difíceis de contornar: quem são, verdadeiramente, os sujeitos político-constitucionais de uma união mais abrangente ou de uma soberania partilhada? Os indivíduos, os cidadãos de uma União (ou de uma estrutura transnacional), os cidadãos de um Estado (ou Estado-membro dessa União) ou várias dessas categorias interligadas? Porém, essas ou outras dificuldades não devem comprometer a necessidade de se alterar o estado de coisas ao nível político mais abrangente. E a intervenção ou posição ativa de entidades sociais que configuram um novo tipo de hegemonia são, na prática, obstáculos maiores.

Contornar essa urgência de transformação e iludir juridicamente o interesse público de modo a obter o favorecimento da acção das entidades sociais é um dispositivo já consagrado; mas o que resulta desse estratagema é sempre a degradação e desvirtuamento desse interesse. As blindagens jurídicas e político-legislativas que continuam a servir essa ilusão ou desvio têm resultado em danos consolidados ao interesse comum. E não há mistério nenhum no facto dessa blindagem ser, também, patrocinada pela representação política e tornada visível pela produção legislativa, uma vez que os representantes do poder regimentar também se colocam ao serviço de interesses que não deveriam favorecer, quer por via de ilicitude quer por comprometimento ideológico. A sua captura por parte das entidades sociais é um dado inquietante que tem que ser ponderado na análise da verdadeira face das democracias parlamentares, mesmo daquelas que, aparentemente, não se encontram em situação de risco. E se isso sucede, torna-se possível assinalar uma crise de legitimidade das sociedades democráticas, precisamente aquelas que deveriam, mais eficazmente, repudiar as formas de contrapoder.

No texto *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Agamben reflete sobre essa crise, bem como sobre o questionamento das relações entre a legitimidade e a legalidade. Se é lícito questionar o alcance interpretativo do gesto de abdicação do Papa Bento XVI que antecedeu ao Papa Francisco, que nesse texto se apresenta – e em que se

enquadra o gesto papal numa intenção de legitimação da Igreja, quebrando, assim, criticamente, o elo de ligação existente entre o fundo teológico-político e a legitimidade política das sociedades contemporâneas – o mesmo já não sucede com o questionamento da diferença fundamental e problemática entre a legitimidade e a legalidade. Assinala-se, por isso, uma falha na legitimação política das sociedades atuais. A perda da legitimidade afecta a legalidade democrática ao ponto de a reduzir à pura legalidade formal.²⁰² Se é verdade que nessa breve abordagem essa quebra da legitimidade política é ultrapassada pela questão teológico-filosófica, as suas implicações para a análise do presente não são menos prementes. Perante as ameaças à legitimidade, a reacção óbvia faz-se pelo lado do seu reforço. Mas essa exigência ou tarefa essencial não é fácil de concretizar programaticamente e vem, quase sempre, acompanhada de objeções e desvantagens assinaláveis. O impacto político de um gesto que se enuncia no plano teológico (ou teológico-filosófico), é questionável, ainda que o mesmo seja produzido por um Papa conhecido pelo seu conservadorismo. A ideia de que a legitimação só pode nascer no seio da realidade institucional ameaçada e nunca do exterior, não parece coadunar-se com o fenómeno da relação entre as entidades sociais e o Estado.

No plano estritamente teológico existem, porém, dificuldades; não deixa de surpreender que um Papa teólogo e reflexivo, menos emotivo do que o seu antecessor, aparentemente distante de qualquer gestualidade irracional se tenha referido ao seu ato em termos místico-religiosos, tendo em conta uma relação direta com o divino e não a qualquer circunstância imposta pela sua debilidade física como foi anunciado. Se, na declaração de 10 de fevereiro de 2013, invoca uma quebra de ânimo e debilidade física para justificar o seu inesperado afastamento, num relato posterior, esse abandono é originado pelo imperativo de uma ‘relação direta’ com o divino.²⁰³

Contudo a dificuldade fundamental mantém-se: como pode um gesto com implicações (ainda que discutíveis), sobretudo, no plano teológico, referir-se à realidade política do presente, em que assistimos ao sequestro do poder de Estado por parte de entidades que se situam para além do seu território institucional?

²⁰² G. Agamben, M M: 8.

²⁰³ «Me l’ha detto Dio», *Corriere della Sera*, 21.08.2013.

Um pressuposto que se mantém na sombra, parece ser útil a essas correlações entre distintos domínios: a religião é a área em que o mandamento, o comando, a força da auto-imposição e obediência se estrutura e se torna extensível a outras áreas ou domínios.²⁰⁴ Ainda que se furte, neste caso, à explícita inclusão dos domínios ético-políticos ou político-institucionais na ontologia do comando, é referido que à religião compete estruturar o comando. E é francamente discutível, no mesmo texto, que a justificação da desestruturação do poder político, resida na fraqueza do comando e não da obediência, já que é certo que é à obediência e à quebra da resistência que a expressão e unidade poder político deve, também, o seu carácter problemático. Perante a iniquidade deve recorrer-se à resistência e não se esperar, simplesmente, que o comando se torne débil.

Se no texto, *Il mistero del male*, as repercussões e atualizações políticas do gesto de abdicação papal não são declaradas ou são deixadas na sombra, no texto *Che cos'è il comando*, o poder é entendido como uma estrutura que cede ou quebra perante a debilidade do mandamento político e não no carácter problemático da obediência, nas suas várias contradições, fraquezas e ilusões.

A dimensão ética e ideológica da legitimidade permite situá-la num patamar de superioridade que a aproxima da super-legitimação de certas normas que possuíam um lugar à parte no direito constitucional.²⁰⁵ O quadro normativo legal e a legitimação do poder são marcados pela exceção e é esta que deve ser considerada na necessidade de transformação as condições de legalidade e legitimidade, libertando a primeira da mera obediência procedimental, e a segunda da já referida captura por parte dos agentes (também exteriores) da negatividade e iniquidade que emerge e se impõe perante os regimes políticos democráticos. O confronto eficaz com a condição de exceção que permanece, requer uma viragem que só pode ser instituída globalmente. O fracasso e insuficiência das chamadas micro-revoluções e o enfraquecimento da ideia de revolução global, introduzem um impasse na exigência de transformação. Mas uma alteração extensiva e consolidada da realidade política deve ter em conta o universo globalizado em que já se movem a consciência e a ação. O território supra-nacional da sua instituição é um dado fundamental

²⁰⁴ Agamben, G., *Che cos'è il comando*, Nottetempo, 2013, *Qu'est-ce que le commandement*, trad. Joël Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2013, p. 42-43; p. 48-49.

²⁰⁵ Schmitt, Carl, «La révolution légale mondiale. La plus value politique comme prime sur la légalité et la superlégalité juridiques (1978)», *Op. cit.*, p. 138-141.

da operatividade programática. A potencialidade de soluções restritivas, nacionalistas ou localizadas, encontra-se, singularmente, diminuída; a proliferação de entidades que superam essas fronteiras permitiria, sempre, estabelecer e manter a sua intocabilidade. A inconstância e ineficácia de soluções que se pretendem ainda situar para além do político, favorecem a superioridade de tais entidades.

III - As anomalias do poder soberano nas sociedades democráticas.

Anomia, exclusão, dominação, identidade.

A sugestiva e enigmática projeção kafkiana, permite aos filósofos da política e do direito, superar o enfoque interpretativo da lei e, mesmo, da sua apresentação biopolítica na figura da exceção; a anomia é parte integrante da lei ou tem nela a sua origem e não pode ser apenas entendida como o seu negativo. O esvaziamento da lei, a sua paradoxal abertura e inaplicabilidade, o seu afastamento da requerida universalidade, a sua obscuridade, a sua coincidência performativa nos atos de governação e na decisão ético-política, são alguns dos contributos do universo de Kafka. Se na breve exposição, «O problema das nossas leis», substituímos a figura do nobre pela do governante ou do decisor político, em suma, pelo representante do poder soberano e o seu privilegiado actor, denotamos esse fundo inquietante de excecional obscuridade e afastamento face àqueles a quem se dirige o princípio legal.²⁰⁶ Essa obscuridade favorece a decisão excecional, legitima-a naquilo que não pode, no entanto, ser considerado uma segura e aceitável legitimidade. O fundo misterioso dessa pretensa legitimidade mantém-se nos regimes não marcados imediatamente pela força e carácter daqueles que, no passado, governaram como representantes de um poder que não foi eleito nem escolhido. Se a anomia se integra na lei e, até, deriva dela (ainda que em situações pouco usuais), perde-se a polaridade e o confronto de opostos que parece caracterizar a abordagem tradicional da visão contratualista do Estado e da comunidade. Ainda em Kafka, na conhecida e amplamente comentada passagem «Diante da Lei», a ambiguidade e inaplicabilidade da lei aparece sem rodeios; a par da recusa da universalidade, surge a impossibilidade do seu cumprimento, mesmo para os especiais visados, aqueles a quem se deve aplicar ('os que procuram'); o carácter ilusório da lei comparece sob a figura da sua falsa abertura, da sua disponibilidade peremptória que, na verdade, esconde uma natureza que se retrai, tal como foi assinalado

²⁰⁶ Kafka, «The Problem of Our Laws», in *The Complete stories*, Trad. N. N. Glatzer, Schocken Books, 1971.

anteriormente.²⁰⁷ A lei ou se oculta ou se dá à presença num vislumbre enganador, ilude os que a observam do exterior, propicia uma sedutora relação de atração que nunca é concretizada e que, de facto, desgasta e destrói (subjuga) aquele a quem se dirige. As cadeias de poder que ela insinua (porventura, as múltiplas figurações do poder soberano), também se retraem e ocultam; são apenas vislumbradas e temidas à distância; induzem, por mediação de representantes ou substitutos, a um distanciamento intransponível. Para além das ocultações e tensões enigmáticas entre a abertura e fechamento, o velamento e o suposto (expectável) desvelamento, devemos insistir nas repercussões dessa distância: o indivíduo (e não o universal abstracto que parece motivar a sua produção exemplar) é notoriamente sujeito a uma humilhação, em suma a um abandono e morte lenta diante de um ideal inacessível que não pode ser realizado. A vacuidade da lei coincide com a permanente sujeição da sua disponibilidade, da sua abertura, da sua emergente possibilidade.²⁰⁸ A aspiração universal que ela pressupõe é também enganadora e ficcional. Em suma, a porta da lei estava, verdadeiramente, apenas reservada a um e, mesmo assim, não lhe foi permitido entrar. A sua abertura constituiu um chamariz para manter a pacificação e obediência, a sua ingloria e inquieta expectativa que depois acabou por serenar. A lei, vazia, pessoal, inacessível e cruel cumpre também, sem dúvida, essa função pacificadora ou neutralizadora que, contudo, se revela nefasta. A dúvida acerca da sua verdadeira natureza só tarde de mais acaba por ser revelada, depois de já nada se poder fazer para a contrariar, para derrotar a sua força e poder de engano e subjugação.

Numa outra passagem, porventura, ainda mais cruel, «A pancada no portão», a perene subjugação aparece em toda a sua extensão.²⁰⁹ Apesar da indiferença ou da observância benevolente e acolhedora das suas exigências (aparente e dramatizada, ou seja, ao fim e ao cabo não inteiramente sincera), o poder vigia, persegue, tortura, destrói. Por mais insignificante e, até, inexistente que seja qualquer gesto contrário à instituição e ao exercício do seu poder, a sua força subjugadora e destruidora levará sempre a melhor. Nesta visão profundamente nebulosa e opressiva, quase ‘munchiana’ (para utilizar um recurso do

²⁰⁷ Kafka, *Os Contos*. 1º Volume, Trad. Manuel Resende, Lisboa, Assírio & Alvim, 2004, pp. 233-235.

²⁰⁸ Nancy, Jean-Luc, *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983, p. 17.

²⁰⁹ Kafka, *Os contos*, 2º volume, trad. Teresa Seruya, Lisboa, Assírio & Alvim, 2012, pp. 246-248.

universo pictórico), não há escapatória possível.²¹⁰ A inevitabilidade da sujugação não pode ser escamoteada, não pode ser disfarçada pelo medo ou, até, pelo sorriso cúmplice. O que quer se faça, deliberado ou não, com peso significativo ou socialmente relevante ou insignificante, possui sempre repercussões devastadoras para quem interpreta esse gesto como uma contrariedade ao exercício do poder. E de nada vale a base dessa contrariedade consistir, mesmo, num equívoco ou desvio interpretativo; o peso da sua opressão é inelutável, a sua propensão para a destruição, imparável. E os seus intermediários e agentes, como sabemos da realidade dos regimes tenebrosos são, muitas vezes, pessoas comuns, os pares daquele que é sujeito à força aniquiladora do poder soberano. Mais uma vez, revela-se aqui que a anomia é parte integrante e inseparável da lei; é ela que aprisiona e destrói, que produz a própria ameaça com que deve lidar da forma mais cruel. É a lei que produz o seu inimigo, o seu contrário absolutamente intolerável; indiferente à sorte dos que dela são vítimas, segue o seu caminho de paulatina opressão. Percorrido esse caminho, acaba, também, aqui por se revelar, por dar a conhecer a sua autêntica face, num momento em que já é tarde de mais. E os seus intermediários, vigilantes e cumpridores do seu desígnio mesmo contra vontade, sinalizam esse poder, mas também, direta ou indiretamente, entregam a vítima ao seu carrasco. E, no momento em que essa sinalização se apresentar mais frágil, em que falhar a defesa possível, a ajuda improvisada, sem mais delongas, os pares ou companheiros do subjugado, pelo menos alguns deles, irão competir entre si pela diligência dessa entrega e para apressar o culminar do acosso. Perante o poder opressor, a resistência convive com a denúncia, a indiferença com a máscara da cumplicidade, seja ela eficaz ou desastradamente inútil.

O invólucro de legalidade da lei num regime declarado de exceção (e não apenas virtual e propiciador da suspensão da lei que se encontra em vigor, nas suas ambiguidades, incertezas e horizonte de inaplicabilidade) é sempre ilusório. Trata-se, nos casos em que a instabilidade invadiu, inequivocamente, a esfera das entidades sociais mais visíveis, de uma legalidade permanentemente acossada. E não são apenas as estruturas nacionais as visadas por esse regime, eminentemente, pseudo-legal, ao qual falta ou é quebrada a dimensão de legitimidade, mas as estruturas e organizações internacionais ou transnacionais. O debate,

²¹⁰ Agamben, G., «K», in *The work of Giorgio Agamben. Law, literature, life*, Edinburgh Univ. Press, 2008/2011, pp. 20-21.

já clássico acerca da vacuidade a organização cimeira da organização dos Estados à escala planetária é, apenas, uma parte da necessária problematização dessa ilusão, dessa quebra e da impossibilidade de lhes fornecer uma solução minimamente eficaz. A vacuidade e o estado de refém em que a lei se pode encontrar afeta, desde logo, os países politicamente organizados; isso interfere com o seu sistema governativo, quer este esteja a braços com uma situação de desapossamento da sua soberania ou não. A questão, referida anteriormente do abandono biopolítico é aqui, porventura, uma fase já ultrapassada. Outras figuras extremas se apossam do sentido opressivo do exercício do poder soberano, não obstante, se poder inverter as situações geoeconómicas e colocar certos países, outrora prósperos no lugar dos países em maiores dificuldades, onde um retrocesso se tornou visível, ao ponto de afetar mesmo o seu enquadramento na escala de transformações civilizacionais. Nessa ordem de ideias, um pensamento biopolítico não tende a privilegiar os países ou estruturais transnacionais formalmente democráticas; a sua realidade sócio-política é, singularmente, afetada pela lei-anomia, exceção e dominação de cariz biopolítico. E os conflitos abertos, as guerras e as situações de ambiguidade entre a guerra e a paz, com os seus múltiplos estádios intermédios, constituem as consequências de um descabro e uma alteração (súbita ou previsível) desse estado de coisas. A lei convive com a anomia da mesma forma que a paz com a guerra, implicando e arrastando consigo iniquidades e violências de toda a ordem.

A lógica da exclusão e da dominação, surpreendentemente aplicada a quadrantes políticos e países não declaradamente hostis, acentua a ambiguidade da sua atual condição. Já não se excluem, apenas, os inimigos (político-militares), ou em última instância aqueles que estão fora da consignação soberana, os criminosos e os terroristas. O poder que domina tende a estabelecer a exceção e a exclusão face aos que não se encontram limitados a essas categorias e, por isso, tendo em conta que essa condição pertence ao quadro da legalidade e da legitimidade democráticas, adquire um maior grau de risco. Essa exclusão e desprezo por aqueles que não são declaradamente inimigos, coloca-se no âmbito das relações internacionais, da vivência 'normal' entre as entidades nacionais e extra-nacionais e até, entre países considerados aliados. E nenhum regime competitivo tacitamente aceitável a justifica, nem nenhuma regra de conflito natural a fundamenta. Mesmo aqui, a célebre tese da indeterminação do pensamento agambeniano parece comparecer, o que não significa que

outras realidades de atualização da dominação, talvez mais surpreendentes não irrompam, desalojando o espanto da sua segurança epistémica e introduzindo um autêntico escândalo no lugar da expectativa normalizadora e pacificadora das relações internacionais.

A ameaça da exclusão e da dominação, a face visível e atualizada da lei-anomia, carregam consigo o presente e o futuro das relações entre os Estados e as estruturas extra-estatais que perdem, assim, a sua mera vacuidade e ineficácia, enredadas que estão numa competição de interesses egoísta e limitadores. Nenhuma necessidade ou estado de exceção visível ou real, serve de base a esse pendor de dominação, da apetência para a superiorização daqueles considerados como pares. Nesse caso, como se explica essa relação tendencialmente fragmentadora da paridade e da convivência na base da confiança (ainda que tácita ou relativizada?). Ou existe alguma perversidade, alguma violência ontológica, politicamente fundamental pressuposta na polaridade lei-anomia ou que dela decorra? A visibilidade factual impede a afirmação peremptória da resposta positiva, mas isso não impede a ocasional irrupção da ‘guerra sem fronteiras’ que, em termos práticos, parece sugerir a real ou potencial tendência à exclusão e à dominação, mesmo entre pares ou sistemas políticos do ‘mesmo quadrante’. Nesse caso, a dominação ou, em último caso, a subjugação deixa de envolver, apenas, o dominador soberano e o dominado (nas figuras dos seus sujeitos e representantes identificados); torna-se muito mais abrangente e extensível. E a recorrente figura (espaço, zona) de indeterminação e ambiguidade pode formar aqui o espaço de acolhimento da impossibilidade ou da dificuldade em indicar a resposta à questão colocada que nenhuma lacuna poderá iludir ou fazer esquecer.

É relativamente indiferente se essa exclusão e dominação (ou o que foi anteriormente indicado como exceção) parte de uma tendência ou processo decisório; essas realidades instituem-se no presente e acabam por minar todos os envolvidos na relação política e não apenas aqueles a quem se dirige, em primeiro lugar o poder soberano, os cidadãos, grupos, estruturas, instituições, entidades sociais. A evidência da exceção e da exclusão decididas por um ato político determinado, emergente na ordem política ou jurídico-política não pode ser mitigada ou disfarçada, mas o facto de se tratar, também, de uma tendência, de uma instituição virtual, potencial, não é, igualmente, desprezível. Desconfiar de todos, de qualquer dos seus atos e vontades declaradas, procurar manter-se apartado numa posição de dominação, tal é o pressuposto desta figura da exclusão que não tem, apenas, como objetivo

e meta, diminuir, anular ou destruir os mais fracos ou aqueles que parecem constituir uma ameaça (real ou potencial) para o poder soberano. Sendo a exclusão a figura que se pode sobrepor (ou, no pior dos casos atualizar) a mais utilizada, ou seja, a exceção, importa afastá-la (apesar de tudo, na sua reconhecida radicalidade) da abordagem das formas de poder exercidas sobre os sujeitos oprimidos ou, ainda, os mais diminuídos, como refere Zygmunt Bauman. Neste sentido, todos são excluídos, os pares e os ‘amigos políticos’, aqueles em quem se confiava e, longe de ceder a uma tentação caricatural na aproximação entre o paradigma político concentracionário e os modelos regimentares democráticos, trata-se de verificar a extensão dessa relação abrangente entre atores políticos que, de modo superficial ou apressado, se coloca na posição de dominador e dominado. Com efeito, essa relação complexifica-se, inverte-se, desloca-se, transita e se replica. A permanência da suspensão do direito e da ‘normalidade’ das relações internacionais demonstra (ou indicia fortemente) essa orientação de exclusão, de quase desenfreada superiorização ou, em todo o caso, de potencial dominação. Sendo claro que, para Agamben, o que domina está sempre exposto à dominação, ao ponto de se colocar ou ser colocado na posição de *sacer*, não é menos claro que, existe na sua abordagem, apesar de tudo, uma identificação programática do dominador como aquele que ameaça ou reduz o que se encontra sujeito ao poder. Porém, procedermos a qualquer deslocação no espaço ou no tempo, o dominador é, simultaneamente, e sempre dominado, sujeito à exclusão, não nos mesmos termos e no mesmo grau mas, ainda assim, presa de formas, por vezes, dificilmente tangíveis e perceptíveis de dominação.

Embora as noções clássicas de aliança tácita, competição, amizade ou, mesmo, concorrência se tenham afirmado nas relações que envolvem dimensões eminentemente políticas e variáveis que sofram as repercussões das primeiras, impõe-se o devido destaque a uma categoria que possa rivalizar com a de subjugação. A realidade e a radicalidade dessa subjugação não permite qualquer cedência a um clamor diplomático nas relações entre organizações e países próximos ou, mesmo, pares; a dominação está sempre presente, seja declarada, atualizada ou potencial e, por isso, a competição, as desconfianças que desencadeia, as tensões que activa ou a tentativa de prevalência de uns sobre os outros já não é coadunável com as noções tradicionais, pelo que a exclusão não deve merecer qualquer exagerado pudor quando se trata de referir a radicalidade de um afastamento, que

na prática, afeta de forma tal que nenhum eufemismo poderá encobrir. Estando essa exclusão, igualmente, distante do seu uso tradicional uma vez que este se enquadra na radicalidade das formas de subjugação soberana (em que um dos elementos da relação se encontra singularmente diminuído), deve ser enunciada sem reservas para elucidar as relações político-institucionais entre forças próximas ou que pertencem ao mesmo quadrante ideológico-político e, nalguns casos, geoestratégico. A estranheza e possível inquietação da proposta de um diferente uso categorial para representar politicamente as posições de estruturas e potências que, por vezes, são pares e ‘amigos’ no sentido tradicional, sem que essa amizade sofra de qualquer variável contextual que a transforme numa qualidade contra-natura – como foi o caso no passado das relações político-militares de antigos aliados que depois se assumiram como inimigos no âmbito da guerra fria – deve ser relativizada. Porque razão se deve enfatizar a radicalidade de uma forma de dominação entre pares que sempre pareceu assumir-se na forma de uma espécie de aceitação tácita do poder do mais poderoso? Pode essa exclusão ser, então, apenas reservada para a relação desigual e desproporcionada entre aquele que é poderoso e o que dele se encontra, de uma forma ou de outra, destituído de poder? Por que razão insistir numa categoria extrema para referir uma forma de dominação ou, pelo menos de afastamento, que não é (ou não parece ser) drasticamente subjugadora? Que elo entre potências próximas se terá quebrado de modo a justificar uma tal radicalização?

A realidade política do presente encarregou-se de esbater a separação tradicional entre quadrantes hegemónicos, entre potências e hemisférios que teriam a exclusividade da mútua vigilância e potencial apetência à dominação ou à destruição; a perda dessas fronteiras e a crise global levou ao desvanecimento e à perda de significação de políticas de aliança que sempre pareceram consistentes. Os inimigos hoje globalizaram-se, tornaram-se móveis, invisíveis e, em muitos casos, demasiado próximos e (estranhamente) familiares. O expansionismo e o imperialismo do passado perderam atualidade e expressão política. E mesmo o fantasma conspirativo que levou à vigilância e desconfiança (e até à perseguição) de alguns ‘amigos políticos’, ficaria muito aquém da obscura exclusão globalizada que tende hoje a servir de guia às anteriores potências hegemónicas.

2. Criticar a autoridade democrática?

A posição de abandono e de exclusão (inclusiva) tradicional do *sacer*, que a todo o momento poderia afetar e envolver o que domina e detém o poder é, no presente, incapaz de explicar a propensão à exclusão que determina a relação entre pares. A posição de *sacer* do poderoso é, eminentemente, potencial e, uma vez, caído na posição de subjugado, deixa de ser dominador, é desapossado do poder e perde o patamar político em que pode ditar as regras ou contribuir para a sua formulação e aplicação. Não é dessa exclusão potencial que se trata, mas de uma outra em que o afastamento se dirige aos detentores do poder, dos autores ou co-autores da enunciação das regras. O facto dessa enunciação ser, muitas vezes, intangível e difícil de controlar, disseminada e globalizada acentua o carácter anómalo das relações entre os pares que devem, hoje mais do que nunca, reexaminar a perda do seu lugar privilegiado na ordem ou ordenação geo-política, agrava a desconfiança e fortalece a apetência para excluir, ou seja, já não subjugar (e manter oprimido) aquele que se encontra diminuído, mas o que parece partilhar os seus interesses e posições estratégicas. A fragilização das democracias do hemisfério ocidental na sequência da crise global não pode continuar a ser escamoteada, por isso, o registo desse afastamento que, também, se radicaliza deve ser, claramente, formulado.

Os indicadores dessa exclusão vão desde os seus acontecimentos preparatórios, onde se destacam os programas sistemáticos e extensivos de vigilância (erigidos à custa de uma vasta mobilização de meios financeiros e tecnológicos) até às decisões estratégicas unilaterais a que alguns pares se associam, sempre numa posição subalterna ou por arrastamento, já que o acto decisório lhes é, geralmente, estranho. Essa associação extemporânea apresenta-se como uma tentativa, talvez desastrada para evitar aquilo que, na prática, consiste nas desvantagens da insignificância perante os que detêm o poder de decidir e agir na cena global. Essa quase diplomática aceitação de uma mitigada subalternização não põe em causa a exclusão e o afastamento já que os associados são mantidos nesse afastamento que o dominador determinou ou escolheu previamente; aos que se colocam nessa posição secundária não lhes é reconhecida, de facto, nenhum privilégio de auscultação, já que o afastamento é sempre consagrado como o passo decisivo no

posicionamento e poder estratégico dos que ainda detêm algum poder político transnacional. O carácter restritivo desse poder não constitui um entrave ao seu exercício predominante perante países que ocupam um lugar destacado nas relações externas.

A exclusão não compete com a subjugação já que numa relação ainda radicalizada não há lugar à formulação, vivência nem realização prática e integral da figura do *sacer*. Não se invoca, por isso, algum termo comparativo, mas um contraponto legítimo e realizável e atualizado, que não se confunde com a posição de acentuada diminuição do pólo altamente diferenciado do subjugado. A exclusão é, por isso, um afastamento radicalizado, que permanece e que se acentuou e que deve conter em si mesmo a figura de uma realidade mais funda e estruturante nas relações políticas entre os pares, ou seja, entre países (mais do que entidades, instituições ou organizações) próximos que, de uma forma ou de outra, possam assumir posições de competição no teatro político global. Nenhum bloqueio comunicacional ou desentendimento relacional e diplomático permite explicar esse afastamento radical e, pelo contrário, essas dificuldades exprimem e revelam, de modo por vezes inesperado, a prevalência e poder antecipatório da exclusão. Uma vez que essa exclusão não é o correlato puro e simples da subjugação referida na percepção e abordagem da instituição ancestral da figura do *sacer*, só pode ser comparável às modalidades persistentes e dificilmente contornáveis da afirmação do poder; e só algum tipo de analogia entre um exercício do poder (nas relações entre os membros de numa instituição suficientemente consolidada) e a opressão do passado, pode elucidar minimamente. Embora não seja fácil de o verificar nas instituições em que existe algum tipo de dominação e concomitante procura da obediência nalguns dos seus membros, podemos sempre buscá-lo nas relações em que a competição é apenas aparente, já que, na verdade, deparamos com um distanciamento exclusivista.

O invólucro diplomático e a fachada comunicativa impedem que se chegue à assunção, por ténue que seja, dessa exclusão e distanciamento efetivo, sendo comum a utilização de noções como ‘amigos’ e ‘parceiros’ quando se tenta explicar o posicionamento geoestratégico dos países, sobretudo, perante situações de conflito potencial ou em curso.²¹¹

²¹¹ Schmitt, Carl, *O conceito do político*, trad., introdução e notas de Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Ed. 70, 2015, pp. 49 ss. Embora as categorias de amigo e inimigo em Schmitt se subtraíam a quaisquer circunstâncias e qualificações parciais, a clara estruturação de dois campos ou a instituição política de uma inequívoca

Conhecido o jogo e a gestão de interesses materialmente identificáveis, seria mais apropriado falar-se em aliados de contexto; uma maior crueza na utilização das palavras para além da lógica preventiva dos discursos públicos, permitiria, talvez, colocar o termo ‘cliente’ no lugar de amigo ou aliado. Mas essa crueza poderia parecer desajustada quando alguns dos parceiros próximos do diálogo globalizado, se retiram do palco comum para gerir um conjunto de interesses comerciais sob a capa de um posicionamento político-militar que lhes é mais favorável. O diálogo nesse palco partilhado (montado no exato momento em que a humanidade deveria ter progredido mais do que augurou o século das Luzes), surge em muitas situações de guerra e conflito; e as potências mundiais não se coíbem de nomear e apoiar, sem rodeios, os seus aliados no terreno onde se digladiam de forma não apenas sangrenta, mas feroz. A literalidade discursiva desse apoio, o facto dessas potências se empenharem em apartar quaisquer pruridos e receios do seu impacto, não deixa de surpreender; a fragilidade e o oportunismo das razões e justificações publicamente apresentadas não parece incomodar os dialogantes e, também, muitos dos que os escutam. Se os mentores das guerras regionais aprenderam alguma coisa com os devastadores conflitos do passado, foi a capacidade de se imunizarem contra a falsidade e a hipocrisia sem quartel. Como se de jogadores distantes do terreno em chamas onde fazem executar os seus movimentos tácticos e estratégicos se tratasse, verificamos a absoluta frieza e leviandade com que anunciam e comunicam as suas decisões de apoio a inimigos de morte. Apesar do seu desfasamento face à relação política (onde se institui a relação soberana e as diversas faces do confronto mundial), o uso de uma terminologia mais própria da abordagem psicológica, mantém-se. Esse desfasamento concorre, aliás, com aquele que é ditado pela assunção do confronto que, à distância dos beligerantes diretos, entretêm as potências globais que são, simultaneamente, rivais e pares de uma relação política onde deve estar presente o diálogo e as tentativas de encetar processos negociais.

Não é necessário ceder a quaisquer hesitações ou expectativas prudenciais para perceber que a exclusão pura e simples permite pôr imediatamente de parte quem não é reconhecido como um dos pares ou apresenta algum prurido em acede diante de um ato voluntarista de uma potência hegemónica. Uma exclusão menos visível, ou que tenha a

polaridade que delimite convenientemente o equilíbrio/ desequilíbrio de forças opostas no universo geopolítico atual seria difícil.

aparência de relação estável entre aliados, pode configurar-se num diretório regional ou mais globalizado; no primeiro caso, temos os países que na Europa se arrogam ao direito de deliberar e decidir à margem dos que fazem parte da união política e monetária e, no segundo caso, verificamos as declaradas e explícitas movimentações dos Estados Unidos da América e alguns aliados (como a França e o Reino Unido); é certo que a capacidade de apresentar países efetivamente subalternos como aliados tem perdido impulso, mas a verdade é que a estrutura e a ação arbitrária de tais directórios continua (sobretudo em momentos de crise) a manter-se e a irromper na cena política mundial. E os momentos de crise, precisamente aqueles em que a declaração pública da ação desses directórios ocorre, são apenas as ocasiões propícias para o surgimento à luz do dia desse modo de estruturação e funcionamento do poder hegemónico efetivo.

Tal como sucede com a vertente jurídica ou jurídico-política da crise global, verificamos neste processo deliberativo e decisório exclusivista dos directórios, (tornado ainda mais visível nos momentos de maior dificuldade negocial entre pares e opositores), a ocorrência dos mesmos indicadores hegemónicos, elitistas e arbitrários.²¹² O carácter restritivo desse modo de agir e a sua propensão para a arbitrariedade tem sido uma marca essencial da sua natureza. A dificuldade em estabelecer a lógica inerente a essa arbitrariedade não impede, porém, que se afaste, desde logo o sombrio caos; tal como vimos no caso da relação nómos/ anomia, o caos não se segue à ocorrência da segunda; a anomia é inerente ao par de opostos e não fragmenta nem estilhaça a realidade do nómos. Essa arbitrariedade, mesmo na proximidade da indeterminação e incerteza, da inquietante ambiguidade da exceção e da exclusão é mantida na fronteira da deliberação e decisão política fundamental; não se desvincula dela para mergulhar no vórtice da absoluta perda de referências do humano que verificamos nos casos de violência extrema.

O oportunismo na perseguição contínua da eficiência de curto prazo e a procura obsessiva da competitividade geram, notoriamente, formas de terrorismo social a que não são estranhas a chantagem e a indução à submissão; os agentes do poder consideram ou tendem a ver no questionamento dos seus processos deliberativos e decisórios, (quer em moldes espontâneos, quer por via de formalismos democráticos), uma prática inútil,

²¹² Hespanha, António, «A revolução neoliberal e a subversão do ‘modelo jurídico’: crise, direito e argumentação jurídica», in Jorge Bacelar Gouveia, Nuno Piçarra (coord.) *A crise e o direito*, Porto, Almedina, 2013, pp. 31-32.

inconveniente ou nefasta. Qualquer meio que pareça um bloqueio ao calculismo é, tendencialmente, posto em causa ou ativamente combatido. A consideração por uma suposta eficiência que substitui a clássica procura da competitividade, dá lugar a uma luta sem quartel aos interesses do comum. Na verdade, essa eficiência coincide ou confunde-se com um interesse restritivo e elitista que se entende ser o motor do desenvolvimento, da prosperidade pública localizada ou mais alargada. Mais do que colocado ao serviço do privado, o interesse comum é subordinado ao interesse privado. A lógica da movimentação material e financeira é instituída como o impulsionador fundamental do interesse comum, quer ao nível discursivo, quer ao nível da ação governativa.

A lei ao serviço da sua negação, tal constitui o rumo supremo de uma acção governativa que tende a iludir, obscurecer e contornar a orientação segundo o interesse comum. A ele se sobrepõem os interesses privados que se imiscuem no seu percurso, que o subvertem e o pervertem e é essa marca que a matriz biopolítica sobreleva como a opressão e a subjugação na sua tipicidade jurídico-política. O uso excessivo da lei, a sua perversão potencial não esgota os casos em que, por vezes, o incremento da violência (que deveria ser a marca da anomia) é nela integrada, quer nalgumas das suas interpretações, quer na assunção de uma violência supostamente restritiva como meio de evitar uma violência mais extensiva; nesse caso, assume-se que o uso abusivo da lei, a superação dos limites permite prevenir um mal maior.

A suspensão da lei, o seu uso excessivo, a sua utilização num quadro de exceção ou, mesmo, das convenções internacionais no âmbito do confronto com agentes que se diz promoverem a ameaça global, esbate a fronteira entre o jurídico-político e o seu estilhecimento. Se Agamben (na sequência de Schmitt) privilegia a definição da exceção como suspensão soberana da lei, ainda que inserida num universo de indeterminação e ambiguidade, a categoria de necessidade impreterível, de uso excessivo e preventivo ou, mesmo, de quebra arbitrária da natureza da lei como convenção reguladora fundamental, situa-nos num patamar, porventura, mais inquietante, onde o arbítrio, o abuso da vontade e uma perigosa concertação tácita, tem lugar. Nestes casos, a inclusão da anomia na própria natureza da lei, torna-se mais visível já que pode ser despoletada perante ameaças menos significativas (num quadro mais restrito e quotidiano de controlo da oposição ao poder soberano), e não apenas, as que, aparentemente, se revelam inaceitáveis tendo em conta os

precários equilíbrios geoestratégicos globais. A lei, nestes casos, em vez de ser apartada, suspensa, de se tornar mais difusa, indeterminada, é claramente posta ao serviço de uma violência que, por vezes, se assume como necessária. E são, precisamente, as reminiscências do passado recente, a revelar a face mais terrível desta vertente em que ocorre a coincidência entre a lei e a anomia. A violência nas suas diversas formas, que invade distintos patamares da existência social e diversos contextos, sejam eles mais restritos ou alargados, próximos ou distantes.

A questão de se saber se a necessidade ou a exceção estão para além do direito, sendo um problema em aberto, não pode deixar de invocar essas figuras de indeterminação e de inclusão face à anomia. A vacuidade da lei pode servir de pista na exploração dessa intimidade em relação à anomia, embora seja certo que, à primeira impressão, essa excessiva proximidade pode repugnar ao sentido, estritamente jurídico e público da sua instituição. E a radicalidade da anomia pode configurar-se, aqui, como fragmentação da lei, a sua negação e não apenas a deriva, o desvio e a perda de referências no universo comunitário, tal como é designada na anomia social.

A lei não é um registo da realidade nem resulta da passagem linear e objetiva do ser para o dever ser, por isso, não deve ser dotada de uma objetividade que não pode possuir. Da mesma forma, a sua interpretação, abusiva ou não, tem que ser relativizada nos mesmos moldes. O direito não é uma esfera de objetividade mas tem que, a todo o momento, ou no percurso histórico ser guiado pela percepção, interpretação e pelos atos decisórios; se o uso do direito tende, no século XXI, de forma inesperada para alguns, a assumir-se num conjunto de actos arbitrários onde a vontade e certas determinações ideológico-políticas aspiram a instituir-se como intérpretes privilegiados da realidade social, essa pretensão e esse abuso devem confrontar-se, sem rodeios, com o pensamento crítico. Pode a fonte de onde provém a exceção e o uso abusivo do direito dotar-se de uma espessura ontológica e adotar diversas configurações ao longo do tempo histórico? E que categorias, no momento presente, familiarizadas ou não com o pensamento biopolítico, as permitirão identificar? Nenhuma degradação da matriz moderna ou pós-moderna parece corresponder à exigência dessa identificação. E as necessidades impostas pelo real social interpretadas à luz desses padrões já referidos como abusivos foram desmontadas por abordagens e teses, por assim dizer, pré-agambenianas que não foram tidas, porventura, na devida conta, muito embora a

sua inscrição numa Teoria Social remeta para uma perspetiva muito distinta da biopolítica.²¹³

Neste caso, tem-se em conta os contributos das teses e abordagens que se oferecem como uma denúncia da falácia naturalista; não se trata, simplesmente, de afirmar o vigor da liberdade e de uma posição mais ativa perante o peso e a fixidez das instituições, mas de recusar, sem hesitações, as causas e razões (supostamente inexoráveis) muitas vezes apresentadas para mostrar que a necessidade e a exceção se impõem a partir de factos e da realidade social. Assim, é mais atrativa a ideia de que o corpo social é maleável e recriável e que não deve ser quebrado sob o peso de decisões e atos governativos únicos, sem qualquer alternativa ou saída possível, sem qualquer vislumbre de uma posição contraditória. A denúncia recai sobre o facto de se pretender escamotear, o mais possível, que o ato decisório que se impõe e se superioriza perante qualquer alternativa, não passa de uma escolha, de uma decisão entre outras. E a força da sua imposição revela, antes de mais, uma arbitrariedade e aparente fundamentação, baseia-se numa enganosa ou falsa certeza. Pretende-se naturalizar a exceção invocando ou fazendo comparecer factos que se resumem a interpretações do real e a opções possíveis para a resolução de certos conflitos, impasses ou situações de crise. A exceção (politicamente instituída, quer em termos regionais, quer extensivos, no vasto território do jogo estratégico global) deixa, por isso, de se ligar a uma necessidade (algumas vezes designada pela figura prosaica e popularizada da inevitabilidade), para se determinar em função de uma escolha, de um conjunto de decisões.

A exceção suspende o direito ou pode, igualmente, fazer parte dele, ser, por ele, apropriada? A suspensão do direito ao tornar-se regra e normalizar-se, como é assumido, claramente na tese biopolítica de Agamben, não pode manter-se, apenas, como exceção, abandona essa condição e esse limbo para se instituir como tal através de uma posição estruturante. Embora não se assuma, de forma absolutamente inequívoca, que a lei e a anomia coincidem, sugere-se que a exceção se normalizou, se instituiu como regra nos próprios Estados democráticos; essa coincidência impede que se mantenha a exceção e a anomia nos limites da condição suspensiva do direito. A normalização da exceção, por mais inquietante que seja, propicia a oportunidade para dar o passo seguinte que é declarar e

²¹³ Unger, Roberto Mangabeira, *False Necessity. Anti-necessitarian social theory in the Service of Radical Democracy*, Cambridge Univ. Press, 1987, London & New York, Verso, 2001, p. 41 ss.

exemplificar essa coincidência. A insolvência da lei e a emergência da anomia a partir do seu seio poderá significar essa mutação espontânea da lei na sua negação ou a sua transmutação numa dimensão não portadora das garantias de ‘direitos’ nem estabilizadora da vida ou da existência social. Porém, a radicalidade da concepção dessa coincidência permite ver nela a incapacidade intrínseca e programática para desvincular e distanciar as duas dimensões da norma ou da lei. Vista na abordagem sóciopolítica como uma dissolução da norma, a anomia passa a conviver de perto com as quebras da sua funcionalidade estruturante e com a surpreendente falsificação das expectativas, quando na verdade o ideal de harmonização e coesão contratual da comunidade se, mostra, verdadeiramente, aporético.²¹⁴ Se a legibilidade da lei não pode ser mantida intacta na sua plena e bondosa aplicabilidade, e a sua objetivação, absurda, o que resta é o combate e o confronto ideológico-político que se serve da lei como um seu instrumento. Se a confiança e o valor da contratualidade têm sido, no contexto da crise global, desprezados, questionar a lei, torturá-la, na tentativa de servir um propósito iníquo parece ter-se imposto como uma prática corrente. Habitados a considerar o Estado democrático como um Estado de direito, tende a ignorar-se que essa condição sempre se mostrou limitada e, até, legitimadora de algumas arbitrariedades, que se usou a lei, em múltiplas ocasiões para perpetuar uma perene desigualdade e para pactuar com diversas formas de exclusão social.

A exceção que se esconde por detrás da necessidade, obscurece, também, a natureza política de uma escolha que a instituiu. Nenhuma inevitabilidade pode ser instituída como uma solução já que parte, somente, da escolha que realizou a suspensão do direito; o que é inevitável é apenas a aparência o o modo como se pretende tornar visível essa escolha como acto político decisório, e tornar extensível e permanente essa condição de exceção apenas agrava a arbitrariedade da escolha e da decisão. Faz-se depender a condição de possibilidade da melhor decisão em circunstâncias determinadas, do ato prévio de suspensão do direito ou de um qualquer atropelo agravado a que é sujeito o Estado de direito. A anomia não é por isso, confundível com uma qualquer quebra da identidade social ou com a condição adversa que deve ser evitada pela suspensão do direito, mas, simplesmente, com a naturalização da exceção ou com a exclusão radical de um corpo social. É intrínseca à instituição da lei e torna-se, particularmente visível nas situações de

²¹⁴ Esposito, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 2006 (2), xx ss.

crise, multiplicação e extensão do conflito; subjaz e permanece, latente, virtual à sua violência e vacuidade. Nenhum esforço de recondução das práticas sociais generalizadas à norma considerada ajustada a poderá evitar ou perpetuar essa virtualidade na sua obscuridade inatural. A anomia não pode ser evitada e combatida através dos bons préstimos da norma e da previsibilidade prudencial das condições de harmonização social, constituintes, na verdade, de partes de uma ficção, por diversas vezes, desmentida por muitas ordens factuais. A fixidez da justificação da exceção, a tentativa (declarada ou encapotada) de a instituir como regra, contrasta, por isso, com a fluidez de argumentações e apelos a ordens factuais que, sem dúvida, contribuem para o seu desmoronamento.

À ação governativa que se vai tornando, em diferentes graus, visível, ou o gesto que a encobre ou mascara parece corresponder, na exceção, à superação arbitrária do jurídico ou do direito; porém, através da assinalada coincidência entre o nomos e a anomia, indica-se a força impositiva da mesma instituição soberana e, sendo assim, a arbitrariedade não pressupõe a separação do político face ao jurídico nem a primazia do primeiro em relação ao segundo; nesse caso, a determinação é a mesma e a arbitrariedade perpassa-a como um indicador de normalização, não se assistindo por isso, à emergência clássica da exceção. A instituição da exceção é, assim e desde logo, eminentemente política, embora possa aparecer sob uma formulação marcadamente jurídico-política em que as duas dimensões se tornam separáveis. A lei (o o corpo jurídico) não é estilhaçada como um qualquer instrumento da decisão política que a ela se impõe, mas faz parte integrante do político como seu elemento intrínseco; integra-a originariamente. A formulação clássica revela, aqui, todas as suas limitações, apesar de ser suficientemente atrativa e de denotar na perfeição a capacidade afirmativa do poder soberano perante forças que o parecem desafiar ou ameaçar. E a principal dentre essas limitações, reside no, igualmente atrativo, vislumbre benévolo do direito, na sua suposta limpidez diante da iniquidade que tende a desprezar as exigências mínimas de uma preocupação ‘garantista’ ou protetora dos direitos fundamentais, apesar do pendor, também, utópico da valoração intencional que esteve sempre presente na sua consignação formal. Apesar das naturais dúvidas perante uma visão essencialista do direito, o propósito da abordagem clássica, elege-a como o anjo protector do cidadão e da comunidade perante o abuso e o intolerável desvio da norma. Os deslizes ao garantismo, em grande parte, consagrado na exposição de princípios fundamentais do

direito, os que, constituem o guia para a correção e monitorização jurídica ordinária são, deste modo, vigiados de perto ao ponto de se pretender, talvez, salvaguardar, sobretudo, princípios que se considera, (ainda que implicitamente), a base de qualquer generalização possível dos direitos nas diversas configurações regionais ou parciais. São princípios que dificilmente escapam a uma consideração universalista e que se devem manter imunes a qualquer ‘contaminação política’. E para essa manutenção não tem bastado a nobreza e elevação atribuída ao direito constitucional, mas invoca-se também a perene essência de princípios que devem estar a salvo, em última instância de qualquer corrosão ou perversão constitucional. A pureza do direito face ao pendor abusivo da ação que segue um outro princípio, o da *politique d’abord*, é mais equívoca do que pode parecer à primeira impressão e a sua análise crítica deve ser exercida sem barreiras nem complexos. Embora na evolução do pensamento biopolítico se faça uso da categoria de síntese, ou seja, o jurídico-político, o esforço de evitamento da separação dos dois termos nem sempre é bem sucedido. E, porventura, a síntese categorial que integra os dois termos, apesar de se explicar pela sua radicação original na cultura ancestral do Ocidente, não se esgota nela; há que relevar, igualmente, o facto dessa ligação se manter e, até, levar à descoberta da natureza ou da realidade da exceção que se institui na contemporaneidade.

A estabilidade e a confiança geradas ou pressupostas pelo garantismo ou numa visão que o privilegia, são indicadores daquilo que permanece uno e idêntico; se a diferenciação ou o acolhimento da diferença nem sempre é um indicador positivo e, num contexto adverso pode, mesmo, indiciar submissão ao abuso e ao desvio, a permanência e a qualidade do que se mantém idêntico e propenso (como atrás se indicou) à universalidade, implica riscos; estes, porventura menores do que a referida ilusão da abertura à novidade da diferença, existem na consagração do que se considera que deve manter-se na sua identidade consagrada. A pretensão em evitar o óbvio dogmatismo da permanência comporta, por isso, virtualidades e riscos, enganos e ilusões, que se tornam tanto mais invasivas quanto a premência em fazer alguma coisa nas situações mais difíceis. Neste caso, a identidade não é um traço categorial da abordagem neurocognitiva ou sociocultural, mas ocorre como a face que corporiza o carácter inatacável do direito. Mas que identidade é essa que parece denotar apenas o facto de se recusar a enganadora cedência à

inevitabilidade e à ‘posterior abertura’ para incrementar e justificar actos decisórios que instituem a exceção e a exclusão?

A identidade significaria, assim, a defesa de uma certa visão essencialista do direito. A defesa do lugar privilegiado da permanência e de uma identidade deste tipo contrasta com a insistência na envolvimento problemática prevalente nos contextos de inevitabilidade, necessidade e exceção; considera-se que as situações de risco e incerteza impedem a manutenção de certos direitos públicos, de certas conquistas sociais e, por outro lado, entende-se que a precarização excepcional e, mesmo, exclusivista (no sentido mais radical do termo), em suma, a recusa do garantismo extensivo ao comum e ao universo público, deve ser reafirmado e imposto em nome de uma garantia futura, ou seja, a do equilíbrio material da comunidade e de uma ideia de justiça que, na verdade, não passa de um engodo, já que a abertura do risco protege, ou tem tido efeitos protetores para os direitos e interesses privados.

Colocar o direito ao serviço da finitude e não da procura do que permanece, da universalidade, não significa, necessariamente, torná-lo num instrumento ao serviço da arbitrariedade; a relativização do corpo social e da vida sem cair na obsessão ou fixação do favorecimento de apenas alguns, dentre os membros desse corpo. A busca da identidade não fica assim diminuída porque se faz alguma cedência à transformação do direito; o campo jurídico não é o guardião da equidade e da justiça supremas, mas deve ser, evolutivamente, repensado sem que a pressão da oportunidade e da suspensão da lei se interponham e se imponham. Sem que a face da violência exclusiva da lei se ofereça aqueles que, destituídos de escrúpulos, se façam seus delegados. Relativização sem essencialismo ingénuo, mas, também, sem disponibilidade à fragmentação e ao atropelo, à interposição trágica da lei. Embora essa propensão à exclusão e á exceção se mantenham intactas e esse frágil equilíbrio entre a normalização exclusiva e as transformações toleráveis do quadro jurídico-político devam convocar uma constante vigilância, o empenho no desmantelamento da máquina biopolítica, não é uma pura inutilidade, a necessidade dessa tarefa mantém-se.

Contudo, se o estado de exceção não é o puro desprezo pela lei, mas constitui, também, a violência do poder e da lei como elemento que lhe é intrínseco, essa tarefa torna-se mais difícil. A lei é usada ou apropriada pelo poder ou faz, desde sempre, parte dele? Poderá

regulá-lo do exterior, constituir-se como um guardião da sua justa inscrição no corpo social, revelando-se na sua pureza e perenidade? Escapando à manha da oportunidade e do gesto arbitrário? Denegando a dimensão terrível e ancestral da sua força mística? Favorecendo a visão de uma identidade dissuasora da exceção e da exclusão ou, em última instância, como o seu inimigo mortal, no caso da prevenção falhar? Questões que a encruzilhada entre o político e o jurídico, o poder e a história parecem deixar em aberto, e que nem sempre se devem esperar nos efeitos mais extremos da visão clássica, já que nesta as figuras da separação e superação da lei constituem pressupostos inamovíveis.

A incomensurabilidade da crise global e das suas sequelas, instaura uma ficção suprema que tende a fingir, teimosamente, a fronteira e os limites do direito, a sua propensão identitária para o garantismo. Perante essa ficção, o direito parece ser deixado ao abandono, retrai-se e é abandonado sem qualquer apoio de alternativas reais. Como muitas vezes se reafirma, dessa ficção faz parte a coincidência entre a realidade social e a lógica (aparentemente inatacável) do poder material. Mas a defesa da dimensão revolucionária dessa lógica é sumamente discutível e polémica; a pretensão em renovar radicalmente a imagem do humano, que ela parece assumir, deve ser pensada cuidadosamente e passar pelo mais fino escrutínio crítico. Se é verdade que a essa lógica não é estranha a pretensão ativa em subjugar e parasitar os Estados, renovando radicalmente o seu estatuto, funcionalidade e natureza política, isso não significa que a visão revolucionária seja adequada. A abertura de toda a função jurídica e, mesmo das entidades jurídicas reguladoras fundamentais à mercantilização, por mais perigosa e nefasta que seja, não implica que se esteja perante a objetivação ou atualização desse poder, já que o designado neoliberalismo (ou nas versões menos brandas, o ultraliberalismo e o hiperliberalismo), não pretende, verdadeiramente, instituir algo de radicalmente novo mas, tão só de permitir a perpetuação (ou reatualização) de um sistema anterior, ainda que sujeito a modificações e mutações, por vezes, drásticas. Desde logo, a resposta proporcionada pela exceção não é a da busca de um ideal novo, mas do centramento no contexto; tem-se sublinhado que o tempo da exceção é o da oportunidade, da sobrevivência iníqua do sistema dito capitalista, e não o tempo estrutural; a abertura e o risco não se inserem numa idealização política estrutural, mas decorre, em grande medida, da inscrição de esquemas de sobrevivência e manutenção de formas de poder (disseminadas, invisíveis), no caminho presente da história.

A incerteza e a indeterminação (e, mesmo a hesitação, voluntarismo infundado) que acompanham os esquemas de exceção e exclusão desmentem a possível edificação prévia de um tecido ideológico-político complexo, prévia e amplamente estruturado. A marca situacional da exceção, a pronta (e, em certo sentido) inesperada supremacia do novo mercantilismo perante o corpo político, contraria essa ponderação e estruturação que, muitas vezes, se considera bem constituída.

A contradição fundamental do neoliberalismo, a sua fraqueza e inconsistência face ao ideal liberal clássico, consiste, como muitas vezes se tem assinalado, no facto de parasitar (e, nalguns casos, destruir), o seu guardião estatal, aquele, precisamente, de quem se deveria distanciar e autonomizar. A sobrevivência das entidades que, no presente, parecem assumir o poder a vários níveis, forjou-se e depende do Estado, nas suas configurações nacionais ou transnacionais. Essa relação ambivalente de dependência-rejeição permite afastar, igualmente, o vigor da visão ou da tese revolucionária acerca desse novo liberalismo. É certo que criar e manter a suspeição face à lei, aproxima esse novo liberalismo do pensamento revolucionário de outrora, porém, essa dependência mantém-se no binómio atual: as entidades que assumem o poder real, continuam a depender do Estado como organização política já configurada, não aspiram a substituí-lo ou, mesmo recriá-lo – quer de forma radical quer por meio de um expediente reformista mais incisivo.

Estando na posse da noção e da dimensão prática do direito como construção (não apenas como corpo e legado teórico), essas entidades que verdadeiramente governam o real social, tentam apropriar-se dele, suspendê-lo ou usá-lo sem resto nem reserva, naquilo que é a sua força mística, a sua capacidade para instaurar a exceção a partir de dentro, do seu centro, sem subterfúgios exteriores nem polaridades. O direito é construído, não apenas pensado; é atualizado pelos seus executores, pelos seus apropriadores (nalguns casos, expropriadores), não se limita a formar um produto ‘narrativo’ (ou ‘ideológico-narrativo’) transcendente, idêntico a si mesmo, situado para além do poder político ou do poder mais difuso e difícil de determinar dos ‘governantes do mundo’. A normalização (ainda que anómala e nefasta, ilusória e perigosamente subjugadora) parte, também, do direito e não de uma funcionalidade sua, transcendente à ordem política, nem se centra exclusivamente nela. A normalização, a espacialização do nómos, não é, por isso, instituída de fora do direito, mas da estrita conjugação deste com a ordem política.

E é nessa zona de envolvimento fundamental das duas dimensões ou ordens, jurídica e política, por mais difusas que se ofereçam ao olhar comum do observador e à visão crítica do pensamento, que se deve buscar a instituição da exceção e exclusão.

3. Estado, soberania e governance.

A crítica da neutralidade da *governance*, que é uma posição muito insidiosa e constante na visibilidade e publicitação do debate contemporâneo, já foi devidamente indicada, mas ela não esgota o sentido da análise do suporte supostamente despolitizado das razões do Estado democrático. Os riscos associados à ‘sacralização’ da democracia e às condições procedimentais que a orientam, as suas possíveis máscaras político-ideológicas devem, sem hesitações, sujeitar-se, também, ao pensamento crítico. Nenhum tabu analítico deve bloquear ou mitigar essa tarefa, sobretudo, no momento em que as situações-limite, afloram a Europa e já não os continentes tradicionalmente fustigados pela iniquidade.

As ideias configuradoras da razão de Estado e o questionamento da soberania jogam-se, hoje, na problematização das razões económicas e ideológico-políticas. Independentemente do interesse, (quase literário), da discussão em torno da autenticidade e da pureza das ideologias que, no pós-guerra, permitiram conjugar os ideais democráticos e o progresso social, a sua matriz mais pacificadora, socialmente equilibrada e solidária da distinção nocial (mais teórica do que atuante) entre ideais de ‘esquerda’ e de ‘direita’, impõem-se a tarefa de definir ou procurar estabelecer a natureza da razão soberana, sem a qual, caem por terra todas as aspirações a uma verdadeira autonomia governativa.

Na Europa, as tentativas de superação dos desequilíbrios centram-se numa razão económica e na sua face epifenoménica, o real financeiro; essa tentativa parece desmentir a tese ou a posição crítica imunitária: a ação que produziu a crise servirá, supõe-se, para a superar; a desregulação e a pura e simples procura de um equilíbrio material-fluído, financeiro, forma-se como a base da crença (ou de uma suposição fraca) na sua eficácia. A intensificação da ação de desregular na sua extensão fluida, parece favorecer ou patrocinar a solução da crise na sua globalidade e na contínua e sequencial resolução de outros

desequilíbrios localizados, regionalizados. Mantém-se e, tanto quanto possível, intensifica-se a dose do ‘agente patológico’ sem alterar a sua estrutura e os seus objetivos. Nenhuma incerteza e hesitação, parece demover a determinação política e institucional na inoculação dessa dose que, verdadeiramente, se pode prever como letal. O obscurecimento (talvez voluntário) das razões processuais e procedimentais, afasta a percepção e a previsão segura da eficácia dos resultados. Essa incapacidade torna mais difícil a defesa de uma consistência da visão programática da desregulação. Pelo contrário, ela embrenha o seu defensor num previsível curto-circuito: a defesa (ou a manifesta estruturação de uma auto-defesa) de uma outra ordem do real fora do quadro consistente da realidade social e da sua visão indemne. Não se trata de uma sequência de contradições, avanços e recuos e inconsistências de vários tipos que informam, sem dúvida uma errância técnico-doutrinária dos agentes da desregulação e das propostas que a acompanham. Essas contradições também existem, mas a inconsistência fundamental é mais profunda e afeta o próprio cerne da visão político-ideológica da desregulação. A incapacidade de percepção antecipatória da ineficácia dos resultados procurados lança a combate político-ideológico numa encruzilhada, impasse e iminente fracasso. E o menor dos males seria o experimentalismo associado a uma visão deste tipo. A negatividade do experimentalismo não é um dado adquirido, mas, pelo contrário, dependente de uma visão estratégica e mais cuidadosa dos processo e ações com que se pretendem superar desequilíbrios económico-financeiros e sociais. Nesse sentido, o experimentalismo será nefasto se se esgotar em si mesmo ou se coincidir com o objetivo e o processo de busca de soluções; sendo assim, torna-se, na verdade, falso e inadequado. Colocar o experimentalismo ao serviço da visão fechada e decididamente ineficaz da solução ideológica seria, assim, a pior das opções. Uma visão deficitária deste tipo e empobrecida ou destituída de qualidades estratégicas, minaria as virtudes de qualquer procedimento experimental económico-financeiro. E a contaminação teria, indubitavelmente, uma base ideológica que não deverá ser escamoteada, já que não se trata de propor regras e orientações procedimentais neutras. O gesto de ocultação ou denegação da qualidade política das propostas e procedimentos é já um importante indicador político.

A neutralidade da *governance* seria, desde logo, um alvo privilegiado de suspeita, intensificada, sem dúvida, pelo esforço e pela tentativa persistente da denegação. Nenhuma

governance (como gesto político neutral) é hoje possível, e essa impossibilidade tem vindo a ser clarificada pela emergência da atual exceção e exclusão; e as suas formas radicalizadas e notoriamente mais violentas servem para confirmar essa impossibilidade. A necessidade de aceitação de mudanças e inovações na realidade social são incompatíveis com a falha ou ausência de uma orientação estratégica; não justificam qualquer entusiástico ou acrítico mergulho na imprevisibilidade e no risco. A incerteza e a imprevisibilidade, a defesa da inovação e do experimentalismo cego não pode ser um alibi que permita autorizar e aceitar tudo; que mascara cobardemente a fuga à declaração pública da exceção.

Eleger a imprevisibilidade como um indicador privilegiado para a instauração (não formalmente declarada) da exceção, traduz uma fraqueza quer factual quer argumentativa; se a abertura do risco pode indiciar alguma capacidade de elevação à novidade e à inovação, a incerteza e a imprevisibilidade não favorecem a necessidade como condição suprema da ação política. O incerto e imprevisível deveriam, pelo contrário, favorecer a prudência e não o voluntarismo enérgico e acentuadamente acrítico. Não se pode afastar ou pôr em causa a estabilidade e a confiança em nome do que não se consegue definir nem prever. Se a indústria ancestral da estruturação da ação a partir de princípios (muitas vezes notabilizados pelos seus resultados) é considerada uma condição de absoluta (suprema) necessidade, a desesperança e incerteza nunca serão opções aceitáveis. Confundir um conjunto de escolhas decorrentes dessa postulação da necessidade com um decisionismo esclarecido é criar e perpetuar uma ilusão perigosa. Se essa ilusão for devidamente identificada e denunciada pelo pensar crítico, nenhum expediente a pode manter no seu vigor inicial; como sucede com todas as ilusões que se acabam por perceber, cedo ou tarde perecem e cedem o lugar a outras ilusões ou, na melhor das hipóteses a uma melhor percepção da realidade bem como das respostas exigíveis àqueles que, verdadeiramente, querem resolver as dificuldades do presente. E, nesse caso, o que se torna inevitável é o fracasso da inexorabilidade e da incomensurabilidade da situação que impôs a exceção perante todas as dúvidas e perspetivas críticas. Uma outra posição ilusória que consiste em subalternizar (localizando-a num território restrito e numa dimensão marginal) o fracasso da visão de exceção uma vez que o seu impacto se faz sentir, sobretudo, junto das realidades sociais mais frágeis deve ser, igualmente, denunciada. A falência do neoliberalismo ou da sua visão radicalizada da contemporaneidade, surge na sua máxima

expressão, precisamente, nessas situações, aparentemente, marginais. A percepção de que uma restrição ou um limite deste tipo é apenas aparente e que poderia ‘contaminar’ de forma inevitável o universo mais abrangente da ação política, não é difícil de consubstanciar com apelo à ordem factual; é, precisamente, por isso, que a tese da normalização da exceção se tornou incontornável na abordagem biopolítica.

E a constatação do risco da absolutização da exceção com a concomitante perda da regulação democrática da ação política, não pode deixar de se impor como o risco maior de uma posição condescendente perante a tendência normalizadora da exceção. E não seria, apenas, a legitimidade democrática que perderia com a concretização desse risco ou dessa ameaça; o direito tal como o conhecemos na sua nobreza e independência também seria mortalmente atingido; e múltiplas seriam as apropriações que o tomariam como presa de eleição. Já não estaríamos, somente, perante a estrita e escandalosa politização do direito ou perante a subversão da sua tarefa eminentemente jurídico-legal, mas diante do seu esvaziamento como dimensão fundamental de uma sociedade livre e desenvolvida, que atingiu um patamar de maturidade democrática que seria intolerável pôr em causa ou, simplesmente, destruir. Seria aberto ou reaberto um espaço de uma degradante arbitrariedade que demoveria, certamente, qualquer esforço de pacificação da comunidade e das relações complexas que a mantêm coesa e equilibrada (ainda que a título, de certo modo precário); qualquer arcaizante apelo a uma dimensão reguladora transcendente ao direito e à ação política legitimada democraticamente, terá que ser, sempre, vista com desconfiança. Se a separação da lei e da ação política incorre nalguma problemicidade, o expediente do gesto transcendente seria a prova da chegada triunfante do inimigo mortal da legitimidade democrática que, por diversas formas, já se revelou no passado. E aqueles que, de forma imediatista e acrítica condescendem com esse gesto, seriam, também, vitimizados por ele, já que, como sucedeu no passado, ninguém se manteve, em última instância, a salvo da sua emergência na História. Trata-se, aliás, tão-somente da condescendência perante a iniquidade que já foi assinalada; da aceitação desastrosamente calculista e tácita da sua valoração parcial. A iniquidade torna-se, mais tarde ou mais cedo, uma ameaça que se generaliza e que não deixa incólume nenhuma estrutura social; a sua aceitação parcial ou abrangente nunca é benéfica; a visão ou o raciocínio neo-utilitarista que consiste em sacrificar cruamente e violentamente *alguns* ou mesmo muitos membros da comunidade

(que poderão integrar, hipoteticamente, a multidão), revela-se ingénua; o desprezo pelos princípios fundamentais do direito, o atropelo a que se sujeitam regras elementares do designado (ainda que, em grande medida, impropriamente) ‘contrato social contemporâneo’ atinge, de facto, ou virtualmente, a todos. Aqueles que engrossam as fileiras dos partidários da exceção, que pactuam com a exclusão ou que se esforçam por ignorá-la, serão também atingidos; e, ainda que nenhum alibi os possa isentar da responsabilidade de contribuírem para a instituição das figuras iníquas da exceção e exclusão, também não poderão ser poupados a quaisquer dos seus efeitos nefastos no caso de se concretizar esse padecimento. E nenhum pretexto de fuga a essa responsabilidade por via da proteção, já considerada na não declaração ou revelação explícita da exceção e exclusão, servirá de atenuante.

Em suma, a cedência à arbitrariedade deixou de ser viável e aceitável. A expectativa da sua eficácia perdeu fôlego e foi desacreditada a diferentes níveis, apesar da indiscutível dificuldade em propor uma solução duradoura, estável, produtiva e equitativa para a falência do gesto arbitrário. Se essa dificuldade não legitima este último, a tentativa em superá-la não é menos urgente num momento em que são reintroduzidas nas sociedades mais evoluídas do século XXI (a pretexto da inexorabilidade e urgência de novas respostas aos desequilíbrios materiais), formas intoleráveis de violência social.

A consideração arcaica (sob a vigência do *Justitium* romano) da exceção como condição de possibilidade da realização do direito, parece ter pouca viabilidade no presente, situação que se agrava pela constatação do vazio jurídico e da perversão da ordem política que se imiscui por detrás de cada ato, na verdade, injustificável do poder executivo.²¹⁵ À inquietação do vazio soma-se a pura virtualidade de uma vontade que escapa aos limites reguladores de qualquer princípio ou ação institucional; e não é assim tão raro assistir-se à defesa paradoxal da bondade da instituição de uma terra de ninguém que pode, como por um passe de mágica, transformar-se numa terra prometida. Independentemente dos debates sobre as condições em que a lei pôde ser suspensa, por que vias formais visíveis, por parte de quem e com que finalidades e razões, deve hoje temer-se e reagir-se perante a possibilidade de uma defesa deste tipo sem argumentação e pressuposto válido. Numa época que viu falir modelos e projetos ideológico-políticos arrasadores do humano, mobilizadores de ilusões nefastas, urge repensar o presente e não propor novas devastações

²¹⁵ Agamben, G., SE: 66-67.

futuras. Nenhuma forma de cego voluntarismo, apego obsessivo e idealização destruidora que se apresente sob a capa, quer da inovação dolorosa, quer do difícil parto redentor e salvífico de um futuro radioso a partir da exceção liberalizadora é, já tolerável; pelo contrário, o dever de mobilizar contra essas falsas promessas salvíficas, a vontade e a procura de um equilíbrio contrário ao elitismo iníquo, impõe-se; e nem a perspectiva de um combate, porventura, desigual, nem a surpreendente voracidade de um poder que, de facto, governa os destinos do mundo, a devem demover.

A já tradicional espessura ontológica da decisão jurídico-política (atribuível à autoridade soberana democrática e não ao decisor meramente arbitrário e autoritário) cede lugar, em momentos de acentuada crise, a processos e atos de surpreendente crueldade. A impossibilidade de contornar ou resolver de modo duradouro e estável, a crise global já só pode ser substituída pelo esforço em mascarar-la de modo imponderado. O gesto ou a gestualidade, anteriormente indicada, perde sofisticação, para se apresentar com a desafiadora capa de um grosseiro atentado à ponderação dos cidadãos. Não se tratando de um gesto, de uma encenação superficial, mas de uma dramática desistência que se procura disfarçar pela imposição de falsidades (já não de ilusórias e bárbaras medidas opressivas assumidas na sua literalidade), a decisão política passa a enfermar da assinalável vacuidade com que se tem moldado a contemporaneidade. Em nenhum momento se pode aceitar a normalização desse tipo de decisões a que se associa, por norma, uma força impositiva incompatível com aquilo que deveria ser a dinâmica da máquina de poder democrático ou (formalmente) democratizado. A violência dessa imposição e a percepção da vacuidade da decisão, invoca, na verdade, um tipo de autoridade que nunca foi compatível com a legalidade democrática. Se o que vulgarmente se designa como crise da autoridade democrática tem algum significado, esta é a situação que lhe pode fornecer a apropriada referência. Mesmo que as diversas formas de imposição decisória pseudo-democrática possam replicar a autoridade do governo do mundo, a violência mantém-se intacta. O enfraquecimento substancial do poder, a sua disseminação pelos elos que o replicam, em nada afeta a sua violência e crueldade: o funcionário diligente aplica a regra da severidade que o poderá notabilizar perante o seu mentor, e sabe-se que, por força de querer sair-se ainda melhor diante do chefe, torna-se um capataz, muitas vezes, mais cruel do que ele. E nenhuma regulação formal poderá dar força de legitimação a uma autoridade deste tipo, que

na sua vacuidade quebra todas as pontes existentes com o corpo social, uma vez que o agride em vez de o governar. E uma pálida imagem da governação erigida à custa de uma outra ficção, a da neutralidade do poder assumido como *governance*, não desfaz essa realidade da violência política e da imposição arbitrária da autoridade.

A racionalidade jurídica do verdadeiro poder de decisão é posta em causa se aceitarmos que a desregulação e a arbitrariedade o aproximam da anomia; uma liberdade que excede e que pode atropelar certos princípios jurídicos outrora consensuais, pode trazer riscos para uma defesa dessa racionalidade; e essa implicação fragiliza uma visão decisionista do poder ou do seu exercício. A extensão da arbitrariedade desse poder ficaria muito mais exposta numa perspetiva deste tipo, que não pode salvaguardar nenhuma contrapartida para a incerteza e indeterminação: a ‘proposta ideológica’ que defende a prevalência das razões económico-financeiras sobre as condições sociais ou sociopolíticas repousa, em grande parte, na arbitrariedade e incerteza, e esta constitui a sua marca essencial. E não poderá invocar em seu favor a impossibilidade teórica da visão essencialista do direito porque não apresenta essas contrapartidas; a crença numa nova ordem económica (ou na renovação ou suposta reinvenção da que tem vigorado no desenvolvimento histórico da ‘lógica do capital’) que não assenta em indicadores seguros e, em última instância, aceitáveis de um ponto de vista racional, não pode transcender os consensos jurídicos atuais ou, até, superiorizar-se, ao senso comum sociojurídico.

A inusitada reatualização de grandes causas nessa prevalência da (incerta) razão económico-financeira implica grandes riscos: pretende-se, porventura, fazer submergir os interesses daqueles que não têm capacidade de defesa nem autodefesa em nome da suposta prosperidade futura do corpo socioeconómico que, na verdade, não é pensado em nome do comum, da igualdade nem da proporcionalidade, em suma, afasta-se da expressão praxica e socializadora da justiça.

Tendo em conta os objetivos da clareza categorial poderia defender-se, liminarmente, que não se pode combater um terror com outro, usar o terror social para anular o terror anómico; porém, noutra registo, porventura mais radical, fazem-se comparecer os dois no ringue da história para se comparar, coexistir, justapor, ou tentar que um leve a melhor e se superiorize a outro e, neste caso, a dificuldade em dissociá-los reside no facto de se colocarem, frente a frente, duas ordens de terror: o que despreza o direito, dele se apropria

ou segue a vocação imanente da sua violência, numa palavra, e terror que acompanha, inevitavelmente a exceção e a exclusão, e o terror que a parece justificar, a grande dissolução anômica da coesão e pacificação comunitária. Sendo duas ordens de terror que se podem comparar, nenhuma delas é preferível à outra; o terror que parece remediar ou anular a anarquia e o caos pode, em muitas ocasiões, assemelhar-se ao seu inimigo de eleição.

Fazendo uso da clássica analogia da medicina, pode a má (mas supostamente necessária) terapia confundir-se com a má medicina e não com a dura estratégia da cura ou da remediação? Neste caso, não há uma falha terapêutica, mas uma mera aplicação da pseudociência curativa. Se uma má terapia não pode sobrepor-se à bondade teleológica da ciência da medicina, se pode, por vias sinuosas, fazer prevalecer, finalmente, a sua virtude curativa, poderia ser alvo de condescendência; porém, na analogia, deparamos com a utilização de uma pseudociência que atenta contra a sobrevivência do paciente. Prisioneiro de falsas alternativas terapêuticas que o pretendem libertar da destruição (falência multi-orgânica e desintegração do corpo), enfrenta uma ordem de terror que se pode, na verdade, revelar anômica, sem virtudes terapêuticas e curativas.

Uma vez que se invoca a indeterminação e a incerteza, quer criticamente, quer no discurso daqueles que preferem não iludir os resultados da aplicação de um programa neoliberal, passa a existir uma relação problemática com o tempo. Não se chega ao ponto de assegurar nenhuma previsão que não seja contestável, pelo que essa problemática nunca pode ser posta em causa; a incerteza, no discurso que a valoriza é incorporada na visão programática de modo desviar a perspectiva da sua falência, mas essa tarefa deve, igualmente, ser problematizada já que não existe nenhuma base que lhe forneça consistência e, pelo contrário, é a simples e iniludível negatividade da incerteza a impor-se ao pensar. Nessa relação com o tempo comparece a abertura própria da potência, da virtualidade, e o facto do seu estatuto problemático a ela se associar de forma clara, não obscurece a sua presença e visibilidade. Apesar da prevalência, neste caso, do sentido negativo da potência, ou seja, da direcção negativa da inscrição da incerteza no tempo, num tempo que vai faltando para que se acolha qualquer solução ou superação para a iniquidade, a dimensão da abertura permanece. Qualquer que seja a direcção desse acolhimento ou, mesmo, se ele chegar a ocorrer, a abertura da possibilidade indicada pela incerteza e

indeterminação, pela oportunidade, instabilidade, mantém a sua pertinência como uma categoria do pensar; não é possível pensar positivamente ou criticamente a incerteza da atual condição política neoliberal, sobretudo, na sua ligação com a exceção, sem a inscrição no tempo, na possibilidade e na potência ou virtualidade. O devir dessa condição, pensado positiva ou negativamente, não a pode dispensar como categoria essencial. As falências, virtualidades e, sobretudo, previsíveis resoluções negativas dessa condição devem inscrever-se nesse tempo virtual, pertencer ao pensamento da sua abertura. E as contradições presentes ou passadas dessa condição e, desde logo, a tensão e o choque entre a lógica do interesse privado e do Estado pertencem à dimensão do tempo e da potência. A marcha dessas contradições e a antecipação do retorno da iniquidade ou a sua radicalização requerem a percepção dessa temporalidade valorizada pela abordagem biopolítica agambeniana.

E essa valorização irá manter-se, igualmente, na expressão temporal do messianismo, numa visão mais idealizada, racionalizada ou teológico-política. O sentido de uma suspensão, corte ou o culminar da decorrência temporal num momento redentor farão parte dessa outra perspetivação da temporalidade e da abertura da potência. O sentido biopolítico da potência ou a sua reatualização como categoria metafísica requer essa temporalidade e a sua apropriação pelo pensar.

O desapiadado afastamento da fixação da autoridade no soberano permitiu desintegrar, nas democracias, a sacralidade do símbolo máximo do poder que existiu e ainda subsiste nos regimes concentracionários. Em todo o caso, o regime crítico a que é sujeita a resolução positiva ideológica neoliberal, torna os atores políticos, as autoridades e os representantes do poder (independentemente da sua importância na ordem hierárquica), alvos de severa apreciação; não raras vezes deparamos com uma humilhação pública desses representantes. Essa sacralização, ou se perdeu ou se deslocou; porém, é fácil de verificar que a desintegração da corporização ou individuação da lei já não tem lugar nas democracias avançadas do séc. XX e XXI. O representante e o soberano foram expurgados da representatividade viva da lei, a sua autoridade relativizada e abertamente contestada e essa faceta constitui, porventura, uma das dimensões da visão crítica radicalizada da potência enquanto possibilidade negativa. Se a lei e a iniquidade podem ser suspensas, não é isso, na prática que se verifica, mas, pelo contrário, a concretização de um quadro de

referência negativo e inaceitável, quer no modo como a exceção é atualizada, quer na sua previsível evolução ou antecipação da sua concretização futura. Nenhum defensor da visão crítica assume (a partir da abordagem biopolítica) a atualização positiva do universo ideológico-político neoliberal ou ultra-liberal. A contestação recai sobre essa visão na sua globalidade e nos seus representantes sem que nenhum esforço particular de contenção e comedimento lhe assista. E nesse sentido, o ancestral carisma totalitário (ou o seu herdeiro) perdeu a sua referência no presente. A arbitrariedade subsiste e impõe-se sem esse carisma e para além dele. A base da desintegração anômica da ordem ou o seu substituto excepcional e exclusivo perdeu o seu representante individualizado ou, pelo menos, a carga simbólica centrada nele ao ponto de o elevar a um nível de sacralização sem qualquer paridade possível. A degradação da administração do espaço e do lugar público como vocação atual e concordante (pelo menos em sentido muito abrangente) da visão neoliberal, oferece uma espécie de correlato da subjugação individualizada e social; o comum e a rede de interesses que o sustém, foi posto ao serviço do interesse individualizado consignado nessa visão na sua dimensão praxica e, paradoxalmente, é aquele que põe, posteriormente, em causa esse mesmo comum. O interesse soberano assumido nessa tendência que leva ao despojamento do espaço público (em parte, o herdeiro do chamado interesse geral), é contrário ao comum. Este último, que como é sabido, esteve mais ao serviço do interesse elitista, do que equilíbrio e sustentação material é agora sujeito ao despojamento.

O modo com que esse despojamento é feito afasta-se, porém, da proposta revolucionária: só a título abusivo é aproximado a ela, quer numa direção meramente analógica, quer mais, especificamente e rigorosamente, conceptual. A recusa da consignação revolucionária para a visão neoliberal deve basear-se, entre outros, nos seguintes pressupostos: na relativa modéstia com que se erige o esquema da sua sobrevivência, já que não consiste nem defende uma alteração radical do quadro político regimentar mas, tão-somente, a radicalização e a materialização da posição neoliberal num contexto de crise, na inexistência de uma renovação radical do quadro sócio-político no sentido de uma proposta ‘humanista’, expresso na recorrente imagem do Homem Novo – e, nesse caso, nenhuma idealização ‘humanista’ ou ‘pós-humanista’ é sugerida mas, apenas, a tentativa de reatualização da tese liberal radicalizada (ou, em termos menos ambiciosos, da tentativa de sobrevivência do quadro ideológico-político ultra-liberalizado; na ausência de

qualquer tese histórico-determinista, propõe-se a renovação da exigência da obediência à lógica da oportunidade, impulsionada pela suposta positividade do contexto de incerteza, risco e instabilidade; a recusa explícita de qualquer ideal político emancipatório minimamente coerente, já que, na prática, se assiste a atropelos de princípios ético-políticos fundamentais; a ideia (fortalecida graças à radicalização da posição liberalizada) da recondução da vida social à directriz do lucro e da produtividade laboral, fazendo submergir, tanto quanto possível, os custos laborais; a redução do trabalho à sua expressão humanitária mínima e não, propriamente, à sua anulação ou cancelamento utilitário. A vigência utilitária laboral mantém, por isso, a sua premência produtiva, mas é, continuamente, degradada ao ponto de ser suplantada pelos esquemas de sobrevivência do liberalismo radicalizado.

A relação complexa ou dialéctica entre a lei e a sua negação ou contraponto anómico pode ser mais produtiva do que a persistente indicação da zona de indistinção entre ambos; embora a instabilidade perseguida e tomada como modelo sobressaia perante a posição mais cautelosa da integração e da coesão social inscritas num ideal de defesa (ainda que condicionada e relativizada) da justiça, a consciência dos limites de um modelo particularmente experimentalista deve impor-se à racionalidade. Mais perigosa do que qualquer indistinção ou indeterminação, é a quebra do controlo ou a entusiástica perseguição de um modelo que, ao que tudo indica, a favorece.²¹⁶ Nesse caso, a relação entre o direito e a vida, a existência social politicamente determinada acaba, mais tarde ou mais cedo, por revelar fissuras e potenciais ruturas. Não deixa de surpreender que se sustente uma posição deste tipo, agraciada pelo entusiasmo ou pela firme convicção, depois de terem, desastrosamente, fracassado as massivas mobilizações em torno dos ideais revolucionários do passado recente.

A exceção joga o seu destino no universo de uma autoridade que extravasa o poder conferido pela legitimidade democrática formal; a sua singular arbitrariedade não deixa de surpreender mesmo os que entendem que o poder, tal como sucede com lei, é dificilmente controlável e limitável por princípios ético-políticos. A manutenção e uso de um tal poder, superam quaisquer sanções formais, estruturas e modalidades de regulação, já que estas não podem ser permanentes; ao contrário da autoridade limitada a um contexto domiciliário, o

²¹⁶ Blyth, Mark, *Austeridade. A história de uma ideia perigosa*, Lisboa, Quetzal, 2013, pp. 85 ss.

poder político e as incumbências do seu exercício articulam-se numa teia de grande complexidade; o governante ‘moderno’ está, provavelmente, também refém dessa teia que o envolve ou que aceita que o envolvam. A contrapartida proporcionada pela fruição da posição de relevo no espetáculo e o gozo da vacuidade do gesto que transforma personagens secundárias em actores que se movem no palco da cena pública não basta, seguramente, para explicar o apego pela decisão arbitrária. Estão em jogo, mais do que convicções, modos de identificação, ainda que precários, com a visão liberalizada, e a sua queda em descrédito não inibe o apelo da atuação pública iníqua, já que a mentira e a vacuidade fundamental do gesto político são já dados adquiridos. Não raramente, vemos como a mentira se estratifica em embuste, encenação e tentativa de enganar. A racionalidade vai perdendo o seu vigor em prol da descendência do engano e da falsidade. O gesto arbitrário convive bem com a pronta ou dissimulada negação da verdade. E nos momentos de maior exigência decisória renasce o risco do retorno da cobardia do verdugo que se compraz em fustigar os mais indefesos e vulneráveis de entre os membros do espaço público. O deslocamento desses comprazimentos mais débeis da área da diplomacia para o exercício político decisório corrente torna-se mais visível, não apenas nos casos em que a crise agravada torna os mais fracos (países ou indivíduos) presas fáceis dos poderosos, mas nas relações mais abrangentes em que a paridade deveria ser objeto de respeito.

A conspiração (e o seu móbil) parece inverter-se na exceção contemporânea: a injustiça inaceitável que despoleta a hostilidade não declarada e secreta contra a estrutura máxima do poder é substituída por um plano ardiloso contra aqueles que se encontram sujeitos a esse poder. Não se produzem novas vítimas, mas assiste-se à sua continuada reprodução. A conspiração deve-se à necessidade de manter essa disposição secreta e não a declarar inequivocamente. E o objetivo da manutenção da ameaça na sombra não é, somente, o de evitar a resistência e a contrariedade reativa que pode dificultar o controlo que deve ser exercido sobre aqueles a quem se dirige a arbitrariedade, mas o de iludir a base de sustentação do próprio poder; nas sociedades abertas as estruturas de poder não são impostas, mas vivem da sustentação proporcionada pelo sufrágio e pela aparência do uso de mecanismos que as permitem regular. Uma paradoxal conspiração por parte daqueles que detêm o poder só surpreende aqueles que tentam ignorar a realidade dessa base democrática e da aparência da sua regulação e normalização, mesmo que esta última, repouse, em última

instância, num ato decisório arbitrário e suspensivo da função que, tradicionalmente, parece definir o direito. O direito e a vida como presas da violência política da exceção e que, ao mesmo tempo, deve ser iludida e escondida por detrás de uma necessidade normalizadora, tal é o quadro da situação paradoxal da vivência contemporânea. E o ato decisório que encobre essa realidade deve, simultaneamente, tentar mostrar a sua pertinência e induzir à autculpabilização das vítimas que, estranhamente, passam a ser os alvos privilegiados de um movimento conspiratório. Dessa conspiração devem fazer parte, não apenas, o segredo e a ilusão, mas a mentira, a chantagem e a inversão do seu esquema estrutural já que não é o poder e o seu representante máximo que é o seu alvo mas aqueles que, aparentemente, estão ou estiveram sempre sob o seu domínio. Esse tipo de conspiração não atenta contra a força decorrente da posição do soberano, mas finalmente, contra os que, habitualmente, se encontram a ele submetidos. A estranheza que uma cuidadosa mobilização conspirativa deste tipo causa, só poderá ser desfeita pela percepção da possibilidade de uma quebra iminente do controlo sobre os que se encontram submetidos e que, a todo o momento, devem ser vigiados e, tanto quanto possível, iludidos; esta posição perverte o sentido da normalização democrática, mas torna-a, ao mesmo tempo, mais 'realista' já que a exceção e a exclusão tendem a instalar-se e a permanecer na vida social. E nenhuma pretensão de legitimidade parece desalojá-las da sua esfera de arbitrariedade e de violência que, em momentos precisos, adquire o terrível viso de um monstro ancestral que ameaça a vida e o direito. A nostálgica expectativa de um regresso a um equilíbrio e a uma condição de justiça ainda que enganadoramente cíclica, não serve já nenhum propósito porque a normalização da exceção tornou visível na contemporaneidade uma condição, provavelmente, estruturante do poder. A arbitrariedade e a sua violência mantêm-se, mas devem poder modular-se segundo certos esquemas de apropriação e manutenção do poder. A sua força impositiva termina no exato momento em que a designada maturidade democrática (ou o seu esquema político ficcional) passa a ser considerada como o traço essencial das sociedades abertas desenvolvidas. Nenhum equilíbrio real e nenhuma vivência autêntica da justiça, equidade e liberdade se apoderam da vida de modo permanente e, por isso, a necessidade de fazer um uso enganador do exercício do poder, reelaborando a fantasia da recriação do interesse público, torna-se, verdadeiramente, na marca das sociedades a que o momento presente reserva a condição iminente de queda e de

entrada numa situação de precariedade. A indeterminação do poder não altera em nada a dinâmica produtiva dessa atuação arbitrária uma vez que a nostalgia consiste, essencialmente, em invocar um passado que nunca existiu e em procurar enfrentar o futuro continuando a reproduzir uma subjugação que, em lugar de desaparecer, se radicaliza, perpetua ou tende a expandir. A exceção consolidou-se e normalizou-se na ausência de uma terrível ameaça à ordem social e a exclusão sobreviveu à desmontagem do modelo das falsas coexistências pacíficas entre inimigos políticos.

A indeterminação neoliberal não se coaduna com um modelo próximo da tese historicista; a dialética imanente e a leitura linear-progressista da decorrência histórica não é verificável a partir de qualquer evidência empírica credível. A lógica da oportunidade tem-se sobreposto a um sentido positivo do devir histórico e a falsidade da sua edificação imanente decorre da imprevisibilidade já mencionada. A sustentação racional depara, pelo contrário, com obstáculos singularmente empíricos: não foi possível exemplificar a eficácia do ‘necessitarismo’ a partir de qualquer ocorrência no passado pela simples razão que o que sucedeu com as crises cíclicas não é comparável com o que se verifica no presente. A força da projecção utópica pseudo-revolucionária incorre, por isso, no mesmo destino da vacuidade que leva ao empobrecimento do gesto político contemporâneo.

IV- Em busca da onto-teo-logia: Firmação e falência do poder.

1. Origem e bifurcação do poder.

A discussão em torno da estruturação messiânica do poder envolve as suas fontes, a sua ordenação e a retirada da possibilidade do seu exercício pela instância que designa a transcendência. Essa retirada que se encontra no centro da inoperância do poder que se institui a partir da teologia económica é, como se verá, precária. Mas, no interlúdio da passagem da inoperância à operatividade ou da inoperatividade à ação, há necessidade de mapear a fundamentação de um confronto entre ordens de poder que, aparentemente, marcaram a história política do Ocidente.

A interpretação da exceção, quer se faça no sentido tradicional da suspensão do direito, quer num outro, mais radical, da sua inserção no tecido jurídico, permite, ainda, a associação reatualização recorrente da secularização do Juízo Final.²¹⁷ Independentemente das perversões do direito e da sua extensão arbitrária que o transforma num intruso que, na prática, vigia e persegue os habitantes da *polis*, que faz com que o jurídico produza, no essencial, uma excreção de legalidade que conduz à quebra da legitimidade, pode-se discutir as fontes do poder, da sua bifurcação originária em ordens distintas. E, nesse caso, a discussão, aduzindo argumentos e contra-argumentos, teses mais próximas de uma interpretação não ortodoxa como a de Agamben, ou mais consentâneas com a visão salvífica que integra a exegese teológica companheira da crença, deve deslocar-se para o terreno, porventura, pouco consensual da onto-teo-logia, ou seja, da invocação das relações entre a narrativa histórico-política, as categorias ontológicas e teológicas; e, assim sendo, o texto bíblico e os textos escolásticos, (não obstante as reservas daqueles que consideram que essas fontes e o debate sequencial à sua invocação são, em certa medida, anacrónicos), devem servir de guias ou de referências ao pensar.

²¹⁷ Agamben, G., C: 17.

Na tentativa de fixação genealógica do poder no Ocidente pode parecer apressada e, até, gratuita a identificação entre o gesto, (na sua já referida vacuidade), a posição central que a encenação e o espectáculo ocupam na publicitação da máquina governativa (ou máquina biopolítica), e a designada glorificação como correlato secularizado da envolvimento da instância transcendente; mas essa identificação entre glorificação e gesto, entre a vacuidade litúrgica e a posição, simultaneamente, superlativa e empobrecedora do espetáculo político (com a sua ostentação de adereços, personagens secundárias e cortejos de atores impreparados), faz parte da interpretação e do edifício da teologia económica; nele a inoperância ou inoperatividade ocupa o lugar cimeiro, deixando na sombra aquilo que é essencial do ponto de vista estritamente teológico, ou seja, a invocação da *deificatio*. Todos os pontos relevantes na abordagem da teologia económica e os que pertencem à visão propriamente teológica não impedem, porém, de manter viva a percepção desse gesto empobrecedor que pareceu suceder, na perspectiva de Agamben, à glorificação divina. A excessiva proximidade entre a governamentalidade e o espetáculo ou, mesmo, a sua coincidência é, porventura, bem mais penosa e inaceitável do que o estatuto que a glorificação pareceu ocupar na discriminação e confronto entre a imanência e a transcendência. Esse confronto é, aliás, um dos pontos mais polémicos que decorrem da análise da perspectiva presente na obra *Il Regno e la Gloria*.

Independentemente da invocação do legado aristotélico, das fontes e dos textos da patrística e outros medievais na tentativa de elucidar o confronto entre a teologia e a economia, é do poder e da sua busca potencial e atual que se trata, da sua marca matricial, um poder que tem que se refletir em todas as vertentes políticas exigidas pela governação da vida. Se as fontes arcaicas do poder, explicitadas pela abordagem onto-teo-lógica se devem ausentar (ou serem, expressamente, dispensadas) na consideração da atual situação de governabilidade política, é uma questão distinta e divergente daquela que se coloca na análise agambeniana; no seu âmbito, (ainda que sob risco de heterodoxia), essa demanda arcaizante, mais remota do que, para alguns, seria desejável, continua a fazer sentido. Quer se invoque a transposição da teologia na configuração política do exercício do poder, quer se aceite a sua dissolução numa prática litúrgica, acaba por sobressair sempre o poder como a dimensão mais estruturante da ação e do estabelecimento de relações complexas na *polis*.

A dificuldade em explicar e, ao mesmo tempo, em evitar a recondução da ação política à economia e à sua componente mais difusa e inquietante, ou seja, a prática especulativa e financeira pode, eventualmente, convocar a ligação arcaica à economia contra a radicação teológica já que, nesta última, subtrai o seu legado transcendente. Mas não deixa de ser surpreendente que a ressonância cristã que permitiu ligar a salvação à ‘governança económica’ ainda ecoe em nome de uma salvação localizada, regional, ou mesmo, mais abrangente em que os modelos ‘teóricos’ (baseados em precários preditores e suposições superficiais), da exceção são defendidos contra várias evidências que levariam, no mínimo, ao seu reposicionamento e questionamento e, até, ao seu abandono.²¹⁸ A categoria de salvação não é, portanto, estranha à atual defesa de modelos em que as medidas de exceção e o atropelo a princípios ético-políticos fundamentais se pretendem instituir, para além de todo o criticismo. Se a ligação religiosa e cristã pura e simples se perdeu, a ligação entre economia e salvação, porém, mantém uma atualidade difícil e escamotear.

Ao contrário do que se indica, (secamente e de modo ortodoxo), a salvação (mesmo tendo em conta o seu fundo de mistério) não é incompatível com alguns indicadores político-administrativos ou teológico-políticos; apesar da suposta materialidade da economia ou administração da casa (que, contemporaneamente, deve surgir na sua significação extensiva e não exteriorizada face à *polis*); a sua ligação de base ao fenómeno cristológico deve ser salientada na tese da teologia económica: o seu fundo doutrinário parece mostrar, na digressão expositiva agambeniana, que a categoria de referência à administração económica não pode ser separada da conexão trinitária.²¹⁹ Porventura, como se pode ver numa visão crítica mais ortodoxa, essa ligação da economia à organização teológica trinitária não dispensa a visão mais ampla em que o termo cede lugar à categorização ulterior da *Deificatio*, porém, deve atender-se, em todo o caso, à perda de poder efetivo do filho (ainda que divinizado) face à figura do criador máximo e, sendo assim, o que se destaca nessa nova visão afastada dos critérios mais estritos de uma doutrinação especificamente teológica, inegavelmente, difícil de racionalizar é um poder providencial mais próximo da gestão das coisas mundanas que deve prevalecer sobre um significado supremo e ainda mais misterioso dos desígnios divinos; a ideia de que estes se

²¹⁸ Agamben, G., R.G: 34.

²¹⁹ Agamben, G., RI: 49.

encontram fora da esfera humana e da realidade mais terrena e mundana é a lição fundamental desse esforço de racionalização. Quando muito a tarefa de racionalização permite fazer coincidir a realidade desses desígnios com a dimensão potencial da divindade e não da atualização do poder providencial. A separação da dimensão atual e praxica de uma ação divina potencial, é o que está em causa na provável racionalização da ação providencial no seio de uma categoria trinitária e essa reflexão está longe de ser pacífica ou de escamotear a sua problemática. Se a ação divina permanecesse restringida a um fundo potencial e misterioso, sem qualquer referência praxica, factual e atualizável, nunca poderia legitimar qualquer interpretação política. Somente num universo de elaboração metafórica (remetida ao modo de pensar de épocas demasiado remotas), poderia ser possível afastar essa referência praxica da economia que, em grande medida, é sempre polémica e contrastante com as leituras mais ortodoxas. A leitura política deve privilegiar, pelo contrário, a ação mundana e o exercício efetivo de um poder visível, que foge aos rígidos esquemas da previsibilidade e da pura e simples transcrição de uma vontade divina. Em suma, deve permitir que se realize a consumação da categoria maior da ação pública, nas suas múltiplas e mutáveis vertentes, ou seja, a emergência e a permanência da liberdade. A publicitação e a visibilidade de todos os cambiantes de uma acção livre, aquela a que é possível apontar virtudes e falhas, criações no mundo e negações em que se retira ou ausenta a edificação histórica que realmente conta para a marcha da Humanidade é o que, precisamente, está em causa na dimensão praxica e não em qualquer desígnio misterioso que escapa a qualquer esforço de racionalização. A perda de qualquer referência mundana e a recondução da ação cristológica a um fundo transcendente e, eminentemente misterioso, seria fatal para qualquer interpretação política da elaboração doutrinária, histórico-cultural, matricial ou civilizacional cristã. A pretensão em ligar e articular duas dimensões que parecem, em certo sentido, separadas e, até, opostas (a imanente e a transcendente), não pode (mesmo na sua pretensão teológico-doutrinária), desaparecer ou manter-se submersa numa fabulação essencialmente religiosa. O resguardo e o recolhimento da dimensão prática ou praxica no mistério e na significação de uma inacessível 'lógica da salvação', não pode radicalizar-se ao ponto de comprometer a interpretação política da ação divina; a viabilização da ação livre, providencial e prática deve ter lugar, mesmo numa visão de base teológica.

A economia ou a dimensão prática da realidade divinizada consignada no dogma trinitário, parece permitir (numa leitura discutível do ponto e vista ortodoxo), uma deriva de imprevisibilidade que só a liberdade torna possível. E o mistério salvífico como forma de o negar ou de o remeter ao purismo da tese ou da posição doutrinária da prevalência da transcendência, não cria os anti-corpos esperados que a protejam da existência dessa abertura; propiciadora, simultaneamente, de uma nobreza própria da afirmação da liberdade e da autonomia, e indiciadora da inquietante e abissal perda da referência segura do projeto ou ideal salvífico, a liberdade presente na economia ou na tese da teologia económica não constitui, necessariamente, uma afronta intolerável à natureza originária da transcendência; no entanto, isso só será possível se o enaltecimento do lado misterioso da economia e da prática não for uma estratégia para realizar, oportunamente, a sua negação e a afirmação unívoca da vitalidade da transcendência. Se é verdade que a vontade e as vicissitudes que decorrem da sua consequente visibilidade atuante, introduz uma cisão que doravante, passa a ser percebida e assumida, não é por causa disso que a natureza da divindade, na matriz ou no paradigma cristão é negada.

A potência e a virtualidade encontram-se na natureza da transcendência e não na afirmação da vontade prática; seja sob a forma da atualização de uma vontade determinada pela natureza divina ou por uma autonomia contrastante, a ação segundo a economia pode desvincular-se ou manter-se numa orientação de constância em relação a essa natureza. Sendo que a decisão autónoma está sempre na iminência de exceder os desígnios considerados próprios dessa natureza, a exceção (consentâneas, apesar de tudo, com um contexto mais adequado ao presente e não ao quadro referencial do debate teológico), parecem perverter ou exceder a indicação originária privilegiada para a natureza divina transcendente. As marcas contrastantes da vontade presente na dimensão prática ou praxica, seriam, assim, atualizações que se afastam da orientação própria da natureza transcendente, sem que, no entanto, sejam previsíveis outros modos de atualizar a potência que no modelo teológico originário se encontra próximo da natureza ou do ser transcendente. Esse afastamento, porém, quer o recusemos (de acordo com uma posição em que se atribui maior relevância à linha doutrinária ortodoxa e, diga-se, desde logo menos apta à racionalização) quer o aceitemos, constitui a estratégia fundamental da leitura agambeniana em *Il Regno e la Gloria*. Não estando em causa qualquer reinvenção do debate teológico sobre a natureza

do dogma trinitário, mas o confronto teológico-económico da potência e do ato, a sua ressonância atual e a sua visibilidade atuante, em suma, a sua categorização e contextualização políticas, deve relevar-se o afastamento, o contraste, a contradição e os pontos desviantes que poderão opor a natureza originária que repousa na perene e solene fixidez do ser transcendente e a afirmação de uma ação autónoma, gestonária, administrativa e governativa onde se sobreleva, desde logo, a dimensão prática indicada no cerne da economia providencial.

A perda de referência da economia face ao ser, à substância divina, torna-a anárquica, sem raízes numa dimensão ontoteológica e isso pode, numa interpretação livre é certo mas, provavelmente, defensável, perceber a sua posição de soltura, de excessivo distanciamento em relação a um ponto de referência que lhe possa dar consistência; a economia solta, livre de referências, anárquica e privada de consistência, apesar da sua matriz científica e quantificadora, perde-se numa indeterminação, vagueza e jogo de paradoxos. Se esta interpretação não a priva da necessidade de contacto com o real, com a dimensão de uma prática que deve, incontornavelmente, reger, orientar, administrar, gerir, harmonizar segundo padrões justos e equilibrados, mantém-na, porém, numa imprecisão estrutural que advém da sua perda de referência ao ser, à realidade transcendente ao divino. Se a tese fundamental aqui explicitada foge à ortodoxia e à necessidade de refúgio na quase literalidade da doutrina cristã e das suas raízes teológicas remotas, ela permite elucidar melhor o real que deve surgir aos olhos do pensador político e não do teólogo ou daquele que se recusa a pôr em causa a estreiteza da exigência salvífica do acontecimento providencial; para o cristão que o aceita na sua indeterminação, a humanização de Cristo deve conformar-se, encaixar totalmente na lógica da transcendência, apesar desta dimensão se situar para além da economia e, até, dela se desligar irreversivelmente. O ponto de contacto, a ‘descida’, a intervenção da transcendência no mundo é problemática, e o seu esclarecimento numa visão genuinamente política ficará sempre refém de alguma insuficiência. A separação do reino e do governo, da potência ontoteológica e da gestão procedimental e mundana, realmente atuante é o ponto menos apto a qualquer consenso numa interpretação ortodoxa. O apelo ao mistério mantém a sua problematicidade face à necessidade de racionalização política. Uma interpretação que enfatiza a separação entre uma potência que não está apta à governação e à intervenção no mundo não pode escapar à

suspeição de heterodoxia, apesar de se fazer uso de abordagens de autores como S. Tomás de Aquino que se torna conveniente ignorar nalgumas posições críticas. Apesar da conjugação fixada na doutrina entre um representante do poder providencial e o seu criador transcendente, essa separação existe e não pode ser ignorada ou escamoteada. Se na categorização ‘clássica’ usada nessa separação se refere, geralmente, e existência da esfera da transcendência e da imanência, a ordem fora do mundo e a que o envolve diretamente torna-se, talvez, imperioso fazer uso de categorias menos conotadas com a visão metafísica. Num texto em que se espera ver o resultado de uma realização secularizada da doutrina teológica, torna-se mais fácil aceitar o uso de categorias ‘clássicas’. Porém, tratando-se de uma outra exigência, em que se procura afirmar uma perspectiva propriamente política (com a preocupação de ressalvar uma interpretação mais ajustada à contemporaneidade), esse uso categorial torna-se, por assim dizer, criticável. Apesar de no texto *Il Regno e la gloria* se verificar a ausência dessa transição e a insistência na utilização de terminologia ‘clássica’ sem o devido contraponto evolutivo, (mais abrangente tendo em conta a relação com a contemporaneidade), é sempre possível fazer essa interpretação, e numa teorização biopolítica espera-se ver concretizada essa mesma preocupação.

Se a economia (como categoria secularizada) pretende esclarecer a relação entre a ordem transcendente e a ordem imanente, essa pretensão mantém-se num terreno de problematidade. A difícil relação entre as duas esferas que pode repercutir-se na visão política ou biopolítica contemporânea (sob pena de se perder como simples referência histórico-cultural) nunca é resolvida satisfatoriamente apesar de nessa relação estar envolvida uma dimensão perene e designada a partir de uma posição essencial, substancial, onto-teológica. A vertente potencial em que se dá a articulação entre as duas ordens é sempre questionável, problematizável; não há resolução satisfatória para essa articulação; ela dilui-se na esfera da potência e não na fenomenologia da atualização da ordem mundana, com o seu típico encadeamento de acontecimentos realizados e previsíveis (não obstante a sua abertura ao inesperado e incontrolável) a partir da ação governativa.

A vacuidade do trono na imagem da glorificação inoperativa do poder não é, ao contrário do que alguns dizem (como Andrea Cavaletti, por exemplo) uma indicação da desativação da máquina do poder, dos seus efeitos excepcionais que proporciona o banimento; trata-se, antes de mais, do afastamento de uma das engrenagens da máquina em

relação à centralidade do poder; esse afastamento não põe em causa ou suspende a governação (assumida na matriz económica); a desativação do poder atinge somente um dos componentes do poder, que assim, se transforma num dispositivo aclamativo. Não basta dizer que essa desativação proporciona a transmutação da potência em impotência ou da potência em ato, ou da potência em potência do não; a potência que se transforma em ato dá sentido à tentativa de perpetuação da exceção para além da glorificação inoperativa ou inoperante.²²⁰ A matriz que se assume como teológica explica o agenciamento da violência do poder, a sua decorrência no espaço e no tempo, a sua disseminação no tecido social. Se as categorias teológicas e, sobretudo, teológico-económicas são colocadas no lugar das categorias produtivas ou económico-financeiras, isso deve-se à procura da adequação entre a realidade do presente e o paradigma onto-teo-lógico e não ao desconhecimento da realidade do presente; é sob um fundo de subjugação que, na contemporaneidade, se devem usar essas categorias, mesmo que transfiguradas pelo esquema da glorificação. A submissão e a vacuidade do poder explicam-se a partir da matriz do passado remoto.

Mas a complexidade da economia do presente e a sua ligação aos fluxos do capital na sua aparente materialidade já que se imiscui em circuitos incontroláveis, distantes e desadequados em relação à esfera produtiva, impede-nos de proceder a comparações simples com os paradigmas do passado; mas para além de qualquer referência imediatista, trata-se de relevar o ocaso da configuração política do poder firmado pela matriz teológica. Mas o que nos revela a recente história política europeia, por exemplo, que possa ser relevante para a elucidação da remota fundação a partir da matriz onto-teo-lógica?

Quando, recentemente, Agamben invocou a superação do político pelo económico, ignorou (ou não indicou com a devida pertinência) a realidade dinâmica do capital financeiro; o desempenho económico (ou económico-financeiro), permitiu à Alemanha (e aos seus aliados tácitos) superiorizar-se a outros países e, discretamente, fazer-se valer de uma posição elitista que só poderia (ainda que hipoteticamente) ser contrariada por um 'Império Latino' (que na remota sugestão de Kojève seria comandado pela França); se o diagnóstico de Kojève se verificou (em parte, pelo menos), o mesmo já não aplica à posição de um país que, como a França, continua a defrontar o poderio alemão apenas no plano

²²⁰ Heidegger, Martin, *Aristote, Métaphysique Theta 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, trad. B. Stevens e P. Vandeveld, Paris, Gallimard, 1991, p. 93 ss.

retórico ou intencional. Mesmo que Agamben (em conversa com Dirk Schümer), tenha recuado na sua ideia inicial de indicar um potencial rival político para o ‘Império Alemão’, alegando um gesto provocatório, a sua pertinência mantém-se intacta: a possibilidade de uma ‘frente latina’ (integrando ou não a França) seria, neste momento, essencial para atenuar ou desintegrar a arrogância inerente à afirmação sem contestação de interesses elitistas. Se o ‘Império Latino’ é apenas uma ficção política, outras sugestões mais atualizadas permitem assegurar a importância da sugestão inicial: um diretório ilegítimo suportado pelo poderio de um país nunca poderá subsistir numa união política. O seu enquadramento material e jurídico, a imposição da sua força é insuficiente para assegurar e perpetuar essa união, ainda para mais, sem nenhuma correspondência possível em relação a um autêntico e legítimo direito constitucional europeu. Se a invocação da história comum é, também, insuficiente, isso deve-se à necessidade de repensar a possível superação da exceção elitista: é a dimensão material que deve ser transmutada e não, apenas, a política-cultural; um vago apelo da história já não poderá valer à Europa em risco de se desintegrar e de sucumbir perante a ineficácia e as contradições da orientação político-ideológica ultra-liberal; a consciência do passado não irá, por si só, anular o poder real da exceção.

A imagem contemporânea do poder glorificado adquire, assim, múltiplas formas: na que se mantém na sua dimensão potencial (transcendente), e que é subtraída à governação e à governamentalidade do domínio jurídico-político ou económico-financeiro (imaneente). Mas o que se verifica no exemplo do presente político europeu é, sem dúvida, uma imagem de um poder que parece agir e atualizar-se através de um exercício hegemónico mas que, na verdade é somente um representante de outras esferas de poder; é movido e alicerçado em estruturas (entidades) que detêm realmente o poder; porém, a capacidade de decisão (de assunção do poder governativo) não lhe é inteiramente estranha, não lhe é, na prática, retirado nem se recolhe numa dimensão que se encontra inapta à governação; podemos, assim, dizer que, em certa medida, existe no exemplo hegemónico europeu, uma desativação do poder mas com a capacidade, apesar de tudo, de assumir a governação; possibilidade, é certo, que não utiliza ou que se encontra inapta para atualizar, mas que, apesar de tudo, poderia, se quisesse, usar. Não há afastamento permanente da dimensão governativa como seria o caso de uma entidade remetida à sua transcendência; o exemplo hegemónico (que deve ser indicado pela sua relevância no presente) é, por isso, um tanto

inadequado à matriz remota de base teológica. Mas que outros exemplos poderiam assumir a transfiguração dessa matriz no presente? Somente a esfera simbólica e representativa do poder de Estado? Aquela que os chefes de Estado (independentemente das várias modalidades de regime) assumem? Essa seria uma resposta, porventura, aceitável para preencher o espaço de representação atualizada do paradigma teológico, mas, em todo o caso, decepcionante pela prontidão como a ele se adapta ou parece corresponder.

O exemplo do poder hegemônico no caso europeu parece, pelo contrário, remeter para uma dupla dimensão: a de uma instância governativa que, em certa medida, se mantém inoperante, impotente, desativada face aos que, verdadeiramente, governam; mas não se encontra, como é fácil de verificar, permanentemente e estruturalmente desapossada da apetência a governar como no caso da instância que poderia representar a dimensão transcendente (e permanentemente inoperativa).

Governabilidade e teologia económica.

Depois de ter, aparentemente, suspenso a sua demanda pelas raízes arcaicas da soberania e da orientação ontológica da vida e da morte no direito romano, Agamben virou-se para as origens medievais e mais propriamente patrísticas e escolásticas da realidade política ocidental. Apesar do seu trabalho mais recente se continuar a referir ao domínio do pensamento político, através do confronto da configuração simbólica da soberania com o exercício concreto do poder governativo²²¹, verificamos que a área do direito é também contemplada pela análise do processo de secularização do juramento, do arrependimento²²², da transfiguração estética da glória adâmica originária²²³ e, também, das implicações históricas da temporalidade messiânica.²²⁴ Essa temporalidade, tal como sucede com as figuras da soberania, é marcada pela ambiguidade, ambivalência e exceção; revela o relacionamento do poder soberano com os cidadãos, materializa e

²²¹ Agamben, G., RG: 31.

²²² Agamben, G., SL; Paolo Prodi, *Il sacramento del potere*, Milano, Il Mulino, 1992, p. 442 ss.

²²³ Agamben, G., NU: 83.

²²⁴ Agamben, G., TR: 65.

acompanha a expressão da vigência meramente formal da lei na atualidade²²⁵; mostra a indissociabilidade ou a justaposição entre o tempo histórico, o messiânico e o mitológico.²²⁶ É também o tempo sob a forma da narrativa cristológica que revela a coexistência da soberania transcendente com o governo dos homens. É justamente a soberania através do seu paradigma clássico hobbesiano que se confronta com a reflexão biopolítica. Se esse paradigma se vê ultrapassado pela emergência do biopoder, isso deveu-se às transformações radicais dos dispositivos de poder que se sucederam aos totalitarismos e, em particular, ao regime nazi, onde assistimos, segundo Foucault à coincidência (mediatizada pelo racismo) do modelo da soberania com o do biopoder.²²⁷ Foucault torna extensível à população o controlo dos Estados sobre a vida e a morte, libertando-o da referência limitada ao corpo individual. Tornam-se, por isso, visíveis os mecanismos de regulação global que se seguiram à ação biopolítica do regime nazi, não obstante essa ação ultrapassar os limites orgânicos do Estado hitleriano. Na sequência dos contributos dos investigadores do nazismo, Foucault reconhece a disseminação do biopoder no regime nazi, fenómeno que contrasta com a figura carismática do *Führer*. Essa disseminação traduziu-se atualmente, na impossibilidade de exercer um controlo efetivo sobre o poder e as consequências do poder destruidor que os avanços tecnológicos permitem. Em todo o caso, o biopoder baseado nos pressupostos do paradigma rático conduz mais facilmente a uma superiorização de certos membros do corpo social do que à normalização exigível para a perpetuação da espécie. A morte política (ou a marginalização do outro) que subjaz ou que, em certas circunstâncias sucede às estratégias disposicionais da destruição, mostra que está em causa a sobrevivência de alguns e não a perpetuação da humanidade. O uso do conceito de normalização em Foucault parece, assim, dar conta da finalidade de assegurar a vida do todo através da depuração rática da parte, mas deve-se ter em conta que a elitização biopolítica desde sempre demonstrada pela ideologia hitleriana conduziu, no momento do colapso, à tentativa de total auto-destruição.²²⁸ A morte na concepção biopolítica e as estratégias de intensificação ou de recriação da vida despoletadas pelos dispositivos biopolíticos e pelas novas tecnologias do poder, substituem a posição de

²²⁵ Agamben, G., PP: 265.

²²⁶ Agamben, G., PP: 262.

²²⁷ Foucault, Michel, *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 215 ss; *Ibid.*, 232.

²²⁸ *Ibid.*, pp. 228-229.

prevalência da morte assumida na concepção clássica de soberania. A ideia da disseminação e da globalização dessas estratégias na sociedade contemporânea continua a manter no pensamento de Foucault um lugar privilegiado. Agamben aceita essa dimensão sombria da contemporaneidade e chega a colocá-la no centro da explicitação conceptual da sua natureza; e é precisamente esse lado que constitui o requisito determinante para a compreensão da nossa relação com o tempo presente.²²⁹ É precisamente a universalização dessas relações que Agamben refere explicitamente no texto sobre a noção de dispositivo em Foucault.²³⁰ Porém, os dispositivos possuem uma contrapartida praxica e não se limitam a pairar sobre a vida sóciobiológica. Ao contrário da interpretação secularizada do poder soberano que, assim, o afasta da ação governativa concreta, os dispositivos interpenetram a conduta e os eventos do sujeito contemporâneo, originando os designados processos de subjetivação. À disseminação liga-se a vocação de controlo desses dispositivos, libertando o sujeito das suas estruturas constituídas por uma relativa autonomia; Agamben identifica na sociedade atual essas consequências negativas que passa a referir como dessubjetivação.²³¹

A designação da temporalidade e do modo de relacionamento do tempo messiânico com o tempo histórico, fazem parte da reflexão de Agamben sobre a secularização. A obra *Il tempo che resta* elege-a como um indicador consistente do debate filosófico que parte da crítica do pensamento de Blumenberg e Karl Löwith. Para Agamben, os referidos autores confundem o tempo escatológico com o tempo messiânico, tomando o fim do tempo pelo tempo do fim.²³² Desta confusão, resulta a impossibilidade de determinar com clareza a diferença entre a mensagem profética e a messiânica. A interferência do tempo messiânico no devir histórico não permite que o determinemos como uma qualquer sequência cronológica ou fáctica. O tempo messiânico excede as duas ordens. Desse excesso que se assume na noção do tempo restante, devem ser extraídas implicações para a ação ético-política; o correlato secularizado que se constitui a partir dessa interferência só se torna

²²⁹ Agamben, G., CC: 15.

²³⁰ Agamben, G., D: 13.

²³¹ Agamben, G., D: 30-31.

²³² Agamben, G., TR: 64; O tempo messiânico não é simplesmente o tempo bíblico (escatológico) ligado à finalidade salvífica a partir do advento do fim dos tempos, nem o tempo cronológico e a sua expressão no devir histórico, mas a temporalidade implicada no significado da promessa, do anúncio e da fé, bem como das possíveis categorias políticas que dele poderão decorrer. A finalidade do tempo messiânico não coincide com o *terminus* temporal, mas com a importância da vida no presente, possibilitada pelo “renascimento anímico” anunciado por Paulo.

explícito se forem evitadas justaposições entre as duas ordens temporais. A palavra e a missão paulinas que servem de indicadores para a interpretação do sentido apostólico do tempo, pertencem à dimensão que excede e transcende o tempo histórico. A potencialidade do anúncio apostólico que a fé atualiza²³³ divide as ordens temporais que, assim, se veem ligadas por uma relação que supera o passado e o futuro e que enaltece o presente. A principal consequência dessa interferência secularizada consiste na prevalência da promessa sobre a lei, princípio atuante na ordem político-jurídica. A promessa decorre do anúncio, e a lei, da fé. A ressonância aristotélica da promessa como potência privativa conduz à constituição das figuras negativas da relação entre potência e ato, promessa e fé: a promessa desatualiza e desativa a lei, torna-a inoperante, dota-a de um sentido distinto daquele que possui na ordem fáctica vigente; transforma e aprofunda o seu sentido messiânico, supera-a e transcende-a. O significado político dessa inoperância (*inoperosità*), como veremos mais tarde, irá traduzir-se na relação entre uma ordem transcendente e outra que é imanente ao mundo.

O projecto de Agamben é o de compreender o sentido, as implicações e a utilidade dessa relação e desse excesso da promessa messiânica face à fé e à ordem jurídica e política.

Tal como sucede com o tempo, o objetivo da vocação messiânica é o de reordenar e dar um uso apropriado à ordem fáctica em que se situa a ação histórica. Essa reordenação remete para um novo horizonte de sentido que se redefine na categoria de excesso ou de resto, por isso, o tempo que resta é o tempo que se redefine em função do seu significado e não do seu fim. A sua finalidade não é o término escatológico, mas o sentido e a novidade trazida por essa redefinição. Essa diferença entre a finalidade cronológica e a finalidade messiânica é, também, indicada pela diferença entre o profeta e o apóstolo. Este último é o representante e o anunciador dessa novidade ou desse novo significado.²³⁴ Este excesso simbolizado pela vocação messiânica é igualmente assinalado por Ricoeur quando se refere a ela como uma condição de exceção que, dalguma forma, liberta o indivíduo das restrições existentes na comunidade.²³⁵

²³³ Agamben, G., TR: 87.

²³⁴ Agamben, G., TR: 63.

²³⁵ Ricoeur, Paul, *Amour et Justice*, Paris, Éditions Points, 2008, p. 80.

O indicador messiânico faz prevalecer a crença, a adesão despoletada pela promessa face à lei, à normatividade. Através dele, a lei é desativada e tornada inoperante. No entanto, a lei não é destruída, mas simplesmente desativada. Esta relação de prevalência da promessa e da fé sobre a lei conduz à sua configuração como princípio de exceção. A existir uma “lei messiânica”, esta torna-se um princípio do estado de exceção. As raízes arcaicas da fé aproximam-na do juramento e da imediatez que no plano teológico lhe impõe uma inusitada força e torna, assim, irónica a sua debilidade; essa categoria que parece deixar de se aplicar aos regimes jurídicos e políticos vigentes, acaba por ser recuperada na sua versão secularizada: a lei messiânica é, na verdade, a lei do estado de exceção que mantém com a lei vigente uma relação de aplicação/ desaplicação; só a paradoxal emergência da exceção assumida na tese de Agamben lhe dá realidade político-jurídica. Embora não o refira explicitamente, percebe-se que essa fundamental implicação acaba por se impor, na medida em que a fé messiânica se assume na exceção, e se já não estiver apenas em causa a sua significação teológica ou doutrinária teremos que lidar com essa categoria através de outro ângulo. Os problemas que essa transposição pode trazer para a ordem histórica e para a realidade social não são negligenciáveis, porque se perde a dimensão que servia de contraponto à temporalidade messiânica. Na verdade, esta pode ser abolida ou radicalmente alterada e, provavelmente, poderá ser essa a razão que leva Agamben a não referir explicitamente a aproximação entre a lei ou o princípio messiânico e a condição político-jurídica do estado de exceção que, como sabemos, orienta a sua visão da relação de soberania e do destino histórico dos povos.

Agamben aceita, na sequência de Carl Schmitt, a revelação da lei a partir da exceção e considera que essa condição ou estado se aplica à lei messiânica.²³⁶ Constata a desaplicação, a inclusão exclusiva e a indeterminação que lhe é própria e que percorre todo o domínio político-jurídico, e que faz parte da tese fundamental da sua ontologia política. O ponto de contacto entre a lei vigente e o seu correlato messiânico surge aqui de forma inequívoca. Ambas são constituídas na base dessa condição de exceção. Mas o significado político-jurídico da fé (tal como sucede com o caso do juramento) não depende de nenhuma transposição entre domínios heterogéneos e, por consequência, não exige qualquer procedimento de secularização, uma vez que faz parte do legado cultural greco-

²³⁶ Agamben, G., TR: 100-101.

romano.²³⁷ Pretende-se, neste caso, destacar as relações da promessa, da fé e da lei com o poder e com as formas fácticas e não somente simbólicas do seu exercício, elucidando, mais uma vez, a potencialidade da ordem messiânica perante a realidade histórica. O excesso da graça sobre a lei e a norma permite libertar o poder das suas limitações histórico-temporais e reconduzi-lo a um significado que disponibilize um uso (ainda que eventualmente analógico ou secularizado) fora da esfera específica da religião. É precisamente esse uso que Agamben procura estabelecer quando tematiza o significado messiânico da temporalidade. Para que serve a temporalidade messiânica e que contribuição poderá fornecer para a esfera político-jurídica? É esta a questão que se procura responder. O excesso indicia uma qualidade performativa, direta, sem mediações e, simultaneamente, irrecusável. Essa é a sua virtude e a sua fraqueza. Se mais tarde relacionarmos essa dimensão transcendente com a ordem estabelecida do poder soberano será para manter as mesmas qualidades, virtudes e limitações. O poder soberano transporta para a ordem político-jurídica um significado excessivo que pode ser melhor definido através da secularização; através dele disponibiliza um guia ou uma orientação para a obra e para a ação política e social. Este é o contributo que Agamben vislumbra na palavra de Paulo e no legado do pensamento medieval. A sua suposta debilidade não deve iludir nem permitir que se deprecie a força da palavra e da mensagem messiânica; trata-se de viabilizar a compreensão da sua efetiva transposição temporal. Se recusarmos essa transposição de uma ordem na outra, ou excluirmos o seu contributo e a sua pregnância histórica, perdemos o significado que deve ser tido em conta na análise dos elementos que permitiram a constituição do domínio político e governativo das sociedades ocidentais. Da mesma forma que a religião pode elucidar essa realidade política, podem, também, ser designadas outras figuras e categorias pré-jurídicas sacralizadas. É o caso do juramento²³⁸, da confissão²³⁹, da palavra e da promessa²⁴⁰. Reconduzir a lei, a obrigação, o poder e a obra a essas figuras secularizadas, tal é o pressuposto da exposição de Agamben. Pretende-se compreender o contributo ou o afastamento das categorias e da realidade histórica diante da dimensão messiânica, daquilo que ela prefigura e do que revela em termos históricos;

²³⁷ Agamben, G., TR: 109.

²³⁸ Agamben, G., SL: 30.

²³⁹ Agamben, G., NU: 40.

²⁴⁰ Agamben, G., NU: 33.

procura dar-se conta da interferência, coexistência ou negação da ordem temporal messiânica face ao tempo histórico.

Na figura clássica da soberania, o desejo e o exercício do poder sem restrições, define-se o seu carácter absoluto. Na modernidade, a aceitação do poder absoluto já não é defensável; a sua prática exclusivamente centrada na figura do soberano perde a sua operatividade. No próprio regime concentracionário assistimos à disseminação do poder; o regime nazi é o exemplo dessa fragmentação do poder absoluto que coexiste com a consolidação da referência ideológica e pessoal de Hitler. No regime soviético verificamos, também essa disseminação: não é apenas Estaline que é temido, mas Beria.²⁴¹ Na figura clássica da soberania (revelada no pensamento de Hobbes), os súbditos podem perder a possibilidade de contestar o exercício do poder absoluto; nada mais lhes resta do que o direito à vida ou a uma sobrevivência consentida. Na transposição moderna do paradigma escolástico, ao soberano cabe, sobretudo, assumir um poder representativo e unificador. A sua relação com a governação política concreta processa-se de modo indireto e por delegação.

A concepção irrealista de um poder absoluto que, em princípio, não se afasta da sua missão edificante constitui uma falha ou insuficiência da visão política presente na noção clássica.²⁴² Neste caso, a delegação do poder e a representatividade assegurada pelo súbdito e expressa na sua confiança primordial, conduz à anulação da sua capacidade de resposta perante o uso desregulado do poder. Ao súbdito não é permitida a contestação desse uso soberano do poder, não obstante se prever a existência de situações limite em que o soberano pode não manter a sua capacidade governativa que permitiu, inicialmente, regular a desordem e a arbitrariedade, extravasando, assim, a sua missão fundamental. Mas nos casos em que isso não ocorre ou parece não se realizar, os súbditos devem servir-se da obediência delegada como se de uma auto-imposição se tratasse. Devem manter a delegação e aceitá-la de modo a viabilizar permanentemente a ordem política sob a ameaça iminente da desordem. O medo do caos favorece a obediência e a perpetuação da delegação do poder dos súbditos no soberano que assim pode manifestar livremente (ao contrário dos súbditos) a sua vontade e controlo. A ideia, os pressupostos e a tarefa de

²⁴¹ Lavrentiy Beria (1899-1953) chefiou o Commissariado do Povo para a Segurança do Estado no regime estalinista, relacionado com a polícia política e os serviços de espionagem.

²⁴² Bobbio, Norberto *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1898/ 2004, p. 59.

manutenção e renovação da legitimidade do poder escapa à figura clássica da soberania. Não é do interesse do soberano que o seu poder seja posto em causa no momento e nas circunstâncias em que o poder absoluto transgride direitos individuais. O poder absoluto é legitimado pela delegação atomizada de vontades individuais que se recusam a viver na condição natural. Da concertação dessas vontades nasce a legitimidade do poder absoluto. Essa legitimidade mantém-se no paradigma secularizado da tradição medieval, mas esta afasta-se da concepção clássica através da sua possibilidade e capacidade de intervenção do soberano na governação dos homens. O conceito que marca esse afastamento é o de *inoperosità*²⁴³. A transferência de um poder representativo e absoluto para a esfera da governação atenua a sua intervenção efetiva, ainda que se possa manter a sua representatividade simbólica. No lugar da afirmação absoluta encontra-se a significação simbólica de uma instância que politicamente não governa. O soberano deixa de intervir, controlar e dominar. Esta é, evidentemente, uma tese utilizada por Agamben para servir de guia à interpretação secularizada da soberania, do governo e da economia.

A dimensão simbólica da secularização leva Agamben a designá-la sob a noção de *segnatura* (marca, inscrição), noção que desenvolveu no seu livro sobre a estruturação subliminar da cultura, filosofia e ciência.²⁴⁴ É sob a categoria de *segnatura* que se poderá entender a referência simbólica assumida na transposição entre o domínio teológico e político. Ambas remetem para uma dimensão arqueológica, genealógica e dialética e, sendo assim, estes pressupostos irão manter-se nas linhas orientadoras e implicações dessa relação. Previamente à análise das fontes antigas e medievais, Agamben privilegia o diálogo com Peterson e Schmitt e não com Blumenberg e Löwith. Contudo, é a base trinitária da visão política secularizada que estrutura a tese de Agamben. A emergência da economia e da governação política concreta resultam dessa base teológica. A relação entre a soberania, o governo e a economia é, igualmente, uma relação trinitária que se deve substituir ao paradigma teológico e, tal como ele, assume e reflete as ancestrais dificuldades da relação entre o uno e o múltiplo. Apesar de ser arquitetada de modo, por assim dizer, analógico, essa relação constata-se nas linhas doutrinárias apresentadas nas fontes, sob pena de se limitarem a suposições. Esse cuidado permite libertar a interpretação

²⁴³ Agamben, G., RG: 92.

²⁴⁴ Agamben, G., SR.

dos limites que a confinariam a meros pressupostos, mas não nos impede de, em última instância, questionar a sua ligação à realidade política. A base doutrinária existe e a analogia serve-se dela continuamente, mas resta-nos sempre uma situação mundana que nos interpela e que, a todo o momento, a pode recusar. E essa eventualidade é tanto mais previsível quanto mais perto estamos de nos confrontar com uma estrutura social e política que já não pertence ao passado. Como tal, temos que nos precaver contra o perigo de associar a doutrina à existência concreta. Não obstante essa prevenção, a tese ou o objetivo de Agamben consiste em mostrar essa radicação doutrinária da economia e da governação e as suas implicações para a modernidade. A relação dialética que se pode estabelecer entre os domínios considerados é ilustrada através da reciprocidade terminológica, mas o essencial é verificar se existe ou não algum fundamento teológico ou teo-económico para a determinação política da ação.²⁴⁵ Pelo termo teo-economia pretende assumir-se uma dimensão não doutrinal, mas simplesmente analógica da relação entre os dois domínios. A consistência da sugestão mantém-se, mas o mesmo poderá não suceder com a tese doutrinária e, por isso, torna-se menos problemática do que a designação de teologia económica. As consequências doutrinárias e filosóficas da transposição secularizada que relaciona a teologia cristã e o domínio político apresentam, assim, uma maior propensão para a justificação empírica. A defesa da substituição da teologia política pela teologia económica deve ser relativizada na sua extensão e não simplesmente contrariada; porventura o seu alcance programático ou a intensidade dessa tese não saia incólume desse reparo que tende a atenuar a força do conceito de teologia económica que, por sua vez, se substitui à teologia política defendida por Carl Schmitt. A dimensão praxica da economia é referida nos textos doutrinários como uma atividade que permite articular a unidade e a multiplicidade. A misteriosa separação entre as duas instâncias não constitui um elemento destrutivo do núcleo transcendente. Trata-se de um desígnio providencial que terá que ser reconfigurado como uma categoria autónoma do poder que se institui no mundo; portadora de uma autonomia relativa; a economia encontra-se apta a cumprir um uso mundano. O domínio da ação introduz uma negação potencial do transcendente. O agir nega a

²⁴⁵ O termo teo-economia que não é utilizado por Agamben poderá servir de sugestão para dar conta das derradeiras consequências da transposição secularizada do domínio teológico na governação política e, sobretudo, do facto da soberania se libertar da sua esfera de intervenção na ordem mundana, bem como da constatação prévia que a realidade política deixou de ser determinada pela esfera doutrinal e operativa da teologia.

substância. Não no sentido em que dele se pode afastar ou a ele se opor, mas em que o nega efetivamente. A divergência factual entre a ação e a substância, entendida como o uno ou o ser, é um dado histórico e não uma pressuposição. Na origem, esse afastamento já é previsível através da separação entre o acontecimento cristológico e o seu desígnio, entre a substância e a economia, o ser e o agir. O mistério que se introduz no domínio do real pela economia traduz-se na revelação da sua dimensão ética e política.

Em linguagem escolástica afirma-se que a economia atualiza a potência do ser. A vontade e o seu exercício distanciam-se da natureza. A degradação do ser que, na prática, o nega é simultaneamente um indício de perfeição e de fraqueza; daí o seu carácter paradoxal. Independentemente do legado aristotélico da transcendência do ser diante da ordem mundana, trata-se de compreender que a existência e o agir se podem opor e, por isso, negam a instância que serve de referência ao ser ou à substância e que, em termos de interpretação política, corresponde a cisão entre a ordem da soberania e a do governo. Porém, a sua relação dialética é inegável: a correspondência entre as duas ordens ou domínios é sugerida pelo facto de se pensar que se a imanência fornece o conteúdo à transcendência, esta última constitui ou deve corresponder ao fim derradeiro da primeira.²⁴⁶ A óbvia disposição fracturante entre a esfera da transcendência e a do governo é introduzida pela economia e pela categoria medieval de providência divina. Mais do que separar poderes que na terminologia religiosa correspondem à cisão entre o espírito e o império, trata-se de entender o fundamento da sua articulação com o poder político. A disposição da ação é justificada, como se sabe, a partir do conceito teológico de Graça que se encontra funcionalmente limitado pela potência ordenada; porém, é mais importante perceber que essa limitação é um indício da impotência e não o resultado de um incompreensível desígnio providencial. A tentativa de integração plena da economia na potência absoluta não é pacífica e o mérito de Agamben consistiu em mostrar que há uma fractura nessa articulação que só o mistério tornará tacitamente aceitável. A decorrência da transcendência na imanência e a conexão entre ambas é problemática, e o debate e a controvérsia entre os autores do passado demonstram-no. A discriminação orgânica e funcional entre *auctoritas* e *potestas* é insuficiente para evidenciar essa debilidade praxica do soberano e da missão que lhe incumbe. Essa é a lógica da separação entre o reino e o

²⁴⁶ Agamben, G., RG: 102.

governo que as doutrinas demiúrgicas saídas da tradição gnóstica destacam.²⁴⁷ A inoperância na relação com a imanência ou com a ordem mundana afeta o soberano e a sua dignidade. A tentativa em encontrar uma complementaridade entre o representante da soberania e do governo não é, por isso, negligenciável e isenta de pontos fracos, e a recondução da escolástica à tradição grega não resolve a dificuldade. O bem transcendente nem sempre condiciona da forma esperada a ordem imanente, entendendo por esta, a operância. Essa questão foi, também, revelada pela dificuldade em explicitar conceptualmente a relação entre a instância transcendente e a imanente, recorrendo-se para isso ao uso de analogias ou comparações com o domínio vivencial quotidiano, e isso é singularmente ilustrado no pensamento de S. Tomás de Aquino. A precariedade inerente ao uso metafórico, analógico ou comparativo, cria uma nova dificuldade em vez de atenuar ou resolver aquelas com que deparámos.

A simbologia da glorificação afasta ainda mais a transcendência da ação e do governo. Nenhum dos indicadores da tipologia litúrgica a aproxima da ação mundana ao ponto de a constituírem. Não obstante algumas aproximações indiscutivelmente abusivas (referidas, por exemplo, nas teses de Schmitt), o valor performativo da aclamação não pode ser facilmente transposto para o plano político onde o valor da ação e não apenas da palavra deve emergir. Ainda que se lhe possa referir uma clara posição na economia da secularização, as figuras da glorificação do poder intervêm mais especificamente na constituição da natureza do poder soberano. As fronteiras que demarcam a simbologia litúrgica do domínio político devem aqui substituir-se ao enaltecimento excessivo de uma prática que possui, sobretudo, uma utilidade funcional no ritual religioso. Neste caso, tenta ressalvar-se a conciliação (nem sempre fácil) entre a ordem da transcendência e da imanência, da teologia e da economia. A justificação e a relação da glorificação com a prática (entendida esta como o domínio da ação onde intervém a liberdade) é problemática. Poderá ela decorrer apenas da necessidade da atividade ritual e da referida utilidade religiosa ou de uma necessidade distinta, ou seja, da consciência da separação entre os domínios que temos vindo a considerar e das dificuldades da sua articulação? Nesse caso, a discussão estritamente religiosa poderá ter uma contrapartida no domínio prático: passa-se da controvérsia entre o facto de ser a própria glorificação a criar a entidade que dela

²⁴⁷ Agamben, G., RG: 92.

depende para a consciência da sua inoperância. Glorifica-se, assim, uma instância que sabemos não ter qualquer função fora do plano litúrgico. O esvaziamento prático da transcendência, que é óbvio numa perspectiva escatológica, acaba por ocorrer no tempo presente, retirando-se, assim, todas as consequências da interpretação secularizada. A inoperância deixa de indiciar apenas a essência da infinitude para assumir no domínio prático, uma dificuldade em transformar o poder soberano em poder governativo ou de assumir a funcionalidade do primeiro no segundo. A indeterminação, a ambiguidade e o vazio do poder político resultariam, assim, desse paradigma que foi sujeito a uma leitura secularizada. Em que termos e que instâncias devem assumir esse vazio são questões nem sempre fáceis de resolver. Porém, a indeterminação não é uma categoria estranha ao pensamento político de Agamben e, por isso, poderemos invocá-la a propósito da relação do cidadão com o poder soberano e na configuração do estado de exceção ou da tese da inclusão exclusiva que marca o seu primeiro texto sobre o *Homo Sacer*. A genealogia política da inoperância é referida explicitamente como a substância política do Ocidente sem que sejam, porém, devidamente identificadas ou sugeridas as suas instâncias, funcionalidades e estruturas na sociedade moderna e atual.²⁴⁸ Essa limitação poderá decorrer da dificuldade em fazer corresponder aos órgãos e dispositivos do estado moderno e atual, as instâncias que devem especificar melhor a ordem imanente. A sobrevivência atual da glorificação na observância formal das regras protocolares do chefe de Estado não satisfaz as expectativas daqueles que procuram outra função mais nobre.²⁴⁹ Porventura o estatuto de representatividade associado à presidência de um Estado ou Federação de Estados poderá cumprir essa exigência. A representatividade do Estado não pode ser diluída na relação formal entre o chefe e a população ou na formação de um poder comunicacional, mas forma-se, porventura, no contributo do seu representante no equilíbrio e na operatividade dos outros poderes instituídos. A importância simbólica e talvez mesmo orgânica desse poder aclamatório seria a digna sucessora da antiga prática litúrgica e do indicador teológico. Se apenas a imagem que os súbditos modernos e contemporâneos formam do poder soberano ou do seu representante sucede à ritualização aclamatória e glorificadora, a decepção é inevitável. Talvez seja preferível reconduzir a

²⁴⁸ Agamben, G., RG: 269.

²⁴⁹ Agamben, G., RG: 277.

glorificação a esse estatuto político e representativo, uma vez que a consciência dos limites dos poderes de soberania e, também, da sua importância arbitral fez outrora parte da instituição teológica. A glorificação de um poder que se esvaziou e afastou da realidade social concreta constituiu a forma insigne de o aclamar e, talvez, exorcizar a sua debilidade. Ficam em aberto outras questões que se referem à contrapartida política da glorificação: em que medida uma simbologia próxima da liturgia condiciona ou modela a imagem do poder e dos seus representantes? Que modos de representação assume nas democracias, monarquias e regimes concentracionários? Com que dispositivos afecta e determina a vontade, a conduta e a opinião dos povos e populações? Como orienta a ação política e a atividade das instituições?

A economia enquanto categoria secularizada decorre da concepção teológica de providência. Essa relação só adquire sentido a partir da fratura da essência que permite que o governo dos homens se reconfigure numa atividade própria. O desígnio providencial permite a negação do ser ou da substância e a instauração de uma zona de imprevisibilidade praxica: os atos do governo, tal como sucede com os efeitos imprevisíveis da ação e da conduta humana podem produzir “efeitos colaterais”.²⁵⁰ Aplica-se aos atos do governo e à ação política o mesmo que pode ser referido à ação, uma vez que esta é qualificada pela imprevisibilidade; Hannah Arendt no seu livro *A Condição Humana* mostrou, de forma incisiva, esta imprevisibilidade da ação. Os efeitos escapam às causas e à formalização dos objetivos particulares que se pretendem realizar. Não se trata, propriamente, de indiferenciar as causas em relação aos seus efeitos nem de afastar estes daquelas, mas de compreender o encadeamento de factos e consequências que não podem ser incluídas nas causas. A constatação dessas causas e o conhecimento delas não nos esclarece previamente acerca da extensão e do tipo de efeitos que delas poderão decorrer. Não se pretende defender uma contingência absoluta dos atos do governo que a providência tacitamente coordena ou tenta articular, mas de perceber, mais uma vez, que o reino e o governo correspondem a instâncias separadas. A contingência afirma-se da potência e da decorrência negativa dos atos que a negam; a possibilidade de fazer ou agir de certa forma e não de outra, afasta a ação governativa do determinismo. Do ponto de vista ético, pode-se relevar a virtude dessa possibilidade de negar ou de atualizar

²⁵⁰ Agamben, G., RG: 136.

negativamente a potência, mas politicamente não é fácil aceitar uma justificação que remete a desordem e a negação para a impossibilidade de controlar as causas segundas ou os efeitos das causas primeiras. À imprevisibilidade associa-se a qualidade de autonomia daqueles a quem incumbem as tarefas da governação. A liberdade decorre da providência ou da sua economia e gestão mundana, das suas consequências noutros planos distintos do plano teológico e da sua possível racionalização. A providência leva a que o poder economicamente trinitário se descentre, movendo-se numa zona de indeterminação que deve ser explicado com recurso a categorias políticas e não teológicas. Essa é a principal consequência da secularização da providência. A relação entre domínios exige a concepção da representatividade do reino face ao governo. A representatividade significa articulação de poderes, órgãos por parte de uma instância superior; exige a atividade prática ou praxica e não a tentativa de determinação do estatuto ontológico dessa instância superior. A ação prática e política processa-se num universo plural de indivíduos e cidadãos e não numa esfera de deuses, anjos e demónios. A um passo de ceder à tentação gnóstica ou de radicalizar as teses de S. Tomás de Aquino na obra que Foucault ignorou, o *De gubernatione mundi*, Agamben expõe as consequências da problemática teológica da providência num contexto de interpretação secular, mas continua a revelar alguma dificuldade em situar essas consequências na dimensão política da sociedade atual. Em termos políticos, o funcionamento da máquina providencial na atualidade funcionaria como a articulação entre diversos poderes, instituições, países e organizações internacionais, mas essa é ainda uma designação um tanto formal para a aplicação contemporânea do conceito. Se a glorificação se liga à comunicabilidade e à formação subjetiva da imagem do poder, a representatividade enquanto sucedânea da prática providencial e da gestão da ação política, envolve a capacidade de referir e relacionar um poder de ordem superior a outros que, em princípio, não o podem ignorar. Em termos atuais, essa condição poderá refletir-se nas diversas modalidades de soberania representativa. Esta assegura ou deveria assegurar a orientação fundamental, a coesão e o equilíbrio no exercício dos outros poderes, e as dificuldades reveladas no debate medieval parecem manter-se na situação atual, mostrando a correlação entre ambas e legitimando a similitude entre a situação política atual e o seu correlato teológico.

3. A glorificação da potência contra o poder providencial.

A incompatibilidade entre a Glória e o Governo, que na transcrição política corrente poderia ser referida como diferença, incomunicabilidade e, até, confronto entre o poder máximo de representação de Estado e o poder governativo, perverte a matriz trinitária; o objetivo de Agamben é, assim, em primeiro lugar situar essa incompatibilidade no quadro da vacuidade não só da governação (ou, em certas situações e paradigmas) da governamentalidade, mas desse poder representativo, mesmo que a sua imagem inclua a figuração simbólica do rei nas monarquias constitucionais. Pretende-se, assim, situar a diferença e o distanciamento e não a possível conexão e relacionamento institucional.

A novidade consiste em situar uma rutura na própria matriz trinitária: é no cerne da própria instituição do paradigma teológico e do divino que a separação se dá, que a distância entre o ser e a praxis se exprime como fratura.²⁵¹ É o governo providencial do mundo, o cuidado que este exige que aqui se releva contra a nobreza da glorificação. A contrariedade entre ambos é, assim, o ponto fundamental a considerar e este distanciamento nunca poderá ser pacífico nem consensual de um ponto de vista estritamente teológico ou eminentemente teológico.

A transição entre o poder eclesiástico e o poder político assume, aqui, uma radicalidade, que o modelo foucaultiano da radicação das técnicas e dispositivos governamentais no poder pastoral não pôde, aparentemente, dar conta.

Se a glorificação corresponderia à categorização teológica da potência, o ato deve referir-se ao poder providencial e a questão da inoperatividade ou inoperância marca o ponto de rutura entre ambos: ao contrário do que sucede na transição entre as categorias, na abordagem metafísica clássica, neste caso, a separação e a impossibilidade de comunicabilidade entre ambas é o ponto relevante; e é a ideia dessa separação que deve ser analisada ou tomada como ponto de partida de qualquer perspetiva crítica. A comunicação (ou a sua possibilidade) é sempre problemática: a relação ou conexão entre uma ‘providência geral’ e uma ‘providência especial’ parece possuir, apenas, uma relevância no plano estritamente teológico ou doutrinário, em que a dogmática possui um estatuto próprio que, dificilmente, se poderia manter na análise filosófica. A ideia de coordenação entre as

²⁵¹ Agamben, G., RG: 127.

duas ordens de poder deve, naturalmente, oferecer-se à suspeição, sem que com isso se pretenda, necessariamente, atentar contra o referido estatuto. A confusão entre a doutrina (marcada por uma visão ortodoxa) e análise crítica (qualquer que seja a sua natureza) produziria, assim, mais danos do que vantagens. Se pensar nessa correlação num plano teológico conduz já a uma série de aporias e dificuldades, como sejam as tentativas de definição ou determinação dos alvos e objetivos específicos a que se deve dirigir o poder providencial na sua ordenação bifurcada, na análise crítica essas dificuldades seriam agravadas, de tal modo que só a separação e distanciamento poderá evitar um cenário mais desfavorável.

A consideração segundo a qual uma ação providencial genérica proporciona o plano geral da ação governativa, enquanto na posição ou estatuto do poder particularizado e prático se imaginaria uma forma de poder encarregue da governação especificamente ‘terrena’, não resolve o problema da incompatibilidade entre as duas ordens de poder; se esse fosse o caso, nunca seria possível aceitar (fora da doutrinação dogmática) a possibilidade de algumas implicações nefastas da ação governativa possuírem a marca originária de uma ordem transcendente de poder; e não seria, igualmente, aceitável que algumas consequências dessa ação pudessem escapar aos desígnios de uma ordem de poder acima da providência especial e que, por isso, possui ou deve aspirar a uma nobreza inigualável. A multiplicação das ordens de poder providencial, embora no plano teológico possam coexistir com uma certa ideia de unidade na diversidade, introduziriam algumas disfunções no momento em que se torna indispensável a sua referência à governação propriamente política. Dual ou múltipla, a ordenação da providência e do seu poder coexiste sempre com efeitos e consequências negativas que pertencem ao domínio ético-político.

Aceitar a introdução de alguma indeterminação na relação entre essas ordens providenciais parece fazer mais sentido no pensamento biopolítico do que na abordagem teológica (ainda que sucessivamente explanada em visões teológico-políticas), mas não permite resolver as dificuldades assinaladas. Do mesmo modo, conviver pacificamente com a contingência do mundo e referi-la à finalidade (que deve ser previamente estabelecida) estabelecida por uma ordem providencial geral, perpetua, simplesmente, essas dificuldades. A abertura do espaço da contingência só é possível no pressuposto de uma separação entre

as ordens consideradas, e a um ponto em que já se torna inevitável a emergência da rutura ou da fratura. Porventura, o apelo ao mistério seja, aqui, também de pouca utilidade porque este (apesar da sua ressonância prática lembrada por Agamben a partir da proximidade terminológica e doutrinária – revelada pela patrística - entre *mysterium* e *ministerium*) parece submergir a ideia de indeterminação e de contingência através de uma solução, aparentemente, fácil; mas como a racionalização crítica não a deixa manter-se, por muito tempo, na quietude da sua (aparente) segurança, tarde ou cedo, tem que se abandonar.²⁵² Sabendo que indeterminação e contingência permitem a sua recondução à desordem e à anomia, mais difícil se torna a tarefa de compatibilização que se exige ou se espera a partir da ideia de correlação, articulação ou coordenação entre as ordens providenciais. E em rigor, se a glorificação não pode ser transfigurada na gestão e governação das ‘coisas terrenas’, então deve poder distanciar-se dessa categorização: a sua proximidade com a ação providencial geral não está, também, a salvo de incómodas objeções. A ordem do mundo e a ‘racionalidade do bem’ encontram-se, definitivamente, quebradas ou ausentes da realidade conhecida, por isso, não podem, sem mais, referir-se à ação do poder glorificado que deve acolher uma aclamação apenas a ele adequada. E é, igualmente, de esperar que essa ordem não possa ser fixada (ou restabelecida, na visão doutrinária); nenhum indício ou confirmação empírica prova o contrário, e isso, ainda, dificulta mais a articulação pressuposta ou procurada.

A contingência e a liberdade pressuposta na auto-condução daqueles entes que são considerados criaturas, imprime na realidade a marca da negatividade e essa nunca pode ser iludida por uma governação providencial glorificada, mesmo que ‘divinamente vigilante’. A nobreza da transcendência perde-se na delegação de poderes e não resolve o problema da compatibilidade. No plano político é, também, isso que se verifica: o poder representativo de Estado é, de facto, diminuído pela sua impossibilidade de intervenção prática, pela sua impotência na ordem da governação. Do mesmo modo, um poder representativo legitimado em nada se enobrece com a sua retirada ou com a sua cedência perante um poder ou estrutura de poder não legitimado (politicamente ‘neutro’). Nessas circunstâncias é impossível pretender evitar a imagem de impotência ou do fracasso do poder legítimo ou

²⁵² Agamben, G., RG: 175.

legitimado. E, como ficou, anteriormente referido, o aproveitamento ideológico-político desse fracasso é sempre perigoso, e equívoca ou ingênua a sua aceitação.

A delegação de poderes é inaplicável neste paradigma de poder providencial e de articulação entre as suas ordens; e o que resta é somente e apenas a possibilidade do seu distanciamento na transfiguração teológico-política ou na ideia, mais realista, de teologia económica. E essa separação deve ser reconduzida e assumida drasticamente na consequência de uma contrariedade ou oposição. O descentramento do poder é, assim, inevitável, e com ele, se introduz, na prática e de modo irreversível, a possibilidade de diminuição da capacidade operativa e interventiva do poder glorificado; e isso afeta, também, inevitavelmente, a nobreza própria da matriz onto-teo-lógica. Alterar este estado de coisas pela reprodução ou rememoração do fundamento doutrinário revela-se uma tarefa inglória e sem eficácia. A última separação a dar-se seria, então, entre a própria teologia e a economia (e a governação) e, sendo assim, não se percebe a relevância da continuidade ou manutenção da observância de uma matriz teológica para pensar a política e a governação, a política e, porventura, a economia política. Defender a consubstancialidade da divisão de poderes no seio da máquina providencial faz, ainda, parte da visão doutrinária que, como vimos, perde a sua capacidade de articulação e intervenção. E a matriz teológica poderá ser relegada para uma visão absolutista do governo já que o governo providencial-económico parece aplicar-se à realidade da governação dos países democráticos:

O paradigma económico-providencial é, neste sentido, o paradigma do governo democrático, tal como o teológico-político é o paradigma do absolutismo.²⁵³

Está em causa, em última instância, a vacuidade litúrgica ou a instauração simbólica da representação não governativa que se inclui na glorificação. O que assim se exprime, assegura e transmite, em termos tradicionais, sob a forma de um gesto aclamativo, afasta-se ou não pertence à dimensão prática e gestão governativa dos assuntos mundanos contingentes, incertos, imprevisíveis que a novidade qualifica de forma polar. No presente é sempre difícil situar o gesto aclamativo: que vozes o proliferam? Aquelas que pertencem à

²⁵³ Agamben, G., RG: 159-160.

complexa máquina espetacular do poder, à sua liturgia propagandística, aos dispositivos de apresentação e distorção mediática u ao uso que destas fazem certas instâncias de poder?

Seguramente, não serão os cortejos folclóricos que acompanham a dramatização preparada e impulsionada pela força atrativa das monarquias constitucionais, os melhores exemplos da aclamação do poder simbólico. Essas encenações anacrônicas e popularizadas, apesar de moverem atores e figurantes que representam personagens já descoladas da vivência histórica e sem correspondência real, servindo um propósito que já não pertence ao nosso tempo, acabam por incluir, apesar de tudo, a força representativa de uma personagem com algum peso simbólico, a pessoa do rei. Porém, a sua figura de personagem de fábula acaba por contribuir ativamente para a sua vacuidade. No caso das monarquias absolutistas, o anacronismo possui um sentido político, porventura, mais significativo: trata-se de partir da perpetuação desajustada de um símbolo do passado para impor um poder ilegítimo, arbitrário e, em alguns casos, criminoso. Aqui a aclamação está para além de qualquer valor positivo designado para a representação simbólica; serve de pretexto para a imposição da vontade arbitrária do chefe de uma família, de uma corte ou de um grupo político-religioso.

A proximidade ou acompanhamento da vida privada da corte monárquica e as confusões que cria, empobrece o sentido público da aclamação e diminuem a sua função institucional; mas quando está em causa um outro representante, talvez, menos simbólico e esvaziado de sentido político, esse substituto na fronteira entre a ficção mediática e a intrusão (ilegítima e inaceitável) na esfera privada, leva à relevação da sua impotência perante o poder de governação. O poder do simbólico representante máximo da máquina estatal deixou de poder cumprir cabalmente a sua função de garante de unidade e coesão num contexto de alargamento global do poder, da sua influência e capacidade interventiva concreta. A inadequação da representação simbólica é um fracasso que não deve ser desprezado na correlação atual de forças e exercício de soberania. Mesmo nos casos em que a função presidencial se encontra instituída com particular incidência e se afasta da vacuidade e obscuridade, verifica-se, uma inadequação ou uma propensão para a inoperatividade que não é desprezível. E se a obscuridade do poder simbólico e da aclamação se deve, porventura, à sua radicação arcaica em esferas para além do direito e da política, no presente, refere-se à inadequação face à real esfera do poder de governação. Se

esta última, em grande parte é qualificável a partir da vacuidade, a uma instância simbólica caberá em maior grau essa mesma propensão.

Uma aclamação que, ao secularizar-se perdeu a sua finalidade arcaica (de união entre o céu e a terra), transporta consigo a perda da ligação entre distintas ordens de poder. Aproximou-se de uma preparação e presentificação cenográfica que passou a ocupar um lugar específico na exibição pública dos agentes políticos. A sua crescente formalização (ou instituição formal), acompanhou, assim, o próprio movimento progressivo do seu esvaziamento em prol de uma dramatização de superfície que leva à coincidência, também, em crescendo, entre a sua presença e a sua efemeridade. Por isso mesmo, a suspeição a que deve ser votada a aclamação mediatizada, não é excessiva. A sua construção mediatizada torna-a mais artificial e menos sustentada do que no passado. A sua vacuidade é manifesta e não um recurso retórico que é parte integrante de um discurso contra o político e a política.

E se a aclamação – sob a forma propagandística da veneração de líderes – ainda mantém ou tenta perpetuar uma réstia de presença perversa e, até, grotesca em regimes totalitários como o norte coreano ou em países artificialmente erigidos sob o patrocínio de outros mais poderosos, como é o caso do regime checheno atual, isso reforça a ideia de vacuidade e a perda de valor funcional. E sendo uma forma em que a dramatização aclamativa é mais anacrónica, passa menos despercebida ao mínimo sentido crítico.

Será a aclamação o lugar privilegiado, em que a ligação entre teologia e política se tenta, ainda, manter a todo o custo? Esta questão que parece, ela própria também anacrónica, deve, contudo, ser respondida a partir de evidências empíricas e da singular força factual que os sucedâneos da aclamação teológica ainda possuem ou parecem revelar. Como ficou anteriormente estabelecido ou referido, a presença e importância da dramatização espetacular na política é um dado do presente e não um símbolo do passado. Se o fundo teológico se perde ou passa a ser questionado, o mesmo já não ocorre com as formas atualizadas da aclamação que se multiplicam e insidiam, muito para além dos fenómenos políticos mais teatralizados.

As limitações da explicitação da glória e do ato de glorificação a partir da noção de opinião pública (que surgem no final da obra *Il Regno e la Gloria*), são óbvias; a percepção do atual papel das opiniões públicas permite aproximá-lo mais de um processo comum que

cria entraves à realização prática da solidariedade exigida para uma unificação política alargada do que da ideia de uma positiva aclamação.

Tentativa ou estratégia usada para que uma esfera de poder que já perdeu o seu lugar dele se aposses novamente, o legado da aclamação já não pode cumprir o seu papel; e se o seu significado no paradigma teológico-político, ou seja, a manifestação possível da ligação ou união entre plano da transcendência e da imanência, ou em termos mais doutrinários, a ligação entre o Pai e o Filho não é isento de interpretações díspares, a sua influência e presença no atual estado de coisas é, ainda, mais discutível; e nesse caso, a sua natureza é, desde logo, paradoxal: a sua importância é notória e a sua presença indiscutível mas a sua vacuidade é, também, incontornável.

Se no paradigma teológico, a aclamação (glorificação) estabelece um laço intrínseco com a natureza da glória, permitindo dessa forma não só enaltece-la mas produzi-la, isso já não é possível no caso do seu legado ou imagem atual; e, assim, a imagem que atualiza ou se dá a ver é, essencialmente, um produto da máquina de dramatização e encenação política.²⁵⁴

Só na continuada exaltação do paradigma ou da matriz teológica (e da sua doutrinação escatológica) é que se pode manter a referência às ligações entre a glorificação e a imagem da inoperância no domínio político; e, nesse caso, a tentar estabelecer ou a aceitar a manutenção da ligação analógica entre a inoperatividade teológica e o vazio do poder político nas suas diferentes esferas de representação. Na sua figuração extrema, essas tentativas conduzem à radicalização da vacuidade que, porventura, não tem nenhuma contrapartida na realidade histórico-política atual.²⁵⁵

E a visão escatológica presente nesse paradigma conduz, inevitavelmente, à enunciação do messianismo; por isso, o ponto de sucessão entre uma abordagem e outra, torna-se mais claro.

A visão estritamente teológica da economia da salvação na relação entre o governo e a glória, em que se propõe ou se faz apelo à *deificatio*, é uma exigência ortodoxa que uma abordagem biopolítica não pode satisfazer. E as objeções de José Luís Villacañas à

²⁵⁴ Agamben, G., RG: 249: «Forse la glorificazione non è semplicemente ciò che si addice di più alla gloria di Dio, ma è essa stessa, come rito efficace, a produrre la gloria; e se la gloria è la sostanza stessa della divinità e il vero senso della sua economia, allora questa dipende dalla glorificazione in maniera essenziale e ha, quindi, delle buone ragioni per esigerla con impropri e ingiunzioni.»

²⁵⁵ Agamben, G., RG: 268: «Il vuoto è la figura sovrana della gloria.»

exposição de *Il Regno e la Gloria* parecem inscrever-se nessa ortodoxia.²⁵⁶ Procura, assim, ressaltar-se a unidade essencial entre o reino e a glória a partir da categoria de salvação. Se, em termos restritivos, se considera que só a *deificatio* permite observar a noção de economia (como economia da salvação), põe-se em causa a prevalência da práxis sobre o plano ontológico. A fundamentação da separação entre as duas ordens é, assim, recusada ou contornada pela perspectiva mais ortodoxa; mas, curiosamente, Villacañas ignora a referência agambeniana a textos de um autor que não é, de modo nenhum, suspeito para a visão teológica estrita, como é o caso de S. Tomás de Aquino. A sobrevalorização da exposição do paradigma teológico dificilmente poderá ser feita por um pensador da biopolítica.

Em todo o caso, a sugestão da integração possível e reatualização da categoria da salvação (numa linha de interpretação secularizada) na realidade contemporânea, também seria viável: é recorrente depararmos com um discurso ‘salvífico’ enunciado pelos mentores da aplicação da matriz neoliberal a países economicamente vulneráveis e crescentemente debilitados pela evolução da crise da dívida soberana; neste caso, a aplicação de medidas de exceção a esses países corresponderia à realização de um plano necessário e incontornável em que os sacrifícios conduziriam a uma futura salvação nacional.

4. A ação messiânica e a plenitude: em busca de um novo tempo.

Na abordagem do messianismo, o reencontro com a tradição, com o legado paulino e com a doutrina teológica, torna muito difícil o evitamento de fronteiras categoriais que deveriam separar-se; essa dificuldade expõe-se, notoriamente, quando se trata de fixar o objeto fundamental dessa abordagem: a compreensão da estrutura do tempo messiânico exige ou inclui a tentativa de compreensão do significado do Messias, da vida messiânica.

²⁵⁶ Villacañas, José Luís, «teología económica: Análisis crítico de una categoría», Academia Edu, versão italiana, *Filosofia Política*, 4, Il Molino, bologna, 2013, p. 409-430. O autor afirma que este texto sintetiza a exposição presente no livro *Deificatio e império: sobre la genealogia de la división de poderes*, Universidade de Salamanca, 2014 (em curso de publicação).

Não induzirá essa demanda à confusão entre questões estritamente teológicas e questões filosóficas? Em todo o caso, na indicação da relevância filosófica dessa compreensão pode invocar-se a necessidade de repensar um outro tempo para além do tempo histórico, um devir (cronológico ou não) marcado pela negatividade em que a dimensão secular do mal coexiste com a sua dimensão espiritual.²⁵⁷

A marca da potência reside, precisamente no anúncio (*evaggélion*) que deve, necessariamente, ser fortalecido pela eficácia da fé.²⁵⁸ E, neste caso, a fé suplementa a potência como um princípio operativo, que introduz a categoria de ato ou atualização. Mas, ainda aqui, deparamos com uma presentificação de categorias teológicas que, em certas visões críticas, podem ser filtradas, reexaminadas e destituídas da sua relevância filosófica. Porém, a influência doutrinária e a evolução do modelo biopolítico agambeniano exigiram a recuperação de visão e vocação messiânica, essencialmente, por via do pensamento de Benjamin e impulsionado pela necessidade de pensar o tempo por vir. A vocação messiânica é explicitada, mais uma vez, à custa da rememoração da orientação do filósofo italiano: essa vocação é reconduzida, por isso, à zona de indiscernibilidade entre o mundo atual e o futuro.²⁵⁹

O tempo que resta é *topos* do reencontro dos sobreviventes, dos que, realmente, se salvaram ou puderam salvar-se da ruína. O resto (que pode coincidir com o povo de Israel) é a condição de possibilidade da salvação; situa-se, por isso, para além da dimensão escatológica, não é afetado por ela.²⁶⁰ O tempo que resta subtrai-se ao tempo histórico e ao seu fim; reenvoca ou permite fixar, rigorosamente, a significação autêntica do messianismo e do seu tempo. Acompanha-o, ou deve ser complementado com uma recapitulação sobre o passado que se configura como juízo. Essa condição é essencial para a formulação da visão messiânica enquanto tal.

É um tempo que se retira, que se anuncia e poderá emergir como um resto, de certo modo, como um excesso e no qual a fé deve prevalecer. Incorporá-la, porém, no pensar e na abordagem conceptual estritamente filosófica, cria sempre obstáculos difíceis de contornar.

²⁵⁷ Cacciari, Massimo, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi Edizione, 2013, p. 65.

²⁵⁸ Agamben, G., TR: 87.

²⁵⁹ Agamben, G., TR: 30.

²⁶⁰ Agamben, G., TR: 58.

Mas é essa mesma fé que atualiza o anúncio, o desígnio da potência.²⁶¹ Essa fé que se erige a partir da promessa (a esperança messiânica) que prevalece ou deve superiorizar-se à lei.

A tematização da fé no contexto da visão messiânica e a sua proximidade à instituição do estado ou condição de exceção cria outro problema: pode essa condição, essencialmente negativa, ser usada para a instituição de um princípio positivo? Ao instituir-se como condição de exceção pode, sem mais, libertá-la da sua negatividade?

Prescindindo de predicacões, qualificações e designações de objeto, a fé é instaurada num modo não predicativo ou numa modalidade ante-predicativa. Trata-se da referência a uma experiência singular e arriscada para o pensar, do apelo à imediatez que a racionalidade pode designar como candidata à suspeição.

E a imediatez da experiência da palavra ou de fenômenos de crença que podem, mesmo, dela se afastarem ou que a dispensam, revela uma dimensão performativa que já foi enunciada noutros domínios. Perante uma palavra, um anúncio que se superioriza (apesar de transportar uma aparência de debilidade) que se torna forte na sua imediatez, é lícito o questionamento do pensar, já que a fronteira entre a doutrina e a abordagem conceptual é ténue.²⁶²

A relação do messianismo com o tempo é paradoxal: o apelo à sua inscrição na História – em certo sentido, revolucionária se essa categoria se afastar ou não coincidir com a sua ressonância emancipatória – significa a intervenção do messiânico nessa dimensão e fora dela, em rutura com ela.²⁶³ Em que medida esse acontecimento relacional é visível ou concretizável, constitui uma questão em aberto; o seu advento, a realidade dessa inscrição pode não ultrapassar o patamar da esperança. A transição (para alguns incontornável) da sua possibilidade para a sua atualização, realização na História, implica uma possibilidade de ocorrer ou de se limitar à configuração doutrinária e teoricamente estabelecida sob a forma de expectativa, de uma abertura que a crença não se encontra apta a fechar, a assegurar a sua concretização. É em nome de uma justiça maior que se espera por essa intervenção, que se aguarda, que se faz apelo à emergência do messiânico na História; a sua condição de possibilidade não garante, porém, a realização daquilo que se espera; nenhuma garantia a institui, nem nenhum indicador seguro e nenhum fenómeno historicamente

²⁶¹ Agamben, G., TR: 87: «La fede è l'essere in atto, l'energeia dell'annuncio.»

²⁶² Dickinson, Colby, *Agamben and theology*, T & T Clark, 2011, p. 91 ss.

²⁶³ Tresmontant, Claude, *Saint Paul*, Paris, Seuil, 1956/ 2006, p. 158.

determinado a sinaliza. Pelo contrário, é o sentido oposto que se dá a ver na significação corrente da História; é este que surge na sua plena e iniludível visibilidade; é com a injustiça que nos deparamos. O messiânico viria contrariar o tempo e a História e não engrandecê-la nos moldes com que se apresenta e que é incompatível com a sua promessa.²⁶⁴ O seu tempo é um tempo contrário àquele em que os acontecimentos jurídico-políticos transcorrem. A presença do messiânico é assinalada pela crença e essa é uma dificuldade que se sobrepõe à expectativa legítima da sua inscrição visível. Obstáculo que se oferece à tentativa de racionalização do seu lugar e relação perante os acontecimentos visíveis. A interrogação acerca da experiência de um tal evento (que poderá ou não ocorrer), tem de o situar claramente no âmbito de uma abordagem possível, da sua familiaridade estrita com a visão teológica ou para além dela.

Nenhum subterfúgio, por assim dizer, místico ou enigmático deve encobrir essa ocorrência possível ou favorecer a tentação de a encerrar na clausura de um qualquer mistério indizível. E a redenção individual não deve intervir de modo exclusivista, impedindo-a de ser pensada e apropriável pela razão. Se, em princípio, o ideal de justiça (ou outro princípio similar) é mais racionalizável do que a redenção, isso também se deve à sua vocação pública, às razões que o permitem integrar numa experiência política e historicamente determinável para além da sua figuração místico-religiosa. A dificuldade do enquadramento político do messianismo deve-se a essa vivência apartada da experiência propriamente ‘terrena’. É através dela que a lei vigente e a sua ansiada revogação se confrontam; é no seu território de eleição que a exequibilidade de uma justiça, finalmente alcançada, fornece sentido à abnegação de muitos séculos. A questão de saber se uma visão doutrinária se afasta, irreversivelmente, de qualquer determinação jurídico-política ou política relevante, não deve ser desvirtuada ou insatisfatoriamente respondida.

O messiânico existe ou pode existir como História e não na História, e assegura um futuro supra-sensível. Referi-lo ou não à *polis*, nela integrar a possibilidade da sua inscrição, é, também, uma exigência da procura da autenticidade do devir histórico, e nele poder incluir o sentido da vivência, genuinamente, humanizada. Poderá essa exigência designar-se como ‘demasiado racionalizadora’? Nesse caso, a fronteira da sua expectativa situar-se-ia num horizonte mais longínquo. O futuro messiânico desafia as marcas empíricas do devir

²⁶⁴ Zartaloudis, Thanos, *Giorgio Agamben. Power, law and the uses of criticism*, Rotledge, 2010, p. 292ss.

histórico, implica uma rutura face à evolução histórica visível e, mesmo, perante as elaborações utópicas; do mesmo modo, afasta-se da simples fabulação do ‘fim dos tempos’. Se a História vela a realidade singular do messianismo, o mantém na sombra sob a terrível negatividade – exílio, guerra, sofrimento, injustiça – impõe-se a sua manifestação em termos mais inequívocos.

Por outro lado, uma ‘excessiva racionalização do mal’, a sua insistente apresentação empiricamente compensada, corre o risco de comprometer a percepção do messiânico e, até, de contrariar, de alguma forma, a sua propensão libertadora. Contudo, a expectativa da irrupção da rutura messiânica na História permitiu pensar um messianismo fora da tradição messiânica e para além dela; nesse messianismo de ‘novo tipo’, acaba por sobressair uma ideia de justiça para além do próprio direito.²⁶⁵

A pura e simples coincidência entre o judaísmo e a idealização messiânica é redutora; uma tese que se baseia num messianismo histórico, centrado na representação de um povo exilado, perseguido, do templo destruído, do reino destroçado, e que implica a aceitação restritiva de uma representação do judeu como idealização do Homem e da Humanidade. E a perversão atual da representação do judaísmo, chega ao ponto de indicar a obsessão pela apropriação do espaço, quando na sua imagem ideal correspondeu a uma religião do tempo, da transformação do espaço em destinação de um povo que se projeta na eternidade. Nesse sentido, a ocupação territorial afasta-se da destinação histórica e da conversão da cidade e da nação em ideal da humanidade. Esta privilegia a destinação histórica em desfavor da apropriação do espaço e do território. A universalidade e Humanidade são incompatíveis com a posse e identificação territorial. O sentido histórico-temporal deve sobrepor-se à fixação territorial e delimitação de fronteiras de um Estado que sacraliza uma certa região. Na busca pela determinação espacial do presente ignora-se a projeção do futuro. Projeção significa, neste caso, abertura à idealização de um tempo futuro, da realização de uma promessa ética e religiosa (pela experiência da transcendência). A prevalência da fixação territorial significa o fracasso da idealização da Humanidade, finalmente liberta dos constrangimentos do indivíduo e dos processos de individuação.

O tempo messiânico diverge do tempo linear e cronológico, e a ‘dobra’ é a figura da rutura (fratura) no tempo que decorre na face visível da História. Ainda que inscrita no

²⁶⁵ Derrida, Jacques , *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 266.

devir histórico e indiciadora da sua vertente teleológica, o acontecimento da fractura messiânica não se identifica, simplesmente, com outras formas de rutura, em que se inclui a violência revolucionária. Situada para além de todas as formas de violência, das suas fontes e conotações, o acontecimento messiânico emerge como uma novidade absoluta, como o culminar de expectativas perenes, ansiadas resoluções históricas que nenhuma utopia parece proporcionar. Trata-se da instauração de um evento, de certo modo imprevisível, na cadeia dos possíveis. A expectativa e a esperança que acompanha, a cada momento, o desígnio messiânico, não podem ser correspondidas por nenhuma utopia ou fratura revolucionária. O instante e o acontecimento messiânico não são preparados por nenhuma reivindicação massificada ou, mesmo, heróica, mas resulta de uma espera impaciente, de uma paradoxal esperança, que se recolhe na atenção ao sentido absoluto do tempo; essa impaciência não conduz a nenhuma conspiração nem busca da renovação da realidade jurídico-política, mas percepção-se a cada momento; é uma paciente espera que, ao mesmo tempo urge, e que é imposta pela necessidade de transformação que a negatividade impõe; a inconformidade perante os indicadores da negatividade impõe a urgência da rutura de ordem superior ou que, sendo exterior à História, só se aplica ao seu interior. A História é o único referente dessa exterioridade, e o sentido da superioridade do messiânico, pode implicar a força impositiva da intervenção que salva. Mas a dificuldade de pensar o papel de uma transformação revolucionária fora da integração na ordem política é óbvia: o acontecimento messiânico não é preparado nem anunciado pela mobilização política, aquela que é, provavelmente, mais adequada à alteração do real iníquo. Surge sob a forma de uma violência divina que não é anunciada nem precedida de nenhuma ameaça.²⁶⁶

Não se espera que uma interpretação mística, que se situe aquém da lei e das bases jurídicas da vivência social, nos seus desequilíbrios e desarmonias acolha, de forma incondicional, uma apropriação categorial. Nessa visão, está em causa direta ou indiretamente, um distanciamento perante a necessidade de racionalização da relação entre o messianismo e a História; ela deve ser clarificada e tornada o mais atuante possível. A relação dúbia, ambígua, paradoxal do Messias com a História, com o seu término, significado profundo e exterioridade é uma marca, porventura desconcertante, do legado

²⁶⁶ Bojanic, Petar, «La violence divine de Benjamin et le cas de Coré», in *Temps historique, temps messianique, Lignes*, Paris, Octobre 2008, p. 138; p. 141.

interpretativo que o diálogo com a tradição impõe, e que Agamben acaba por transmitir num curto ensaio da obra *La Potenza del Pensiero*.²⁶⁷

O distanciamento face ao mundo em que se vive é o risco maior de uma interpretação mística do messianismo; a relação dúbia com o quadro jurídico ou a recusa da lei e não, necessariamente, a simples ignorância da sua consignação, dos seus registos e dos seus efeitos; uma certa sobrançeria que o leva a situar-se numa posição de superioridade ou a iludir a necessidade de chegar ao seu cumprimento na relação social, mesmo que se insinue na aparente insignificância da vivência quotidiana. O confronto com o mal por via de uma redenção simbólica ou utópica continua a situar-se no espaço da desarmonia. Os fracassos dos projetos libertários não podem ser resolvidos por soluções deste tipo. E o retorno à firmeza da lei nem sempre convence aqueles que não confiam inteiramente na eficácia da esperança. A alteração radical da conduta dos homens parece, por sua vez, apelar a outras utopias e pode não cumprir o propósito de servir a justiça no curso da História, ainda que num horizonte de configurações futuras. O abismo da liberdade impede-nos de racionalizar a pronta aceitação das utopias ou o imediatismo proposto pelas incursões autoritárias mesmo que pareçam servir-se da lei. Se as vias de resolução ou superação histórica do mal, nas quais (apesar da sua exterioridade) se insere, também, o messianismo, não escapam ao questionamento e à (relativa) abordagem desconstrucionista, isso deve-se, em grande medida, à abertura da relação com o mundo que a liberdade torna inevitável e com a qual qualifica a finitude do humano. Não é sem mácula que a conduta maliciosa passou a predominar no curso da História em épocas posteriores à ficção adâmica.

Se o messianismo parece ignorar o abismo da liberdade para pressupor se propor a instauração de um mundo novo, esse hipotético esquecimento já não pode fazer parte da reflexão que a Filosofia designou como sua desde a Antiguidade. A proposta da relação não imediatamente histórica com o absoluto irá deparar sempre com um olhar de desconfiança, uma vez que é sobre a perda do solo, que advém da ação livre e finita, que nos inserimos na inquietante familiaridade da experiência comum. A recondução do messianismo a uma experiência religiosa particular (ou, mesmo, a partir de uma extensão da fé para além do universo judaico), limita a abertura da experiência política que devem ser consideradas nas exigências de transformação da realidade social. E se a fé e a experiência religiosa se

²⁶⁷ Agamben, G., PP (ensaio com o mesmo título): 270.

revelam na simbologia dos seus enunciados próprios, esse particular evento choca com a necessidade de explicitar a ação política e de reatualizar a pergunta: o que fazer? A verdade da mensagem messiânica codifica-se em lugar de servir de guia seguro e inequívoco à transformação do real. Pode essa mensagem e o seu conteúdo (inegavelmente esotérico) servir de orientação à concretização prática da alteração da História, ou trata-se, sobretudo de efabular acerca da resolução do seu significado profundo que esteve ocultado por muitos séculos? Ou essa mensagem está condenada a inscrever-se na experiência limitada de uma forma de subjetivação? De que significações políticas se pode apossar a via messiânica? Que forças transformadoras podem convocar para além da nobreza de um apelo místico? Se é verdade que o domínio simbólico não se opõe à realidade social, o manejo de linguagens criptadas, não favorece a elucidação dos modos como o real social pode ser eticamente aperfeiçoado. E se certas vias mais radicais como o messianismo apocalíptico se oferecem como obstáculos maiores a uma abordagem conceptual, a questão de saber que relação a visão messiânica estabelece com a História, está por resolver. Por isso também, a conciliação satisfatória entre a abordagem biopolítica e a visão messiânica não foi atingida ou se mantém inconclusiva.

Um messianismo que, na relação com a História, privilegie a lei e não um código específico (integrante do já referido corpo de linguagem criptada), não está, igualmente, isento de problemas; a lei, por si só, não demove nem repele a iniquidade; pelo contrário pode conformar-se intrinsecamente com ela ou estabelecer uma relação de grande proximidade. A 'verdade da lei' não escapa, portanto, à suspeição, não destrói a injustiça. Dissolver a mensagem messiânica num universo mítico-estético ou numa infinita esperança na redenção por vir, signo máximo de destinação de um povo particular, é de pouca valia. Constituir a base de uma sinalização existencial e pré-categorial da realidade social atormentada é, também, insuficiente do ponto de vista político. Essa mobilização teria efeitos, sobretudo, na esfera religiosa. As tentativas de mediação da relação entre o messianismo e o tempo através do mito, enfatizam, antes de mais, as dificuldades da sua racionalização, uma vez que o mito se situa aquém da significação linguística, do discurso e da sua apropriação do *logos* e do pensamento categorial. A presença do trabalho do mito ou do seu ressurgimento num universo pós-arcaico (que mantém a sua reivindicação à intemporalidade), a par da renovada comparência da fé, reproduzem entraves antigos e,

quando muito, reatualizam remotas aporias. Invocar uma resolução do ancestral conflito entre a razão e a fé e colocá-la ao serviço da renovação da via messiânica, possui menos utilidade do que pode parecer. A força da fé e a intemporalidade mítica são fracos contributos para quem deseja aceder à prevalência efetiva da política. A relação entre a vida e a política dispensa elaborações e recursos deste tipo, que só dificilmente se poderão libertar dos grilhões da ortodoxia doutrinária. Se um pensador da biopolítica pode, ainda que parcial e deliberadamente, ceder à tentação de ser por eles aprisionado, não deixa de ser interessante no quadro da presente abordagem.

No palco da História, as vicissitudes da fé e o recomeço mítico não levam a melhor sobre a dialética que liga a violência e o direito e sobre a cristalização da injustiça potenciada, seguramente, pelo exercício do poder político. A percepção da inutilidade da revolta e o refúgio na renúncia e na esperança (talvez inconsequente), são compatíveis com a exaltação fideísta e com a visão escatológica. A crença na vinda do Messias (ou no seu retorno), apenas confirma a propensão para assumir a falência da governação dos homens em nome de uma figuração ‘semi-divina’ que, possivelmente, a supera. Porém, a sua vocação não é essa e a segurança proporcionada pela comparência de um substituto pode desvanecer-se mais rapidamente do que se pretende.

Depois da queda sacrificial configurada no desígnio onto-teológico e da decepção da modernidade, um tal retorno seria, porventura, mais ineficaz politicamente do que a iniciativa própria do herói trágico.

Realizado precariamente ou por realizar, o ideal moderno não afastou a injustiça e a violência, bem como a sua formalização legal; e a falência dos projetos revolucionários agravaram ainda mais esse incumprimento. O fortalecimento do sentido histórico-temporal pela passagem da tragédia grega ao drama barroco alemão é, ainda e apenas, mais uma possível fuga ao aparente e inevitável retrocesso, vacuidade ou impotência da ação política. Se as transformações do real social forem ainda possíveis, os estádios de transição ou as linhas exploratórias de um sentido novo para a realidade que sucederá à pós-modernidade, acabarão por surgir. A redescoberta de um sentido histórico para o enquadramento messiânico não pode provir de uma consideração restritiva ou codificada.

Para evitar que a promessa messiânica se situe, definitivamente, fora da experiência e se aproxime da ameaça da pura e simples quebra escatológica da temporalidade histórica,

(com desprezo pelas referências contextuais, precisas e localizadas), urge reconduzi-la a uma significação política. A ideia de imprevisibilidade constitui uma outra ameaça; se a promessa se mantém, apesar das decepções impostas pela negatividade, a indicação do momento ou contextos para a sua concretização não é possível. Pelo contrário, essa promessa pode, mesmo, não ser cumprida, frustrando aqueles que aguardam e se empenham na sua realização. Afastá-la da substância da narrativa utópica passa a ser uma prioridade. Porém, assumir a sua contingência e indeterminação poderá excluí-la do elenco de opções verdadeiramente políticas, e isso desfavorece-a perante outros projetos histórico-temporais emancipadores. Se essa promessa transcende a ordem histórico-temporal e político-institucional, de que forma se institui? E como se define a significação nova que se anuncia? Que efeitos produzirá? Nenhuma resposta clarificadora é produzida na abordagem de Agamben, para além do acompanhamento e sistematização do pensamento paulino.

O messianismo e os projetos emancipatórios radicais implicam rupturas, dissensões sem harmonização possível, novas inscrições históricas que renunciam a qualquer retorno, mas a relação de um e de outros com a História é distinta, se um impõe uma exterioridade em relação a ela, os outros reivindicam-na como matéria-prima da transformação desejada. A paciência impaciente e a posição de esperar o inesperado parecem categorias funcionais da lógica própria da criação poética, mas frustam a expectativa de soluções que superem a negatividade.

Reverter a justiça em favor dos vencidos e oprimidos, pela proposta benjaminiana de aproximação da violência revolucionária do gesto destrutivo da violência divina, ou por outras propostas, é ainda um enunciado intencional. O combate à violência mítica do opressor convoca, na ruptura revolucionária, uma violência verdadeiramente política que é incompatível com a visão messiânica. A suspensão ou destruição do direito do opressor deve ser feita através da imposição de uma justiça revolucionária que se afasta dessa visão. A divinização da violência é um legado dessa óptica, mas isso não resolve o problema criado pelo corte com a marcha da História. Uma promessa incerta da prevalência da justiça sobre a negatividade, a sua situação nas imediações da esperança, nada pode garantir. Mesmo que essa promessa ambicione, a partir de alguns dos seus efeitos, a renovação do poder soberano, essa incerteza permanece. Essa ruptura divina é potencial e o seu afastamento face à proposta revolucionária de ordem política não favorece a sua

exequibilidade. Como potência essencialmente inoperativa, a violência divina não cumpre as exigências da ordem factual. Destruir a injustiça ancestral pela promessa de uma possível instituição do reino messiânico, configura uma solução teológico-política que dificilmente tem lugar numa reatualização biopolítica.

5. A forma de vida como regressão à operatividade.

Uma das teses fundamentais do texto *Il Tempo che Resta* enuncia que o chamado messiânico adequa-se mais a uma forma de vida do que à letra ou formulação de um mandamento legislativo.²⁶⁸

E nos recentes livros, *Altissima povertà* e *Opus Dei*, Agamben parece subverter a indicação presente na abordagem teológico-política de *Il Regno e la Gloria*, segundo a qual, as implicações práticas e políticas da divisão da Economia e da Glória conduziram à divisão da esfera do poder. Assim, a solução para a explicitação da natureza paradoxal da Trindade referida nos textos medievais levou-o a sugerir a noção de *inoperosità* quando se tratava de marcar um distanciamento entre o poder transcendente (que desta forma se tornava, eminentemente regulador) e o poder que coincidia com a efetiva ação mundana. No plano político, essa divisão implicou o afastamento entre o poder soberano simbólico e um poder efetivo que, aparentemente, poderia prescindir de qualquer orientação para além daquela que se refere à mera representatividade. A teologia económica mostrava-se, assim, como o território de uma gestão do poder que prescindia da intervenção direta do domínio da transcendência.

Na sequência do recurso às fontes greco-romanas e medievais, Agamben, procura agora, porventura, libertar a ação da carga negativa da subjugação associada à categoria de *homo sacer*, e da sua condução segundo regras específicas que impõem ou procuram consagrar uma obediência exterior. Afastando-se da inevitável vacuidade da regra e da norma e da liturgia política meramente simbólica e sem conteúdo prático, pretende-se,

²⁶⁸ Agamben, G., TR: 114.

assim, pensar a ação a partir de uma singular eficácia. Entrecruzando a dimensão ético-político do agir (assumida no termo latino *agere*), e a realização praxica do agente, clarifica-se o sentido genealógico e arqueológico do dever, as suas fronteiras e o sentido da sua superação no porvir. Para além da passagem genérica da *inoperosità* à *operosità* e à revelação dos seus limites, indicia-se, a fuga à subjugação do poder soberano através da perspectiva de um dever fora do território do direito. A superação da inoperância pela mútua implicação entre o ser e o dever (ou o dever-ser), conduz a uma outra superação, ou pelo menos, à atenuação da negatividade do indivíduo ou cidadão subjugado pelo poder soberano. Sem negar os efeitos dessa subordinação, a figura daquele que não pode escapar a ela pode, em todo o caso, aspirar a um momento de libertação. Ainda que, a esse respeito, sejam apenas enunciadas algumas pistas que se desejaria ver exploradas com maior desenvoltura, (o que, infelizmente, não se verifica), é da possibilidade de uma superação da carga mais negativa dos efeitos do poder que, neste caso, se trata.

Pretendemos assim, delinear a evolução de um pensamento que nos apresenta, no momento atual, aquilo que poderíamos chamar (no sentido heideggeriano) de uma *kehre*, ou seja, uma viragem.

Recuperando a transformação suposta no movimento do ser através do agir e do ato de assumir as suas funções específicas, Agamben passa a privilegiar as qualidades da ação, da realização, do movimento e a eficácia real da efetuação. Se durante muito tempo se interessou pelas qualidades afirmativas e pelo peso ontológico da potência privativa e da indissociabilidade da potência e da impotência, acentua, no presente, as qualidades da ação, a sua performatividade e virtudes transformadoras. A potência da negação, presente ou não no ato ou na atualização, já não corresponde a uma efetiva procura pela virtude do agir. A disposição ou o hábito deve, agora, dar lugar à realização da ação, quer no sentido transformador da ética, quer do ato de administrar a *polis* a que se pertence, e que se encontra associado ao domínio político. Desafiador, no presente, da inação e da cristalização ou desvirtuamento da ação pela norma, trata-se de afirmar as qualidades intrínsecas da vida e da forma de vida e, também, a capacidade de realizar tudo o que se esconde na dimensão virtual do ser humano. O sentido ontológico e prático (presente em Aristóteles) e, também, praxico da virtude ética, permite destacar a sua relação com o fazer, o agir e a finalidade de realização de uma disposição subjetiva. Saber que uma disposição

pode assumir, paradoxalmente, a potência afirmativa ou privativa é insuficiente. Urge, por isso, assumi-la numa ação que se deseja adequada e correta. Superando a circularidade aristotélica entre a disposição e a obra, Agamben vai reter-se na ação de constituir, criar, realizar. A virtude, neste caso, está na operatividade do agir e não, apenas, no relacionamento dialético entre a disposição para agir e no resultado da ação. E essa nova abordagem, designa a importância da realização plena do agir, na sua dimensão ético-política. Trata-se, por isso, na fase mais recente da obra de Agamben, de enfatizar a plenitude do agir na *polis* e na vida pública, na comunidade. E não é por acaso que se convocam os modelos comunitários da forma de vida monástica e a prestação comunitária do serviço ou do ato litúrgico. Ambos indiciam ou sinalizam a realidade política da ação, as suas aporias e virtudes, os seus riscos e benefícios; através deles se podem pôr em causa os atos opressivos do poder e da relação hierarquizada. A partir deles, pode-se, finalmente buscar uma virtude libertadora que permita estabelecer uma oposição à implacável marcha da máquina biopolítica que serve, muitas vezes, de metáfora da presença subjugadora do soberano, quer este se defina em termos clássicos, numa imagem mais centralizada, ou contemporaneamente, por dispositivos mais disseminados e menos tangíveis. Na sua efetiva visibilidade ou na sua propensão para atingi-la, deve o agir assumir os modos concretos da sua operatividade, ou seja, os indicadores que o qualifiquem em termos práticos, e que, apesar de tudo, podem continuar a referir-se às tradicionais categorias éticas do bem ou do mal, e do que é politicamente desejável ou inaceitável.

Uma nova abordagem do território da filosofia prática permite explicitar as múltiplas relações entre a natureza intrínseca da vida, a norma e o dever. Se a instituição da normatividade apela a uma determinação exterior à forma de vida, a nova dimensão do dever, que, nalguns autores, se impõe à própria virtude, eleva-o à categoria suprema de uma espécie de princípio regulador. A sua imposição, à maneira do dever kantiano que transcende as normas, sejam elas empíricas ou compatíveis com a razão é, como se sabe, uma auto-imposição. A sua profundidade é paradoxal: a regra suprema deve ser vivida e, no entanto, perpetua uma distância que a afasta, a cada passo, da ação e da gestão tangível das coisas humanas; porém, não deve manter a estranheza prática do dever kantiano ligado a um respeito que o impõe independentemente da realidade condicionada; deve poder superá-la em nome de um dever, porventura, mais viável ou concretizável, enobrecido para além

da sua prestação como princípio regulador. É, assim, um princípio prático e, aparentemente, mais praticável que a matriz teológica parece sugerir a partir da conjugação entre os dois textos recentes de Agamben. O risco da ‘naturalização’ de uma norma (ou de uma regra) que se erigiu através do instrumento solene da *devotio* religiosa ou do modo de vida de uma comunidade específica é aqui bem real.

Porém, no modelo teológico, a determinação, ainda que aparentemente autónoma (no sentido de auto-determinada e firme), de uma vontade que deve coincidir com a sua plena e pura auto-regulação, pressupõe a ligação (*religio*) com uma vontade transcendente, o que agrava, ainda mais, o risco de aceitar um modelo, de certa forma, ‘contaminado’ por um pressuposto específico. E, como sabemos, os exemplos de uma vontade que se superioriza à norma (como obrigação exterior) e, também, a qualquer pressuposto de base religiosa, são muito raros. Deus e a sua ação providencial (inimiga das visões imanentistas), tornaram-se, como se sabe, pressupostos mais apetecíveis para quem quer dotar a vontade, o dever e o agir da sua pureza ético-política. A dimensão onto-teo-lógica desse pressuposto implica que ao ente transcendente se associe, fatalmente, os efeitos da sua ação providencial na realidade mundana, o que é contestável.

Suspendendo, preventivamente, a força inegável das duas objeções aqui consideradas, ou seja, a que se refere à aceitação de uma matriz restritiva para pensar a forma de vida que desafia o direito e a norma, e o pressuposto de base religiosa para pensar um dever para além da norma, pode considerar-se, apesar de tudo, a justeza da sugestão que motivou Agamben a aventurar-se neste novo desenvolvimento do seu pensamento teológico-político.

A vivência da regra na vida monástica apresenta-se como o paradigma da coincidência ou, a limite, da indeterminação entre a regra e o modo de vida. Nesse limiar é a vontade que é posta à prova e, independentemente de ser presa de uma radical humildade, é levada a desafiar as imposições do comando exterior, ou seja, aquele que provém da regulamentação institucional hierarquizada. A proximidade entre a regra e a vida antecipa uma função legisladora essencial que não se assume, porém, como um princípio abstrato.²⁶⁹ A vida comum e a observância modelar da regra facultam a intensificação dessa vivência ou de uma nova interiorização do agir que se pretende depurado de condicionamentos

²⁶⁹ Kishik, *Agamben and the coming politics*, California, Stanford University Press, 2012, pp. 103 ss.

exteriores. Sem essa forma de vida comunitária ou sem a referência da revelação da transcendência, seria muito mais difícil ou improvável fundar uma tal vivência peculiar, e o termo com que se designa essa interiorização corresponde ao *habitus*.²⁷⁰ Tornar o mundo transparente e próximo da vida é, precisamente, aquilo que se tem em vista nessa interiorização. Sem nunca se pôr em causa nem permitir a suspensão do voto e do juramento, a regra e a sua plena integração vivencial na relação comunitária, parece ser renovada e autenticada. O princípio dessa autenticidade reside na aceitação do pressuposto de uma justa governação e de uma obediência sem reservas. Nestes termos, a revelação da dimensão política da forma de vida fundada na vivência da regra que pode não coincidir com o comando institucional, torna-se inevitável. O desafio a esse comando consiste na possibilidade de uma recusa perante o exercício do poder que não é justo ou deixou de o ser. Trata-se, porventura, de um contrato, aparentemente, menos rígido do que aquele que, nos moldes clássicos, garante a coesão comunitária e que, em todo o caso, Roberto Esposito mostrou ser intrinsecamente aporético. Os termos em que a pretensão desafiadora monástica evoluiu ou foi, mais tarde, constrangida a submeter-se, mostra que essa vivência se tornou singularmente incômoda, mesmo num quadro restrito de relacionamento político-institucional. A novidade da vivência da regra monástica sobrelevada nesta matriz teológica, ainda que restrita a comunidades que, como se sabe, foram alvo de reações adversas por parte da hierarquia institucional, prende-se com a recusa da aceitação da vivência exterior e artificiosa da regra. Releva-se aqui, não a regra, a norma ou a obrigação, mas a própria vida ou a forma de vida; e neste caso, essa pretensão ou projeto, pode representar uma ameaça ao comando diretivo do poder centralizado. É evidente, também, que se supõe que esse poder directivo representa a vivência exterior e a face contingente da vida; se assim não fosse, seria supérfluo instituir uma forma de vida que representasse uma nova vivência da regra. A procura de uma vivência mais interiorizada significa uma maior propensão à autonomia, e no âmbito institucional e político, essa pretensão, que também adquire a forma de uma rigorosa exigência, pode ser entendida como uma ameaça. No limite, poderemos invocar nesse paradigma o ideal de anulação ou de inutilização da regra já que ela se confunde com a forma de vida; a ideia de limiar em que, neste caso como noutros, os pares de uma relação se indeterminam e se tornam indistintos é cara a

²⁷⁰ Agamben, G., AP: 27, 76.

Agamben.²⁷¹ A definição ou a constituição da vida a partir da vivência da regra implica também o seu inverso, ou seja, a produção da regra a partir da vida e da forma de vida. Uma vida monástica mais restritiva ou supostamente mais depurada pela vivência interior da regra permite eliminar a dicotomia entre essa regra a vida. Contudo, deve ser destacado que, na ideia de inutilização da regra é a vida que está em causa e não uma regra que a pode comandar, e nessa medida, deve ser, igualmente, posto em relevo que uma vida assim determinada é considerada, evidentemente, mais apta à qualificação de virtuosa e mais perfeita do que aquela que parece receber a regra do exterior, e que pode derrotar a firmeza incondicionada da vontade. Nessa visão de uma vida constituída a partir de uma vontade incondicionada e mesmo afastada da regra que, pela sua exterioridade, não deve ser valorizada como princípio determinante da conduta, ecoa uma ressonância kantiana que Agamben analisará no seu livro sobre a arqueologia do ofício.

A dimensão política dos atos litúrgicos como realizações, dir-se-ia, atualizações da íntima vivência da regra assemelha-se a uma linha de fuga e não a uma pista realmente exploratória: a relação comum presente nessa vivência continua, apesar de tudo, a impor um afastamento do mundo, não obstante a sugestão indicativa da etimologia da liturgia como serviço ao povo.²⁷² Esse afastamento acentua-se em razão da dificuldade de viver o modelo evangélico no plano mundano. Trata-se de uma forma de vida adequada ao ideal daquele que segue uma crença que já não é, pelo menos contemporaneamente, universalizável. A imediatez da revelação cristã, reconduzida, no modelo franciscano, a uma simplicidade sem mediações já não pode, porventura, aspirar a essa universalização. Mas ainda que de difícil realização como ideal ético-político, a recusa das mediações e a defesa de uma forma de vida mais perfeita, permite desvelar um confronto com a norma jurídica. E a noção ou a categoria de ‘uso’ é o termo que o designa. Essa é, porventura, a consequência mais profícua do ponto de vista político e que, já no terreno teológico, na sua vertente prática e doutrinária mostrou uma surpreendente proliferação de consequências. A renúncia completa desvela um confronto mais severo e paradoxal: a menoridade dos monges franciscanos significa, simultaneamente, um afastamento da pretensão aos bens terrenos e uma superiorização perante o direito. O monge goza, assim, de um estatuto

²⁷¹ Agamben, G., AP: 80, 89.

²⁷² Agamben, G., AP: 107-108.

menor que só na aparência o mantém abaixo do limiar do poder do comum dos humanos; na verdade, superioriza-o ao direito como expressão do poder e do comando. A renúncia à propriedade e a instituição da vivência a partir da categoria de uso escondem, de facto, a afirmação de um estatuto desafiador que conduz à superação da lei que é considerada exterior à vida autêntica. A naturalização do direito de uso pode, verdadeiramente, esconder a face de um poder inusitado perante a lei e a imposição da norma dos que, ao nível institucional, o pretendem inculcar. Sob a conspícua procura da simplicidade do uso, e do direito dela decorrente, difundiu-se o mais ameaçador ataque ao poder institucional. A menoridade, a simplicidade, a renúncia e a pobreza, constituíram, na verdade, um terrível desafio ao direito e ao poder; e houve uma clara percepção do significado e do alcance desse desafio, como o provam as múltiplas reações do representante máximo do poder eclesiástico.

O direito de uso, a necessidade e a exceção formam, assim, as figuras de um poder que, inesperadamente, proveio daqueles que deveriam ser vistos como drasticamente despojados de qualquer força.²⁷³ E, contudo, formaram uma comunidade que pôs em causa o equilíbrio da vida normalizada pela instituição. O uso que decorre da necessidade e se configura como exceção, institui-se para além do direito positivo. Fora do seu território escusa-se ao dever de obediência. Não é o direito a instituir o uso, mas este que pretende desativá-lo sem que aquele, aparentemente o possa menosprezar. É a vivência da regra preconizada a partir da doutrina franciscana que leva à valorização do uso a título de direito natural e, por isso, é a prática que lhe serve de base e não qualquer regulamentação exterior. A *abdicatione iuris* é, assim, estranha ao direito e pode pô-lo em causa. A renúncia pode ser o cunho da voluntariosa superioridade e não da subjugação formal. A possibilidade do reconhecimento dessa situação por parte do direito e, concretamente, dos seus representantes deve ser, claramente, enunciada.²⁷⁴ Essa exterioridade ao direito não é, por isso, uma consequência insignificante que passe despercebida, e a única saída possível para evitar esse distanciamento consistirá em anular uma outra separação prévia: a que aparta o uso da propriedade ou seja, da pretensão ou do direito de posse que é positivamente regulamentado; através dessa separação desvaloriza-se, finalmente, a renúncia e o direito de

²⁷³ Agamben, G., AP: 141.

²⁷⁴ Agamben, G., AP: 153.

uso. Nos termos de Agamben esse confronto com o direito é «il tentativo di disattivarlo e renderlo inoperoso»²⁷⁵, através do destaque dado ao sentido prático da vivência da regra. E o que se aplica à comunidade restrita dos franciscanos é válido, igualmente, para a cristandade primitiva.²⁷⁶

Porventura, no uso deseja-se aceder à pura revelação da vida para além do direito e mesmo de uma prática que o confronte; essa seria a fronteira da vivência que se assume na apropriação existencial do modelo que aqui se apresenta. E, nesse caso, seria a própria prática a anular-se e a exprimir diretamente uma existência exemplar e a contornar qualquer forma de confronto que, porém, não pôde ser evitado.

O conflito com o direito tornou-se inevitável, mas permaneceu o sentido prático da vivência no ato sacrificial litúrgico e no serviço. Nele se concentra a relevância da operatividade da ação e da relação entre o agir e a vontade; enaltece-se o sentido prático e ativo, a operatividade e a efetuação, a operância e já não a inoperância presente na perspectiva da passagem da teologia política para a teologia económica.²⁷⁷ A realização efetiva do significado do ato litúrgico passa a radicar na valoração do *opus operatum* e não no *opus operantis*, em que a eficácia desse ato depende da disposição e do caráter daquele que o ministra. A possibilidade da eficácia do ato litúrgico vir a concretizar-se, a limite, no modo para além do *opus operatum*, ou seja, mesmo na situação em que o ministro ou o praticante do ato litúrgico é indigno, constitui uma defesa extrema contra a ameaça que assinalámos a propósito da vivência da regra para além do direito. Independentemente, porém, das implicações ético-políticas desse debate, o que está em causa é a forma com que a ação litúrgica se articula em torno de uma valoração prática e não através da inoperância da instância máxima da esfera transcendente, tal como é referida no modelo da teologia económica. Sendo assim, enaltece-se, de modo radical ou num modo em que a legitimidade se encontra, talvez, mais consagrada, a eficácia prática do agir e do gerir e, neste último caso, tendo em conta um domínio em que está presente a qualificação política da ação. Apesar de se encontrar, eventualmente, imbricada originariamente no modelo teológico, a dificuldade de enquadramento da ação política no modo da eficácia do *opus operatum* ou da sua figura exteriorizada, é real. A dificuldade desse enquadramento não pode ser

²⁷⁵ Agamben, G., AP: 167: «A tentativa de o desativar e de o tornar inoperante.»

²⁷⁶ Agamben, G., OD: 21.

²⁷⁷ G. Agamben, RG.

mascarada por uma simples analogia; a sua manifesta superficialidade pode agravar esse problema ao ponto de o tornar insuperável, tal como revela a falência dos modelos historicistas.

No ponto de vista de uma efetividade prática, é sobrevalorizada ontologicamente a operatividade da ação: a ênfase na operância e não na inoperância mostra, aqui, toda a sua pertinência. O indicador dessa valorização está bem patente na afirmação: «L'operatività stessa è essere e l'essere è in se stesso operativo».²⁷⁸ Apesar da envolvimento da crença e do mistério, está em causa a efetividade do agir, tendo em conta o ponto de partida da sua emergência e das suas implicações práticas. A viragem para a valorização da atividade e da realidade prática, instrumental e efetiva da ação, permite vislumbrar o perfilamento de um novo paradigma teológico-económico, ou pelo menos, a sua representação renovada ou alterada. E o seu misterioso fundamento na performatividade da palavra e no exemplo de um ser historicamente delimitado como Cristo, é visto como o princípio legitimador. Verter o ser no agir, desvelar a natureza do primeiro através do segundo ou representar o seu mútuo relacionamento de modo indeterminado é, precisamente, a finalidade com que se interpreta ou reinterpreta a ontologia ocidental e a sua evolução. Pensador da complexidade e riqueza da potência como categoria fundamental da filosofia aristotélica, Agamben favorece aqui o acesso ao valor ontológico da realização, da efetividade e da operatividade, da ação e da sua determinação a partir da vontade. Realidade, virtualidade, operatividade, efetividade prática relacionam-se de modo complexo, decorrendo dessa relação uma iniludível indeterminação.

Na arqueologia do *officium*, expõe-se a análise da transformação ou da transição preparatória do serviço em dever. A apropriação da categoria proveniente da cultura latina para o universo da operatividade que se destacou na esfera religiosa, conduzirá à sua posterior explicitação no domínio ético e político. E, neste caso, a sua dimensão política constitui-se diretamente a partir da sua génese na cultura latina.²⁷⁹

A operatividade, a eficácia e efetividade do agir pressupõem o dever, não como simples obrigação, mas como princípio determinante. A categoria nuclear de uma ação eticamente qualificada é, portanto, o dever ou o dever-ser. Não sendo uma obrigação, uma

²⁷⁸ Agamben, G., OD: 65: «A própria operatividade é ser, e o ser é, em si mesmo, operativo.»

²⁷⁹ Agamben, G., OD: 98.

regra ou uma imposição exterior, o dever é valorizado por aquele que se insere numa visão eticamente imperativa. A viabilização prática do dever e não a sua imposição artificiosa, levou Kant a associar verbalmente o poder e o dever. Pretendendo retirar a carga de exterioridade que ele venha a indiciar, pretendeu, como diríamos hoje, ‘naturalizá-lo’; porém, não nos esqueçamos que esse empreendimento pode revelar fissuras, visto que o desprezo radical pelas motivações e impulsos empíricos, o afastam daquilo que, pelo contrário, é mais natural. Em todo o caso, o objetivo da enunciação do dever nos moldes em que ele não coincida com nenhuma regra ou obrigação exterior mantém-se: o dever deve partir de uma auto-determinação e ser, o mais possível, coincidente com uma vontade verdadeiramente autónoma perante o poder que obriga ou subjuga, incluindo aquele que é politicamente qualificado. E essa autonomia pode, também, ser designada por uma afirmação ou auto-afirmação perante uma vontade ou um desígnio que se considera contaminado por uma vontade exterior, seja ela um indivíduo ou uma instância de poder. A penosa subjugação a existir, deve ser referida a uma subjetividade livre de qualquer exterioridade, ou seja, verdadeiramente autónoma. E, sendo assim, poderá perder-se uma referência negativa fundamental, aquela que a subjugação possui no contexto da predicação da categoria de *homo sacer*.

A liberdade constitui o limite da possível conjugação do auto-constrangimento da conduta ou da ação; aquém da liberdade situa-se a determinação negativa do *homo sacer*, a sua disposição ilimitada ao poder soberano e a possibilidade de ser oprimido e destruído. O dever e o espaço volitivo da liberdade permite superar essa fronteira da subjugação e a passividade da disposição que ela pressupõe. Racional ou não, exteriorizado ou voluntarioso, o indivíduo pode, enfim, aceder ao nível da libertação que é, simultaneamente, a fronteira do exercício do poder soberano, que deixa de se afirmar de modo inexorável, deixa um espaço livre para a autodeterminação. Até que ponto essa possibilidade se torna, na prática, compatível com os condicionamentos concretos intervenientes na vivência do indivíduo e das comunidades perante o poder soberano é, ainda, uma questão em aberto. Contudo, o limiar da fatalidade da subjugação daquele que se encontra numa disposição paradoxal, de inclusão exclusiva perante o seu soberano, seja ele um indivíduo, entidade social ou estrutura comunitária disseminada ou descentralizada, perde-se ou permite aceder a um nível de positiva categorização. A capacidade de

afirmação do indivíduo ou do cidadão perante as estruturas ou instâncias de poder, já não se encontra confinada à impossibilidade de superação do arbítrio e da força do poder. Confrontado com ele, desafia-o. Faz parte desse desafio a busca da perfeição, a recusa da conduta a que se negou a qualidade da virtude, a avaliação da ação daquele que deve ou deveria representar a realização da melhor conduta e do melhor comando. A mera potencialidade da virtude torna-a insatisfatória: é na sua efetividade prática que ela se deve medir e na revelação dos seus efeitos concretos que reside a perfeição.²⁸⁰ Ser, dever-ser, virtude, vontade, princípio legislativo fundem-se, indeterminam-se ou entram numa circularidade que a genealogia e a arqueologia filosófica devem pôr em relevo.

O risco da vacuidade da lei e do dever é real e coexiste com a sua inegável inserção na ordem do mistério. Esta última qualificação, que pode ser, indubitavelmente, atribuída ao *officium* tendo em conta a sua ressonância teológica devidamente assinalada pela tradição é, agora, assumida no dever, que desde Kant, passa a pertencer ao uso regulador da razão e à paradoxal auto-imposição de uma vontade livre. Se o dever se torna, desde logo incerto e indeterminável na sua dimensão teórica, transforma-se no indicador essencial da ação, precisamente aquele que a enobrece. No final do seu ensaio *Opus Dei, Archeologia dell'uffici*, Agamben dá conta dessa proximidade entre o dever racional e a determinação própria do *officium*, apesar deste último se referir mais propriamente à matriz prática do sacerdócio. Aproximação problemática não apenas porque exige a aceitação da imbricação entre dois domínios, um sagrado e outro profano, mas também devido ao facto dessa nobreza da ação ser discutível: um sujeito que afirme a sua autonomia na base de uma sujeição, ainda que essa se explicita como auto-sujeição, é um sujeito problemáticamente livre, ou que, dalguma forma se violenta a si próprio e considera essa autoviolência como o mais importante referente da sua auto-determinação. A marca teológica dessa violência precedeu a ideia do enobrecimento prático da ação a partir de um dever racionalmente determinado: é precisamente a paixão de Cristo que serve de base ou de referencial ao *officium*, ao seu valor como matriz prática da ação e que é agora aproximada ao dever a partir de certas abordagens mais fundamentalistas da tradição. A essa paixão é associada a violência, a humilhação e a sua aceitação. A vontade torna-se nobre, exactamente, na medida em que se sujeita a um desígnio que a diminui, aquele que rejeita

²⁸⁰ Agamben, G., OD: 116.

incondicionalmente todos os impulsos empiricamente determinados. O comprazimento na auto-sujeição, ainda que associado à marca de uma verdadeira autonomia do sujeito é, sem dúvida, problemático. Apesar dessa autonomia como autosujeição, possuir maior nobreza do que a disposição negativa do *homo sacer* perante o poder soberano, não está isenta da objeção que a coloca no plano de uma outra sujeição e da satisfação que daí decorre. Chame-se a essa satisfação o efeito do respeito pela lei, ainda que não seja imposto do exterior, mas do próprio sujeito que se autodetermina, ou o efeito positivo de uma espécie de ‘sentimento racional’, continuaremos a lidar com uma diminuição do sujeito: com efeito, aquele que se humilha, quer perante um desígnio que decorre do plano transcendente e sagrado, quer perante um dever de base racional, pode surgir como diminuído, embora em termos kantianos essa pressuposição não se coloque.

A possibilidade da plena fuga à sujeição clássica do *homo sacer* pode ser, de certo modo, questionada. A realidade da autonomia, o afastamento perante uma lei e uma regra exterior são marcas indiciadoras da libertação dos indivíduos e dos povos face à humilhação mais propriamente política referida na relação soberana, mas o preço a pagar poderá ser uma nova humilhação ou uma nova sujeição. Porventura, mais aceitável e menos negativa do que a outra, mas, mesmo assim, discutível no plano ético e político. Em todo o caso, trata-se da afirmação da operatividade e não da inoperância perante as instâncias e relações de poder. No mandamento prático e ético presente na instituição criadora do *officium* e na prescrição do dever a partir da vontade autónoma, confluem a efetividade e a operatividade do agir e do gerir e não, apenas, do ser. A qualidade ética das ações implica a predominância do agir sobre o ser, a indeterminação de um e de outro ou, à maneira heideggeriana, do agir implicado no ser como categoria suprema. Enaltece-se, por isso, um sentido prático do agir e da ação e não a disposição originária e passiva que revela o confronto do indivíduo ou do cidadão perante o soberano na afirmação radical do seu poder. Discutível e passível de objeções, esta visão da realidade do agir em detrimento da mera submissão à exterioridade do poder soberano, supõe uma distinta focalização na liberdade e na autonomia. Esta versão operativa da autonomia, envolve, no entanto, um sentido do mandamento e de uma obrigação e não da admissão da abertura de possibilidades; se, por um lado, se enaltece essa efetividade do agir, por outro, pode estar em causa o seu encerramento no limitado círculo de um dever a que não se pode fugir. Se,

na teologia económica assistimos à degradação da presença de um poder que passa a ser presentificado através de uma dimensão de representatividade ou da liturgia da glorificação, na predominância prática da operatividade do agir, do governar ou do administrar, desvela-se a efetividade dominadora do agir imperativo. O comando a que a vontade se autosujeita, porém, pode não garantir a efectuação prática do agir e, no caso da matriz teológica como do universalismo ético de inspiração kantiana, podemos não constatar a emergência do agir que se deveria seguir ao mandamento; mas o dever-ser e o imperativo prático mantêm a sua força enunciadora e não podem ser menosprezados na finalidade que os destaca de uma potência privativa e de uma passividade ou sujeição pura e simples. O querer implicado no imperativo é, como vimos, também enganador do ponto de vista da qualidade da ação livre e que se pretende dotada de operatividade e eficácia. Um querer incompatível com o desejo empírico e com as preferências subjetivas será sempre restritivo. O sujeito que vê a sua vontade limitada ao ditame do comando do imperativo pode, neste caso, considerar-se, também, minorado e confrontado com a face de um subtil jugo. Teremos que rever a modernidade sob a forma de uma militante insubmissão, para que possamos recusar à vontade as formas mais tradicionais de impassibilidade, e de quase conformista disposição à vontade opressiva e, mesmo, destruidora do poder e dos seus desígnios outrora considerados originários e implacáveis.

Podemos anuir na instituição do dever kantiano como condição de possibilidade da sobrevivência da metafísica e do ressurgimento do imperativo de base teológica apresentado sob uma forma secularizada? Aceitaremos, sem mais, a radicação do dever na afirmação da imperatividade e da operatividade do *officium*? Poderá um modelo universalista que se impôs à modernidade ser prontamente interpretado como derivação secularizada da liturgia? Não nos esqueçamos, contudo, que a norma, a regra e o dever, no modelo de uma visão secularizada, não coincidem. A norma a que se deve obedecer, como prova a abordagem de *Altissima Povertà*, nem sempre se ajusta aquela que foi imposta pela ortodoxia da tradição teológica; o dever, neste caso, é mais indeterminado do que pode parecer numa ótica prontamente apta à secularização. Se o dever racional pode ser subvertido devido à sua vacuidade, a obediência à norma nem sempre significa obediência a um princípio de autodeterminação. O dever, a norma e a ação imperativa dizem-se, por isso, de muitas maneiras. A novidade libertadora do ideal de autonomia, ainda que

instituída por oposição à subjugação referida nos modelos clássicos e contemporâneos do poder político, esbarra, assim, em obstáculos e desvios interpretativos inesperados. Libertar-nos daqueles que são mais incômodos e inaceitáveis constitui a tarefa essencial do presente. A ela pertence a realização do percurso que vai do dever-ser autenticamente autônomo à realização efetiva da conduta e à sua efetividade prática libertadora.

A universalização do dever e do imperativo permite indicar o caminho para uma dimensão política propriamente dita, aquela que se encontra presente no serviço e na liturgia e não numa simples determinação ética da acção individual. No limite desse projeto político podemos verificar, porém, a falência da real transformação do dever-ser em realização e efetividade. Com efeito, a promessa, o serviço ao povo e a política por vir são ainda ideais por realizar. Prescindir da determinação prévia do imperativo da vontade, da operatividade como paradigma de uma outra ontologia ou de uma visão diferente a conceber, seria um outro projeto, porventura ainda mais arrojado e indeterminado.²⁸¹ Um projeto em que os laços existentes entre violência e direito, e vida e direito possam ser cortados.²⁸²

²⁸¹ Agamben, G., OD: 147.

²⁸² Agamben, G., Entrevista, in *Antasofia I. Potere*, Milano, Mimesis, 2003, p. 214.

CONCLUSÃO

A categorização política do conceito aristotélico de potência permite a clarificação de um percurso que revela a determinação positiva da privação e da abertura associada à possibilidade. A evolução e metamorfose dessa categorização no pensamento político de Agamben e, desde logo, a sua recondução a uma abordagem identificável como biopolítica tardia, mostrou, numa fase mais adiantada da sua obra (notoriamente nas obras *Altissima Povertà* e *Opus Dei*), a perda da positividade da indeterminação outorgada à potência. A prevalência da ação e da operatividade sobre a indeterminação ou ‘potência do não’, acaba por surpreender num pensamento que parece seguir, coerentemente, uma via de negação e da mera abertura. A pregnância da potência, daquilo que é possível ou virtual, não permite escamotear o facto de que na *Metafísica* de Aristóteles não se subvaloriza o ato nem se entende que o mesmo possa ser separado da potência; esta sinaliza o ato e inscreve-o na sua realidade ou estatuto ontológico: a potência não pode ser pensada sem o ato; aquilo que não decorre da potência (o não possível ou não atualizável) está fora da sua categorização, não lhe pertence.²⁸³

Provavelmente a premência de uma maior envolvimento na realidade política contemporânea e nas suas manifestações privilegiadas como sinais mais entusiásticos de uma procura pela alteração do estado do mundo, poderá ter influenciado a transformação teórica envolvida na passagem da potência à operatividade. Se, como vimos, a promessa messiânica mantém essa margem notável de indeterminação e abertura, a contemporaneidade não se compadece, porventura, com mais uma reatualização das figuras ontopolíticas da indeterminação e da possibilidade. É precisamente o quadro referencial da contemporaneidade que serviu de pressuposto para a figuração concreta do modelo biopolítico agambeniano, ou seja, aquele que impede que qualquer abordagem crítica se perpetue num circuito categorial de abstrações; nesse caso, tornou-se fundamental acompanhar (de forma constante) a matriz teórica da situação factual que, só aparentemente, se deve ausentar de um labor especulativo. Caso contrário haveria o risco

²⁸³ Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, 1047a 24-25.

de soçobrar numa insuficiência ou aceitar o compromisso teórico com um esquema meramente formal, já que o referente privilegiado do pensamento biopolítico qualquer que seja o autor que a ele se associe, é a exceção e, particularmente, aquela que surge inegavelmente na realidade política contemporânea. Se uma das críticas a que o autor romano foi sujeito (apesar do poder e da potência do seu pensamento) foi de não ter indicado de forma cabal esse referente ou de o situar numa envolvência factual insatisfatória tendo em conta a realidade do presente, tornou-se indispensável estabelecer uma clara indicação factual para o modelo biopolítico. Por outro lado, a potência e a possibilidade são enaltecidas não apenas na abordagem da metafísica clássica, mas na incursão pela ontologia heideggeriana e pelo confronto entre a humanidade e animalidade.²⁸⁴

A questão do poder está sempre presente no pensamento biopolítico; estratifica-se através do modelo clássico centralizador ou dos modelos que, no presente, implicam a sua disseminação global fora do quadro de referência territorial do Ocidente. Nesses modelos o poder é pensado e questionado por via das figuras da subjugação quer sejam arcaicas ou reatualizadas; e o exemplo da exceção contemporânea constitui a figura mais presente e complexa da subjugação que tende sempre a replicar-se independentemente dos protagonistas e sujeitos. Se a modo de subjugação implicada na categoria do *homo sacer* pode suscitar reservas, o mesmo não deve suceder a outras formas que se apresentam ao observador ou crítico da realidade política. Tratando-se de uma categoria ético-política e jurídico-política não pode ser afetada pelos artifícios que pretendem separar ou catalogar a ação e as decisões públicas. A modulação do poder em Agamben apresenta, sobretudo, uma marca de negatividade, mas isso não significa que outras figuras que o revelam se esgotem nessa determinação. É o caso das figuras de ‘génio’ e de ‘amigo’; o poder e as dinâmicas de individuação e ação relacional que nelas se revelam não se reduzem a uma matriz de negatividade e transportam consigo a capacidade de afirmação do ator político quer exerça ou não funções relevantes no universo plural da *polis*. E se a potência (ou a possibilidade) atravessa todas essas figuras (marcadas ou não pela negatividade) isso permite dotá-las de uma inusitada complexidade que, em certa medida, parece escapar, mais uma vez, quer ao

²⁸⁴ Agamben, G., US: 242: «(...) la possibilità non è una categoria modale fra le altre, ma è la dimensione ontologica fondamentale, in cui l'essere e il mondo si dischiudono della sospensione dell'ambiente animale.»

decisor quer aos que as pretendem pensar. A potência clarifica a inoperância e a operatividade, a ação privativa e a que se imiscui de forma declarada e inequívoca no real. Se a negação prevalece sobre a ação e a capacidade de recusa supera a decisão, isso encontra-se ou pode remeter-se à potência. Se a matriz da afirmação suprema do poder presente na teologia política se deixa anular pela atualização do poder na teologia económica, isso sucede por força do que é possível ou não. Se uma certa expectativa se sobrepõe à decisão ativa na via messiânica, e se a contemporaneidade deve ser interpretada, antes de mais, através da categoria de ‘poder destituente’, isso deve-se à existência da afirmação ou anulação da possibilidade de agir.

Agamben recusa o modelo clássico do Estado de direito em que é pensada de forma clara a limitação constitucional dos poderes.²⁸⁵ Prefere enfatizar a limitação ou mesmo perversão das chamadas sociedades abertas, assinalando a radicalização do liberalismo democrático. Se nos modelos clássicos a possibilidade de prever a atenuação da decisão liberal e o afastamento da legitimidade política constituem dados quase factuais, na visão biopolítica da sociedade que se ‘normalizou’ pela exceção, o controlo e a limitação dos poderes é muito mais difícil e imprevisível. A exceção traz consigo uma mácula fundamental que, doravante, tornará o poder incontrolado e a sua perversão mais permanente.

Apesar da iniquidade da exceção ser negada na abordagem do messianismo, isso não a desaloja da sua posição cimeira na abordagem crítica. Sem que se esteja necessariamente a jogar com as palavras, a explicitação positiva da exceção no âmbito do messianismo é uma exceção no quadro do pensamento agambeniano. Se o confronto sistemático da exceção presente no paradigma concentracionário com a execução contemporânea deve ser manuseado com prudência (não iludindo os seus limites), isso não significa que se possa negar ou ‘branquear’ a realidade da segunda dimensão da exceção. A complexidade da realidade institucional do presente onde se movem e entrecruzam diversas entidades políticas e económico-financeiras mostra bem o absurdo em que incorrem aqueles que, de forma declarada ou não, pretendem anular a consistência e o poder da exceção contemporânea.

²⁸⁵ Bobbio, Norberto, *Liberalismo e democrazia*, Milano, Simonelli Editore, 2006, pp. 37-38.

Da mesma forma que não se pode ignorar a premência da ordem factual e da sua filtragem pelo pensar próprio da teorização crítica que, de uma forma ou de outra, se revê no legado de Foucault (e do seu curso de 17 de março de 1976 ao *Collège de France*), é sempre difícil aceitar qualquer pretensão à neutralidade. O pensar neutral, por vocação falsamente ‘naturalizador’, ou é equívoco ou enganador, por isso, desde que se ressalvem as devidas precauções face aos engodos marcadamente ideológicos, incumbe sempre ao investigador tomar posição acerca do real sociopolítico. O evitamento dessa senda em nome da afirmação asséptica do labor filosófico leva quase sempre à aceitação tácita de compromissos com a ficção política que corre sempre o risco de se ver capturada pela aparência ou pelos artifícios que no palco público inebriam os passivos espetadores da fábula.

Agamben, mesmo em textos mais recentes parece manter-se fiel à determinação positiva da potência como negação da ação e da decisão.²⁸⁶ A pura potência que ressalva a sua pura liberdade, ao ponto de se pensar a si mesma não sofre da limitação própria da concretização ou realização prática do ato. Contudo, essa possibilidade de se pensar a si mesma como pura potência situa-se aquém do pensamento do real uma vez que este não se esgota na mera possibilidade, na recusa ou destituição do poder. A capacidade de se pensar a si mesma não se deve restringir ao que (na terminologia metafísica clássica) não passa ao ato. O pensamento crítico pode, assim, eleger não apenas a mera virtualidade, mas justamente a negatividade da ação e decisão política. A liberdade do que se mantém ou se perpetua como inoperante não é suficientemente produtiva do ponto de vista político. A recusa e a expectativa serão, por isso, limitadas se não se ligarem à efetuação prática ou práxica. Enaltecer a liberalidade improdutiva da ação que se conteve na recusa ou na afirmação da mera possibilidade seria, de certo ponto de vista, um ponto débil na elaboração teórica do filósofo italiano. O pensamento não se enriquece na não produtividade prática, mas requer um sentido ativo e transformador que se verifica na reivindicação da desmontagem da máquina biopolítica. A inatividade, inoperância ou simples expectativa não permitem realizar essa desconstrução e o poder destituente é, por isso, insuficiente. Ainda que se reafirme como capacidade de desativar um poder que se agrava nos seus efeitos iníquos, ou revertê-los através de um uso distinto, o poder

²⁸⁶ Agamben, G., FR: 54.

destituente parece insuficiente.²⁸⁷ A inoperância como ausência do fazer ou equivalência entre o realizar e o não realizar, irá parecer sempre insuficiente a quem em certos momentos do seu percurso reafirmou a necessidade de desativar a exceção. Esta é demasiado presente e poderosa para se contrariar com a simples possibilidade de lhe dar um outro uso; por isso, a insistência na necessidade de transformação da realidade política deve fazer-se acompanhar de uma realização política, porventura, mais eficaz do que aquela que é consignada através do poder destituente. A indeterminação entre a norma e a extra-norma (mascarada pela vacuidade dos dispositivos da sociedade contemporânea) não se supera ou desativa pela simples esperança ou possibilidade de um outro uso. Apesar de recusar a sugestão inequívoca de qualquer projeto político transformador, o pano de fundo dessa necessidade que é também de transformação, permanece. A falsa representatividade e legitimidade política dos regimes democráticos não se supera com a indicação da grandeza contemplativa de uma forma de vida. Incumbe ao pensador crítico (quer se situe ou não na área da biopolítica) assinalar uma e outra: a necessidade de transformação e a sua base de incidência na sociedade que viu reforçar o estado de exceção e as condições que tornarão possível a desativação desse estado na sociedade por vir.

O risco da ‘névoa mística’ não passou despercebido a Agamben no momento em que pensa a premência da substituição da propriedade pelo uso.²⁸⁸ Numa sociedade em que a propriedade e as suas formas iníquas e injustas se estruturam na sua essência ao ponto de não ser já possível credibilizar qualquer alteração de superfície, a mera contemplação da sua potência de agir corre também o risco da insuficiência no quadro global da ação política. Fora do universo restrito da vida monástica parece improvável que a coincidência entre a vida e a sua regra autêntica possa ter efeitos na transformação que se exige. O *habitus* da vida consagrada nunca pode ser erigido a matriz ou modelo de relacionamento comunitário na *polis*, e isso deve-se a duas razões essenciais: em primeiro lugar porque se trata de uma comunidade restrita (com uma extensão limitada e que nunca pode ser comparável à vivência relacional e plural públicas) e restritiva (instituída a partir de um credo e ritualização específicas) e, em segundo lugar, porque a sua contrariedade face ao poder institucional dominante foi rapidamente absorvida; qualquer tentativa de ‘revolta’ foi

²⁸⁷ Agamben, G., US: 348.

²⁸⁸ Agamben, G., US: 111.

rapidamente anulada e reconduzida à visão limitativa de estrita obediência. A ‘desobediência’ (que na prática significou a tentativa de fuga ao direito e a qualquer ordem que o permite instituir) foi prontamente reprimida e anulada. A recusa da vida institucionalizada e a sua ‘purificação’ pela coincidência com a regra como marca de autenticidade não evitou a dominação do poder eclesiástico. A idealização do projeto vivencial em que se verifica a ausência da separação da vida e da regra e a instauração de uma vivência comunitária autêntica traduziu-se num fracasso devido à reação do poder dominante da hierarquia. A procura da justiça e da recusa consequente da propriedade em nome da autenticidade do uso (que verdadeiramente significou uma tentativa de superação da ordem vigente a partir da afirmação do despojamento material extremo), não foi bem sucedida. Fracassou como ideal de vida regrada dentro e fora do universo eclesiástico. Sendo assim, a matriz da vida consagrada que reivindicou uma idealização para além da instituição mais alargada (a Igreja) não permitiu realizar a sua pretensão de deslocamento da ação para a forma de vida. Da mesma forma, a finalidade de deslocamento da esfera política e da ação pública para a esfera da forma de vida não obteve aqui um sucesso que o pudessem transformar num empreendimento exemplar. As bulas papais subsequentes à pretensão monástica reconduziram com severidade e prontidão a pretensão ‘fundamentalista’ aos seus limites institucionais internos.²⁸⁹

A superação das polaridades e dicotomias sempre presente no percurso do pensamento agambeniano ocorre mais uma vez no confronto entre a vida e a regra que aspira a uma ulterior e mais perfeita resolução na forma de vida. A interpretação do mundo e do real parece, por isso, exigir a sua vivência direta ou distante das mediações que obscurecem ou pervertem o *modus vivendi*. A recusa das formas que capturam a vida e que num outro contexto interpretativo se designariam de ‘alienadas’ são afastadas ou deliberadamente despossadas do seu uso impróprio. A ressonância messiânica de uma tal abordagem parece sobressair sem dificuldade desta delineação do pensar. Se bem que a ascese não possa servir de matriz para a vivência política plural é de assinalar a necessidade de quebrar ou anular essa captura e o seu referente supremo consignado na exceção. A pretensão à exclusão da ordem jurídica-política vigente é aqui essencial apesar da

²⁸⁹ Agamben, G., AP: 158: «Il momento critico nella storia del francescanesimo è quello in cui Giovanni XXII com la bolla *Ad conditorem canonum* revoca in questione la possibilità di separare proprietà e uso e, in questo modo, cancellare lo stesso presupposto su cui si fondava la *paupertas* minorile.»

contextualização restrita de ordem teológica em que a vivência da fé se institui como guia privilegiado. Se como vimos, essa pretensão falhou na comunidade restrita apesar da sua dimensão inegavelmente política (igualmente assinalável em qualquer fenómeno inerente à *polis*), terá que ser sempre atribuível à sociedade por vir como uma exigência incontornável. A ideia de que qualquer exigência ou necessidade de superação da ordem vigente está condenada ao fracasso é inaceitável. Reconduzir à falsa ou ilusória estabilidade da ordenação instituída pela exceção todos os que se opõem à ordem vigente, equivale à admissão do fracasso; significaria a impossibilidade de transformar a renúncia ao direito numa forma de vida.

A dimensão política do serviço à comunidade não pode ser estruturada a partir de um ideal restrito; se desde os seus primórdios a cristandade se afasta ou pretende apartar da ordem jurídica, a abordagem do presente deve ter em conta a indissociabilidade do jurídico e do político e a exigência da sua transformação. A posição marginal (a fuga ao direito e à ordem jurídica) tem, por isso, os seus limites e revela prontamente as suas insuficiências. A transmutação da teologia política na teologia económica exige, por isso, a exigência dessa transformação para além da consciência do serviço à comunidade.²⁹⁰ A intenção de separar as duas ordens (jurídica e política) ou de se afastar de uma delas enfraquece o ‘projeto’, o ideal ou a mera intenção (que é uma exigência para um pensador da *polis*), de alteração do estado de coisas. Ainda que se questione a inevitabilidade dessa transformação proposta por uma abordagem determinista ou que se considere que a mesma será realizada independentemente dos protagonistas e agentes (conceção de base teológica), ela terá que ser considerada numa idealização do ‘serviço à comunidade’ que não se limite ao território de um pequeno grupo. O espaço dessa transformação deve ser alargado e referido à *polis*. A potência de agir deverá, por isso, inscrever-se no ato e na operatividade prática. O ser potencial não será separado do agir no serviço à comunidade e na sua efetualidade prática se a pretensão for, coerentemente, realizar a transformação da realidade política ou a pretensão sugerida na metáfora da ‘desmontagem da máquina biopolítica. A implicação ontológica dessa efetualidade impede, porventura, que se continue a dar um destaque privilegiado à potência como categoria política; uma outra indissociabilidade acaba, por

²⁹⁰ Agamben, G., OD: 30: «Il mistero dell’economia è un mistero dossologico, cioè litúrgico.»

isso, por se impor: a que envolve o ser e o agir.²⁹¹ A presença da potência e do poder não deixam de se impor, mas a dimensão da operatividade e da ação, na sua negatividade ou na possibilidade de aceder a um universo idealizado em que se projete a transformação, não devem ser ignoradas. Ainda que se sugira que a ontologia ocidental tende a indeterminar o ser no agir, a possibilidade de atualizar o primeiro no segundo, nunca pode ser escamoteada como uma tarefa do presente. Se a indeterminação revela, sobretudo, a negatividade da realidade política, então não se poderá perpetuar e a ação deverá substituir a mera possibilidade ou exigir-se como a sua sequência natural. O dever pensado na ética e no aprofundamento da liturgia transmuta-se em prática ou ação ideal. A economia e a administração fazem parte da ação na *polis* e não se limitam a especificar a capacidade ou possibilidade de agir; trata-se, por isso, de pensar a capacidade de agir melhor e não apenas de determinar a indissociabilidade do ser e do agir ou o sentido do dever. E este pode ser pensado como a passagem à prática do sentido do ser. Contendo em si o ato, a potência não se pode dele abstrair nem evitar a sua realização mantendo-o, por assim dizer, expectante. Esse ato manifestando-se na operatividade e na ação tem que ser assumido sem subterfúgios. E o governo e transformação da *polis* são os seus territórios privilegiados de expressão. Se existe uma relação essencial entre a potência e a possibilidade de não agir ou a privação, ela não se pode perpetuar e Agamben manifesta-o de forma iniludível nas obras *Altissima Povertà* e *Opus Dei*. Se a base dessa abordagem já se encontra, até certo ponto, no texto *Il Regno e la Gloria*, torna-se mais explícita nos referidos textos. Se a potência só existe na relação com a impotência ou com a potência de não, deve convocar-se igualmente a sua unidade intrínseca com o ato. Uma potência que se esgota na privação não acede plenamente à sua perfeição. A sua realização faz parte da sua dimensão ontológica e é o ato ou a sua melhor ‘realização possível’ que a configura. E a dimensão ético-política do dever integra também essa dimensão. Para Agamben, o dever faz parte da ontologia da operatividade e é, precisamente, a partir de Kant (apesar da sua indeterminação e da categorização formal) que essa noção se tornou mais premente, não obstante se encontrar já prefigurada no pensamento medieval. O mandamento exprime a coincidência do ser com o agir ou do ser com o dever-ser e ela surge já anteriormente sob a forma do *officium*. Torná-lo mais atualizado ou realizável constitui a tarefa do presente. E isso implica atualizar a

²⁹¹ Agamben, G., OD: «L’operatività stessa è essere e l’essere è in se stesso operativo.»

inscrição do dever, da vontade e do agir e não manter a virtualidade privativa da potência ou transmutá-la na possibilidade de desativar o poder instituído. Os limites dessa destituição, bem como da manutenção da potência na esfera da privação contrariam a necessidade ou exigência da transformação assinalada. Agamben encontra-se ‘capturado’ pelo fascínio de uma tal desativação ou possibilidade de destituição quando prescreve para o pensar o ideal de superação do dever e da vontade; porém, essa problematização filosófica pode conduzir a uma insuficiência ou a uma via aporética. Mas a par desse fascínio existe a consciência da impossibilidade de fugir à representatividade do ser e do agir na efetualidade. Através desta se poderia aceder finalmente à superação entre o pensar e o próprio objeto.²⁹² E a ideia, para muitos apenas fantasiosa, de *aventura* exprimiria também essa dimensão porventura mais próxima da vivência autêntica do real em que a palavra e o ser pudessem coincidir.²⁹³

A tarefa do que se partilha na exigência da política por vir é a de uma transformação que não implique um ‘novo início’ ou ‘reinício’, mas que possa contrariar a perpetuação e radicalização da exceção contemporânea. Não a desativação nos termos agambenianos, nem a máscara reformista ou falsamente humanizadora, mas a assunção de alguma radicalidade que nenhum ‘projeto’ parece incorporar. A conformação com a condição de dissensão insanável e com o estado de crise, cíclico ou regularizado constituem ameaças a essa exigência. A uma aparente estabilidade não se pode, porém, contrapor uma rutura que repugna à vontade do comum. Se os povos parecem desconfiar dos projetos e ideais revolucionários ou se apressam a relembrar a sua inviabilidade ou fracasso, aceitam essa ideia e condição de estabilidade que, inscrevendo-se na exceção contemporânea, implica os mesmos riscos de radicalidade revolucionária. Se agora o ‘reinício revolucionário’ é proposto no contexto da situação de emergência e dos condicionantes necessários para a sua superação, a sua aceitação leva a uma contradição: aceitar uma radicalidade liberalizada (sancionada pela ideia de sociedade aberta) que se substitui a um qualquer projeto revolucionário que no passado conduziu a sociedades totalitárias. Se historicamente a discórdia e a reconciliação pertenceram ao mesmo domínio de pertença, à medida que a

²⁹² Agamben, G., GU: 13.

²⁹³ Agamben, G., AV: 35; Wall, Thomas Carl, *Radical passivity. Levinas, Blanchot, and Agamben*, State University of New York Press, 1999, pp. 160-161.

exceção se agrava, a coesão pode estar comprometida. A brutalidade e ‘incivilidade’ dos conflitos do presente prova que essa natureza comum se pode perder. A reconciliação e a ancestral finalidade de pacificação tornam-se mais distantes ou inviáveis.

A politização de todos os atos da vida em comunidade está presente na natureza dos conflitos e discórdias e a aparente e enganadora separação do que pertence à ordem jurídica e à ordem política é um exemplo desse facto. Se a vida e a vida politicamente qualificada se indeterminam e são capturadas pela condição ou estado de exceção, deixa de ser viável a reconciliação; ela só surge da superação dessa situação anómala que nunca se pode ignorar nem camuflar. Essa extensão da politização da vida a partir do paradigma biopolítico já se encontra, de certo modo, esboçada na problematização da separação clássica entre a ‘casa’ e a ‘cidade’. A vida familiar e a vida pública não apenas se indeterminam, mas relacionam-se de modo complexo; essa complexidade parece escapar a muitas avaliações críticas. A marca dessa indeterminação e imbricação encontra-se tanto nos atos aparentemente insignificantes como nos eventos políticos ou político-militares extremos. A guerra civil constitui um desses eventos e foi abordada num texto de Agamben publicado recentemente, mas que constitui a base de uma conferência de 2001.²⁹⁴ A guerra civil revela a quebra da matriz clássica da separação entre o privado e o público, entre a intimidade e a exterioridade nas relações humanas politizadas.²⁹⁵ Momento em que se exalta a estranheza e estilhaça a indiferença nessas relações, a guerra civil reatualiza a ferocidade e a crueldade extremas. Ressalvando as devidas proporções e consequências mais manifestas, a aproximação ou comparação entre a guerra civil e a crise política permite também perceber a revelação da dimensão unitária do fenómeno político. Neste último, a indeterminação do privado e do público torna-se mais evidente, mas não passa a existir nesse momento. Daí que a mútua ou dialética implicação de um domínio no outro se deva afirmar sem rodeios ou deixe de passar, doravante, despercebida. Parecendo revelar a exceção, esses eventos retiram-na da sombra, do lugar onde coincide com a regra. E a exigência de cumprimento escrupuloso de regras – sobretudo em momentos em que esses eventos extremos assolam a vida privada/ pública – é, na verdade, a defesa da imposição da exceção contemporânea. A fragmentação ou a quebra radical das regras no auge do conflito é apenas a face mais

²⁹⁴ Agamben, G., ST.

²⁹⁵ Agamben, G., ST: 23: «La stasis non ha il suo luogo all’interno della casa, ma costituisce piuttosto una soglia di indifferenza fra oikos e polis, fra parentela di sangue e cittadinanza.»

visível desse limiar. Essa quebra está já presente na exigência de cumprimento de regras que permitam manter uma condição favorável à justiça e equidade estrutural da *polis*. A exposição à morte e à destruição constantemente assinalada na matriz do pensamento biopolítico torna-se apenas num sintoma visível da referida indeterminação e coincidência essencial entre a regra e a exceção. Embora Agamben na conferência sobre a guerra civil se incline (talvez de modo previsível) a identificar as guerras civis ao fenómeno do terrorismo atual é notório que existe uma base multifacetada e, por vezes, fluida e desconhecida a determiná-las. E não raras vezes é a implosão das estruturas de poder, o caos e a multiplicação de facções que as determinam, alimentando a dissensão e a destruição. Na fórmula dessa complexidade deve também comparecer a difícil gestão dos quadros de referência geopolíticos.

A instituição problemática da soberania nas sociedades democráticas e o deslocamento e disseminação das esferas de exercício do poder tornou-se uma questão recorrente de abordagem crítica. A contínua incapacidade em assegurar o que geralmente se designa por equidade material ou de concretizar indicadores aceitáveis de justiça social, a par da defesa minimalista da liberdade na simples aceção de igualdade política e jurídica, contribuem para a falência do ideal democrático contemporâneo; e se a exceção contemporânea veio agravar essa negatividade assiste-se de forma mais notória, à quebra da solidez da soberania e do seu exercício. A debilidade ou disfunção do poder nas sociedades contemporâneas significa, antes de mais, que se verifica uma real impossibilidade em assumir e praticar um papel político mesmo ao nível das instâncias governativas. Em particular na Europa, essa debilidade tem servido para fortalecer o poder e ação de entidades que, pelo menos formalmente, se situam fora da esfera política. O nível de controvérsia ao nível político deixou de se focar na separação entre democracia formal ou democracia substantiva para problematizar a democracia na sua essência. E, nesse caso, o pensamento biopolítico, apesar da usual radicalidade com que exprime esse questionamento, não pode deixar de centrar a sua atenção na fragmentação, perda de consistência e ilegitimidade do próprio poder soberano. Numa imagem do Levitã que surge numa cópia manuscrita de Hobbes, os pequenos homens não olham para a cabeça da figura, mas para o leitor: a fonte do poder soberano parece deslocar-se do seu foco de atenção

clássico para interpelar os outros ou a si mesmo como parte da multidão.²⁹⁶ Torna-se, assim, inevitável o questionamento acerca da legitimidade da fonte do poder. O descentramento institucional do poder e a perda da referência da sua base é também o alvo desse questionamento. Nele centram-se as questões da relação entre o público e privado, o espaço de representação da ação e a esfera civil, a unidade e a multiplicidade. O facto de se questionar e pretender preservar a representatividade pública e política não impede a valorização plural e agonística da unidade. E esta significaria uma mais autêntica fonte de representatividade política. Se no presente se reconhece que o significado verdadeiramente político da ação pública se encontra subalternizada diante de outras formas de poder, isso significa antes de mais um enfraquecimento da unidade representativa do poder que, em princípio, deverá sempre radicar na vontade do povo. Se os seus representantes se afastam daquele que deveria ser o seu papel na ação pública, isso conduz ao enfraquecimento da sua legitimidade. Procurar fortalecê-la reconduzindo a soberania a uma unidade em que se quebram as dicotomias e polaridades opressoras e destrutivas, constitui a finalidade última da sociedade por vir.

²⁹⁶ Agamben, G., ST: 38.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Giorgio Agamben

Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale, Torino Einaudi, 1977

Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia, 1978, (Nuova edizione accresciuta [2001]).

Gusto, Enciclopedia Einaudi, Vol. 6, Torino, Einaudi, 1979, Macerata, Quodlibet, 2015.

Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività, Torino, Einaudi, 1982

(Con Gilles Deleuze), *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, 1993

L'uomo senza contenuto, Quodlibet, 1994

Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 1995.

Mezzi senza fine. Note sulla politica, Torino, Bollati Boringhieri, 1996.

Chel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III, Torino, Bollati Boringhieri, 1998

Il Tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani, Torino, Bollati Boringhieri, 2000

La comunità che viene, Torino, Bollati Boringhieri, 2001

L'aperto. L'uomo e l'animale, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

Idea della prosa, (Nuova edizione illuminata e accresciuta), Quodlibet, 2002.

Stato di eccezione, Homo sacer II, 1, Torino, Bollati Boringhieri, 2003

(Con Valeria Piazza), *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Éditions Payot & Rivages, 2003

Il giorno del giudizio, Roma, nottetempo, 2004.

Genius, Roma, nottetempo, 2004.

Profanazioni, Roma, notttempo, 2005.

La Potenza del pensiero. Saggi e conferenze, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2005.

Che cos'è un dispositivo?, Roma, notttempo, 2006.

L'amico, Roma, notttempo, 2007.

Ninfe, Bollati Boringhieri, 2007.

Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2007.

Che cos'è il contemporaneo? Roma, notttempo, 2008.

Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer, II, 3, Roma, Editore Laterza, 2008.

La natura delle cose di Virgilio Sieni con il testo *Lucrezio, appunti per una drammaturgia* di Giorgio Agamben, Firenze, Maschietto Editore, 2008.

Signatura rerum. Sul metodo, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

Nudità, Roma, notttempo, 2009.

Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura, Roam, Editori Laterza, 2010.

La chiesa e il regno, Roma, notttempo, 2010.

(Con Monica Ferrando), *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, Milano, Mondadori Electa, 2010.

Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, I, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2011.

Dell'utilità e degli inconvenienti del vivere fra spettri, Venezia, Corte del Fontego, 2011.

Opus Dei, Archeologia dell'ufficio, Homo sacer, II, 5, Torino, Bollati Boringhieri, 2012

Che cos'è il comando, notttempo, 2013, trad. Jöel Gayraud, Qu'est-ce que le commandement, Éditions Payot & Rivages, 2013.

Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi, Editori Laterza, Roma, 2013.

Il fuoco e il racconto, Roma, Notttempo, 2014.

L'uso dei corpi, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2014.

Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo scer, II,2, Torino, Bollati Boringheri, 2015.

L'avventura, Roma, Nottetempo, 2015.

Outros textos do autor

«Sui limiti della violenza.», in *Nuovi argomenti n° 17*, pp. 159-173, 1970.

«La fin de la pensée», *Le nouveau commerce*, pp. 53-54, 1982.

«Disappropriata maniera», in Giorgio Caproni, (a cura di G. Agamben) *Res Amissa*, pp. 7-26, Garzanti, 1991.

«Le cinema de Guy Debord» (1995), in *Image et mémoire*, pp. 65-76, Hoëbeke, 1998.

«We refusees», trad. Michael Rocke, *Symposium*, Summer 1995.

Politica del exilio, trad. Dante Bernardi, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. Barcelona, N° 26-27, 1996.

«Per una filosofia dell'infanzia.», in *Perfetti & Invisibili*, ed. Franco Lacedla (Milano, Skira Editore, 1996.

«Intervista a Giorgio Agamben», in *Antasofia 1, Potere*, Milano, Mimesis, 2003.

«No al tatuaje biopolítico», in *Zornviabrest*, 06/ 2/ 2004.

«Rethinking marxism. Interview», in *Rethinking Marxism*, Vol. 16, Abril 2004.

«Da teologia política à teologia económica. Entrevista com Giorgio Agamben.», trad. Selvino José Assman, in *Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis*, 24/ 07/ 2004.

«An interview with Giorgio Agamben», Trad. Morag Goodwin, *German Law Journal*, Vol. 05, 05, pp. 609-614, 2004.

«Note liminaire sur le concept de démocratie», in *Démocratie, dans quel état?*, Paris, La Fabrique, 2009.

«Metropolis», in www.generation-online.org/p/fpagamben4.html

«Movement», in www.generation-online.org/p/fagamben3.html

«Qu'est-ce qu'un mystère?», in *Le voyage initiatique*, Albin Michel, 2011.

«Conversation avec Giorgio Agamben: La crise sans fin comme instrument de pouvoir.», Trad. Louise Desrenards, in *La Revue des ressources*, 11 Juin 2013.

«Que l'Empire latin contre-attaque.», in *Liberation*, 24/ 03/ 2013.

For a theory of destituent power, Public lecture in Athens, 16.11.2013, <http://www.chronomag.eu/index.php/>

«Arqueologia da obra de arte», Trad. Vinícius Nicastro Honesko, *Revista de Filosofia Princípios*, V. 20, Nº 34, pp. 349-361, Natal julho/ dezembro 2013.

«Obsessão securitária e democracia.», in *Le Monde Diplomatique*, Ed. Portuguesa, II série, Nº 87, pp. 36-38, Janeiro de 2014.

«Estado de exceção e genealogia do poder», Trad. Daniel Arruda Nascimento, *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, nº 108, pp. 21-39, Janeiro/ Junho de 2014.

Obras colectivas

État et Santé, Cahiers de L'Institut Allemand, publiés par Karl Epting, IV, Paris, Fernand Sorlot, 1942.

Antasofia I. Potere. Com interventi di Agamben, Chomsky, May, Revel, Milano, Mimesis, 2003.

La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione dell'oggettività, (a cura di Pierandrea Amato), Milano, Mimesis, 2004

Politics, metaphysics, and death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer (Ed. Andrew Norris), Duke University Press, 2005.

The neighbor. Three inquiries in political theology, Zizek, Slavoj, Santner, Eric L., Reinhard, Kenneth, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2005.

Biopolitica. Storia e attualità di un concetto (a cura di Antonella Cutro), Verona, Ombre Corte, 2005.

Hannah Arendt e o Político, Cadernos de filosofia, Instituto de Filosofia da Linguagem, Lisboa, Colibri, 2006.

Les Temps modernes, nº 635-636, novembro-dezembro de 2005, janeiro de 2006.

La littérature en puissance. Autour de Giorgio Agamben, (Dir. Guillaume Asselin et Jean-François Bourgeault), Québec, VLB Éditeur, 2006.

Cardoso, Rui Mota (coord.), *Política, Politics, Agamben, Marramao, Rancière, Sloterdijk, Crítica do contemporâneo. Conferências Internacionais, Serralves, 2007, Criticism of contemporary issues. Serralves International Conferences, 2007*. Fundação de Serralves.

Giorgio Agamben, *Sovereignty & Life*, (Ed. Matthew Calarco and Steven De Caroli), California, Stanford University Press, 2007.

Comité Invisible, *L'insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2007.

The Agamben Effect, (Ed. Alison Ross), Duke University Press, 2007.

The Agamben Dictionary, (Edited by Alex Murray and Jessica Whyte), Edinburgh University Press, 2011.

From Agamben to Zizek. Contemporary critical theorists, (Ed. Jon Simons), Edinburgh University Press, 2010.

Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana dell'epoca di Plauto a Ulpiano (a cura di Alessandro Corbino, Michel Humbert, Giovanni Negri), Pavia: IUSS Press, 2010.

The Work of Giorgio Agamben, Law, literature, life (Ed. Justin Clemens, Nicholas Heron and Alex Murray), Edinburgh University Press, 2008/ 2011

Outras Obras

Amery, Jean, *At the mind's limits. Contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities*, Trad. Sidney Rosenfeld, Stella Rosenfeld, Indiana Univ. Press, 1980.

Arendt, Hannah, *A condição humana*, Trad. Roberto Raposo, Lisboa, Relógio D'Água, 2001.

_____, *A promessa da política*, Trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio D'Água, 2007.

_____, *As origens do totalitarismo*, Trad. Roberto Raposo, Lisboa, D. Quixote, 2006.

_____, *Compreensão e política e outros ensaios*, Trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio D'Água, 2001.

_____, *Du mensonge à la violence*, trad. Guy Durand, Paris, Calmann-Levy, 2007.

_____, *Eichmann em Jerusalém. Uma reportage sobre a banalidade do mal*, Trad. Ana Corrêa da Silva, Coimbra, Ed. Tenacitas, 2003.

_____, *Entre o passado e o futuro*, Trad. José Miguel Silva, Lisboa, Relógio D'Água, 2006

_____, *Responsabilidade e juízo*, Trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Dom Quixote, 2004/2007.

Aristóteles, *Metafísica*, Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1982. (2).

Augé Marc, *La communauté illusoire*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2010

Badiou, Alain, *Peut-on penser la politique?* Paris, Seuil, 1985.

_____, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Flammarion, 2010.

Badiou, Zizek, *L'idée du Communisme. Conférence de Londres, 2009*, Paris, Lignes, 2010.

Badiou, Zizek, *L'idée du communism, volume 2, Conférence de Berlin, 2010*, Paris, Lignes, 2011.

Balibar, Étienne, *Race, nation, classe: les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 2007.

_____, *Sobre a ditadura do proletariado*, trad. José Saramago, Lisboa, Moraes Edit., 1977.

Bataille, Georges, *La structure psychologique du fascisme*, Lignes, 2009.

Bauman, Zygmunt, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Trad. Oliviero Pesce, Roma-Bari, Editore Laterza, 2001.

_____, *Modernidade e Holocausto*, Trad. Marcus Penchel, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

_____, *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*, Trad. Plínio Dentzien, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.

_____, *Vidas desperdiçadas*, Trad. Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.

Beaulier, Alain, *Michel Foucault et le controle social*, Québec, Presses de L'Université Laval, 2006.

Beck, Ulrich, *A Europa alemã. De Maquiavel a 'Merkievel': estratégias de poder na crise do euro*, Trad. M. Toldy e T. Toldy, Lisboa, Ed. 70, 2013.

_____, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Trad. Laure Bernardi, Paris, Flammarion, 2001.

_____, *Pour un Empire Européen*, Trad. Aurélie Duthoo, Paris, Flammarion, 2004.

_____, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme*, Trad. Aurélie Duthoo, Paris, Aubier, 2006.

Benjamin, Walter, «Critique de la violence» in *Œuvres I*, Trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz e P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000.

Benjamin, Walter, *O anjo da História*, Trad. João Barrento, Lisboa, Assírio & Alvim, 2010.

Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969/ 2005.

Berardi, Franco, *La fabrica de la infelicidad. Nuovas formas de trabajo y movimiento global*, Trad. M. Aguilar Hendrickson, P. A. Leatxe, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 1994.

Blyth, Mark, *Austeridade. A história de uma ideia perigosa*, Lisboa, Quetzal, 2013.

Bobbio, Norberto, *Liberalismo e democrazia*, Milano, Simonelli Editore, 2006.

_____, *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 1995/ 2009.

_____, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 2011.

- _____, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990/ 1997.
- _____, *Stato, governo, società. Frammenti di un dizionario politico*, Torino, Einaudi, 1985/ 1995.
- _____, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989/ 2004.
- Borges-Duarte, Irene, *Arte e técnica em Heidegger*, Lisboa, Documenta, 2014.
- Bradley, Arthur, Fletcher, Paul (Ed.), *The politics to come. Power, modernity and the messianic*, New York, Continuum, 2010.
- Butler, Judith, Gayatri Chakravorty, Spivak, *L'état global*, Trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007.
- Cacciari, Massimo, *Icone della legge*, Milano, Adelphi Edizioni, 1985/ 2002.
- _____, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi Edizione, 2013.
- Calan, Ronan de, Moati, Raoul, *Zizek, Marxisme et psychanalyse*, Paris, PUF, 2012.
- Canetti, Elias, *Masse et puissance*, Trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 2006.
- Castel, Robert, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Paris, La République des Idées/ Seuil, 2003.
- Castoriadis, Cornelius, *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, 3. Séminaires 1984-1985. La Création humaine IV*, Paris, Seuil, 2011.
- Castro, Edgardo, *Giorgio Agamben. Una arqueologia de la potencia*, USAM Edita, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, 2008.
- Crépon, Marc Stiegler, Bernard, *De la démocratie participative. Fondements et limites, Mille et une Nuits, 2007/ 2010*.
- Cutro, Antonella, «Che cosa significa “biopolitica”?», *Introdução a Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre Corte, 2005.
- Debord, Guy, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992.
- Dederichs, Mario R., *Heydrich*, Paris, Tallandier, 2007.
- Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993/ 2006.
- _____, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 1991/ 2005.
- Derrida, Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997.

Derrida Jacques, Maurizio Ferraris, *Il gusto del segreto*, Roma-Bari, Laterza, 1997, Trad. Miguel Serras Pereira, *O Gosto do segredo*, Fim de século, 2006.

_____, *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Paris, Galilée, 2012.

_____, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

_____, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birbaum*, Paris, Galilée, 2005.

_____, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003.

_____, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994/ 2003.

_____, *Le souverain Bien*, Trad. Fernanda Bernardo, *O Soberano Bem*, (Edição bilingue), Viseu, Palimage, 2004.

_____, *Séminaire, La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008.

_____, *Sob palavra. Instantâneos filosóficos*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Fim de Século, 2004.

_____, Stiegler, Bernard, *Échographies. De la Télévision. Entretiens films*, Paris, Galilée, 1996.

Dickinson, Colby, *Agamben and theology*, T & T Clark, 2011.

Dominick La Capra, *Historia y memoria después de Auschwitz*, Prometeo Libros, 2008.

Durantaye, Leland de la, *Giorgio Agamben. A critical introduction*, California, Stanford University Press, 2009.

Dworkin, Donald, *A virtude soberana. A teoria e a prática da igualdade*, Trad. Jussara Simões, São Paulo, Martins Fontes, 2005.

Esposito, Roberto, *L'impersonale. In dialogo com Roberto esposito (a cura di Laura Bazzicalupo)*, Milano, Mimesis, 2008.

_____, «Per una critica di Hannah Arendt», in *Hannah Arendt, filosofia, politica, verità*, Roma, 2001.

_____, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

_____, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 2006.

_____, *Termini della politica. Comunità, Immunità, Biopolitica*, Milano, Mimesis, 2008.

_____, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007.

Farrell, Mary, Fella, Stefano, Newman, Michael, *European integration in the 21st century. Unity in diversity?* Sage Publications, 2002.

Foucault, Michel, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Gallimard, Seuil, 1997.

_____, *Dits et écrits, vol. III, 1976-179*, Paris, Gallimard, 1994.

_____, *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard/ Le Seuil, 2004.

_____, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/ Seuil, 2004.

Franco de Sá, Alexandre, *Do decisionismo à teologia política. Carl Schmitt e o conceito de soberania*, Covilhã, Lusosofia, 2009.

Fumagalli, Andrea, Mezzandra, Sandro (Ed.), *Crisis in the global economy*, Trad. Jason F. McGimsey, Semiotext(e), Ombre Corte, 2010.

Geyer, Michael, Fitzpatrick, Sheila (Ed.), *Beyond totalitarianism. Stalinism and Nazism compared*, Cambridge Univ. Press, 2009.

Giddens, Anthony, *As consequências da modernidade*, Trad. Fernando L. Machado e Maria M. Rocha, Oeiras, Celta, 2005.

Habermas, Jürgen, *Après l'état-nation. Une nouvelle constellation politique*, Trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.

Habermas, Jürgen, *Um ensaio sobre a constituição da Europa*, Trad. M. Toldy e T. Toldy, Lisboa, Ed 70, 2012.

Harink, Douglas (Edit.), *Paul, philosophy and theopolitical vision: critical engagements with Agamben, Badiou, Žizek and others*, USA, Cascade books, 2010.

Heidegger, M., *Aristote, Métaphysique Theta 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, Trad. B. Stevens e P. Vandeveld, Gallimard, 1991.

_____, *Caminhos da Floresta*, Trad. Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silva, Vítor Moura, João Constâncio, Lisboa, FCG, 2012.

_____, *Qu'appelle-t-on penser*, Trad. A. Becker e G. Granel, Paris, PUF, 1988 (5).

Hervás, Galindo Alfonso, «La Gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben.», in *Revista de Estudios Sociales*, Nº 35, 2009, pp. 66-77.

_____, «Política y mesianismo: Giorgio Agamben», Biblioteca Saavedra Fajardo de pensamiento político, 2. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

Hespanha, António, «A revolução neoliberal e a subversão do ‘modelo jurídico’: crise, direito e argumentação jurídica», in Jorge Bacelar Gouveia, Nuno Piçarra (Coord.) *A crise e o direito*, Coimbra, Almedina, 2013.

Hilbert, Raul, *Exécuteurs, victimes, témoins. La catastrophe juive 1933-1945*, Trad. Marie-France de Paloméra, Paris, Gallimard, 1994/ 2004.

Hobbes, Thomas, *Do Cidadão*, Trad. Renato J. Ribeiro, São Paulo, Martins Fontes, 2002.

_____, *Leviatã*, Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, INCM, 1995.

_____, *A dialogue between a philosopher and student of common law of England*, Trad. M. Cristina G. Cupertino, *Diálogo entre um filósofo e um jurista*, Landy, 2004, (2).

Hobsbawm, Eric, *A questão do nacionalismo. Nações e nacionalismo desde 1780*, Trad. Carlos Lains, Lisboa, Terramar, 1998/ 2004.

Innerarity, Daniel, *A sociedade invisível. Como observar e interpretar as transformações do mundo actual*, Trad. Manuel Ruas, Lisboa, Teorema, 2009.

_____, *La démocratie sans l'état. Essai sur le gouvernement des sociétés complexes*, Trad. Serge Champeau, Climats, 2002.

_____, *O novo espaço público*, Trad. Manuel Ruas, Lisboa, teorema, 2010.

Jameson, Fredric, Žižek, Slavoj, *Estudios culturales. Reflexiones sobre multiculturalismo*, Trad., Moira Trigoyen, Barcelona, Paidós, 1998.

Jonas, Hans, *Pour une éthique du future*, Trad. Sabine Cornille, Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1998/ 2005.

Jünger, Ernest, *L'état universel suivi de La mobilisation totale*, Trad. H. Plard e M. B. de Launay, Gallimard, 1990.

Jünger, Ernest, *O Trabalhador. Domínio e figura*, Introd., trad. e notas, Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Hugin, 2000.

Monod, Jean-Claude, *Penser l'ennemi, affronter l'exception : Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, La Découverte, 2006.

Kafka, Franz, «The Problem of Our Laws», in *The Complete stories*, Trad. N. N. Glatzer, Schocken Books, 1971.

_____, *Os Contos*, 2º volume, Trad. Teresa Seruya, Lisboa, Assírio & Alvim, 2012.

_____, *Os Contos*. 1º Volume, Trad. Manuel Resende, Lisboa, Assírio & Alvin, 2004.

Kant, Immanuel, *A paz perpétua e outros opúsculos*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70

_____, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Trad. Paulo Quintela, Lisboa, Ed. 70, 1986.

Kishik, *Agamben and the coming politics*, California, Stanford University Press, 2012

Kojève, Alexandre, *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004.

Koyré, Alexandre, *Réflexions sur le mensonge*, Allia, 2004.

Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal, *Hegemony and socialist Strategy. Towards a radical democratic politics*, London, New York, Verso, 1985, 2001 (2).

Lacoue-Labarthe, Philippe, «La fiction du politique», *Heidegger, questions ouvertes*, Collège International de Philosophie, Paris, Osiris, 1988.

_____, Philippe, Nancy, Jean-Luc, *Le mythe nazi*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991/ 2005

Langbein, Hermann, *Hommes et femmes à Auschwitz*, Trad. Denise Meunier, Paris, Fayard, 1975.

Lazzarato, Maurizio, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

Legendre, Pierre, *La Fabrique de l'homme occidental*, Mille et une Nuits, 2000.

Lénine, V. I., *Obras escolhidas*, Tomo 3, Trad. port., Lisboa, Edições Avante, 1979

_____, V. I., *Obras escolhidas*, Tomo 2, Trad. port., Lisboa, Edições Avante, 1978

Levi, Primo, *Auschwitz report, with Leonardo De Benedetti*, London, New York, Verso, 2006.

_____, *O dever de memória. Entrevista com Anna Bravo e Federico Cereja*, Trad. Esther Mucznik, Lisboa, Cotovia, 2010.

_____, *Os que sucumbem e os que se salvam*, Trad. José C. Barreiros, Lisboa, Teorema, 2008.

- _____, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1958/ 2005.
- Longerich, Peter, «*Nous ne savions pas*». *Les allemands et la solution finale, 1933-1945*, Trad. Raymond Clarinard, Paris, Éditions Héloïse D'Ormesson, 2006
- Marx, Karl, *Obras Escolhidas, I, Trad. Port., Lisboa*, Edições Avante, 1982
- Macdonough, Tom (Ed.), *Guy Debord and the situationist international. Texts and documents*, The M.I.T. Press, 2002.
- Mairet, Gérard, *Le principe de souveraineté, Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1997.
- Marramao, Giacomo, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.
- Matthäus, Jürgen, *Approching an Auschwitz survivor. Testimony and its transformations*, Oxford Univ. Press, 2005.
- Mesnard, Philippe, Kahan, Claudine, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Paris, Kimé, 2001.
- Mills, Catherine, *The philosophy of Agamben*, Stockfield, Acumen, 2008.
- Mouffe, Chantal, *On the political*, London, New York, 2005.
- _____, *The democratic paradox*, London, Verso, 2009.
- Müller Filip, *Trois ans dans une chambre à gaz d'Auschwitz*, Trad. P. Desolneux, Paris, Pigmalion, 2008.
- Murray, Alex, *Giorgio Agamben*, London, New York, Routledge, 2010.
- Nancy, Jean-Luc, *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983.
- _____, *La communauté désœuvré*, Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 1986/ 1990.
- Negri, Antonio, *Fabrique de porcelane. Pour une nouvelle grammaire du politique*, Trad. Judith Revel, Paris, Stock, 2006.
- Negri, Antonio, Michael Hardt, *Empire*, Harvard University Press, 2000.
- Negri, Antonio, Michael Hardt, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Trad. Nicoklas Guilhot, Paris, La Découverte, 2004.
- Nietzche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, Trad. Paulo Osório de Castro, Lisboa, Relógio D'Água, 1997.

- Nozick, Robert, *Anarquia, Estado, Utopia*, Trad. Vitor Guerreiro, Edições 70, 2009.
- Pan, Rithy, *L'élimination*, Paris, Grasset, 2012.
- Pestaña, José Luis Moreno, *Foucault, la gauche et la politique*, Paris, Textuel, 2010.
- Pichot, André, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Paris, Flammarion, 2000.
- Piketty, Thomas, *L'économie des inégalités*, Paris, La Découverte, 2004 (5).
- _____, *Le capital au XXIe siècle*, Paris, Seuil, 2013.
- Platão, *Fèdre*, Léon Robin, Paris, «Les Belles Lettres», 1983.
- Prodi, Paolo, *Il sacramento del potere. Il giuramento político nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- Rancière, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998/ 2007.
- _____, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005.
- _____, *La mésentente, politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995/ 2007.
- Rawls, John, *O direito dos povos*, Trad. Luís Carlos Borges, São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- Revel, Judith, «De la vie en milieu précaire (ou: comment en finir avec la vie nue)», Paris, *Multitudes*, Dezembro 27, Hiver 2007.
- Ribeiro Sanches, Manuela, «Performance, performatividade e identidade» in *Marte N° 3, De que falamos quando falamos de performance*, Associação de Estudantes da Faculdade de Belas-Artes de Lisboa, Universidade de Lisboa, 2008.
- Rodotà, Stefano, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- Rosanvallon, Pierre, *La contre-démocratie*, Paris, Seuil, 2006.
- Rousset, David, *L'univers concentrationnaire*, Paris, Hachette Littératures, 2008.
- Rouso, Henry (Ed.), *Stalinism and nazism. History and memory compared*, Trad. Lucy B. Golsan, Thomas c. Hilde, P. S. Rogers, University of Nebraska Press, 2004.
- Samuel, Jean, Dreyfus, Jean-Marc, *Il m'appelait pikolo: un compagnon de Primo Levi raconte*, Paris, Éd. Robert Laffont, 2007.

Schank, K, Schooyans, M., *Euthanasie: Le dossier Binding & Hoche*, Paris, Le Sarmant, 2002.

Schmitt, Carl, *La dictature*, Trad. Mira Köller, Dominique Seglard, Paris, Seuil, 2000.

_____, *La guerre civil mondiale. Essais (1943-1978)*, trad. Céline Jouin, France, Ère, 2007.

_____, *O conceito do político*, Trad., introdução e notas de Alexandre Franco de Sá, Lisboa, Ed. 70, 2015.

_____, *The nomos of the earth in the international law of the jus publicum europaeum*, Trad. G.L. Ulmen, New York, Telos Press Publishing, 2006.

_____, *Théologie politique*, Trad. Jean-Louis Schlegel, NRF, Paris, Gallimard, 1988/ 2006.

Segre, Ivan, *Qu'appelle-t-on penser Auschwitz?*, Paris, Lignes, 2009.

Sennett, Richard, *A cultura do novo capitalismo*, Trad. Carlos Oliveira, Lisboa, Relógio D'Água, 2007.

Sereny, Gitta, *No mundo das trevas. O inferno de Treblinka e o seu carrasco*, Trad. Artur Lopes Cardoso, Lisboa, Âncora, 2000.

Short, Jonathan, *Life undivided: On Agamben's use of Heidegger and Benjamin*, LAP, Lambert Academic Publishing, 2012.

Sloterdijk, Peter, *Colère et temps*, Trad. Olivier Mannoni, Paris, Libella, Maren Sell, 2006.

_____, *Palácio de cristal. Para uma teoria filosófica da globalização*, Trad. Manuel Resende, Lisboa, Relógio D'Água, 2008.

_____, *Se a Europa acordar. Reflexões sobre o programa de uma potência mundial no termo da sua ausência política*, Trad. Manuel Resende, Lisboa, Relógio D'Água, 2008.

_____, *Repenser l'impôt*, Paris, Libella, 2012.

_____, *Morte aparente no pensamento. Da filosofia e da ciência como prática*, Trad. Carlos Leite, Lisboa, Relógio D'Água, 2014.

Snoek, Anke, *Agamben's joyful Kafka: finding freedom beyond subordination*, New York, London, Bloomsbury Academic, 2012.

Sofsky, Wolfgang, *The order of terror. The concentration camp*, Trad. William Templer, Princeton Univ. Press, 1997.

Soromenho Marques, Viriato, *Direitos humanos e revolução*, Lisboa, Colibri, 1991.

Stiegler, Bernard, *Constituer L'Europe. 1. Dans un monde sans vergogne*, Paris, Galilée, 2005.

Strauss, Leo, *Nihilisme et politique*, Paris, Éditions Payot & Rivage, 2001 /2004.

Stoichita, Victor, *O efeito pigmalião. Para uma antropologia histórica dos simulacros*, Trad. Renata Correio Botelho, Rui Pires Cabral, Lisboa, KKYM, Instituto de História da Arte, FCSH, Universidade Nova de Lisboa, 2011.

Svirsky, Marcelo, Bignall, Simone (Edit.), *Agamben and colonialism*, Edinburgh University Press, 2012.

Thomas, Yan, «Vitae necisque potestas. Le père, la cite, la mort.», in *Du châtement dans la cite. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982) Rome: École Française de Rome, 1984, pp. 499-548. (Publications de l'École française de Rome, 79).

_____, «Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit.», in *Le Débat*, Gallimard, 1998/3 – n° 100, pp. 85-107.

Thomson, Ian, *Primo Levi, A life*, New York, Metropolitan Books, 2002.

Timothy Campbell, *Improper life: technology and biopolitics from Heidegger to Agamben*, University Minnesota Press, 2011.

Traverso, Enzo, *The origins of nazi violence*, trad. Janet Lloyd, The New Press, 2003.

Unger, Roberto Mangabeira, *False Necessity. Anti-necessitarian social theory in the Service of Radical Democracy*, Cambridge Univ. Press, 1987, London & New York, Verso, 2001.

Venezia, Shlomo, Prasquier, Béatrice, *Sonderkommando. O depoimento único de um judeu forçado a trabalhar nas câmaras de gás*, Trad. Verónica Fitas, A Esfera dos Livros, 2008.

Victor Correia (org.), *A dicotomia política esquerda-direita. A problemática da sua validade e atualidade*, Lisboa, Fonte da Palavra, 2012.

Villacañas, José Luís, «teología económica: Análisis crítico de una categoria», Academia Edu, versão italiana, *Filosofia Política*, 4, Il Molino, bologna, 2013, p. 409-430.

Virno, Paolo, *Gramática de la multitude. Para una análisis de las formas de vida contemporâneas*, trad. A. Gomez, Juan D. Estop, M. Santucho, Traficantes de Sueños, 2003.

Wall, Thomas Carl, *Radical passivity. Levinas, Blanchot, and Agamben*, State University of New York Press, 1999.

Watkin, William, *The literary Agamben. Adventures in logopoiesis*, New York, Continuum, 2010.

Weil, Simone, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957.

Wiegele, Thomas, «A theoretical foundation of biopolitics.», in *Biopolitics. Search for a more human political science*. Boulder Colorado Westview Press, 1975.

Zarka, Yves Charles, avec la collaboration de Cynthia Fleury, *Difficile tolérance*, Paris, PUF, 2004.

Zartaloudis, Thanos, *Giorgio Agamben, Power, law and the uses of criticism*, New York, Routledge, 2010.

Zathureczky, Kornel, *The messianic disruption of Trinitarian theology*, U.K., Lexington books, 2009.

Zizek, Slavoj, Santner, Eric, Reinhard, Kenneth, *Three inquiries in political theology*, The University of Chicago Press, 2005.

Zizek, Slavoj, (ed.), *Revolution at the Gates. A Selection of Writings from February to October 1917, V. I. Lenin*, London, New York, Verso, 2002.

_____, *First as tragedy, then as farce*, London, New York, Verso, 2009.

_____, *Fragile absolu ou pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?*, Trad. F. Théron, Paris, Flammarion, 2008/ 2010.

_____, *La parallaxe*, Paris, Fayard, 2008.

_____, *La seconde mort de l'opéra*, Trad. Geneviève Brzustowski, Paris, Circé, 2006.

_____, *Le spectre rode toujours. Actualité du Manifeste du Parti Communiste*, Trad. Laurent Jeanpierre, Paris, Nautilus, 2002.

_____, *Living in the end times*, London, New York, Verso, 2010.

_____, *Organes sans corps. Deleuze et conséquences*, Trad. Christophe Jaquet, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

_____, *Que veut l'Europe? Réflexions sur une nécessaire réappropriation*, Paris, Flammarion, 2007.

_____, *Violência*, Trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio D'Água, 2009.

_____, *Viver no fim dos tempos*, Trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio D'Água, 2011.

_____, *Vous avez dit totalitarisme? Cinq interventions sur les (més)usages d'une notion*, Trad. D. Moreau e J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

_____, *Et pourtant elle se tourne...* Trad. Valentin Husson, Sarah Kaufmann, Mehmet Mansur, Paris, Nussy, 2012.

_____, *Event. Philosophy in transit*, London, Penguin Books, 2014.