

Les Indésirables

A Medida do Mundo e Seus Resíduos

Maria Fernanda Silva Pinto

Resumo

O presente trabalho versa – a partir da leitura de obras de Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben – sobre a problemática dos direitos humanos, que encontra seu reflexo invertido na experiência totalitária, e da interpretação desta mesma experiência não como uma exceção pontual e extrema ocorrida na história da humanidade e que ficou para trás, mas como um acontecimento de extrema politização da vida nua que tem sua razão de ser na história da própria constituição política ocidental e que, principalmente, não se esgota na derrota das forças do Eixo ao final da Segunda Guerra Mundial. Ao contrário, a figura do campo se faz cada vez mais presente nas áreas marginalizadas das grandes cidades. *Quid rides? Mutato nomine de te Fabula narratur* (HORÁCIO, *Satirae* I.I.69).

Palavras-chave: direitos humanos, totalitarismo, exclusão social.

A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele [o homem] o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão das sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, como nós, capazes. A natureza deu-lhes um órgão limitado a este único efeito; nós, porém, temos a mais, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, objetos para a manifestação dos quais nos foi principalmente dado o órgão da fala. Este comércio da palavra é o laço de toda a sociedade doméstica e civil. (Aristóteles. A Política, Da origem do Estado¹)

Abrem-se as cortinas. Desta vez as da janela, de onde dá pra ver brotar da praça o grito surdo (ensurdecador?) da moradora de rua, enquanto policiais jogam sobre o caminhão os restos da sobrevivência, dela e de outros tantos. Todos grunhem, resmungam, numa linguagem ainda inteligível, mas potencialmente inconsiderável. Adiantariam frases? Tudo acontece em leve sincronia com os garis e suas mangueiras a chorar tamanho ódio. O grito estanca. A imagem da bela senhora de olhos vendados cede lugar aos macacos: não se ouve, não se vê, não se fala. Não há alternativas, somos nós ou os outros.

O Homem como Medida do Mundo e a Criação dos Direitos do Homem

Como o ser humano um dia fez uma pergunta sobre si mesmo, tornou-se o mais ininteligível dos seres.
(Clarice Lispector)

O art. 6, parágrafo 1 da Constituição não reconheceu como cidadãos brasileiros os escravos, enquanto escravos, embora nascidos no Brasil, e, certamente, não podia nem devia reconhecê-los como tais, porque os escravos são antes propriedade, embora de natureza especial, do que pessoas no gozo dos seus direitos e, assim, não podem ser membros da sociedade civil e, menos, da sociedade política; o declará-los cidadãos valeria o mesmo que libertá-los. Ora, daí deduziremos uma primeira consequência e é que, qualquer que seja o lugar do nascimento, o escravo enquanto escravo não tem pátria nem nacionalidade; sua naturalidade é indiferente em relação à sociedade civil ou política, pois que ele não é membro dela.

(Conselho do Estado, abril de 1859. Folha de São Paulo, São Paulo, 19 nov. 2006. Caderno Mais!)

“Esclarecimento (*Aufklärung*) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado (...) o próprio culpado se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere Aude!* Tem coragem de fazer uso de seu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento” — assim Kant inicia seu texto “Que é

¹ Aristóteles. *A política*. Introdução: Da origem do Estado. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 5.

esclarecimento?”². Autor cuja obra simboliza o processo de transformação fundador da modernidade, no qual a razão — cujos limites estão expostos pela crítica, tal qual uma utilidade negativa, que concerne à purificação dela própria — se exime de conhecer o que habita a exterioridade das experiências possíveis, mas que assim também passa a ser a única medida sobre a experiência humana. Mas o que significa uma tal transformação? E, aliás, o que é esse homem? O projeto moderno vem trazer a nova figura do *homem*, ser que, através do uso autônomo de sua razão, se vê capaz de conhecer todo o mundo da experiência sensível, razão totalizante que posteriormente deixa transparecer suas limitações. Entretanto, é preciso reconhecer que há algo no projeto moderno que realmente se realizou e que se liga à tarefa de pensar que não é possível dissociar a discussão sobre o fundamento da racionalidade de um questionamento acerca das condições atuais de nossa existência, que a história das ciências está profundamente ligada ao presente, à atualidade, e que ela deve sua dignidade filosófica justamente ao fato de ter tematizado uma interrogação crítica que nasce com a resposta de Kant à questão “Que é esclarecimento?”.

É interessante pensar aqui um processo que se relaciona com esse movimento da razão que, ao definir uma positividade, define também o seu *outro*, de como essa tarefa de buscar uma verdade inscrita nas coisas, ou no intelecto, se revela imbuída de valores morais normativos acerca do mundo. Tudo isso nos leva a pensar sobre o próprio estatuto das ciências humanas em geral e do direito em particular: se é a racionalidade que define o homem em sua completude e, sendo o louco colocado na exterioridade dela, perderia ele algo de sua humanidade? E voltando-nos para o direito, na medida em que define quem são os que ele protege, também delimita seu campo de ação e determina aqueles que sobram, aqueles aos quais o direito nada tem a dizer?

A Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão muito tem a nos falar a esse respeito. E Hannah Arendt logo o percebeu. Já em seu nome, a Declaração traz um encontro curioso: *direitos do homem e do cidadão*. Aristóteles, ao definir o cidadão em sua *Política*, deixa cair, no limite, sobre a *pólis* a medida da linha que define quem é ou não cidadão. O que, naquele momento, foi inovador, já que questionava os critérios de mera paternidade e enaltecia as faculdades do poder de julgamento e deliberação. Ele diz: “De acordo com nossa definição, a coisa é bem simples. Se participarem do poder público, serão cidadãos. A outra definição, que exige que se tenha nascido de um cidadão ou uma cidadã, excluiria desta categoria, em contrapartida, os primeiros habitantes e os próprios fundadores da Cidade”³. Tal configuração parece

2 Immanuel Kant. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’? (*Aufklärung*)”. In: *Textos seletos*, 1783.

3 Aristóteles. *A política*. Livro II: O critério da cidadania, p. 44.

indicar uma medida pública que se dá no próprio movimento da política como palavra: a cidadania é assunto deliberativo e pede a ação do próprio cidadão.

Entretanto, o correr da história no Ocidente, que desemboca na formação dos Estados Nacionais, faz cair sobre a terra, sobre a fronteira, o quesito da cidadania. O mero nascer no interior do Estado definia agora tal *status*, mas de um cidadão já de outra espécie. Como bem aponta Agamben, o *Leviatã* de Hobbes, ao discutir o poder soberano, traz à tona os cidadãos, indivíduos, cuja igualdade se pauta na morte. O corpo ganha peso na modernidade. Não só a lei o pede para sua vigência — é preciso, inclusive, estar presente nos julgamentos —, mas ela mesma passa a cuidar deste corpo. Corpos matáveis que se unem contratando em nome da proteção e passam a formar o novo corpo político do Ocidente, o *Leviatã*.

O mesmo Aristóteles (assim como os demais gregos) servia-se de dois termos diferentes para designar a vida: *zoé*, o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos, a vida natural; e *bíos*, que dizia respeito à maneira de viver própria a um indivíduo ou grupo, a uma vida qualificada. Daí a diferenciação de Aristóteles entre *phoné* e *logos*, entre *viver* e *viver bem*. Este último era o sentido da política. Certamente, a idéia de *bíos* não pode excluir a de *zoé*. É necessário *viver* para *viver bem*, e pode-se afirmar mesmo que esse *viver bem* acaba por tematizar de alguma forma a própria vida. Entretanto, o próprio movimento da política pedia aquela maneira de viver *qualificada*, que era *política* justamente pela distância que o artifício humano deliberado na *pólis* incluía na vida. Na interpretação de Foucault, “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, *além disso*, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo, está em questão”⁴ (grifo meu). A política no Ocidente vai se construindo sobre o nível mesmo da vida e o corpo é o primeiro objeto tomado pelo poder. Poder disciplinar de fazer dóceis os indivíduos através das instituições e normas sociais, e perpassado posteriormente pelo poder biopolítico, cujo acento recai sobre a espécie, sobre o controle regulamentar da população, através do surgimento de novas técnicas e tecnologias acuradas pelos novos saberes: a psicologia, a economia, a medicina moderna, a sociologia. Parecem acontecer dois processos extremamente importantes: o homem se reconhece em sua individualidade, em sua auto-sustentação, em sua liberdade, para com isso se associar em nome da segurança de sua vida nua.

Nasce, ao longo desse movimento de constituição do poder no Ocidente, um novo corpo político que, sob o nome de *povo*, passa à base do Estado Soberano. Tal corpo ganha um duplo papel: de base da qual deve emanar o poder, já que o valor divino deixa de ser a medida, e de massa orgânica passível de

⁴ Michel Foucault. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. São Paulo: Edições Graal Ltda, 2005, p. 134.

contabilidade e cuidado. O homem se configura na modernidade a partir de uma positividade inteiramente nova: das ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem (biologia, economia e filologia). Se pensarmos neste termo (o *homem*) somos levados a concordar com Foucault: ele nasce na modernidade. Foucault fala daquele homem cuja razão é medida do mundo, razão esta que cria critérios de normatividade que aspiram validade universal. O direito moderno nasce sob essa perspectiva: a Declaração Universal dos Direitos do Homem não tem outro sentido. Entretanto, tal validade universal da racionalidade humana encontra seu paradoxo no mundo europeu das Grandes Guerras. Num salto histórico aqui inevitável, passemos com Hannah Arendt à Primeira Guerra.

Sacudido após a Grande Guerra, o mundo europeu vê emergir o problema dos sobrantes, dos refugiados que têm suspenso seu lugar no mundo. A que países pertencem? A que lei respondem? Qual lei responde por eles? Depois da tragédia bélica do início do século XX, a Europa passa por um forte processo de desintegração que torna clara a impossibilidade prática de fazer valer aqueles direitos do Homem, e o valor das palavras *homem* e *cidadão* encontram seu reflexo invertido nos *apátridas* e nas *minorias*.

Eis os *indésirables* da Europa: não dispunham de governo que os representassem, que reclamasse por eles. Vivem sob as leis de exceção ou sob a completa exceção da lei. Diversos Tratados de Minorias vêm tentar preencher esse espaço vago, esse refugio do mundo onde passam a habitar os apátridas. Entretanto, as articulações se dão aí sempre pautadas pelos interesses nacionais de cada grupo, e não por interesses comuns de todas as minorias. A velha trindade Estado-povo-território não consegue responder aos expatriados senão em termos de repatriação ou naturalização. Mas mesmo os Estados nacionais seguiam em suas legislações o caminho inverso, e os povos minoritários, por seu lado, evitavam a sua diluição e a sua assimilação pura e simples. Diversas leis começam a surgir nos Estados com o intuito de barrar migrações e mesmo abrindo precedente para desnacionalizar, para retirar cidadanias já concedidas. Entra em cena algo que faz lembrar a Nau dos Loucos, trazida por Foucault em sua *História da loucura*, embarcação que, tal como a versão contemporânea sobre rodas, transportava os sobrantes para o crepúsculo, para além de sua terra. Refugio: os loucos, refugio: os expatriados, refugio: os indesejáveis. Nasce na Europa a figura do *campo*, lugar crepuscular que se torna o único território que o mundo oferecia aos apátridas.

Nesse contexto fica evidente a dependência dos Direitos Humanos frente à soberania nacional. E todo este contexto está em íntima ligação com a experiência totalitária que o poscede. Isso mostra, como bem observou Hannah Arendt, que não há descontinuidade brutal entre os Estados Nacionais republicanos, democráticos

— anteriores e atuais — e o totalitarismo que emerge e faz o mundo desembocar na Segunda Grande Guerra. Trata-se de entender, então, que processo é esse que constitui a política ocidental abrindo nela a possibilidade, levada a cabo por Hitler, de que o próprio poder soberano eliminasse o povo que é, ao mesmo tempo, base de seu poder e objeto de seu controle, e de como passamos de volta da experiência totalitária à democracia como se o valor democrático fosse em si o emplastro de que precisávamos. Nesse sentido, o que Agamben vem lembrar é que a questão está em por que a política ocidental se funda sobre uma exclusão que é também uma implicação da vida nua na política. O que é esse biopoder de que fala Foucault?

O racismo desempenha um forte papel na experiência totalitária e encontra seu principal rosto nos traços judaicos. Mas a noção de racismo não é suficiente para a dura tarefa de se entender o que aconteceu. Nas palavras de Arendt, a humanidade, que para Kant não passava de uma idéia reguladora, tornou-se de fato inelutável. Destrona natureza e história e faz com que o direito de ter direitos, de que cada indivíduo pertença à humanidade, deva ser garantido pela própria humanidade. E, para Foucault, “A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do *degenerado*, ou do *anormal*), é o que vai deixar a *vida em geral* mais sadia; mais sadia e mais pura”⁵ (grifo meu). Tal como nas Grandes Internações retratadas por ele, onde loucos eram retirados do mundo público juntamente com doentes venéreos, libertinos e desempregados, o ideal ariano de raça pura transcende critérios orgânicos na medida em que expõe à morte sua própria raça para ampliar sua pureza. Rebate em algo que tem fundo normativo, numa medida desmesurada da razão, que nos levará ao biopoder.

A Medida do Poder e o Poder Sem Medida

Não perguntaram nada, gritaram comigo, me derrubaram e bateram. Meu chefe chegou e disse: “ele trabalha pra mim, parem”. Aí pararam, mas pediram desculpas pro meu chefe, não pra mim. Chorei de raiva. (César era carregador de materiais de construção. Hoje é catador de papelão nas ruas de São Paulo. Revista Caros Amigos, São Paulo, ano 10, n° 111)

Foucault diferencia dois tipos de poder os quais teriam composto a estrutura política do Ocidente: o poder soberano e o biopoder. Acerca do primeiro,

⁵ Michel Foucault. “Aula de 17 de março de 1976.” Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002, p. 305.

ele retorna à tradição da filosofia política para afirmar que o poder soberano de vida e de morte, o de *fazer morrer* e *deixar viver*, significa dizer que é pelo poder de matar que o soberano exerce seu direito sobre a vida, ou seja, a vida nua já está, de alguma forma, incluída na política, mas através de seu outro, a morte. Entretanto, nos idos do século XVIII e XIX, tal direito de soberania é complementado, perpassado pelo poder de *fazer viver* e *deixar morrer*. O acontecimento que Foucault quer evidenciar aqui é como o desenvolvimento no mundo moderno de novos saberes, que funcionam como se o sujeito tentasse apreender as leis que o *assujeitam* (a biologia — o corpo; a economia — o trabalho; a filologia — a linguagem), são apropriados pelo Estado o qual soma ao seu poder novos mecanismos, técnicas e tecnologias de controle. À técnica disciplinar do poder soberano sobre os corpos em sua individualidade imiscui-se uma outra que agora diz respeito ao homem vivo, ao homem-espécie em geral, à massa global que é afetada por processos próprios da vida em geral, como o nascimento, a morte, a produção, a doença etc. Mecanismos de contagem e estatística, questões de higiene pública, de natalidade etc, vêm exercer uma politização completa da vida nua, para falar como Agamben. Somos mensuráveis: os processos racionais de abstração permitiram uma tal matematização da vida que possibilitou o tipo de controle sobre o viver e o morrer de que fala Foucault. É interessante esta inversão aqui operada, pois vem questionar justamente um dos maiores valores inaugurados com a modernidade: a idéia de progresso. Entra aqui em operação um tipo de política que põe seu acento não mais sobre o território simplesmente, mas sobre o próprio povo. Agamben, seguindo o projeto foucauldiano, declara que vida e morte passam a ser não apenas conceitos científicos, mas conceitos políticos decididos com base na fronteira móvel da biopolítica, assim como se confundem no poder as figuras do médico e do soberano. Até mesmo o surgimento de instituições de assistência (e arrisco dizer, todo o ideal de Estado de bem-estar) advém deste novo padrão de racionalidade que se inicia simbolicamente pelos idos da *Crítica da razão pura*⁶. A idéia de *população* (advinda da biologia) entra para o âmbito do direito, que só conhecia o indivíduo e a sociedade. Tal noção, necessariamente numerável, é trabalhada pelo biopoder como problema político. Os fenômenos passam a ser percebidos pelo Estado no nível da massa, enquanto fenômenos de série, aleatórios, que ocorrem numa população em dado período de tempo. Daí talvez o mal-estar que Arendt deixa transparecer em muitas de suas obras com a dimensão que tomaram as cidades, grandes o suficiente para nos massificar a todo tempo. Trata-se de uma

6 Immanuel Kant. *Crítica da razão pura*. 1781.

política que intervirá no nível global dos fenômenos para *otimizá-los*, buscando fixar um equilíbrio que muito lembra a velha máxima de Auguste Comte: *prever para prover*. Não se trata mais de pura disciplina, mas também de regulamentação. Uma espécie de homeostase: a “segurança do conjunto em relação aos seus *perigos internos*”⁷ (grifo meu). Poder sobre o corpo individualizado (organo-disciplina da instituição) e poder sobre os corpos em seus processos biológicos de conjunto (bio-regulamentação estatal). Um jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder que o nazismo leva ao limite mais tenso. Daí o poder de vida e de morte, daí fazer viver e deixar morrer. Entretanto, discordando do descompasso colocado por Foucault entre esses poderes, Agamben vem afirmar que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, tão antiga quanto a Grécia, nem o fato de que a vida como tal passe a ser objeto por excelência dos cálculos e previsões do poder estatal. Decisivo, segundo ele, é que, ao lado da lógica da exceção que vai se tornando regra em todos os lugares, o espaço da vida nua, originariamente situado à margem do ordenamento, passa progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram numa zona crepuscular de indistinção. Esboroam-se as fronteiras entre eles, e a vida nua se vê liberada na cidade tornando-se ao mesmo tempo sujeito e objeto do poder político.

A norma será o elemento que articulará poder soberano e o biopoder. Que se espalhará sustentando as tecnologias disciplinares e de regulamentação. Que fará cobrir toda a superfície do orgânico ao biológico, do corpo à população. Base da democracia moderna, os direitos se erigem como que buscando encontrar o *bíos* da *zoé*, remetendo justamente à vida nua a liberdade e a felicidade dos homens. Uma aporia que, nas palavras de Agamben, nos permite pensar — sem jogar por terra todas as suas conquistas — sobre a incapacidade da democracia e do direito modernos “de salvar da ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos seus esforços”⁸. No processo de constituição destes direitos e liberdades formais, tudo se deu como se a figura da humanidade fosse outorgada com um valor ético supremo e mesmo eterno. Esta discussão será também um dos pontos fortes de articulação entre Arendt e Foucault, que Agamben nos ajuda a compreender.

Para Arendt, o homem do século XX se emancipa da natureza tal qual aquele do século XVIII se emancipou da história. A essência do homem já não pode ser

7 Michel Foucault. “Aula de 17 de março de 1976”. In: *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

8 Giorgio Agamben. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Editora UFMG, 2002, p. 17.

compreendida em termos de uma ou de outra. O *homem em geral* ou, se quisermos, um certo *valor de humanidade*, passa a ser o padrão de orientação acerca do que é o homem e o mundo que o rodeia. Mas o que o correr da história vem nos denunciar é que “o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano”⁹. Daí a solução buscada através da criação do Estado de Israel, já que a restauração daqueles pretensos direitos do homem, só pôde se realizar através dos direitos nacionais. E daí a necessidade de que tragamos para a nossa época aquela primeira citação de Aristóteles, para buscar compreender o que quer dizer tal *obscuridade* que envolve o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto, do útil e do nocivo. Daí a crucial importância da palavra. Como já denunciava Arendt, se o padrão que define o que é “bom” recai sobre a vaga idéia de humanidade ou maioria, seria perfeitamente concebível que uma humanidade altamente organizada e mecanizada chegasse democraticamente – ou seja, por decisão da maioria – à conclusão de que para preservar aquela homeostase de que falou Foucault, convém liquidar certa parte de si mesma. Pelo *bem do todo*, uma *parte* deve perecer. Nada mais atual.

A perda do lugar na comunidade faz restar apenas aquelas qualidades relativas à vida privada, uma simples existência que nos é dada inexplicavelmente no nascimento. Mesmo nascimento que, segundo o direito, deveria ser a base da cidadania, da *nacionalidade*. Mas não é só isso, mesmo aqueles que têm assegurado seu lugar no mundo têm também sua mera vida politizada, garantida (ou não) pelo poder biopolítico. Trata-se de uma *condição humana* acentuada sobre o *homo laborans*, sobre a vida biológica. Resta uma vida nua que é administrável pelo Estado. Ocorre aqui uma contradição que desemboca no esboroamento das velhas fronteiras entre público e privado, direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo. Daí a afirmação de Agamben de que a força e a íntima contradição da democracia moderna estão no fato de que “ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político”¹⁰. Agamben parece desvelar uma relação intrínseca entre o ideal do melhor governo possível e a teoria da Providência, que não seria outra coisa que a teoria do governo divino no mundo. Eis a figura do *homo sacer* que Agamben vai buscar no direito romano arcaico para questionar a própria relação entre política e direito e desvelar como o espectro da *suspensão legal da própria lei*, uma lei que pode conviver normalmente com sua própria cessão passa ser o *motor imóvel* das democracias contemporâneas.

9 Hannah Arendt. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 133.

10 Giorgio Agamben. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua* I. Editora UFMG 2002, p. 130.

Vale a pena citar o trecho que Agamben vai buscar em Festo:

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribúncia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro^{II}.

Convergem aqui duas determinações aparentemente opostas: o sagrado e o profano, o maldito, o matável. E é através desta relação que Agamben nos faz chegar à figura mais completa da vida nua, a um crepúsculo onde se está fora do direito humano por ser sagrado; mas também fora do direito divino, pois se é matável, e de maneira não sacrificial. A vida é o princípio inviolável *sine qua non* do direito e da política: os homens contratam pela segurança. Entretanto, tal qual nos carnavais medievais descritos por Bakhtin, há algo no próprio funcionamento normal dos padrões de racionalização das esferas sociais modernas que produz contradições sem suspender sua ordem legal, o que equivale a dizer que a ordem jurídica acaba por incluir sua própria suspensão sem que isso seja uma contradição que leve à sua dissolução, é como se norma e transgressão já estivessem definidas. O que vemos cada vez mais claro (*tornado visível e ofuscante*) são os *homini sacer* multiplicados pelo mundo, aqueles aos quais o direito nada tem a dizer e sobre os quais o Estado exerce seu poder máximo de soberano e do biopoder.

A crise na qual imergem os Estados nacionais — que se erigiram sobre a tríade *ordenamento* (aparato estatal) *nascimento* (povo, nação) e *território* — faz com que eles passem a se legitimar sobre a inscrição mesma da vida nua no seu interior. O poder estatal se sustenta agora sobre a exceção, sempre a um passo do abismo, que a tudo justifica. Arendt já denunciava o esboroamento da distinção entre guerra e paz em termos ideológicos, indistinção que, segundo Agamben, vem transformar o estado exceção em regra permanente. Tal exceção, esse processo de suspensão da norma que não a dissolve, se constrói no centro da estrutura jurídico-política contemporânea tornando possível que o poder nela se legitime. Aqui se dá outra inversão extremamente atual: trata-se mais de administrar a desordem do que de gerar ordem. E é nesse sentido que os programas sociais ou “políticas públicas” (curioso encontro que só pode se dar porque pressupõe uma separação — entre a política e o público) precisam também ser compreendidos. Matam a fome dos matáveis, administram seus corpos, sua bagunça, sua anti-estética, definem seus

II Giorgio Agamben. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Editora UFMG, 2002, p. 79.

lugares na periferia do mundo. O povo, como precisamente disse nosso ex-presidente Washington Luís, *é caso de polícia*. Não só da polícia uniformizada, mas deste poder que é antes controle dos corpos disciplinados e regulamentação sobre a espécie, e que alimenta, nas palavras de Rancière, “uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não seja, que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído”¹².

O *campo* é o espaço crepuscular que o estado de exceção inaugura ao lado da trindade formadora do Estado-nação. Trata-se daquela zona onde as fronteiras entre *zoé* e *bíos*, vida e política, entre questões de fato e questões de direito perdem seu sentido. Enquanto estado de exceção poderoso o suficiente para capturar qualquer vida e qualquer norma, nele tudo é realmente possível. E a atualidade vem nos dizer que a própria fronteira do *campo* já não é mais discernível. A linha que determina este novo *nómos* biopolítico é tênue e absolutamente móvel: uma *localização deslocante* onde o poder soberano decide sobre o valor e o desvalor da vida enquanto tal, e que permite que o direito se contradiga sem cair numa paroxia que o dissolva — ao contrário, o poder se legitima cinicamente na exceção. Mas não se trata “apenas” do questionamento de uma situação político-jurídica. A partir do caminho aberto por Foucault e Arendt, a desconcertante crítica de Agamben recai, sobretudo, nessa noção de razão que leva à crença de que racionalizar é assegurar a vida por meio da posição de critérios normativos cujos valores são universais.

Do Poder Sobre Vida e Morte ao Poder do Novo

Eu estava sentada debaixo da aba de um apartamento esperando a chuva passar e veio um guarda. Eu pedi: “deixa eu ficar um pouco, não to incomodando, não to usando nada [drogas], só esperando a chuva passar”. Ele começou a me bater de cassete. As pessoas que estavam ali pediram para ele parar. E ele falou: “vai aprender a nunca mais sentar em aba, sem-vergonha”. (Chinesa moradora de rua na cidade de São Paulo. Revista Ocas, São Paulo, n. 38.)

Contemporaneidade: em nossa época são colocados em xeque todos os saberes onde o homem buscava, de alguma forma, a si mesmo, já que se tratavam daquelas estruturas nas quais ele está imerso e pelas quais, nas palavras de Foucault, se *assujeita*: a psicologia, a economia, a filologia, a medicina moderna, a sociologia. E ao menos desde Nietzsche está em xeque a própria idéia de racio-

12 Jacques Rancière. *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34, p. 42.

nalidade humana como a busca do verdadeiro e do benéfico. O choque da experiência totalitária tornou-se um marco inscrito em carne viva na intelectualidade ocidental que, frente àquela medida desmesurada, começa a buscar novos solos para erigir a crítica. Daí a crucial importância da tarefa crítica inaugurada por Kant de se pensar as condições atuais de nossa existência. Numa tentativa de iniciante, lancemo-nos rapidamente à atualidade brasileira.

Longe de cair em uma oposição cega às conquistas democráticas, a tarefa da crítica é de pensarmos sobre o estatuto da política e do poder na atualidade, de como os jogos se dão de tal forma que a democracia só seja pensável como democracia parlamentar. Um bom exemplo está na discussão acerca das políticas públicas, questão por demais complexa nesse sentido. Basta olhar para o Brasil de hoje. A esquerda ascende ao poder com pés imersos no lamaçal das denúncias de corrupção, dossiês e toda a sorte de acusações de improbidade administrativa, e mantém-se reeleita sob a força dos programas sociais, sem que nenhum debate acerca dos desafios da esquerda no poder seja ao menos levantado. Mais do que nunca, o jogo político-partidário viu de perto o peso para a grande maioria da população de programas emergenciais que busquem minimamente, ou simbolicamente, uma redistribuição paliativa de renda (note-se aqui a centralidade do conceito de *população*). Programas como o Bolsa Família, carro-chefe da campanha de Lula à reeleição, que realmente alcançou mais de 11 milhões de famílias brasileiras, e os efeitos políticos disso são visíveis: basta andar pelos bairros mais pobres de São Paulo e contar os cartazes pró-Lula espalhados por toda parte. Algumas destas famílias participaram até da cerimônia de posse do presidente. Isso numa semana, porque na seguinte deparamo-nos com a mídia a anunciar a querela em torno da proposta de um 13^o salário para o programa, cuja autoria é do senador Efraim Morais (PFL-PB). Nada tão grave não fosse o fato de que, à despeito da população a que se refere, tais discussões se dão no âmbito mais técnico e eleitoreiro possível, buscando apenas um embate contra um PT, o qual denuncia o alheamento da direita com relação às políticas públicas — mas que também conta com uma espécie de instrumentalização destas em seu favor¹³. Outro exemplo é a cena escatológica do discurso do senador Jefferson Perez (PDT-AM), no qual afirmava

13 “Ponderaria ao líder do governo que consultasse pessoalmente o presidente Lula se ele é contra essa iniciativa do senador Efraim. Quem ontem defendia em praça pública os beneficiados do Bolsa Família evidentemente não concordará com o parecer contrário de Vossa Excelência”, disse o senador Heráclito Fortes (PFL-PL). Folha de São Paulo, São Paulo, 22 nov. 2006. Caderno Brasil.

que deixaria a política por desgosto com a indiferença da população em relação à corrupção. Ao seu lado, partilhava de seu pesar ninguém menos que o senador Antonio Carlos Magalhães.

Historicamente, a esquerda se articulou sobre a busca concomitante da modernização política, econômica e social do país. Mas o que ainda assistimos hoje na esfera do poder é uma ação vinculada à lógica do estado de exceção, que parte do pressuposto de que não há outra forma de governar que não se dê pelos processos e técnicas já usados, desacreditando da possibilidade de reformas não só institucionais, mas também do próprio processo decisório e de partilha do poder. Para além da enxurrada de denúncias sobre corrupção — que tem caído na aporia de que este é o preço a ser pago pelo poder estatal, ou na crença de que a mudança de partido seria uma solução para o problema — nenhuma discussão consistente foi articulada nacionalmente. É necessário sair desse jogo de quem é o menos corrupto, o mal menor, para encararmos a complexa questão acerca dos aparelhos decisórios do Estado. A lógica de atuação partidária precisa ser posta em questão e é preciso buscar aquela medida pública que só pode advir a partir de um questionamento sério da democracia parlamentar, em favor de mecanismos ampliadores da participação, para além da filiação aos partidos — o que não significa abster-se do aparato estatal, mas pôr em questão as condições de tal atuação. Como há muito já é dito, e pela própria esquerda, é preciso pensar, para além das sofisticadas teorias do poder, em teorias do governo, encarar que as técnicas não são neutras e que a solução não está em jogar o jogo do adversário.

Frente à constatação de uma certa generalização de mecanismos político-normativos que funcionam abrindo espaços de coincidência entre a norma racional e o seu outro, não se trata, pois, de uma renúncia a se posicionar frente ao mundo. Ao contrário, o que Hannah Arendt vem apontar é o pluralismo da palavra e da reflexão crítica como caminhos para se pensar a política e refundá-la sobre um terreno público. É preciso o esforço de desautomatizar o olhar e agir no mundo — daí seu engajamento nas questões referentes ao totalitarismo e ao racismo americano, por exemplo. Da mesma forma, a figura do intelectual militante francês, da qual Sartre e Foucault talvez tenham sido os últimos em forte expressão, vem demonstrar que a crítica deve se dar na íntima ligação com a ação pública.

Como Agamben vem nos lembrar, é preciso repensar os conceitos de soberania, de poder constituinte, pois eles marcam o ponto de indiferença entre violência e direito, natureza e logos, justo e injusto, designando a própria estrutura da ordem jurídica e do Estado. É preciso buscar saídas para a falsa alternativa entre fins e meios: a política não é o espaço de um

fim em si, nem de meios subordinados a um fim, mas da fundação de uma medida pública e sem fim como o campo do uso do comum, da ação e da palavra humana.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *A política*. Introdução: Da origem do Estado. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KANT, Immanuel. "Resposta à pergunta: Que é 'esclarecimento'?" (Aufklärung). In: *Textos seletos*, 1974.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa : Calduste Gulbenkian, 1989.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. São Paulo: Edições Graal LTDA, 2005.

FOUCAULT, Michel. "Aula de 17 de março de 1976." In: *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Editora UFMG, 2002.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 1996.



MARIA Fernanda Silva Pinto é graduanda em ciências sociais pela USP.

E-mail: mafe@usp.br.