

A soberania do instante contra o poder dominador

por

EDUARDO GUERREIRO BRITO LOSSO

Doutorando em teoria literária, (Ciência da Literatura), professor da Universidade Estácio de Sá em teoria da literatura

Palavras-chave: soberania, poder, política, gozo

I- INTRODUÇÃO

Hoje a reflexão sobre a política se defronta com um enigma, composto de interrogações que outrora eram respondidas com a mais firme das certezas: qual é o valor central que determina a luta pela emancipação? O que, qual tipo de poder restringe ou anula a liberdade dos sujeitos? Contra o que lutar? Que tipo de luta é válida e é possível de se empreender hoje?

O enigma seria, então, fundamentado por uma questão central. Não somente aquela de teor heideggeriano, que enunciaria “qual é o ser da política” e, sim, de maneira mais propriamente política: como pensar a ontologia da política relacionando seu espaço originário, suas relações de básicas poder e seu papel na determinação fundamental da existência?

Baseando-nos nas teorizações do livro *Homo Sacer*, de Giorgio Agamben, procuraremos levantar uma hipótese básica que não responde ao enigma, contudo, também não se contenta em fazer do seu mistério um fetiche. Este texto ensaia modos de o pensar e o experimentar buscando menos a resposta à pergunta “como e contra o que lutar” do que descobrindo, no exercício crítico mesmo, como lutar e esboçando o “contra o que” não como um inimigo isolado e definido, mas como um modo de existência que advém de campos ou setores de teorização dominados pela ausência da crítica.

Para tal, exporemos a dicotomia fundamental da dominação entre poder soberano e vida nua de Agamben e as relações entre ontologia e política no estatuto ontológico mesmo da política. Depois, proporemos uma nova relação política, baseando-nos em Bataille e Heidegger, contraposta à relação de matabilidade analisada por Agamben, movida pela escuta e comunicação recíproca. Em seguida, justificaremos o *poder* mesmo dessa existência afirmativa frente ao poder soberano dominador, concretamente dado, capaz de matar e, por fim, mostraremos a íntima cumplicidade do pensamento crítico negativo, existencialmente afirmativo, com a experiência da soberania do instante na comunicação recíproca.

Ainda precisaríamos analisar com mais detalhe muitos dos problemas que visitaremos no meio do caminho, inclusive os que mais nos arriscamos. Mesmo assim, a

idéia geral e processo de reflexão, como forma de luta, que ela gerou, estão aqui para serem por nós sustentados e, pelo leitor, apreciados e julgados, no sentido amplo dos termos.

II- O ESTADO DE EXCEÇÃO

Agamben inicia a primeira parte do livro *homo sacer* analisando o estatuto do soberano em relação à norma jurídica procurando mapear o território por onde ele se estabelece e se move. O soberano é, para Carl Schmitt, aquele que está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico, pois ele tem o poder de proclamar o estado de exceção, de suspender a validade da lei para que ela seja possível, para que se estabeleça o estado de direito¹: é porque ele pode suspendê-la que pode estabelecê-la.

O paradoxo que advém daí é que o próprio poder de fundação da lei, que está fora da lei, declara que não há nenhum fora da lei. O poder do soberano é, essencialmente, monopólio da decisão, distingue-se da norma jurídica e se exerce num caso de exceção. Mas o que caracteriza a exceção é o fato de que o excluído não está fora de relação com a norma, já que “a norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta”², quer dizer, a exceção é capturada fora (*ex-capere*), logo, incluída no ato mesmo em que é excluída. Por não ser uma situação de fato nem de direito, institui-se entre elas “um paradoxal limiar de indiferença”³.

De início, o estado de exceção é pensado como um procedimento do direito que é instituído em casos extremos, extraordinários, raros, como estado de sítio, num período em que a nação esteja passando por grandes dificuldades, podendo depois recuperar o seu estado de direito posteriormente. Na terceira parte do livro, Agamben aborda os campos de concentração alemães, chamados de *Schutzhaft* (custódia protetiva), os quais tinham como fundamento jurídico tal proclamação, com a suspensão dos artigos da constituição alemã que garantiam as liberdades pessoais. Antes do governo do Reich, os governos de Weimar proclamaram várias vezes o estado de exceção⁴. A particularidade dos nazistas está na decisão de, logo na tomada do poder, suspender tais artigos sem usarem a expressão

¹ AGAMBEN, p. 23.

² *Ibidem*, p. 25.

³ *Ibidem*, p. 26.

⁴ *Ibidem*, p. 174.

Ausnahmezustand (estado de exceção), e tal decreto permaneceu em vigor até a derrota da guerra.

Logo, se o estado de exceção não distingue direito e violência⁵, sendo uma suspensão parcial da regra, nos governos fascistas ele se tornou indistinto do próprio estado de direito, como se sua perigosa mistura interna (do estado de natureza com o estado de direito) já contaminasse, paulatinamente, as próprias separações, demarcações, distinções da lei. Quando o estado de exceção não se diferencia do estado de direito, todo cidadão se encontra totalmente submetido ao poder soberano e, nessas condições, campo (no sentido de lugar de isolamento e controle) e cidade se tornam um híbrido quando o campo invade a cidade (e não o contrário), constituindo uma topologia complexa.

A tese de Agamben é a de que o próprio estado de exceção, que é necessário à existência do estado de direito, “emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se regra”⁶.

Essa submissão ao poder soberano entra em total contradição com o princípio da sacralidade da vida, tão difundido no mundo moderno quanto violentado. No final do ensaio de Benjamin, “Crítica da violência”, ele afirma que valeria a pena indagar a origem do dogma da sacralidade⁷. Essa sugestão foi seguida à risca por Agamben na parte 2 de seu livro. Para isso, ele repensou os dois tipos de violência articulados por Benjamin.

Para Benjamin, a violência mítica é a pura manifestação dos deuses⁸. Como fundadora do direito, ele usa a violência como meio para atingir como seu fim aquilo que é posto como direito. Mas pondo como direito seu fim, ela estabelece, sob o nome de potência, um fim independente da violência, mas que, como direito, é ligado a ela de forma necessária e interior: “Une justice est le principe de toute position divine de but, une puissance est le principe de toute position mitique de droit”⁹. Mas a violência mítica, no sentido pagão da palavra, que faz sangrar sua vítima, põe fronteiras e impõe a falta e a expiação, é contraposta à violência divina, monoteísta, inserida no domínio do Deus absoluto e onipotente, que se opõe ao do mito. Se a violência mítica impõe a necessidade de expiação, ameaça, sangra, dentro da dominação (e a dita proteção) do direito sobre o

⁵ *Ibidem*, p. 38.

⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁷ AGAMBEN, p. 74; BENJAMIN, W., p. 147.

⁸ BENJAMIN, W., p. 141.

⁹ BENJAMIN, W., p. 142.

vivente, a violência divina *faz expiar*, não sangra, em vez de ameaçar, não hesita em aniquilar. É ao renunciar à violência do direito que a violência divina, no seu *fazer expiar*, “livre le vivant à l’expiation qui le libère de sa culpabilité”¹⁰. Há, nesse sentido, uma pura culpabilidade, inescapável, do simples fato natural de viver, da vida nua, *bloss leben*. O que é pensado como sagrado é o fato de que esta vida nua seria uma existência situada num lugar mais alto que a existência justa, o que é, para Benjamin, totalmente falso¹¹, pois que é ela que, no antigo pensamento mítico, é a portadora da culpabilidade e, na violência divina, vai ser reduzida a uma culpa permanente sem expiação.

Essa figura da sacralidade foi historicizada por Agamben remontando ao direito arcaico romano com a figura do *homo sacer*, do texto de Festo, que é o momento que “o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal”¹². Ele se define como um homem que, por cometer um delito hediondo, não deve ser sacrificado, ou seja, levado à morte pelas formas sancionadas pelo rito: a qualquer um é permitido matá-lo. Logo, o homem sacro é insacrificável, e sua morte é impunível; ele foi banido tanto do espaço sagrado quanto do espaço profano, tanto do espaço do rito e como também do jurídico. É nele que Agamben encontra o par exemplar nas relações próprias do estado de exceção: o *homem sacro* é aquele que é obrigado a submeter sua vida nua *ao poder soberano*. Sua existência é hedionda, e por isso é culpada para além do direito, motivo pelo qual é impunemente matável. Essa situação faz pensar, por exemplo, uma certa semelhança com a situação do judeu no regime nazista.

Para Agamben, a forma de dominação do nazismo não está nada distante do que vivemos hoje nas cidades globalizadas, particularmente no terceiro mundo. Por isso, é necessário pensarmos como chegamos a esse ponto, selecionar certos acontecimentos da história do direito e reunir conceitos de várias áreas, pois só assim poderemos dar condições para evitar a generalização da violência soberana. Só entendendo-a de modo adequado que é possível criticá-la e, a partir daí, pensar em estratégias de ação para contrapô-la.

A reunião interdisciplinar de Agamben encontra seu ápice, no livro, ao se interrogar sobre as analogias submersas, mal pensadas, entre a vida nua, elemento isolado próprio da

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ BENJAMIN, W., p. 146.

¹² AGAMBEN, p. 79.

política, e ser puro, *haplôs*, esfera isolada da realização fundamental da metafísica do ocidente. Ao mesmo tempo em que ambos são os elementos próprios de cada área, chocam-se com o impensável, ambos são aquilo que permanece indeterminado e impenetrável. Agamben escreve:

Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também se poderia dizer que a razão não pode pensá-la senão no estupor e no assombramento. E, no entanto, justamente esses conceitos vazios e indeterminados parecem custodiar firmemente as chaves do destino histórico-político do ocidente; ...¹³

Logo em seguida, ele explica que cada um dos conceitos transgridem sua área própria para tocar na outra, ou seja, a vida nua, no limite, toca na ontologia, e o ser puro, na política, e talvez somente se descobrirmos as implicações de um em relação a outro que “poderemos solucionar o enigma da ontologia”¹⁴. Tal afirmação parece ser exagerada, no entanto, é partindo dela, da maneira em que ela foi jogada no livro, de forma ambigualmente arbitrária (pois, para tudo o que promete, ela permaneceu inexplorada) e decisiva, que vamos trabalhar com a hipótese de que faltou a Agamben um olhar mais específico para a vitalidade afirmativa da vida política. Ao procurar explicar ¹⁵, tornar inteligível o núcleo da existência política na dupla categoria fundamental vida nua-existência política, exclusão-inclusão¹⁶, ele recusou, de modo muito consciente, e no entanto injustificável, a elaboração de um possível horizonte para uma outra política, baseado na busca do que a política teria de existencialmente afirmativo. Discordando desse caminho, optado por Foucault mesmo em sua fase genealógica, mas mais precisamente na terceira fase, ele diz que

Até mesmo o conceito de “corpo”, bem como aqueles de sexo e sexualidade, já está desde sempre preso em um dispositivo, ou melhor, é desde sempre corpo biopolítico e vida nua, e nada, nele ou na economia de seu prazer, parece oferecer-nos um terreno firme contra as pretensões do soberano¹⁷.

¹³ AGAMBEN G., p. 188.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p 88.

¹⁶ *Ibidem*, p 16.

¹⁷ *Ibidem*, p 193.

Apesar da valiosa contribuição do pensador italiano, não podemos concordar com essa afirmação. Ela invoca o problema que vários críticos apontaram ao Foucault da genealogia do poder, quando se pensava que ele detectava poder em tudo e invalidava qualquer possibilidade de resistência e ação política. Em Foucault, a crítica não se sustenta, já que, mesmo nesse momento de sua pesquisa, o trabalho com o G.I.P. foi um novo tipo de prática política, baseado na idéia de uma nova forma de existência do engajamento. Todavia, neste livro pelo menos, Agamben se deixa levar pelo perigo, já naquela época (anos 70) apontado, do conceito de biopolítica. E é contra esse uso privativo unidirecional que, baseando-nos no próprio Agamben, tentaremos repensar a afirmatividade existencial da política, ainda que tal afirmação se faça por meio de um redobramento do pensamento negativo. Iniciaremos nossa articulação analisando o estatuto ontológico da ação política.

II- O ESTADO DE EXCESSO

Heidegger afirma que a ontologia existencial não pretende ter poder sobre a escolhas ônticas particulares de cada um, mas apenas fornecer uma interpretação que passe a questão do ser ao primeiro plano para que o poder-ser mais próprio e autêntico do Dasein venha ao encontro¹⁸. Podemos inferir que, segundo as articulações de *Ser e tempo*, a ação política é uma escolha ôntica, faz parte do mundo das ocupações já que, na constituição do Dasein, o ser “para com o mundo é, essencialmente, ocupação”¹⁹.

Por outro lado, Foucault, em entrevista com Duccio Trambadori, afirma que levanta, sim, problemas locais, mas nunca situa ele mesmo em relação a um conjunto de escolhas²⁰. Os partidos políticos levantam propostas de soluções concretas, mas Foucault afirma que ele não prescreve soluções:

I hold that the role of the intellectual today is not that so establishing laws or proposing solutions or prophesying, since by doing that one can only contribute to the functioning of a determinate situation so power that to my mind must be

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo. Segunda parte*. Consulta casa

¹⁹ *Ibidem. Ser e tempo. Primeira parte*, p. 95.

²⁰ FOUCAULT, *Remarxs on Marx*, p. 150.

criticized”²¹; “... My role is to address problems effectively, really ...The problems that I try to address, these perplexities of crime, madness and Sex which involve daily life, cannot be easily resolved”²².

Por isso mesmo, talvez seja mais importante para o intelectual hoje dar ênfase na *escuta* de saberes singulares, dos testemunhos de experiências específicas das pessoas (como Foucault o fez com seu G.I.P, Grupo de Informação Prisões), do que insistir em políticas partidárias. Em vez de acreditar na direção limitada de emissor-destinatário da informação na relação de comunicação, ensaiar uma troca de saberes e, portanto, de poderes, para que a circulação e arejamento das experiências sejam elaboradas. Isso permitiria a descoberta e o exercício, de cada um, de seus próprios poderes não *sobre* o outro, tomando o lugar do outro, mais sobre si mesmo e *com* o outro.

Retomando Heidegger, em vez de estar em co-Dasein com os outros no modo da indiferença e da estranheza²³, o Dasein pode vir ao encontro dos outros não no modo da substituição dominadora e, sim, no modo da anteposição libertadora:

Em contrapartida, subsiste ainda a possibilidade de uma preocupação (Fürsorge) que não tanto substitui o outro, mas que se lhe antepõe em sua possibilidade existencial de ser, não para lhe retirar o “cuidado” e sim para devolvê-lo como tal. Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, *em* sua cura, transparente a si mesmo e *livre para* ela... Assim como a circunvisão (Umsicht) pertence à ocupação enquanto modo de descoberta do manual, a preocupação está guiada pela *consideração* (Rücksicht) e pela *tolerância* (Nachsicht)²⁴.

Esse tipo de escuta e de correlação com o outro, que o considera numa relação ontológica entre Daseins²⁵, procura “uma eliminação de obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper de deturpações em que a pre-sença se tranca contra si

²¹ *Ibidem*, p. 157.

²² *Ibidem*, p. 158.

²³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo parte I*, p.172.

²⁴ *Ibidem*, p. 174.

²⁵ *Ibidem*, p. 177.

mesma”²⁶ para a descoberta do mundo enquanto convivência cotidiana. Nesse sentido o escutar recíproco de um com o outro, existencialmente primordial, se for praticado com *compreensão*, experimenta de modo afirmativo o “escutar”: “escutar é o estar aberto existencial da pre-sença (*Dasein*) enquanto ser-com os outros”²⁷. Por isso, a escuta das vivências do outro, enquanto saberes não-reconhecidos em um dado sistema de dominação, abre a compreensão e um novo modo de relação dos intelectuais com a sociedade, inclusive para ele seja, precisamente, escutado. Se a literatura é o saber do não-saber, o saber que se excluiu das relações de poder das ciências humanas, e é reconhecido somente, a *grosso modo*, pela história, teoria e crítica da literatura, a teoria da literatura, com o que melhor pode aproveitar do advento dos estudos culturais, tem a oportunidade de *ouvir* esses saberes não científicos não como “literatura”, mas como aquilo que os estudos literários podem *compreender*, a partir daquilo que a própria literatura ajuda a compreender, a nos sensibilizar para uma escuta cuidadosa da experiência do outro, o que é, também, experienciar a consideração da escuta e dar espaço para novas experiências.

Nesse sentido que o intelectual recusa um papel representativo e ajuda a *dar voz* à experiência do outro. Esse procedimento, se for sempre *ensaiado*, quer dizer, pensado e praticado, contribui para que a própria figura do intelectual perca sua aura, no fundo muito espetacular, de dono do saber; assim o indivíduo da “massa” perde, e perde para si mesmo, o peso da indiferença com que é tratado e como tal se reconhece. A riqueza subjetiva desse indivíduo servirá menos, no entanto, para dar a ele a “dignidade de cidadão” do que para *gastar* a presença, a instantaneidade sem cunhar a partir dela títulos e estatutos. É isso que nos sugere a experiência interior da comunicação, no sentido em que vertiginosamente escreveu Bataille:

Assim, não somos nada, nem tu nem eu, junto das palavras ardentes que poderiam ir de mim para ti, impressas em uma folha: (ou, eu acrescentaria, em nosso contexto, “*faladas na escuta recíproca*”) pois eu só teria vivido para escrevê-las e, se é verdade que elas se endereçam a ti, tu viverás por Ter tido a força de escutá-las ... Eu sou e tu és, nos vastos fluxos das coisas, apenas um ponto de parada favorável

²⁶ *Ibidem*, p. 183.

²⁷ *Ibidem*, p. 222.

ao jorro²⁸... Só podemos descobrir *em outrem* como dispõe de nós a exuberância superficial das coisas²⁹.

Parece-me que é a partir dessa escuta recíproca da comunicação em uma experiência-limite com o outro que se entrevê a base de uma re-existência³⁰ contra a relação poder soberano-vida nua na sacralidade esvaziada de Agamben.

O que Agamben nos mostra é que há um espaço social constitutivo da existência política, o estado de exceção, que está se generalizando cada vez mais e se misturando com o que era o seu oposto, o estado de direito. A contribuição do pensador italiano é decisiva, e está intensificando o melhor que a teoria da modernidade teve a nos oferecer até hoje: ela nos aponta para o desenvolvimento complexo de uma tendência agravante de transformação das estruturas políticas. Se foi em grande parte o pensamento e a arte do pós-guerra que levou a Alemanha a um trabalho difícil mas exemplar com a sua memória política e cultural, e foi a reavaliação da relação entre a obra e o engajamento intelectual dos seus grandes representantes que afinou a releitura do passado para que se elabore as condições do presente – com suas visões de mundo, preconceitos, manobras políticas, relações críticas etc –, então a teoria, afinal, participa, e muitas vezes positivamente, da ação social, desde decisões políticas graves até a micropolítica das relações humanas mais supostamente triviais. Agamben nos convida a refletir a partir de que princípio político e qual evolução histórica nossa submissão mais absoluta ao poder político, ao *poder soberano*, determina a posição prévia de nossa vida fáctica.

Se Marx dizia que a filosofia deve deixar de só interpretar a realidade e começar a transformá-la, Agamben, ainda como Foucault, representa a atitude mais precavida da atualidade, para a qual é preciso pensar adequadamente a realidade para depois indagar sobre as possibilidades de mudança.

Mas, nessa “timidez receosa” do pensamento contemporâneo frente à sua potência política, condicionada por uma herança de arrependimentos acumulados com o marxismo e o nazismo, há uma crítica corriqueira da existência intensiva e extensiva do poder no

²⁸ BATAILLE, G. *A experiência interior*, p.101.

²⁹ *Ibidem*, p. 103.

³⁰ *Ibidem*, p. 104: “Eu afirmava ao mesmo tempo: que a existência é *comunicação* – e que toda representação da vida, do ser, e geralmente de ‘qualquer coisa’, deve ser revista a partir daí”.

Foucault de *Vigiar e punir*³¹ que pode atingir Agamben. Se Foucault generaliza as dimensões micropolíticas do poder, suas hierarquias, mecanismos de vigilância, serialização de indivíduos nos limites de cada instituição ligada ao *panopticon*, ou no controle da massa populacional na biopolítica, Agamben generaliza a captura do poder soberano tanto fora quanto dentro do estado de direito. O avanço do estado de exceção em todas as dimensões da vida social sugere uma semelhante absolutização do poder, só que, no pensador italiano, em vez de haver relações como vigilante e vigiado, há somente, ou em suma, de matabilidade, poder e submissão absoluta. No entanto, Foucault procurou inventar formas de ação e de existência que impossibilitam a extensão total do poder, e até afirmou que se o poder se exerce sobre o outro, é o próprio *outro* que limita o poder. Da mesma maneira que Bataille afirma ser o poder sobre o outro uma limitação da potencialidade da soberania improdutiva, Foucault demonstra que o exercício do poder constitui mas também esgota a soberania política, e é nessa *atividade recíproca* que o sujeito pode refletir sobre sua participação e contribuição no processo. Agamben, diferentemente, não me parece articular essa dimensão, não aponta as possibilidades de limitação do poder do soberano que o sujeito pode desenvolver. No entanto, ele contribui decisivamente para a dimensão inversa, quer dizer, ele responde à pergunta: como o por que o exercício do poder soberano dispõe inteiramente da vida dos subordinados?

Há uma analogia estrutural descoberta por Agamben entre exceção soberana e *sacratio*: o soberano é quem exerce seu poder nos *homines sacri*, e *homo sacer* é quem é submetido a qualquer pessoa que exerce a soberania³². Esse exercício só se abriga num espaço distinto do *nómos* quanto da *phýsis*, e traça “o primeiro espaço político em sentido próprio”. Quando Foucault fala que “a prisão é o único lugar onde o poder pode se manifestar em estado puro em suas dimensões mais excessivas e se justificar como poder moral” da maneira mais “arcaica, mais pueril, mais infantil”³³ podemos identificar aí o espaço político originário, “puro”, que Agamben faz valer para os estados totalitários. Mas, se Agamben vê que o lugar por excelência do político encontra essa negatividade, em Foucault, leitor entusiasta de Nietzsche, Bataille e Heidegger, pode-se procurar uma relação política “originária” não só onde o poder se exerce em estado puro, mas também onde sua

³¹ SAID, Edward. “Foucault and the imagination of power”, p. 152-4.

³² AGAMBEN, G. *Homo sacer*, p. 92.

³³ FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*, p. 73.

pureza não se exerce sobre o outro, e sim, *sobre, para e em* si mesmo, enfim, no domínio, cuidado e doação de si mesmo.

A estrutura originária do Dasein, em Heidegger, é a totalidade da multiplicidade estrutural de elementos da cura onde um não possui relação de anterioridade e causalidade sobre o outro, onde todos *já* se dão no ser do *pré* (*da*, aí) em seu estar-lançado. É a questão do sentido da cura que possibilita a totalidade articulada do todo estrutural, e é o projeto primordial da compreensão do ser que “dá” sentido³⁴.

Como base nestas articulações, podemos formular que um espaço político originário não pode ter somente um sentido privativo, ou seja, de experiência negativa do poder no modo da tomada do poder do outro e da indiferença ao seu poder-ser mais próprio, a sua propriedade de si mesmo. Também não ajuda muito dizer, com Foucault, que o poder não só reprime, mas produz sujeitos sujeitando-os, já que, primeiro, é um modo de produção impróprio e, segundo, é o inverso da experiência que mais nos interessa, que é o dispêndio *improdutivo*. Portanto, embora esclareça algo da positividade da soberania pensar que ela torna a vida nua matável para manter seu próprio poder, no seu exercício mais próprio, ainda assim não se esclarece o que seria a *totalidade* estrutural de um espaço político originário.

É aqui que nossa leitura de Bataille responde: só na soberania do instante, sendo o que mais interessa ao nosso desejo (já que o poder é pensado por Deleuze numa relação entre desejo e interesse³⁵), que pode manifestar a negatividade da destruição momentânea do sujeito como a experiência mais afirmativa da vida, lá onde a vida se alegra frente à morte. O próprio Bataille não chegou a articular com precisão o alcance político de sua teoria. Mas é contrastando com a relação política originária negativa entre exceção soberana e homem sacro que concebemos aqui a *comunicação* da escuta recíproca como a relação política originária afirmativa. Fica claro, desde então, o quanto o aparelho do Estado, o espetáculo, a exploração capitalista, a fixação perversa, etc servem à relação negativa; e os estados de efusão, o amor, a perversão transgressora, a violência criativa, a literatura, a arte, a mística da modernidade jogam no campo da relação afirmativa. Da mesma forma que os poderes disciplinar, biopolítico e espetacular invadem campos de relação política afirmativa, *os poderes de efusão também encontram um meio, numa*

³⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo parte II*, p.118, 121.

espécie de ‘ascese dionisiaca’ da estilística da existência, de atravessar os campos de relação política privativa.

Logo, a hipótese que estamos tentando desenvolver aqui é que a “dupla categorial fundamental” da política não é nem a de Schmitt, amigo-inimigo, nem a de Agamben, inclusão-exclusão: ambas estão contidas na relação política privativa. *A nossa dupla originária seria, então, entre espaço reativo de dominação e espaço afirmativo de comunicação vital.*

Estranho constatar que esse espaço político originário afirmativo parece ter tão pouco em comum com o político no que usualmente entendemos. O próprio Agamben, com toda a audácia de afirmar ter encontrado a originariedade do político, pouco discutiu a variedade de definições possíveis de “política” e seu posicionamento quanto a um uso particular. Quando discute a absoluta decisão soberana condicionando o mecanismo da exceção, afirma que a soberania “não é um conceito exclusivamente político... ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”³⁶. Depois, lê-se que

a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação ‘política’ originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana ... ela é ... a formulação política original da imposição do vínculo soberano³⁷.

Nesse momento, ele primeiro emprega as aspas, e depois assume o adjetivo. Tudo indica que o que chama de exclusivamente político diz respeito à decisão do estado para o governo de um povo e suas relações internacionais com outros estados. Essa seria, digamos, a política simplesmente dada, estudada pela ciência política. Diferentemente, seguindo a orientação da fonte heideggeriana de *Ser e Tempo*, mesmo que lá não se fale de política (só em *Carta sobre o humanismo*), a política originária, ontológica, *funda* o espaço jurídico-político-estatal, ela é seu fundamento primordial, sua condição de possibilidade. Ela é o

³⁵ FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*, p. 76.

³⁶ AGAMBEN, p. 35.

³⁷ AGAMBEN, p. 92-3.

espaço da decisão soberana enquanto decisão da exceção, fora da regra, e o que é excluído, objeto dessa decisão, é incluído na norma enquanto excluído.

Nossa proposta é dizer que, na experiência da soberania improdutiva da comunicação existencial, *também estamos no espaço político originário, mas não estamos mais no estado de exceção*. Lá onde não há poder sobre o outro, não há poder de matabilidade, mas de aniquilação da subjetividade na experiência-limite, *poder de perder e de doar*³⁸, há um estado diferente da inclusão e pertencimento de Badiou, da exceção de Schmitt e da exceção indistinta do direito de Agamben. Com o *potlach*, que, segundo Bataille leitor de Mauss, seria forma arcaica da troca, toda aquisição de uma riqueza é dirigida para a perda, e o maior poder é caracterizado como poder de perder. A burguesia, no entanto, tem uma atitude retraída para a ostentação de riquezas, feita com “convicções deprimentes e carregadas de tédio”³⁹. É necessário sublinhar que a burguesia denunciada por Bataille, com toda a pompa da mistificação da mercadoria, está fundamentada, nas festas mais ricas e solenes, ao estado de exceção de Agamben, e *é ele*, impondo a ausência da experiência vital do sagrado, que faz o fetiche da mercadoria na indústria e da imagem no espetáculo sugar a potência vital dos viventes; é ele que, indistinto, presente em todos os lugares, submete a subjetividade de todos a uma passividade conformista (Debord) que os torna matáveis.

Embora sejam Bataille e Heidegger nossas fontes aqui, precisamos pensar caracterizar um novo espaço que mescla a escuta recíproca articulada com a comunicação existencial, quer dizer, ao opor este espaço vital ao do Agamben, é necessário repensá-lo nessa nova estrutura. Heidegger está preso a uma idéia de autenticidade e singularidade que precisamos reter enquanto descoberta da estranheza de si mesmo, mas afastar o que na noção de propriedade ainda está ainda ligado a uma certa fenomenologia da consciência, trabalhada como “estar em débito” e falta originária que, no entanto, com a noção de fundamento no “nada”, se aproxima da aniquilação de Nietzsche e Bataille, ainda que o último não tenha querido enxergar tais parentescos. No entanto, o *páthos* do pensador

³⁸ BATAILLE, G. *O erotismo*, p. 90: “Se o crescimento acontece em proveito de um ser ou de um todo que nos ultrapassa, não se trata mais de um crescimento, mas de uma *doação*. Para aquele que a faz, a doação é a *perda* do seu ser. Aquele que dá reencontra-se naquilo que dá, mas primeiramente ele deve dar; primeiramente, de forma mais ou menos total, é preciso que ele renuncie àquilo que, para a unidade que o recebe, significa crescimento”.

³⁹ BATAILLE, Georges. *A noção de despesa. A parte maldita*, p. 38.

francês expressa melhor o sofrimento e deleite trágico-sublime deste espaço de afluente do jorro. Se o que *passa* entre poder soberano e vida nua é *exercício de matabilidade*, o que passa na comunicação recíproca é *o jorro sublime do excesso*, que aniquila a segurança da identidade mas fortalece a soberania da experiência mesma. A decisão soberana de exceção *não pode doar nem perder*, só pode tirar o sumo da vida nua, vampiricamente, mas a decisão da comunicação soberana deseja perder de si o que doa e tomar do outro aquilo mesmo que, por sua vez, perderá. É esse ciclo ao mesmo tempo deleitoso e doloroso que *jorra*, jorra no que chamaremos *espaço de reciprocidade do estado de excesso*, oposto ao espaço de matabilidade do estado de exceção. Mas, para tornar mais clara a contribuição de Bataille, precisamos manter com ele uma correspondência com categorias freudianas.

Esse espaço, se não parece ser, inicialmente, político, é porque entendemos por “político” uma relação de poder mais ligada a pulsão de destruição e vontade de poder. Tal estado de excesso lida com a pulsão de morte na medida em que ela destrói momentaneamente, isto é, transgride, os limites do sujeito, para a criação política (a serviço da pulsão de vida) de uma sempre nova e mutável comunicação com o outro. Essa metamorfose incessante, bem heracliteana na sua noção de jorro, encontra um mínimo de resistência narcísica à ligação e união com o outro e um máximo de sustentação da tensão⁴⁰, como ocorre no prazer erótico. Mesmo no prazer narcísico, onde o eu atrai a pulsão objetal, haveria o princípio equivalente numa experiência interior de forma que próprio jorro interno dissolva os contornos subjetivos.

Esta seria a face erótica de uma pulsão de vida da política, em que perversões masoquistas e sádicas não aparecem para se fixar e se tornar independentes do desejo de união, elas são predominantemente pulsões agressivas direcionadas à destruição dos limites do outro e dos próprios limites em prol de uma experiência recíproca. A perversão do estado de exceção, propriamente dita, ao contrário, é uma pulsão de morte a serviço da dominação ou submissão total, onde a agressividade possui domínio absoluto, onde, praticamente, não há afeição.

Logo, se no estado de excesso há um certo equilíbrio das pulsões, embora a agressividade não seja menos empregada, no estado de exceção há uma dominância imperativa do sadismo soberano, dirigido à posse absoluta do outro. A ameaça constante de

sua destruição é efetivamente realizada em nome da confirmação de seu poder. O que podemos acrescentar a Freud neste ponto é que na comunicação improdutivo a pulsão objetual não está exatamente direcionada ao eu narcísico da experiência interior individual nem ao outro da comunicação existencial: ela se perde no jorro, passa a fazer parte dele, mantém-se, para justamente desagregar os sujeitos (o eu e o outro), *sem objeto*, passa a ser o próprio jorro e *levar* os pontos de parada do eu e do outro para a *afluência circular*.

É por isso que o aumento de tensão pode coincidir com o prazer permanente (ligado a dor de sacrificar a própria identidade, quer dizer, *um prazer negativo*) e desobjetificar, descoisificar o outro não para o “humanizar” (o que levaria a noção de vida sagrada da declaração dos direitos humanos criticada por Benjamin e Agamben⁴¹), mas para respeitar aquilo que nele ultrapassa o humano e que instiga, alimenta a ultrapassagem do *si mesmo* em direção mesmo à comunicação com a alteridade. O anti-humanismo nietzscheano de Bataille, que tanto influenciou o pós-estruturalismo francês, mostra ser aqui nossa opção teórica frente à indiferenciação do estado de exceção. No entanto, pensamos que pouco do pós-estruturalismo explorou não só, como fazemos aqui, a potencialidade política da experiência-limite (neste aspecto Foucault foi o mais atento), mas, principalmente, não se deteve a fundo na questão da experiência enquanto soberania do instante, ainda que sejam seus representantes (Derrida, Deleuze, Baudrillard, Lyotard etc) os que melhor nos esclarecem sobre esse assunto e os que precisam ser examinados cuidadosamente à luz desta nossa preocupação. Esta tarefa fica como sugestão para o futuro. Agora, precisamos apostar que, assim como Heidegger se conduziu pela questão do ser, para pensarmos os poderes da resistência da arte e do pensamento na política o melhor caminho é conduzirmos pela questão da experiência e, logo de início, ela só é possível com *a radical experiência política da questão, isto é, a experiência da comunicação existencial no pensamento*.

IV- SOBERANIA E PENSAMENTO

⁴⁰ FREUD, S. “O problema econômico do masoquismo (1924)”. In: *VOLUME XIX (1923-1925). O ego e o Id e outros trabalhos*.

⁴¹ AGAMBEN, G., p. 135: “As declarações dos direitos devem então ser vistas como o local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional”, isto é, a violência divina, de Benjamin, passa sua herança para a ordem estatal.

Pretendemos, para terminar, entender melhor qual a cumplicidade da experiência do pensamento com o dispêndio improdutivo e como essa cumplicidade, reformulada para nossa pesquisa de uma potência do pensamento sem periculosidade política, pode combater a violência soberana sobre o outro.

Pensamos que quando Foucault diz que o que o fascina em Bataille, Klossowski, Nietzsche, Blanchot e Bataille é que eles não se preocupam em construir sistemas e, sim, em ter experiências diretas e pessoais⁴², ele está valorizando a importância da experiência para toda pesquisa que se aventura a observar as relações entre a subjetividade e a sociedade.

A experiência-limite, aquela que violenta o sujeito para que ele prove sua própria aniquilação, dissociação, é a lição fundamental que aprendemos desses autores⁴³ para abordar a política. Se o poder soberano moderno elabora o Estado para funções de coerção e adaptação do sujeito⁴⁴ que criam e mantêm sua sujeição, a experiência-limite de Bataille é aquela que transgride os contornos dessa sujeição com o gozo carnal e mortal da vida nua, quer dizer, faz da vida nua uma fonte de potência para enfrentar as estruturas reguladoras e coercivas da soberania política, e não uma instância permanentemente ameaçada, consciente ou inconscientemente. Não é à toa que Foucault afirma ser a política essencialmente um caminho de “prova (*testing*)” para testar o quanto ele estava amadurecendo suas reflexões e uma oportunidade para ter uma experiência à maneira de Nietzsche e Bataille⁴⁵, quer dizer, pensando em Agamben, fazer da relação poder soberano e vida nua não um fundo permanente de sujeição, pelo contrário, o espaço da experiência onde se dá a potencialização e provação do pensamento. Só no estado de excesso que advém de um embate a um só tempo lúcido e violento contra o estado de exceção, que nos termos de Bataille pode ser entendido como *heterogêneo*, distinto do espaço homogêneo do direito e das relações produtivas razoáveis e codificadas, que se pode provar fluxos afetivos de grande intensidade que tocam na loucura, no gozo e na alegria frente à morte: todos efetuam o gasto improdutivo⁴⁶.

⁴² FOUCAULT, M. *Remarks on Marx*, p.30.

⁴³ *Ibidem*, p. 31-2.

⁴⁴ BATAILLE, Georges. “La structure psychologique du fascisme”, p. 355.

⁴⁵ FOUCAULT, M. *Remarks on Marx*, p.47.

⁴⁶ BATAILLE, Georges. “La structure psychologique du fascisme”, p. 346.

Mas, ainda assim, é o verdadeiro crime sádico, levantado por Bataille contra mas por meio dos relatos de Sade, que ainda se manteve em suspenso até aqui como uma hipótese de experiência soberana violentando o semelhante. Quer dizer, esse espaço heterogêneo pode servir tanto para a liberação das energias improdutivas da vida nua que não usurpam a vida nua do outro como podem, justamente por estarem num espaço de transgressão, transgredir o mandamento “não matarás” e, no final das contas, tomar o lugar do soberano. Mas, se essa ambigüidade perigosa (analisada por Jean-Luc Nancy) permanece em boa parte da teorização de Nietzsche e Bataille, inspirando-nos em certas orientações de Foucault, podemos descobrir nesta mesma teorização uma forma de recusar os traços problemáticos sem neles perder o esclarecimento sobre a própria soberania.

Só renunciando ao dispêndio soberano absoluto, como nos diz Bataille, conquista-se o poder soberano sobre o outro, e é a maximização do acúmulo de riqueza dispendiosa, ligada essencialmente à produção de mais-valia, que introduziu o capitalismo. Quando o pensamento se compromete com um lucro que determina o modo de dominação soberana, ele perde sua própria soberania justamente porque ele só opera com seus próprios poderes quando há um gasto de si mesmo. Esse gasto é o do pensamento negativo, segundo a caracterização de Bataille por Blanchot⁴⁷, assim como a literatura nega e destrói a si mesma para se encontrar em seu estado puro⁴⁸. Relacionando Bataille, Schelling e o sublime kantiano, podemos afirmar, semelhantemente, que o puro existente (a existência efetiva de Schelling), que nada tem da potência aristotélica, que se esgota em ato puro e permanente, faria o pensamento sentir um prazer negativo de si mesmo, tocando nos seus próprios limites, avançando no espaço de sua ausência. Isso aproximaria o idealismo alemão da contaminação batailleana mais radical com a sensibilidade, com a impureza, a sujeira, o abjeto, justamente para que ele se prove uma relação “pura”, imediata, com a *vida*. Ou seja, em Bataille (e talvez em Blanchot), o encontro com o puro se dá na potência transgressora do impuro; o impuro abjeto seria o mais puro que o moralmente puro, e o puro existente, mais radicalmente impuro que o visivelmente impuro.

Aqui identificamos a vocação trágica do pensamento da modernidade e seu modo específico de dispêndio, que nos resta explorar mais a fundo.

⁴⁷ BLANCHOT, Maurice. *L'Entretien infini*.

⁴⁸ BLANCHOT, Maurice. *De Kafka à Kafka*, Paris: Gallimard, 1981. P. 12

Logo, o pensamento comprometido com a soberania “fraca” da burguesia, acaba enfraquecendo a si mesmo e se submetendo à própria lógica da submissão da vida nua do sujeito à decisão soberana alheia.

A vida nua não escolhe submeter-se, segundo se depreende da análise de Benjamin e Agamben⁴⁹, mas, se interpretarmos o enfraquecimento e a aceitação progressiva da misteriosa acusação de Josef K. *nO Processo* como uma escolha⁵⁰, uma incapacidade do sujeito de descobrir suas próprias forças, agir e reagir à dominação das estruturas de poder, há sim, inversamente à decisão soberana de tornar os indivíduos matáveis, uma decisão correspondente da vida nua em deixar-se matar. Quando Foucault afirma que a biopolítica procura fazer viver e deixar morrer⁵¹, devemos então, ao tomar conhecimento desse processo, observar que o sujeito deixa o outro fazê-lo viver quando se deixa morrer por sua soberania, tornando-se incapaz de fazer-se viver por si mesmo, no sentido radical.

Não é condenável que o intelectual tenha uma participação na estreita ação política nem que ele se alie aos poderes sociais, mas o essencial é que não submeta seus poderes críticos e vitalizadores a essas outras instâncias. Quando a atividade do pensamento na modernidade se afasta da vida, procurando a neutralidade científica, a princípio está servindo claramente à manutenção do estado de exceção. Toda a análise da relação entre as instituições disciplinares e a fundação das ciências humanas de Foucault nos fornecem uma prova convincente disso. Quando, pelo contrário, o pensamento serve para potencializar a vida⁵², está a serviço da soberania da vida nua, e esse “serviço” não o enfraquece, na verdade, é aquilo que mais o fortalece, é aquilo que o faz soberanamente vivo. Somente a experiência vital galvaniza o questionamento radical do pensamento de todo fundamento. A vida nua é o único limite do pensamento, é a existência concreta de sua finitude, é o que não permite que ele invoque nenhuma transcendência, isto é, que não idealize um ser puro, *haplôs*, para retomar a sugestão de Agamben. É por isso que ela, por limitar o pensamento, o transgride. E quando o pensamento pensa e experimenta a vida, transgride a si mesmo.

⁴⁹ Agamben não aborda o problema de uma intencionalidade, ou uma aceitação involuntária da vida nua a sua sujeição, mas a análise de biopolítica de Foucault sempre colocou essa problemática.

⁵⁰ KAFKA, Franz. *O processo*, Cap. VI, p. 78, fala do tio: “Josef, desperta! Tua indiferença me põe fora dos eixos! Ao olhar-te, quase poderia afirmar-se a verdade do provérbio: ‘Ter semelhante processo significa já tê-lo perdido’”.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*, p. 287.

Quando o pensamento encontra seu poder mais próprio no embate, na fusão e na efusão com a soberania da vida nua, ele experimenta sua pureza, seu ser puro, *intimamente ligado* à vivência empírica, factiva, mais impura, abjeta, oposta ao movimento de purificação e indiferença da administração biopolítica. O enigma político-ontológico de Agamben é aqui reelaborado reencontrando a relação do puro e do impuro abandonada pela antropologia e por ele, mas retomada pela psicanálise de Kristeva e pela nossa extração das articulações de Bataille.

Fora a vida nua, são as outras instâncias que devem se submeter à decisão crítica e, se suscitar indignação, à revolta, no âmbito próprio do exercício do pensamento. Para que isso ocorra, os próprios poderes da crítica só são efetivamente autênticos se forem *gastos e perdidos* na experiência do pensamento. Só assim o pensamento se mantém vigoroso, com a capacidade permanente e pródiga de dar e abandonar suas próprias conquistas. Tudo o que não se encorajar a esse dispêndio soberano será alvo de crítica ou desconfiança do pensamento. É por isso que o pensamento negativo possui uma relação privilegiada com a experiência interior, pois é ela que nos leva ao dispêndio mais radical, e desafia o pensamento mesmo a transgredir-se *nela*.

Portanto, a crítica não precisa aplaudir o terrorismo ou a polícia, a violência revolucionária ou conservadora, o crime ou a justiça, que não são mais do que partícipes alimentadores do estado de exceção. Sem nada aplaudir, a crítica se experimenta na luta, em luta consigo mesma, questionando-se a si mesma e estimulado (ou desafiando) os poderes biopolíticos matadores a fazer o mesmo, a participarem da *comunicação crítica*. Isto é, eles devem *aprender com a prática crítica* (já que praticamente não é possível eliminar o mal que os habita), e o espaço crítico deve atravessá-los, assim como o espaço da matabilidade, do qual eles se originaram, atravessa a pseudo-arte e a pseudo-crítica.

O maior problema continua pensar como a escuta crítica participaria de ações práticas como condições de possibilidade empíricas de seu exercício existencial. Qual seria sua relação com a universidade – que é substancialmente seu único espaço institucional –, com a mídia, com os aparelhos de Estado etc. Deixemos, por enquanto, tal campo de problemas em aberto, sem esquecer que sem ele tudo que podemos pensar sobre “espaço

⁵² BATAILLE, G. *A experiência interior*, p. 17: “E dissolvendo-se nesta nova maneira de pensar...”; p. 87: “Tal seria a fácil passagem da filosofia do trabalho – hegaliana e profana – à filosofia sagrada, que o ‘suplício’ exprime, mas que supõe uma filosofia da comunicação, mais acessível”.

político originário” pouco nos adianta: é necessário lidar com ele diretamente, cotidianamente, permanentemente, a cada instante.

V- BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- BATAILLE, Georges. *A experiência interior*. São Paulo: Ática, 1992.
- _____. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- _____. *A noção de despesa. A parte maldita*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- BENJAMIN, Walter. *Oeuvres I. Mithe et Violence*. Paris: Denoël, 1971.
- BLANCHOT, Maurice. *De Kafka à Kafka*. Paris: Gallimard, 1981.
- _____. *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard, 1971.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto IV. A ascensão da insignificância*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au collège de France (1975-1976)*. Paris: Gallimard, Seuil, 1997.
- _____. *Em defesa da sociedade*. Martins Fontes: São Paulo, 1999.
- _____. *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*. New York: Semiotext(e), 1991 (Italian, 10/17, cooperativa editrice, 1981).
- FREUD, S. “O problema econômico do masoquismo (1924)”. In: *VOLUME XIX (1923-1925). O ego e o Id e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. *Totem e Tabu e outros trabalhos. Vol. XIII (1913-1914)*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Tema
- LINS, Ronaldo Lima. *O felino predador. Ensaio sobre o livro maldito da verdade*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- LOPARIC, Zeliko. *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. São Paulo, Campinas: Papyrus, 1990.

- LYOTARD, Jean-François. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.
- NIETZSCHE, F. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Alhambra, s.d..
- ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*. Portugal: Publicações Europa-América, 1976.
- SADE, Marques de. *A filosofia na alcova*. Rio de Janeiro: JCM Editores, 1968.
- SAID, Edward. "Foucault and the imagination of power". In: HOY, David Couzens. *Foucault: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1986, p. 152-4.