

DO HOMO SACER AO IUSTITIUM: AGAMBEN E A ZONA DE ANOMIA DO ESTADO DE EXCEÇÃO

Pedro Lucas Dulci¹

RESUMO: o presente trabalho fala do deslocamento das atenções de Giorgio Agamben do *homo sacer* para um instituto jurídico romano tão fundamental quanto, o *iustitium*. Muitos materiais têm sido escritos sobre a obra do filósofo italiano encontrando no primeiro paradigma a chave de leitura privilegiada para sua obra. No entanto, pouca atenção é dada ao segundo paradigma. Procuraremos ampliar os estudos agambenianos reconstruindo sua argumentação sobre esse deslocamento em relação com a teologia política de Carl Schmitt e o messianismo de Jacques Derrida.

Palavras-chave: Homo sacer. Justitium. Estado de exceção. Agamben. Schmitt

FROM HOMO SACER TO IUSTITIUM: AGAMBEN AND ANOMIE ZONE OF THE STATE OF EXCEPTION

ABSTRACT: This paper talks about the change of Giorgio Agamben's attention from homo sacer to a Roman juridical institution as crucial as: the iustitium. Many materials have been written about the work of the Italian philosopher, all finding on the first paradigm a privileged reading key to his work. However, little attention is given to the second paradigm. We will try to expand the agambenian studies rebuilding his arguments on this dislocation, in relation to the political theology of Carl Schmitt and messianism of Jacques Derrida.

Keywords: Homo sacer. Iustitium. State of exception. Agamben. Schmitt.

INTRODUÇÃO

No que diz respeito a obra de Agamben, existe uma noção específica que definiu o primeiro horizonte das indagações arqueológicas do italiano, qual seja, o

¹ Doutorando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia (FAFIL) da Universidade Federal de Goiás, sob a orientação da professora Dr.^a Adriana Delbó, com período de pesquisa na Vrije Universiteit Amsterdam. Universidade Federal de Goiás. Goiás. Brasil. E-mail: pedrolucas.dulci@gmail.com

homo sacer. Como a intenção investigativa de Agamben é determinar a exclusão originária que constituiria a dimensão propriamente política, a compreensão desta figura, vazia e indeterminada, é parte das chaves do destino histórico-político do Ocidente. Nas suas palavras: “somente se tivermos compreendido as implicações teóricas da vida poderemos solucionar o enigma da ontologia”, isto ele diz porque acreditava que: “atingindo o limite do ser puro, a metafísica (o pensamento) transmuta-se em política (em realidade) assim como é sobre o limiar da vida nua que a política transgride a teoria” (2002, p. 188). Para isto, contudo, Agamben terá que empreender um deslocamento de seu paradigma originário muito significativo. Trata-se da transição das atenções privilegiadas sobre o *homo sacer* para um instituto jurídico romano tão fundamental quanto, a saber, o *iustitium*. Segundo Fabián Ludueña Romandini: “o referido deslocamento complementar”, nem sempre adequadamente percebido pelos comentários especializados, “deve ser explicado se se quiser compreender a dita esfera originária que tenta mostrar o filósofo italiano” (2013, p. 239). Justamente sobre este deslocamento estratégico que nos ocuparemos no presente texto.

Vale ressaltar, contudo, a relação que este deslocamento tem. De um modo muito próximo aos constantes deslocamentos e curvas que Foucault protagonizou em sua filosofia, aqui vemos Agamben também em processo de desenvolvimento de suas ideias. Ao invés de enxergar uma fragilidade em sua argumentação, tal deslocamento demonstra que o filósofo italiano estava constantemente repensando, sob outras formas, a extensão e os limites de seus argumentos. Além disso, o próprio Ludueña considera que, não obstante, é possível pensar que esse deslocamento significa “uma mutação da escala de análise e um efeito de complementariedade na investigação e, de nenhum modo, uma mudança de perspectiva”, ou ainda, em outros termos, “o projeto filosófico de Agamben não seria afetado. Ao contrário, seria enriquecido com o tratamento de duas figuras solidárias a um mesmo paradigma” (2013, p. 253-254).

I. Da ditadura ao estado de exceção: Agamben leitor de Schmitt

Feitas estas considerações, podemos nos dedicar a recuperação agambeniana do pensamento de Schmitt. O que Agamben parece ter percebido em

Estado de Exceção, foi que os esforços do jurista alemão Carl Schmitt em sistematizar teoricamente o estado de exceção sob o signo da ditadura não foram escolhas adequadas. Isto porque na ditadura, de certa forma, temos ainda uma esfera do direito – formal ou pressuposto. Contudo, o que Agamben chama nossa atenção, já em *Homo Sacer I*, é que a correta compreensão do estado de exceção precisa ser articulada sobre outras bases. Em suas palavras:

Considere-se agora [após considerar a figura do *homo sacer*] a pessoa do *Führer* do terceiro Reich. Ele representa a unidade e igualdade de estirpe do povo alemão (Schmitt, 1933, p. 226). A sua autoridade não é aquela de um déspota ou de um ditador, que se impõe do exterior sobre a vontade e sobre as pessoas dos súditos (Ibidem. p. 224-225); antes, o seu poder é muito mais ilimitado, visto que ele se identifica com a própria vida biopolítica do povo alemão. Em virtude desta identidade, toda palavra sua é imediatamente lei (*Führerwortehaben Gesetzskraft*, como Eichmann não se cansava de repetir, durante seu processo em Jerusalém), e ele se reconhece imediatamente no próprio comando (*zuseinem Befehlsichbekennenden*: Schmitt. In: *Europäische Revue*, X, p. 838). Ele poderá por certo ter também uma vida privada, mas o que o define enquanto *Führer* é que a sua existência tem, como tal, imediatamente caráter político. Assim, enquanto o cargo de Chanceler do Reich é uma *dignitas* pública que ele recebe com base nos procedimentos previstos pela constituição de Weimar, o de *Führer* não é mais um cargo no sentido do direito público tradicional, mas algo que irrompe sem mediações da sua pessoa, na medida em que esta coincide com a vida do povo alemão. Ele é a forma política desta vida: por isto a sua palavra e lei, por isto ele não exige do povo alemão nada além daquilo que na verdade ele já é. A distinção tradicional entre corpo político e corpo físico do soberano (da qual Kantorowicz pacientemente reconstruiu a genealogia) desaparece aqui, e os dois corpos contraem-se drasticamente um sobre o outro (2002, p. 190).

A transferência de olhares do *homo sacer* para o *Führer* tem um efeito decisivo no raciocínio de Agamben. Para o filósofo, Schmitt não compreendeu que a autoridade do *Führer* não se compara a um déspota ou um ditador – tal como ele coloca os termos em sua teorização do estado de exceção. Enquanto o jurista alemão utiliza a ditadura como chave de compreensão para os fenômenos de exceção política no século XX, Agamben enxerga neles um poder muito mais ilimitado que faz com que a própria forma de vida do *Führer* se identifique com a vida biopolítica do povo alemão. Então, Agamben desloca seu ponto de referência de compreensão da vida biopolítica de um povo, do exame da própria vida nua para a forma política de vida do *Führer*. Para Agamben, nem Schmitt, nem Rossiter ou Friedrich, em suas teorizações jurídicas do estado de exceção, conseguiram distinguir a figura do ditador da figura do *Führer*. Conforme comenta Edgardo Castro:

“nem Hitler, nem Mussolini, podem tecnicamente ser qualificados de ditadores. Hitler era o chanceler legitimamente nomeado pelo presidente do Reich”, Mussolini, por sua parte, era “chefe de um governo legitimamente também nomeado pelo rei” (2012, p. 81).

Não é somente a nomeação legítima dos líderes dos governos totalitários do século XX que Agamben destaca. Na verdade, o ponto central de sua argumentação é o questionamento da divisão schmittiana entre ditadura “comissariada” e “soberana” para categorizar estes governos. Enquanto a primeira visava restaurar a ordem vigente, protegendo a constituição, e a segunda buscava as condições de possibilidade para a instauração da nova ordem constitucional, os regimes de exceção do século XX não tinham nenhuma destas pretensões. Segundo Agamben, o que eles criaram foi uma espécie de “estado dual” em que: “a constituição legal de uma segunda estrutura, amiúde não formalizada juridicamente, que podia existir ao lado da outra graças ao estado de exceção” (AGAMBEN, 2004, p. 76). Neste sentido, tanto o termo ditadura, quanto a formalização do estado de exceção à luz deste instituto jurídico, é “totalmente inadequado para explicar o ponto de vista jurídico de tais regimes, assim como, aliás, a estrita oposição democracia/ditadura é enganosa para uma análise dos paradigmas governamentais hoje dominantes” (2004, p. 76). O que estes regimes totalitários deram origem não foi uma ditadura, mas antes um estado de vazio jurídico em que a constituição vigente foi suspensa e nunca mais restabelecida. É precisamente nisto que vemos a diferença específica entre os esforços de Schmitt e de Agamben. Alexandre Franco de Sá precisamente nos mostra que com Schmitt a suspensão “da ordem jurídica normal no ‘estado de exceção’ não é uma anomia, uma pura destruição das normas ou uma simples ausência da ordem, mas um modo particular de esta ordem estar presente” (2013, p. 312-313). Em Agamben, por outro lado, “o estado de exceção não se define, segundo o modelo ditatorial, como uma plenitude de poderes, um estado pleromático do direito, mas, sim, como um estado kenomático, um vazio e uma interrupção do direito” (2004, 75). Nesse sentido, fica claro que, enquanto a exceção de lógica agambeniana é um vazio jurídico, as práticas ditatoriais são interrupções a partir do seu próprio ordenamento.

Esta distinção fundamental entre ditadura e estado de exceção empreendida por Agamben, não apenas é inovadora na investigação jurídico-política, como

também nos fornece condições de esclarecer uma série de fenômenos hodiernos. Em primeiro lugar, cabe destacar que, uma vez que a ditadura não corresponde ao estado de exceção, ela não tem por função a gestão desprovida de normas. Antes, como coloca Romandini: “essa magistratura é uma peça chave, não para a arqueologia do estado de exceção, mas para a genealogia da ‘governamentalidade’ e da segurança fundada por Michel Foucault em seus cursos” (2013, p. 250). Os exemplos contemporâneos que dispomos de práticas ditatórias, inclusive no Brasil, na maior parte dos casos, não se referem à exceção agambeniana, mas as tecnologias governamentais descritas por Foucault.² Por outro lado, em segundo lugar, é preciso considerar que alguns outros fenômenos sociais contemporâneos são caracteristicamente exemplos da exceção agambeniana tornada regra. A hipótese sustentada por Agamben é que desde então, a criação voluntária de um “estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (2004, p. 13).

Com isto, além das principais categorias da ciência política tornarem-se inadequadas para esclarecer algumas manobras governamentais, os agentes de Estado assumem papéis e autoridades sem precedentes na história ocidental. Utilizando-se do mesmo exemplo norte-americano, Agamben nos diz que: “o significado imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutural original [...] aparece claramente na ‘militar yorder’, promulgada pelo presente dos Estados Unidos no dia 13 de novembro de 2001” (2004, p. 14). Nesta ocasião, foi autorizada a detenção indefinida dos não cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas. Além desta ordem militar, também em 26 de outubro de 2001 o USA

² Vale apresentar um exemplo da dinâmica de governamentalidade ditatorial no Brasil, como aconteceu no primeiro semestre de 2014 na Bahia: “a presidenta Dilma Rousseff decidiu pela suspensão da ordem e a implantação do Estado de Exceção para lidar com o crescente conflito por terras. A medida segue o trâmite legal que autoriza a exceção, estabelece um período no tempo (trinta dias), e no espaço: o Sul da Bahia. O motivo é um problema de ordem civil, que decidiu-se enfrentar por braço militar: a regularização das terras indígenas. O uso do Exército contra civis foi determinado para ‘prevenir o agravamento dos conflitos que vêm ocorrendo entre índios tupinambás e produtores rurais’, publicado na segunda-feira 17 de fevereiro, seguindo Portaria do Ministério da Defesa que dispõe sobre a Garantia da Lei e da Ordem. Cerca de 500 soldados foram deslocados. As Forças Armadas vão agir de uma forma ampla na região de Buerarema. A medida de exceção é válida, a princípio, até 14 de março” (MILANEZ, 2014, s/p.). Nesta atitude da presidente Dilma, não é correto enxergar uma exceção de lógica agambeniana, uma vez que foi declarada não apenas pressupondo, mas amparada pela estrutura jurídica, conforme explicado acima.

Patriot Act permitia manter preso o estrangeiro suspeito de atividades que pusessem em risco a segurança nacional. Segundo Agamben:

A novidade da 'ordem' do presidente Bush está em anular radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável. Os talibãs capturados no Afeganistão, além de não gozarem do estatuto de POW [prisioneiros de guerra] de acordo com a Convenção de Genebra, tampouco gozam daquele de acusado segundo as leis norte-americanas. Nem prisioneiros nem acusados, mas apenas *detainees*, são objeto de uma pura dominação de fato, de uma detenção indeterminada não só no sentido temporal mas também quanto à sua própria natureza, porque totalmente fora da lei e do controle judiciário. A única comparação possível é com a situação jurídica dos judeus nos *Lager* nazistas: juntamente com a cidadania, haviam perdidos toda identidade jurídica, mas conservavam pelo menos a identidade de judeus. Como Judith Butler mostrou claramente, no *detainee* de Guantánamo a vida nua atinge sua máxima indeterminação (2004, p. 14-15).

Em razão desta lógica do estado de exceção como regra, seja nas medidas norte-americanas pós-11 de Setembro, seja na manutenção da prisão de Guantánamo, o que Agamben enxerga é a necessidade de uma teoria do estado de exceção, enquanto “condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito” (2004, p. 12). Precisamente nesta carência é que surge a noção de *iustitium*. Esta instituição do direito público romano se transformará, “sem que os estudiosos desse aspecto da obra de Agamben a tenham enfatizado, com suficiente força, como pedra angular da demonstração do filósofo italiano em sua arqueologia do direito como estado de exceção” (ROMANDINI, 2013, p. 248). Uma vez que, nas considerações sobre o *iustitium* conseguiremos ver uma espécie de arquétipo do moderno estado de exceção, Agamben elegerá este paradigma “como um modelo em miniatura para tentar explicar as aporias que a teoria moderna do estado de exceção não consegue resolver” (2004, p. 67). Contudo, o filósofo italiano percorre algumas produções literárias de romanistas que escreveram sobre o tema e chega à conclusão de que, mesmo muitos deles tendo se aproximado ao máximo deste instituto jurídico romano, eles ainda mantiveram-se distantes de uma teorização sistemática do estado de exceção à luz do *iustitium*. Justamente por isso, o que Agamben se propõe a fazer no capítulo destinado a este tema em *Estado de exceção* é basicamente: “esclarecer as características do *iustitium* [...] ao mesmo tempo,

desenvolver as análises em direção a uma teoria geral do estado de exceção” (2004, p. 74). Neste sentido, é conveniente recuperarmos as principais características do *iustitium*.

II. O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO ESTADO DE ANOMIA: O *IUSTITIUM* COMO SUSPENSÃO DO DIREITO

Em sua acepção mais primordial, *iustitium* significa “interrupção, suspensão do direito” (2004, p. 68)³. Quando se tinha alguma notícia de *tumultus*, isto é, de um estado de desordem e agitação que poderia colocar em risco a República romana, o Senado emitia uma consulta aos seus cônsules e generais, aos pretores, aos tribunais da plebe e, se fosse preciso, até mesmo a cada cidadão romano para que fossem tomadas as medidas necessárias para a salvação do Estado. Geralmente este *senatus-consulto* era o que antecedia a declaração de um *iustitium*. Contudo, da mesma forma que Agamben distinguiu criticamente ditadura de estado de exceção, a partir da obra de Schmitt, faz-se necessário também distinguir esta declaração de *iustitium* com a ditadura romana. Esta que sempre parece ter sido “o objeto de veneração por parte dos filósofos e escritores de política das mais diversas épocas”, conforme nos sugere Ludueña, em razão de que: “Roma atravessou sessenta e seis ditaduras sob a República e nenhum dos ditadores abusou das prerrogativas de seu cargo” (2013, p. 248-249). O próprio Schmitt já havia se debruçado em distinguir dois tipos de excepcionalidade jurídica em Roma – não deixando de utilizar erroneamente o conceito de exceção para se referir à ditadura. Segundo somos informados, existiam dois tipos de ditaduras romanas, ambas decretadas pelos consules: a *reigerendae causa*, “para a salvação da República, e a ditadura ordinária, para o cumprimento de certos ritos, a celebração de festas, o recrutamento excepcional de senadores, dentre outras possíveis tarefas” (ROMANDINI, 2013, p. 249). Nestas duas situações, permanece a diferenciação clássica entre ditadura e estado de exceção, sendo que nos dois casos romanos,

³Constanza Serratore amplia a compreensão etimológica do termo quando nos lembra que: “*iustitium* (*quando iusstat*, quando o direito se detém) significa ‘detenção, suspensão do direito’, não apenas da administração da justiça como também a produção de um vácuo jurídico”, e em seguida completa: “recordemos a formulação completa: “*quando iusstatsicutsolstitiumdicitur*”, “quando o direito se detém, como (o sol) no solstício” (2010, p. 33).

temos apenas um exercício previsto juridicamente e não um estado de anomia, tal qual caracteriza o estado de exceção agambeniano. Sendo assim, fica claro que existiam outras medidas de exceção em Roma e que o *iustitium*, nas ditaduras, não encontrava seu lugar de direito.

Na verdade, o *iustitium* não se tratava do estabelecimento ordinário da ditadura romana. Antes, referia-se ao caso extremo de exceção em Roma. Quando o direito não estava mais em condições de assumir sua tarefa distintiva, a de garantir a perpetuação da República e do bem comum de seus cidadãos, abandonava-se as medidas jurídicas e entregava aos magistrados poderes sem os limites do direito. Tão somente assim, tínhamos o *iustitium*. É preciso ficar claro aqui que não se trata de uma ditadura, sob qualquer acepção mencionada. Uma vez que esta estava prevista no aparato jurídico e que o direito foi abandonado, justamente em razão da normalidade não ser mais capaz de controlar a situação de emergência, a ditadura seria impossível. Este ponto, nem sempre claramente assinalado pelos pesquisadores modernos, “a diferença entre a ditadura e a medida conhecida como *senatus consultum ultimum*” declara Ludueña (2013, p. 250). O *iustitium*, portanto, é uma medida consular extrema para a segurança da República.

Precisamente esse caráter extremo, é o que dificulta para os genealogistas deste instituto romano determinar com clareza as consequências jurídicas dos atos cometidos durante o *iustitium*. Esta dificuldade diz respeito à pergunta sobre o significado de uma ação humana em um vazio jurídico, em um espaço de anomia política. Quanto a esta problemática, Agamben considera o seguinte:

o problema era de especial relevância porque dizia respeito à possibilidade de punir com a morte um cidadão romano *indemnatus*. Cícero, a respeito do assassinato dos partidários de Caio Graco por parte de Opímio, já define como ‘um problema interminável’ (*infinita quaestio*) a punibilidade do assassino de um cidadão romano que não tinha feito senão executar um *senatus consultum ultimum* [...]. Na realidade, toda a questão está mal colocada. Com efeito, a aporia só se esclarece quando se considera que, à medida que se produzem num vazio jurídico, os atos cometidos durante o *iustitium* são radicalmente subtraídos a toda determinação jurídica. Do ponto de vista do direito, é possível classificar as ações humanas em atos legislativos, executivos e transgressivos. Mas, evidentemente, o magistrado ou o simples particular que age durante o *iustitium* não executam nem transgridem nenhuma lei e, sobretudo, também não criam direitos. Todos os estudiosos estão de acordo quanto ao fato de que o *senatus consultum ultimum* não tem nenhum conteúdo positivo [...]. Caso se quisesse, a qualquer preço, dar um nome a uma ação realizada em condições de anomia, seria possível dizer que aquele que age durante o *iustitium* não

executa nem transgride, mas *inexecuta* o direito. Nesse sentido, suas ações são meros fatos cuja apreciação, uma vez caduco o *iustitium*, dependerá das circunstâncias; mas, durante o *iustitium*, não são absolutamente passíveis de decisão e a definição de sua natureza – executiva ou transgressiva e, no limite, humana, bestial ou divina – está fora do âmbito do direito (2004, p. 77-78).

Com estas palavras, Agamben levanta uma série de questões que se desdobrariam em pontos nevrálgicos da filosofia política contemporânea – inclusive no Brasil, em que testemunhamos por ocasião do AI-5 a suspensão ou o abandono do *nomos*, tornando assim inexecutável o direito para os suspeitos envolvidos com seus atos no referido período. Contudo, neste momento, nos deteremos apenas em mostrar, a título de conclusão dos argumentos que estamos desenvolvendo, os dois motivos pelos quais Agamben faz do *iustitium* o seu paradigma do estado de exceção. Em primeiro lugar, porque ele permite a tão falada diferenciação entre ditadura e estado de anomia jurídica. Para o filósofo italiano, da mesma forma em que, na república romana, ditadura e *iustitium* não são a mesma coisa, isso vale na mesma medida para “o estado de exceção moderno. O fato de haver confundido estado de exceção e ditadura é o limite que impediu Schmitt [...] de resolver as aporias do estado de exceção” (2004, p. 75). Contudo, desta razão já falamos o bastante. Em segundo lugar, o que também é decisivo para Agamben escolher o *iustitium* como paradigma moderno é a manutenção da mesma dificuldade em julgar e punir os atos criminosos deste período. Da mesma forma que os talibãs capturados no Afeganistão não gozaram de nenhum estatuto das convenções internacionais, os romanos também se deparavam com a aporia de uma prática humana integralmente entregue a um vazio político. Segundo Agamben, “a singularidade desse espaço anômico que, inesperadamente, coincide com o da cidade é tal que desorienta não só os estudiosos modernos, mas também as próprias fontes antigas” (2004, p. 76). Precisamente pelo fato de que a política ocidental defronta-se com esta desorientação frente o centro vazio da esfera jurídico-política, é que Agamben elege para si o projeto de profanar este “trono vazio” para dar lugar, para além dele, a outra forma de vida e sua expressão política correspondente (cf. AGAMBEN, 2011, p. 11).

É necessário outro artigo para este estágio último da filosofia agambeniana. Por hora, é conveniente nos concentrarmos na tarefa essencial que o próprio

Agamben antepõe à profanação do trono vazio. Trata-se de reconhecer que: “a tarefa essencial de uma teoria não é apenas esclarecer a natureza jurídica ou não do estado de exceção, mas, principalmente, definir o sentido, o lugar e as formas de sua relação com o direito” (2004, p. 80). Agora, tendo em mãos um paradigma de trabalho adequado – o *iustitium* – algumas das afirmações extremas do filósofo italiano poderão ser corretamente compreendidas. Tentando enunciar no formato de teses os resultados de sua genealogia, Agamben chega às seguintes conclusões: (1) o estado de exceção não é “uma ditadura (constitucional ou inconstitucional, comissária ou soberana), mas um espaço vazio de direito, uma zona de anomia em que todas as determinações jurídicas [...] estão desativadas” (2004, p. 78). Desta forma, não faz nenhum sentido pensar o estado de necessidade enquanto um “estado de direito”, mas antes, como um “estado sem direito”, onde não há distinção entre esferas públicas e privadas, nem tampouco qualquer ação humana relacionada com a estrutura jurídica.

Por outro lado, contudo, (2) este espaço vazio de direito parece ser, sob alguns aspectos, tão essencial à ordem jurídica que esta deve buscar, por todos os meios, “assegurar uma relação com ele, com se, para se fundar, ela devesse manter-se necessariamente em relação com uma anomia” (2004, p. 79). Para deixar isto mais claro, poderíamos nos lembrar da expressão lapidar de Carl Schmitt que, em um trocadilho preciso, nos mostra que: “a exceção é mais interessante do que o caso normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção” (2006, p. 15). Portanto, mesmo que sem nenhuma relação com as fixações jurídicas, a exceção é condição de possibilidade para a realização do direito e, por isso, deve buscar continuamente assegurar uma relação com este vácuo normativo. Ademais, Agamben também conclui que (3) as ações durante o *iustitium* não são legislativas, executivas, nem mesmo transgressivas. Antes, “parecem situar-se no que se refere ao direito, em um não-lugar absoluto” (2004, p. 79). Tal configuração fará com que se torne praticamente impossível o julgamento da natureza dos atos e crimes cometidos durante o período de exceção.

Por fim, e talvez de maneira mais esclarecedora, o filósofo italiano conclui que (4): “é a essa indefinibilidade e a esse não-lugar que responde a ideia de uma força de lei” (2004, p. 79). Por força de lei, Agamben tem em mente a força vigente da lei

que não está propriamente unida à lei, mas que flutua sem aplicação e operação direta com o direito – que tenta inclui em si mesmo este elemento místico de asseguarção da lei. Em síntese, de uma potência exterior à própria lei que lhe confere validade. Por esta razão, trata-se de uma “força de lei”, sendo que, esta última, aparece rasurada, uma vez que não se trata da sua eficácia jurídica, mas da força que lhe valida. Com tal expressão, Agamben se reporta a uma conferência pronunciada nos Estados Unidos em 1989 por Jacques Derrida, a saber, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Por ocasião desta conferência, o filósofo francês coloca uma questão muito simples, mas de consequências fundamentais. Para ele existe uma distinção entre o direito (as leis) e a justiça, ou seja, a justiça como direito não é a justiça, e as leis são obedecidas não porque são justas, mas porque têm autoridade. Precisamente por este caráter de “crédito” que legamos às leis que Derrida desdobrará a natureza “mística” da autoridade. Nas suas palavras, a autoridade das leis repousa apenas no “crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento. Esse ato de fé não é uma fundamento ontológico ou racional. E ainda resta pensar no que significa crer” (2010, p. 21). O caminho optado por Derrida em destacar a centralidade da crença na fundamentação do direito, diz respeito à relação que existe entre os cumpridores da lei com uma força performativa que institui, funda e justifica o direito. Tal relação é de crença porque, segundo Derrida, tal força não é um poder social, econômica, político ou ideológico que existia antes da lei e que lhe instituiria.

Na verdade, o filósofo francês vai mais longe argumentando que este “momento de fundação ou mesmo de instituição jamais é, aliás, um momento inscrito no tecido homogêneo de uma história, pois ele o rasga por uma decisão” (2010, p. 24). Muito próximo da estrutura genealógica nietzsche-foucaultiana, para Derrida, este momento fundador é da ordem da acontecimentalidade. Isto significa dizer, em outras palavras, que:

A operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem instituinte ou à sua interpretação dominante. O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. É o

que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o *místico*. Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem. Eis em que sentido eu seria tentado a interpretar, para além do simples comentário, o que Montaigne e Pascal chamam de *fundamento místico da autoridade* (2010, p. 24-25).

A força de lei, que funda, institui, justifica e fazer valer o direito é uma violência sem fundamento. Ela não pode ser avaliada como ilegal ou ilegítima, uma vez que é anterior ao estabelecimento da justiça do direito, isto é, dos critérios de avaliação. Na verdade, “elas excedem a oposição do fundamentado ao não-fundamentado, como de todo fundacionismo ou todo anti-fundacionismo” (2010, p. 26). Isto faz com que a origem da autoridade seja colocada no limite de qualquer discurso, no silêncio do indizível que não permite afirmar quase nada sobre a estrutura da violência fundadora. Justamente por isso Derrida chama de místico o fundamento de toda a autoridade jurídica.

Com este raciocínio, Derrida busca nos mostrar que existe um paradoxo envolvendo o direito e a justiça. Da mesma forma que é possível afirmar que o direito assegura a possibilidade da desconstrução, isto é, apresenta-se como uma estrutura essencialmente desconstruível, uma vez que o seu fundamento último não é fundado; também a indesconstrutibilidade da justiça torna a desconstrução possível, ou melhor, “com ela se confunde” (2010, p. 27), uma vez que este mesmo limite “místico” está na origem das supostas regras e convenções interpretativas hermenêuticas. Isto fará com que Derrida afirme que: “*a desconstrução é a justiça*”, ou ainda, “a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito” (2010, p. 27). Neste sentido, podemos dizer que a justiça é possível como uma experiência do impossível, ou melhor, nas palavras de Derrida, “a justiça seria, deste ponto de ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos experimentar” (2010, p. 30). Na verdade, para Derrida, não seria possível existir justiça sem essa experiência de aporia. Isto porque, o direito, que não é justiça, é basicamente um dispositivo de cálculo de variáveis dadas por um conjunto fechado de possibilidades. A justiça, por sua vez, é uma exigência pelo incalculável, por aquilo que não está previsto no conjunto das possibilidades. Ou seja, ela exige que se calcule “o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é,

momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra” (2010, p. 30).

Precisamente neste ponto que o raciocínio de Derrida cruza com o de Agamben – e revela o motivo pelo qual reconstruímos sinteticamente as ideias do filósofo francês neste momento. A relação estabelecida por Derrida entre a decisão pelo justo e injusto, o fundamento místico da autoridade e sua desvinculação com qualquer regra, será fundamental para compreendermos algumas considerações que Agamben faz sobre o *iustitium*. Segundo o filósofo italiano, na República de Roma, o fundamento para o poder de o Senado suspender o direito e instaurar o *iustitium* não era, “nem *imperium*, nem *potestas*, mas *auctoritas*: *autoritas patrum* é o sintagma que define a função específica do Senado na constituição romana” (AGAMBEN, 2004, p. 115). Com esta diferenciação, Agamben nos chama atenção para o fato de que aquela estrutura de dois movimentos que Derrida nos apresentou em sua genealogia analítica remonta e encontra em Roma seu paradigma fundamental. Enquanto a *potestas* figurava-se como este elemento normativo e jurídico, a *auctoritas* apontava para o espaço anômico e metajurídico – que Derrida associava tanto à justiça quanto à desconstrução.

Agamben amplia a compreensão da *auctoritas* nos mostrando que esta deriva do verbo *augeo* que tem por significado primário: “aquele que aumenta, acresce ou aperfeiçoa o ato – ou a situação jurídica – de um outro” (2004, p. 118). O *auctor*, portanto, era aquela pessoa que intervém, quando necessário, para conferir validade jurídica aos atos dos indivíduos que não eram juridicamente responsáveis. Tal potencialização metajurídica poderia ser facilmente vista no âmbito da vida privada romana. O caso mais recorrente era o pai de filhos juridicamente incapazes: “a *auctoritas* do tutor torna válido o ato do incapaz e a *auctoritas* do pai ‘autoriza’, isto é, torna válido o matrimônio do filho *in potestae*” (2004, p. 117). Frente ao exposto, torna-se bastante significativo o fato de que, no âmbito do direito público romano, as fórmulas para se referir às prerrogativas do Senado eram *auctoritas patrum* e *patres auctor esfiunt*. Contudo, com isso, não estavam estabelecendo uma analogia direta do âmbito privado ao público em Roma. Ao contrário de muitos discursos – sempre recorrentes na história do pensamento político – que advogam por uma necessária emancipação do povo tutelado pelas autoridades, no caso elucidado por Agamben não há nenhuma pretensão de que “o povo deva ser considerado como um menor

em relação ao qual os *patres* agem como tutores”, na verdade, o que está no centro destas articulações do direito público e privado romano é que: “nesse caso se contra a dualidade de elementos que, na esfera do direito privado, define a ação jurídica perfeita. *Auctoritas* e *potestas* são claramente distintas e, entretanto, formam juntas um sistema binário” (2004, p. 120). Este sistema de binário de validação jurídica, por meio de uma força de lei que paira acima do direito, não é o caráter originário das ações humanas, mas, conforme pondera Agamben, “deve ser comunicada a elas por meio de um ‘poder que confere legitimidade’” (2004, p. 121).

Este “poder que confere legitimidade” de Agamben, e o fundamento místico da autoridade de Derrida, foram recuperados aqui com o fim exclusivo de ser relacionado ao *iustitium*, enquanto paradigma do estado de exceção. Podemos esclarecer esta relação com os exemplos fornecidos pelo próprio Agamben, tendo no caso da reivindicação da *auctoritas* de Augusto, o episódio exemplar. A especificidade do caso que o torna um paradigma para nós está no modo como Caio Júlio César Otaviano considerava seu poder constitucional: “não nos termos certos de uma *potestas*, que ele declara dividir com os que são seus colegas na magistratura, mas nos termos mais vagos de uma *auctoritas*” (2004, p. 125). No sentido do próprio nome de “Augusto” que o Senado lhe conferiu, esconde-se a própria natureza da reivindicação que provem da raiz *augeo* e *auctor*. Conforme coloca Agamben, “se Augusto recebe do povo e do Senado todas as magistraturas, a *auctoritas*, ao contrário, está ligada à sua pessoa e o constitui como *auctoroptimi status*, como aquele que legitima e garante toda a vida política romana” (2004, p. 126). Em sua forma de vida confunde-se a encarnação daquela força de lei que fala Derrida. Em sua vida, já não se pode mais distinguir a oposição entre público e privado, uma vez que não é possível isolar nele uma vida particular que não seja as condições de possibilidade para toda e qualquer vida política. “Dado que”, considera Agamben, “Augusto concebe a restauração republicana como uma transferência da *res publica* de suas mãos para as do povo e do Senado” (2004, p. 125).

III. DE ROMA À CONTEMPORANEIDADE: O ARCANA IMPERII DA GOVERNAMENTALIDADE BIOPOLÍTICA

À luz de tal consideração paradigmática no direito romano, algumas situações se esclarecem. A principal delas é a relação de continuidade que existe na modernidade deste “poder que confere legitimidade política” também na figura de algumas pessoas específicas:

para compreender fenômenos modernos como *Duce* fascista e o *Führer* nazista, é importante não esquecer sua continuidade com o princípio da *auctoritas principis*. Como já observamos, nem o *Duce* nem o *Führer* representam magistraturas ou cargos públicos constitucionalmente definidos – ainda que Mussolini e Hitler estivessem investidos, respectivamente, do cargo de chefe de governo e do cargo de chanceler do Reich, como Augusto estava investido do *imperium consolare* o *potestas tribunicia*. As qualidades de *Duce* e de *Führer* estão ligadas diretamente à pessoa física e pertencem à tradição biopolítica da *auctoritas* e não à tradição jurídica a *potestas* (2004, p. 127).

Antes de esclarecermos propriamente a relação estabelecida por Agamben na passagem acima, gostaríamos de lembrar uma especificidade do contexto de surgimento da filosofia jurídica de Carl Schmitt que tem afinidade direta com as palavras supracitadas. O contexto em que Schmitt desenvolveu suas considerações a respeito da decisão soberana foi justamente aquele marcado por uma ausência de unanimidade e coesão de valores políticos. Justamente porque o jurista alemão inscreve-se em um cenário social de falência das referências normativas, uma das dificuldades que terá que lidar, necessariamente, será se perguntar pelas condições de possibilidade para que um conjunto de normas pudesse ter vigência, ou seja, ser “universalmente” reconhecida. O que confere competência ao soberano será tão somente sua capacidade de se impor sobre as demais alternativas e conquistar o reconhecimento público. Mais do que isso, a competência do soberano depende de sua capacidade de impor um estado de coisas que dê condições de se instaurar um quadro de normalidade jurídica. Neste sentido, não basta apenas o reconhecimento popular, é necessária também a imposição de um estado de exceção que efetive a normalidade. A partir deste contexto, então, podemos compreender precisamente porque algumas ideias de Schmitt foram vinculadas ao nazismo.

De acordo com o que foi dito por Agamben acima, torna-se evidente na argumentação do jurista alemão que esta capacidade de criar as condições para um quadro de normalidade jurídica só poderia ser do *Führer*. Assim como Augusto no *iustitium* romano, o *Duce* e o *Führer* realizavam em suas próprias vidas o “poder que confere legitimidade política”. O equívoco de Schmitt, contudo, foi ter considerado esta obrigação do *Führer* a partir da tradição jurídica ditatorial – a *potestas*. A grande contribuição de Agamben para toda esta investigação é mostrar que as qualidades de *Duce* e de *Führer*, bem como todos os exercícios de exceção política contemporâneas, estão ligadas diretamente à pessoa física daquele que confere legitimidade através de sua força – tornando-se, assim, pertencentes à tradição biopolítica da *auctoritas*.

Frente a tudo isto, além de dispositivos jurídicos mais ou menos semelhantes, este tipo de poder primário, este *arcana imperii*, historicamente localizável em Augusto, Napoleão, Mussolini e Hitler, tem por característica uma autoridade que: “nunca pode ser derivada, mas é sempre original e deriva de sua pessoa” (AGAMBEN, 2004, p. 128). Nisto, a pretensão do direito coincidir com a vida atinge um ponto que não poderia ser mais intenso: do mesmo que “algo como uma língua só se tornava plenamente compreensível em sua relação imediata com um povo (e vice-versa), assim também direito e vida devem implicar-se estreitamente numa fundação recíproca” (2004, p. 129). Na dialética da *auctoritas* e *potestas* de Agamben, ou entre a justiça e o direito em Derrida, conseguimos identificar o caráter biopolítico original da autoridade que dá força à lei, suspendendo-a e mantendo-se acima da mesma. Neste sentido, o estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, “articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*” (2004, p. 130). Enquanto estes elementos permanecem temporariamente e conceitualmente distintos, a máquina política pode funcionar – primeiro como tragédia depois como farsa, para falarmos com Marx. Contudo, quando estes dois elementos se encontram em uma só pessoa as condições de coincidência, isto é, “quando o estado de exceção em que eles se ligam e se indeterminam torna-se a regra, então o sistema jurídico-político transforma-se em uma máquina letal” (2004, p. 131).

Ademais, torna-se também claro como esta parte se relaciona com o todo que Agamben chama de teoria unitária do poder. Lembrando que o motivo que levou Agamben a toda esta investigação foi precisamente a pergunta pelo modo com que o poder soberano captura a vida no centro de sua maquinaria, torna-se evidente que é através da decisão soberana de exceção inaugura-se e mantém-se uma espécie de estado dual em que o soberano pode continuar agindo. Ou ainda, em outras palavras, a norma pode ser aplicada ao caso normal “e pode ser suspensa sem anular inteiramente a ordem jurídica porque, sob a forma da *auctoritas* ou da decisão soberana, ela se refere imediatamente à vida e dela deriva” (2004, p. 129-130). A autoridade para empreender tal captura diz respeito àquela zona mística do indizível que Derrida elucidou e que Agamben mostra ser o centro vazio da política ocidental – o que Derrida deu o nome de “ficção legítima” (2010, p. 22) e Agamben de “trono vazio” (2011, p. 11).

Neste esforço em mostrar que no *arcana imperii* da governamentalidade de nosso tempo encontra-se uma a ficção legítima, Agamben identifica no estado de exceção seu paradigma por excelência. Isto significa dizer que encontramos um centro vazio de articulação política no Ocidente, em que a vida humana é colocada em relação com um poder sem ligação com o direito (*auctoritas*), bem como diante de uma norma sem relação com a vida (*potestas*). Precisamente por isso que Derrida irá dizer que: “nenhuma justiça se exerce, nenhuma justiça é feita, nenhuma justiça se torna efetiva nem se determina na forma do direito, sem uma decisão indiscutível” (2010, p. 46). Justamente pelo fato do direito ser um dispositivo estruturalmente de cálculo, enquanto a justiça aponta para uma exigência daquilo que é incalculável, tão somente através de uma decisão indiscutível é possível a efetividade da justiça – ainda que isto não signifique que toda decisão soberana seja justa. Com isso, Derrida não está oscilando entre os dois aspectos da máquina jurídico-política, mas antes, assim como Agamben, está apontando para a instituição daquele limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*. Isto ele faz através da elucidação do elo de articulação entre estas duas possibilidades, a saber: a decisão. Nas suas palavras:

O indecidível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecidível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve entretanto – é de *dever* que é preciso falar –

entrega-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não enfrentasse a prova do indecidível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável. Ela seria, talvez, legal, mas não seria justiça. Mas, no momento de suspense do indecidível, ela também não é justa, pois somente uma decisão é justa. Para sustentar esse enunciado – “somente uma decisão é justa” – não precisamos referir a decisão à estrutura de um sujeito ou à forma proposicional de um juízo. De certa maneira, poderíamos mesmo dizer, correndo o risco de chocar, que um sujeito nunca pode decidir nada: ele é mesmo aquilo a que uma decisão só pode acontecer como um acidente periférico, que não afeta a identidade essencial e a presença substancial a si mesmo que fazem de um sujeito um sujeito (2010, p. 46-47).

A compreensão deste limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*, como uma experiência de decidir pelo impossível, enquanto acontecimentalidade heterogênea à ordem do calculável e da regra, afeta todo o decisionismo com o qual estamos habituados – tanto o ingênuo quanto o refinado. Isto porque tal compreensão expõe a fantasmagoria que está implicada em toda “certeza ou toda pretensa criteriologia que nos garanta justiça de uma decisão” (2010, p. 48). Dessa forma, a desconstrução de toda presunção dogmática ou ficção legitimada é operada através de uma noção de justiça infinita – ou ainda, de natureza não derivada, tal como a *auctoritas*. Nesta altura da argumentação derridiana, configura-se a tangência de mais um ponto nevrálgico da filosofia de Agamben, qual seja, a forma messiânica relacionada à ideia de justiça que atuaria neste limiar de indecidibilidade.

No interior da desconstrução de Derrida, não existe espaço para pensar um fundamento puro, mas tão somente a alteridade. Já vimos como ele relaciona a estrutura básica da desconstrução com a justiça – chegando ao cume de afirmar que: “a desconstrução é a justiça” (2010, p. 27). Por outro lado, dado que o direito tem como estruturação básica o cálculo das variáveis dadas em seu conjunto, ele não consegue articular a interação com esta alteridade pura, fazendo com que a institucionalização do poder jurídico seja, por definição, uma inclusão que exclui os outros – a mesma estrutura de *bando* de Agamben. Segundo Miroslav Milovic: “o que Derrida quer enfatizar é este momento da exclusão na articulação da política e na institucionalização do direito. O poder do direito é o poder contra o Outro” (2009, p. 113). Neste sentido, é possível observar como alguns dos temas derridianos, por excelência, se entrelaçam. A análise genealógico-desconstrutivista da linguagem,

que naturalmente desemboca em problemáticas do direito, da lei e da justiça, agora precisam se colocar a seguinte questão: como é possível pensar uma abertura para o Outro que vá além das possibilidades jurídicas? Ou ainda, como é possível pensar uma forma de interação com o Outro que não se limite à tolerância? Esta abertura para além do direito e da tolerância é o que Derrida irá chamar de hospitalidade.

Nesta triangulação entre desconstrução, justiça e hospitalidade, temos a articulação da política da diferença de Derrida. Com a hospitalidade, o filósofo francês conseguirá atingir as estruturas jurídico-políticas de nossa cultura, uma vez que a forma juridicamente correta de se relacionar com o Outro é a tolerância, pois esta aceita o Outro somente enquanto eles seguem nossas regras e submetam-se a nossa identidade cultural. Ainda que não pareça, a hospitalidade vai ao cerne da questão soberana ocidental, uma vez que toda interação com o Outro pode colocar em questão nossa soberania. Desta forma, coloca Milovic: “a abertura para o Outro aparece como um projeto complicado, quase impossível. E assim também a democracia, que Derrida liga à alteridade que não pode ser reduzida (*irréductible*)” (2009, p. 114). Na mesma dificuldade de se abrir ao Outro, de forma que permita ele questionar nossa identidade legal e, com isso, nossa soberania, esconde-se a dificuldade que a democracia moderna enfrenta. Não é sem motivo que uma figura importantíssima, tanto para Derrida quanto para Agamben, é o estrangeiro, que em nossos Estados democráticos é incluído juridicamente através da exclusão, enquanto só poderia ser adequadamente recebido pela hospitalidade. Neste sentido, criticar a identidade afirmando a diferença, tanto na hospitalidade quando na política significa sempre assegurar que ambas são promessa da vinda do Outro. Ou ainda, “devida ao outro, antes de qualquer contrato, porque ela é vinda, a vinda do outro como singularidade sempre outra” (DERRIDA, 2010, p. 49). Este é o caminho que Derrida percorre para chegar a esta forma de messianismo ético-político.

Derrida é muito cauteloso em relacionar esta forma messiânica com um conteúdo específico. Existem vários exemplos de formas e figuras messiânicas particulares. Entretanto, ele não nega que: “digo conteúdo, e não forma, porque toda forma messiânica, todo messianismo jamais está ausente de uma promessa, qualquer que ela seja” (2010, p. 50). O motivo pelo qual ele mantinha reservas quanto à relação com estes horizontes messiânicos reguladores é justamente o fato de eles serem horizontes, ou seja, ao mesmo tempo uma abertura e um limite da

abertura que definirá aquilo que se espera. A justiça da desconstrução, por sua vez, “por mais inapresentável que permaneça, não espera. Ela é aquilo que não deve esperar. [...] uma decisão justa é sempre requerida imediatamente, de pronto, o mais rápido possível” (2010, p. 51). Neste sentido, mesmo que assuma uma forma messiânica, a justiça da desconstrução não pode ser esperada como é o caso do Messias. Ela ainda é articulada através de uma urgente decisão – aquela que configura os limites jurídicos em uma sociedade. Precisamente por isso, o próprio Derrida afirma:

por causa dessa urgência e dessa precipitação estrutural da justiça que esta não tem horizonte de expectativa (reguladora ou messiânica). Mas, por isso mesmo, ela talvez tenha um futuro, justamente, um por-vir que precisamos distinguir rigorosamente do futuro. Este perde a abertura, a vinda do outro (que vem) sem o qual não há justiça; e o futuro pode sempre reproduzir o presente, anunciar-se ou apresentar-se como um presente futuro na forma modificada do presente. A justiça permanece porvir, ela tem porvir, ela é por-vir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irredutivelmente porvir. Ela o terá sempre, esse porvir, e ela o terá sempre tido. Talvez seja por isso que a justiça, na medida em que ela não é somente um conceito jurídico ou político, abre ao porvir a transformação, a refundição ou a refundação do direito e da política. ‘Talvez’, é preciso sempre dizer talvez quanto à justiça. Há um porvir para a justiça, e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações etc. A justiça, como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história. Uma história sem dúvida irreconhecível, claro, para aqueles que pensa saber do que falam quando usam essa palavra, quer se trate de história social, ideológica, política, jurídica, etc (2010, p. 54-55).

Nestas palavras, torna-se claro à extensão e os limites da relação entre Agamben e Derrida. Poderíamos dizer, sem medo de errar, que para Agamben os esforços de Derrida são insuficientes. De forma sintética, para Agamben, “a desconstrução é um messianismo bloqueado, uma suspensão do tema messiânico” (2006, p. 104). Não termos mais condições de desenvolvermos exaustivamente a temática do messianismo agambeniano. Por hora, convém apenas assinalar o porquê das pesquisas derridianas estarem aquém da expectativa do filósofo italiano. Mesmo que Derrida afirme este excesso da justiça sobre o direito e sobre o cálculo, esse transbordamento do inapresentável sobre o determinável, ele parece não conseguir deixar de articular este excesso a partir do próprio cálculo. Em uma espécie de concessão dada à importância das lutas ocorridas no interior do

dispositivo jurídico-político, Derrida afirma que mesmo esta “justiça incalculável manda calcular” (2010, p. 55). Ou seja, o transbordamento justo do direito só é pensado na relação com o próprio direito – mesmo que, nesta necessidade de cálculo, de negociação e jogo, “é preciso também fazê-lo tão longe quanto possível, para além do lugar em que nos encontramos e para além das zonas já identificáveis da moral, da política ou do direito” (2010, p. 56).

Por um lado, precisamos concordar com Derrida de que não é possível desqualificar tais lutas no interior do dispositivo jurídico-estatal, sem ser, de alguma forma, cúmplice das violências e terrorismo que lhes são feitos – as conquistas dos movimentos sociais, bem como as lutas do povo, não são falsas ou sem importância tão somente porque aconteceram via dispositivo jurídico. Contudo, Agamben chama atenção para o fato de que, com esta concessão Derrida mostra-se insuficiente para tratar os problemas que ele mesmo colocou através da desconstrução. Transitando entre o legal e o seu transbordamento na decisão justa urgente, Derrida não está de forma alguma operando com a forma messiânica de uma promessa de outro que está por vir. Isto acontece, pelo fato que Agamben chama nossa atenção quando trata sobre o estado de exceção em sua obra mais messiânica, *O tempo que resta* (2000): “no tempo messiânico – como já temos visto – a distinção entre judeus e não-judeus, os que estão na lei e os que estão fora [...] esta é a figura da desativação messiânica da lei, de sua *katárgesis*” (2006, p. 106). Somente à luz da apropriação agambeniana do raciocínio do apóstolo Paulo sobre as características do tempo messiânico, é que sua crítica dirigida à Derrida pode ser compreendida. Quando o filósofo francês, mesmo que seja em caráter de concessão, permanece operando sob as bases dos dispositivos jurídico-estatais, ele não leva às últimas consequências a justiça que ele mesmo diz estar consciente de apresentar-se no formato de promessas políticas. Conforme coloca Milovic: “Derrida havia trazido à luz o problema da metafísica e não as condições da superação dela. A metafísica já é sempre gramatologia, conclui Agamben” (2009, p. 117).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A insistência derridiana de abrirem-se constantemente novas zonas que foram secundarizadas e marginalizadas, não é suficiente para Agamben. Seus

esforços com *Estado de exceção* foi mostrar a ficção que governa o *arcana imperii* da contemporaneidade demanda respostas radicais. Entretanto, afirmar o centro vazio do trono contemporâneo não significa dizer que esta máquina governamental é ineficaz. Antes o contrário: “o estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário” (AGAMBEN, 2004, p. 131). Isto faz com que qualquer proposta de retorno a um período político não-degenerado seja inviável. As principais categorias políticas que a história do pensamento estava habituada, hoje, já não fazem nenhum sentido. Na verdade, a própria articulação entre vida e direito, anomia e *nomos* é produzida pelo estado de exceção. Isto significa dizer que não existe nenhum “lugar” para se voltar, onde a política não fosse uma instância marcadamente biopolítica. Na verdade o que temos, conforme coloca Agamben, é que: “a vida pura e simples é um produto da máquina e não algo que preexiste a ela, assim como o direito não tem nenhum fundamento na natureza ou no espírito divino. [...] [ambos] resultam da fratura de alguma coisa a que não temos outro acesso” (2004, p. 132), a não ser pela ficção da tragédia que foi pacientemente trabalhada para articular estes dois elementos e esconder sua irrealidade fundamental.

O que nos resta, portanto, é buscar interromper o funcionamento desta máquina, mostrando que sua ficção central “está levando o Ocidente para a guerra civil mundial” (2004, p. 132). Como não há nenhum lugar para se voltar, resta-nos apenas a possibilidade de inaugurar uma nova condição. A elaboração de um espaço em que a ação humana possa ter lugar sem que a vida esteja em relação com o direito significa, para Agamben, enfim ascender àquilo que pode receber o nome de “política”. Isto porque, “verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito” (2004, p. 133). Somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de uma ação humana que faça uso do direito não mais a partir de sua ligação com a vida. Estaríamos, então, inseridos na luta que Foucault bem descreveu no curso *Em defesa da sociedade*: “na luta contra as disciplinas, ou melhor, contra o poder disciplinar, na busca de um poder não disciplinar, não é na direção do antigo direito da soberania que se deveria ir”, ele completa dizendo que esta luta seria “na direção de um direito novo, que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania” (2002, p. 47). Precisamente este “novo direito” de Foucault seria livre da ficção vazia da violência jurídica ocidental. Talvez

podéssemos relacioná-lo com o “direito puro” do qual falou Walter Benjamin. Não é sem motivo, portanto, que tanto Agamben, quanto Derrida, vão buscar em Benjamin o sentido desta violência pura, que não mais põe o direito, mas o depõe. Conforme bem colocou Derrida: “o texto de Benjamin que abordarei agora mostra bem que seu autor não foi surdo ou insensível a ele [ao problema da animalidade política], mesmo que suas propostas a esse respeito permaneçam por vezes obscuras ou tradicionais” (2010, p. 58).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004b (Estado de Sítio).

_____. **El tiempo que resta**: comentario a la carta a los Romanos. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

_____. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011

BALL, Hugo. La teologia política di Carl Schmitt. In: SCHMITT, Carl. **Aurora boreale**. Nápoles: ESI, 1995.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Trad. Leyla Moisés. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

MILANEZ, Felipe. **Dilma decreta Estado de Exceção e envia Exército para conflito no sul da Bahia**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/528429>. Acessado em: 03 de março de 2014.

MILOVIC, Miroslav. **Política do messianismo**: algumas reflexões sobre Agamben e Derrida. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política 14, 1/2009, p. 103-121.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. Do *homo sacer* ao *iustitium*: deslocamentos na interpretação do direito romano na filosofia de Giorgio Agamben. In: *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*. Florianópolis, v.10, n.2, p. 238-262, Jul./Dez. 2013

SÁ, Alexandre Franco de. Três notas introdutórias. In: SCHMITT, Carl. *Direito e poder*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Universidade Católica de Pernambuco: **Revista Ágora Filosófica**, a. 13, n. 1, jan./jun. 2013.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2006. (Coleção Del Rey Internacional, v. 2).

SERRATORE, Constanza. *Del homo sacer y el iustitium*: dos figuras de la excepción soberana. De roma a nuestros días. **Revista Pléyade**, a. 3, n. 6, p.27-43, jul./dez. 2010.

Artigo recebido em: 02/03/2017

Artigo aprovado em: 11/12/2017

Artigo publicado em: 18/12/2017