

Política do messianismo: algumas reflexões sobre Agamben e Derrida

Miroslav Milovic¹

Resumo: O direito, afirma Agamben, não tem nada a ver com a justiça, nem com a verdade. O que interessa ao direito são o procedimento e a conclusão jurídica que não necessariamente inclui as questões sobre justiça e sobre verdade. O direito, como nos lembra Foucault, fica ligado a um específico poder soberano tradicional e não chega até às novas estruturas do poder articuladas no contexto da discussão sobre a biopolítica. A dúvida que Agamben tem sobre Foucault parece simples. Por que Foucault, mesmo falando sobre a biopolítica, não chega até às consequências dramáticas da Modernidade, até a experiência dos campos de concentração, por exemplo? O artigo inclui os argumentos críticos de Jacques Derrida sobre a possibilidade de conexão entre direito e justiça.

Palavras-chave: Biopolítica – direito – filosofia.

I. “No primeiro volume da “História da sexualidade”, intitulado “A vontade de saber”, Foucault diz: “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.”² Foucault se refere ao início da “Política” de Aristóteles e a discussão sobre a natureza. Natureza de uma coisa é o seu estágio final, pensa Aristóteles³. Assim se articula a diferença entre o fato de ser vivo e as condições da deliberação política, entre *zoê* e *bios*, entre biologia e política. O que importa para Aristóteles não é o fato de ser vivo, mas as condições da superação deste particula-

1 Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

2 FOUCAULT, *História da sexualidade*, p. 156.

3 ARISTÓTELES, *Política*, 1253a.

rismo e da realização do bem comum. O geral tem “precedência por natureza sobre o indivíduo”⁴. O geral tem a precedência ontológica “sobre cada um de nós individualmente”⁵.

Como isso mudou durante a época moderna será uma das principais perguntas de Foucault. Como a diferença entre a biologia e política se supera caminhando para uma perspectiva da biopolítica é um dos sinais mais destacados da Modernidade. Agamben vai continuar este projeto de Foucault tentando mostrar como, mesmo assim, a “tese de Foucault deverá ser... corrigida ou, pelo menos, completada...”⁶ O primeiro ponto que nos interessa aqui são os motivos dessa crítica de Agamben sobre o projeto da biopolítica de Foucault. Assim se tornaria claro como o primeiro vê as condições da biopolítica dentro da Modernidade.

Outro ponto é a questão sobre o direito. Um dia, afirma Agamben, a humanidade vai brincar com o direito, como as crianças que brincam com objetos, não para restituir o uso canônico, mas para definitivamente se livrar dele⁷. Por que brincar um dia com direito? Por que ele não satisfaz as nossas expectativas filosóficas? Poderia ser uma das respostas que Agamben articula no sentido explícito no livro sobre Auschwitz. O direito, diz ele, não tem nada a ver com a justiça, nem com a verdade. O que interessa ao direito são o procedimento e a conclusão jurídica que não necessariamente inclui as questões sobre justiça e sobre verdade⁸. Isso nos lembra a herança aristotélica sobre o direito. Aqui a referência é a própria palavra *phronesis*, que na tradição latina vai ser traduzida como prudência, incluindo jurisprudência. *Phronesis* é o nosso raciocínio prático cujo interesse é aplicar as premissas gerais numa situação particular, sem questionar as próprias premissas. Aristóteles não questiona as premissas nem na discussão sobre a ética. São os costumes que articulam a ética e não o questionamento deles. Obviamente essa herança determina um forte aspecto conservador do direito. Ficar dentro de um procedimento coerente e não questionar as premissas, chegando assim,

4 FOUCAULT, *História da sexualidade*, p. 156.

5 FOUCAULT, *História da sexualidade*, p. 156.

6 AGAMBEN, *O poder soberano e a vida nua. Homo sacer*, p. 18.

7 AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 83.

8 AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt*, p. 16.

talvez, até a justiça e a verdade é o que caracteriza o direito. Por isso uma abertura filosófica pode talvez superar os limites do direito. É isso o que Agamben quer? Talvez, porque Agamben não quer no lugar do direito uma filosofia reificadora. Qual é, então, o ponto da dúvida sobre o direito? E por que, finalmente, Agamben quer renovar a discussão sobre o direito, mesmo apontando seus limites, quando o próprio Foucault quase deixa as discussões sobre o direito no passado? O direito, podemos nos lembrar de Foucault, fica ligado a um específico poder soberano tradicional e não chega até às novas estruturas do poder articuladas no contexto da discussão sobre a biopolítica.

A dúvida que Agamben tem sobre Foucault parece simples. Por que Foucault, mesmo falando sobre a biopolítica, não chega até às consequências dramáticas da Modernidade, até a experiência dos campos de concentração, por exemplo? Por que Foucault não vê as consequências totalitárias da biopolítica e fala, inclusive, sobre os aspectos quase positivos do poder que ajudam na criação da subjetividade?⁹ Como entender a biopolítica que chega até a certa tanatopolítica? É a pergunta inicial de Agamben. Mas o que é, em primeiro lugar, a própria biopolítica?

Mencionamos a diferença aristotélica entre *zoê* e *bios*, entre o natural ou privado e público ou político. É a diferença que Aristóteles concretiza falando sobre a desigualdade dos homens. O “escravo não possui de forma alguma a faculdade de deliberar”, diz ele na *Política*¹⁰. Assim ele chega à justificação da escravidão¹¹. A Modernidade mudou essa perspectiva. Nós somos iguais por natureza. Quer dizer, *zoê* e *bios* não ficam contrapostos. A experiência moderna é uma específica inclusão da *zoê* no *bios*. Aqui podemos pensar em Hobbes também e na questão da nossa autopreservação. Sobreviver, quer dizer, preservar a vida natural parece o projeto político no início da Modernidade. A liberdade é o fato natural. Nós somos livres como os seres naturais. Só depois, no contexto do idealismo alemão, será feita uma específica separação entre a

9 Hannah Arendt vê as consequências totalitárias da Modernidade mas, pensa Agamben, não liga essas consequências à biopolítica. Essas dúvidas sobre Foucault e Arendt aparecem já no início do livro *Homo sacer*.

10 ARISTÓTELES, *Política*, 1260a.

11 ARISTÓTELES, *Política*, 1255a.

natureza e liberdade e uma ligação particular entre liberdade e política. Nós não somos livres como seres naturais, mas dentro de uma específica afirmação espiritual sobre a natureza – é o recado do idealismo.

Mas essas são as discussões posteriores. O que Agamben quer entender é essa mudança moderna da relação entre *zoê* e *bios*. Se nós somos iguais e livres por natureza, como então podemos entender essa inclusão de *zoê* em *bios*? É o contexto onde Agamben se confronta com Foucault avisando as conseqüências catastróficas dessa ligação moderna entre natureza e política. Para esclarecer essa inclusão moderna de *zoê* Agamben vai voltar para um conceito que Foucault utiliza, mas indica os limites históricos dele. É o conceito de soberania. Em lugar do poder soberano da normação, pensa Foucault, a partir do século XVIII e XIX, temos o poder disciplinar da normalização. Em lugar do poder judiciário ligado ao poder soberano, temos a perspectiva cuja função não é “de punir as infrações dos indivíduos, mas de corrigir suas virtualidades”¹². É o novo tipo de poder que Foucault classifica como sociedade disciplinar “por oposição às sociedades propriamente penais que conhecíamos anteriormente. É a idade de controle social”¹³. É o novo tempo do panoptismo e do olhar vigilante do poder controlando os indivíduos, os corpos e a população. A dúvida que Agamben neste contexto tem sobre Foucault é que assim não ficam claros os perigos do novo poder. Articulado a diferença entre poder soberano e poder disciplinar, Foucault, por exemplo, diz: “O direito de soberania é, portanto, ou de fazer morrer ou deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer”¹⁴. O que Agamben vê nessa perspectiva é o poder que nos deixa expostos à morte, que nos deixa nos campos de concentração. A pergunta então é: como isso aconteceu? E aqui Agamben quer repensar o conceito da soberania tendo em vista este conceito na obra de Carl Schmitt.

O objetivo de Schmitt é talvez investigar as possibilidades políticas da modernidade. O mundo pacificado do liberalismo ficou sem política. Hoje, afirma ele, “nada é mais moderno que a luta contra o âmbito polí-

12 FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, p. 86.

13 FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, p. 86.

14 FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, p. 287.

tico”¹⁵. Assim, Schmitt poderia também ser uma das testemunhas sobre a específica despolitização moderna. Na época perturbada da República de Weimar ele encontra a necessidade de repensar a política. Precisamos de decisão e não de normas. As normas não resolvem o caos político. Precisamos da decisão soberana para estabelecer a ordem e para que a própria ordem jurídica tenha sentido¹⁶. Soberania é assim a competência para decidir sobre a vida e a morte, como ele explicita nas páginas do *Conceito do político*. Ou, com as famosas palavras da *Teologia política*, “soberano é quem decide sobre o estado de exceção”¹⁷. No fundo da ordem jurídica temos um específico sentido político e uma das nossas perguntas sobre Agamben fica ainda aberta. Por que voltar para uma crítica do direito se talvez tenhamos que nos confrontar com o fundo político dele? O novo critério para política não é, para Schmitt, nenhuma visão humanista. Pacificando os conflitos, o humanismo parece mais uma negação da política do que o conceito dela¹⁸. No *Conceito do político* Schmitt diz: “(...) um globo terrestre finalmente pacificado seria um mundo sem distinção entre amigo e inimigo e, conseqüentemente, um mundo sem política”¹⁹. A palavra despolitização do mundo moderno aparece no sentido explícito e Schmitt fala sobre as conseqüências liberais do idílico estado final da despolitização²⁰. Criar, então, a ordem, articulando a diferença entre os amigos e inimigos são algumas conseqüências dessa perspectiva. Schmitt obviamente não vê que assim está pacificando o espaço político de novo. Os conflitos não aparecem no contexto interior do estado e dos amigos, mas só no plano internacional. Mas isso são outras perspectivas da discussão que não nos interessam aqui.

Agamben não vai seguir essa diferença entre o amigo e inimigo. O que importa para ele, dentro dessa nova visão da soberania é exatamente essa competência do poder de decidir sobre a vida ou morte.

15 SCHMITT, *Teologia política*, p. 58.

16 SCHMITT, *Teologia política*, p. 13.

17 SCHMITT, *Teologia política*, p. 7.

18 SCHMITT, *O conceito do político*, p. 82.

19 SCHMITT, *O conceito do político*, p. 61.

20 SCHMITT, *O conceito do político*, p. 81.

Assim a mencionada inclusão de *zoê* fica mais visível como a exclusão, como a vida exposta à morte, como a vida nua que perdeu a possibilidade da própria autonomia. É a vida do *homo sacer*, da dupla exclusão dele. O “*homo sacer* pertence ao Deus na forma de insacriticabilidade e é incluído na comunidade sob a forma da possibilidade de ser morto sem crime”²¹. *Homo sacer* ilustra assim uma perspectiva política “mais original” do que a relação entre amigo e inimigo de Carl Schmitt. Na origem da política temos a relação entre *homo sacer* e soberano, quer dizer as condições da produção da vida nua. “O elemento político originário não é a simples vida nua, mas a vida exposta à morte...”²² A *zoê* incluída, como pensa a biopolítica, fica agora incluída como excluída pelas estruturas políticas e jurídicas. Assim a biopolítica da modernidade caminha em direção a uma tanatopolítica. É o ponto onde Agamben tenta superar o projeto de Foucault.

A despolitização moderna, segundo Agamben, fica ligada ao direito e às novas condições da soberania. Para Foucault direito não chega tão longe. A despolitização é mais ligada às práticas disciplinares, do que às estruturas jurídicas. Na obra *Em defesa da sociedade* o autor afirma: “O discurso da disciplina é alheio à lei... Portanto, as disciplinas... definirão um código que será aquele, não da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas”²³. Adiante vamos ver os motivos de Agamben para se confrontar com direito não só no contexto da Modernidade, mas discutindo também a herança cristã.

A mencionada exclusão de *zoê* fica visível nos campos de concentração. Pensamos que somos da cidade, mas no último momento o campo é o nosso espaço político. Os homens do campo são os novos exemplos do *homo sacer*. Agamben fala aqui dos muçulmanos abalados de fome, ajoelhados na terra, pois as pessoas do campo parecem os muçulmanos rezando. Parecem mortos-vivos. É a vida exposta à morte. Aqui fica mais claro o sentido da palavra biopolítica. É uma política sem a política. É uma consequência da despolitização moderna e da perda da liberdade.

21 AGAMBEN, *O poder soberano...*, p. 83.

22 AGAMBEN, *O poder soberano...*, p. 88.

23 FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, p. 45.

Estamos longe do otimismo hegeliano falando sobre a realização política da nossa liberdade. Auschwitz, Gulag, Guantánamo... Ou os povos do Terceiro Mundo, que também são incluídos como excluídos.

Estamos, parece, longe da superação da natureza onde aparece o espiritual. A diferença entre a natureza e liberdade, entre o animal e o humano, tão importante para nossa cultura, existe ainda?²⁴ E além do mais, fica impossível testemunhar sobre isso. A verdade está dentro do campo e não fora. E quem está dentro morre e não pode testemunhar. O fato de poder falar, ou o *a priori* da comunicação não significa nada nessa situação. A possibilidade da comunicação ainda não significa que podemos falar²⁵. É um argumento que Agamben articula contra os pensadores de certo *a priori* da comunicação o que podemos encontrar em Apel e Habermas. Quem fala é quem sobreviveu. Mas quem sabe o que aconteceu, o Muçulmano, não pode falar. Quem é a verdadeira e única testemunha não pode testemunhar.

Isso também é o exemplo de que existem as experiências além da linguagem, ou, melhor dizendo, de outra linguagem. Porque a nossa natureza é lingüística. Só nela aparecem as significações. A própria natureza se sente traída do significado²⁶. Aqui Agamben volta para a infância, para uma subjetividade de outra linguagem talvez. O ser humano não é sempre falante, idêntico com a própria linguagem, como os animais. Ele é um infante, um sem-identidade, o que constitui a possibilidade da autenticidade do ser humano. A infância fica assim como o lugar transcendental da história, do mundo humano²⁷. Existe assim para Agamben outra política e outra linguagem? Buscar outra *polis* fica assim “a tarefa infantil da humanidade que vem”²⁸.

Vimos as conseqüências dramáticas dessa inclusão de *zoê* dentro da política moderna. A dúvida que pode aparecer é se, neste sentido, a alternativa poderia ser afirmar *bios* de novo, voltar para a herança grega.

24 AGAMBEN, *L'aperto...*, p. 28.

25 AGAMBEN, *Was vom Auschwitz bleibt*, p. 56.

26 AGAMBEN, *La Comunità che viene*, p. 49. Aqui talvez tenhamos o início de um específico antropocentrismo que Derrida vai enfrentar.

27 AGAMBEN, *Infância e história*, p. 65.

28 AGAMBEN, *Infância e história*, p. 17.

É uma das perguntas de um dos últimos livros de Agamben *O reino e a glória*. E é a continuação dos motivos presentes no livro *O tempo que resta*. O que resta finalmente como a possibilidade política? E como entender o resto como um conceito messiânico? É interessante examinar algo sobre isso e sobre as diferenças possíveis que neste contexto aparecem entre Agamben e Derrida.

O Reino e a glória é uma discussão sobre o cristianismo onde aparecem as questões sobre a economia. Parece uma ruptura com a herança grega. Paulo é o primeiro que articula uma significação teológica da economia²⁹. Paulo se refere aos membros da sua comunidade no sentido econômico, no sentido de uma administração doméstica³⁰. Jesus aparece como o senhor da casa, como *kyrios* e não em termos políticos. O vocabulário paulino, afirma Agamben, é econômico e não político. A vida eterna aparece ligada a *oikos*, e não mais ligada a *polis*, o que é impensável para os gregos³¹.

Mas, qual é o sentido dessas questões sobre a economia? A teologia cristã, diz Agamben, transforma, no sentido dinâmico, o monoteísmo bíblico e opõe o pluralismo das pessoas e das práticas à unidade da substância³². Assim a questão da economia é talvez o início da pergunta sobre nós mesmos e sobre a nossa *zoê*. Isso anima essa volta de Agamben para herança cristã o que fica visível nos próximos passos de sua reconstrução. Da economia, o caminho vai para as questões da glória. E a glória aponta para a perfeição divina. É algo que já se viu em Aristóteles. O divino é a unidade entre potência e ato, ele não tem que realizar algo. Ele reina, mas não precisa governar e se mediar com o mundo³³. A glória do divino é a *inoperatividade* (*inoperosita*) dele. Por isso o lugar dele fica vazio, sem as condições para serem realizadas. Neste sentido, Agamben fala sobre o trono vazio do divino³⁴. O vazio é a ilustração da glória. Assim, da glória a gente chega até a política da glória. Entregar-se

29 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 35.

30 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 38.

31 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 15.

32 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 223.

33 Cf. AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, p. 99.

34 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, 266.

ao divino significa celebrar, afirmar essa inoperatividade da essência humana. Viver em Deus significa fazer inoperativa a vida que estamos vivendo³⁵. Agamben fala neste contexto sobre o Messias. E essa vida Paulo chama a vida em Jesus, *zoê* de Jesus, utilizando então a palavra *zoê* e não *bios*. “Porque nós, que vivemos, somos sempre entregues à morte por causa de Jesus, para que também a vida de Jesus (*zoê tou Jesou*) se manifeste em nossa carne mortal” (2 Cor., 4: 11).

Este é um ponto muito importante da discussão. A confrontação com a inclusão de *zoê* na política, que se afirma como a exclusão dela, não vai em direção a uma nova afirmação do *bios* político ou de uma específica reviravolta na tradição grega. O *bios* aristotélico é a ilustração de uma teleologia que se realiza na política e de uma finalidade com a qual se realiza a nossa natureza. Podemos nos lembrar de novo das palavras dele na *Política* onde a questão da natureza fica ligada a seu estágio final. *Bios*, podemos dizer assim, é uma perspectiva que caminha para a realização dessa teleologia. E a essa operatividade de *bios*, Agamben quer confrontar a inoperatividade de *zoê*, a glória do divino. É a imanência da vida desligada das estruturas estaduais e jurídicas. No contexto moderno o que se afirma é exatamente a soberania do Estado, concretizada pelas formas jurídicas. A Modernidade, explica Agamben, não conseguiu pensar uma alternativa política além das estruturas estaduais. Por isso, pensar uma vida humana e uma política não estadual e não jurídica é ainda um projeto a ser pensado³⁶.

Vimos que Agamben usa a palavra Messias neste contexto. A vida inoperativa não é repouso, mas uma operação messiânica³⁷. Uma operação que se realiza, não sofrendo a pressão de uma necessidade teleológica. Agamben daqui tira um messianismo específico da política. O sentido da política pode ser só o messianismo, algo que talvez se realize. O sentido da política não pode ser a reificação da ação dentro de um mundo dominado pela teleologia. Assim, Agamben se confronta também com as ações políticas representativas. Representar significa representar essa teleologia. O sentido de *zoê* está na inoperatividade, na

35 AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, 271.

36 Cf. AGAMBEN, *Mezzi senza fine, Note sulla politica*, p. 89.

37 AGAMBEN, *Il regno...*, p. 272.

imanência e não na representação. A imanência da vida aparece assim como a alternativa da vida nua. Pensar a política no plano dessa imanência é o projeto de Agamben. Aqui talvez reapareça uma nova política sem política, porque se trata de uma política que não representa ou realiza certa teleologia. Alguns falam sobre o pensamento impolítico de Agamben ou sobre uma comunidade política sem ações, sem nome, que não está fazendo ou representando algo e assim não articula as novas formas identitárias³⁸. O sentido da política está no messianismo, na possibilidade da chegada que nunca se reifica.

O messianismo não é de uma metafísica, de uma narrativa do passado. Talvez a igreja finalmente abandone o messianismo. Segundo a Escritura, Jesus diz que não chegou para abolir a lei, mas para cumpri-la. Já no Antigo Testamento o Senhor disse a Josué: “*Não deixe de falar as palavras* deste Livro da Lei e de meditar nelas... para que você cumpra fielmente tudo o que nele está escrito...” (*Josué 1: 8*) E agora Jesus fala: “Não penseis que vim destruir a lei ou os profetas; não vim destruir, mas cumprir” (*Mateus 5: 17*). Assim, pensa Agamben, a igreja congela o messianismo com este compromisso com direito³⁹. Por isso, aqui fica mais clara a confrontação com o direito. O direito se confronta com messianismo, afirmando a continuidade de uma tradição normativa e não as rupturas. O messianismo não é do direito.

O messianismo também não é um projeto revolucionário, como ainda acreditava Walter Benjamin. Quem são, então, os novos protagonistas, ou sujeitos de uma política que nem representa nem cria as novas identidades?⁴⁰ Talvez Agamben esvazie a política dos sujeitos concretos aqui e agora. O que acontece é o esquecimento do ôntico, seguindo uma inspiração heideggeriana sobre a ontologia. Por isso Moisés e não só Messias, a libertação e não só a salvação, a parte ôntica e não só a parte ontológica da política⁴¹.

38 Cf. HERVÁS, *Política y Mesianismo*, p. 67 e 79.

39 AGAMBEN, *Mezzi senza fine...*, p. 105.

40 Cf. MARCHART, *Zwischen Moses und Messias. Zur politischen Differenz bei Agamben*, p. 20.

41 MARCHART, *Zwischen Moses und Messias...*, p. 26.

Vamos voltar para essa inspiração heideggeriana tentando incluir alguns argumentos críticos de Jacques Derrida. Como pensar, finalmente, essa diferença entre o ôntico e ontológico?

No final do livro IX da *República*, Platão questiona se “a cidade que edificamos... na nossa exposição, está fundada só em palavras”, como um “modelo no céu”, que não se encontra em parte alguma da terra. Como hoje podemos entender este aspecto “utópico” da política e do direito?

No artigo *Crítica da violência: crítica do poder*, Walter Benjamin afirma que “a institucionalização do direito é institucionalização do poder e neste sentido, um ato de manifestação imediata da violência”⁴². Contra este poder, que ele vai chamar mítico, Benjamin vai confrontar o poder divino, o único capaz de se confrontar com as violências seculares. Contra a violência que instaura o direito secular, ou o direito mítico, Benjamin vai confrontar a violência divina que o destrói. Assim, este ato divino articula a justiça contra o poder. Derrida vai repensar este conceito do poder no direito e essa relação entre o poder e a justiça⁴³. A resposta dele não vai se voltar para a justiça divina, mas para o mencionado conceito da diferença ou, poderíamos dizer, do vazio. Na perspectiva da desconstrução não existe mais o fundamento puro, mas só a alteridade⁴⁴. A institucionalização do poder não articula essa iterabilidade na parte performativa e deixa-o visível só na parte proposicional ou constantiva que assim, só aparentemente, fala em nome do povo e da democracia. Este equívoco Derrida vai encontrar por exemplo na Declaração da Independência norte-americana. Assim, quem assina a declaração, assina não só para si mesmo, mas também para os outros⁴⁵. A referência constantiva sozinha não aparece no ato performativo. 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. O sujeito do ato performativo, no caso da Declaração da Independência, não é o sujeito do ato constantivo⁴⁶. Aparecem dois “nós”

42 BENJAMIN, *Crítica da Violência*, disponível em: , p. 4.

43 Cf. DERRIDA, *Force de loi*.

44 DERRIDA, *Force de loi*, p. 94.

45 DERRIDA, *Declarations of Independence, Negotiations*, p. 48.

diferentes, um no ato performativo e outro no ato constantivo. Assim os “nós” do performativo não inclui os negros e os índios. Os “nós” do performativo exclui os Outros e aqui Derrida vê o paradoxo principal da constituição da democracia moderna.

Mas, é possível a abertura para os Outros, além da tolerância? A tolerância é a forma da abertura onde ainda domina certo paternalismo. Aceitamos os Outros somente se eles seguem as regras, a Identidade da nossa própria cultura. É possível a abertura para os Outros além da tolerância? É possível a abertura incondicional, que Derrida vai chamar de hospitalidade? É possível abrir-se para “alguém que entra em nossas vidas sem ter sido convidado”⁴⁷?

A situação é quase contraditória. O Outro pode, por um lado, negar a nossa soberania. E, por outro lado, só com essa soberania aparece a possibilidade da hospitalidade incondicional. 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*)⁴⁸.

E, no último momento, a democracia “não significa uma democracia futura que um dia será presente”⁴⁹. A democracia não está na presença. A presença, aprendemos da História, é só outra palavra para a metafísica da nossa vida. Assim, também, no processo moderno do desencantamento, aparecem os novos fetichismos e as novas identidades. O capitalismo, a economia e a política não são as novas formas da metafísica, ocupando o lugar vazio da diferença e criando as novas identidades fortes? Por isso, o projeto da destruição da metafísica permanece ainda atual. Portanto, a desconstrução derridiana talvez articule uma nova política da diferença. “A hospitalidade incondicional, que não é nem jurídica nem política, ainda assim é a condição do político e jurídico”⁵⁰.

46 Cf. também BENVENISTE, *Demokratie und Differenz*, p. 105. Aqui não vou seguir a crítica que Benhabib, com motivos habermasianos, que articula contra Derrida. O primeiro argumento é que Derrida não oferece uma resposta para corrigir ou melhorar os argumentos normativos (*ibid.*, p. 108) e o segundo é o de que as complexas sociedades modernas não podem ser baseadas na idéia derridiana da amizade.

47 BORRADORI, *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*, p. 139.

48 DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p. 40.

49 BORRADORI, *Filosofia em tempo de terror*, p. 130.

Trata-se, assim, de uma crítica incansável do capitalismo e de sua metafísica da presença. A filosofia de Heidegger ainda afirma os lugares privilegiados para pensar a autenticidade do ser. Assim, ela ainda não é a diferença verdadeira, a diferença que produz a diferença. A diferença de Heidegger parece mais uma diferença reificada, determinando – poderíamos dizer assim – os lugares para a aparição do autêntico. Heidegger ainda ficou preso no horizonte da moderna metafísica da subjetividade. Por isso o projeto da destruição da metafísica tem de ser superado pelo projeto de sua desconstrução.

O recado é forte. Criticar a Identidade, afirmando a diferença, quer dizer também que o lugar da política e do direito tem que ficar vazio, para não criar as novas formas da ideologia. Ou, com as palavras de Claude Lefort “a soberania popular junta se à imagem de um lugar vazio, impossível de ser ocupado, de tal modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam pretender apropriar-se dela”⁵¹. O vazio não é a falta que a cultura sempre articulou como algo que teria que ser superado, superando assim o próprio indivíduo. O vazio é a dinâmica do social que nunca se entrega ao fetichismo e à própria reificação. Uma colocação semelhante encontramos em Agamben também. Qual é a diferença entre os dois?

Agamben acha que a posição de Derrida não supera a tradição já existente. Dentro do dado é possível articular a diferença. A desconstrução está bloqueando, suspendendo o messianismo⁵². Por isso a saída messiânica é a proposta de Agamben. Mas Derrida também é o autor do messiânico. Só que o seu messianismo não é uma nova afirmação da subjetividade. O messiânico é a ruptura com as formas da identidade. E essa ruptura inclui os Outros. É a hospitalidade no sentido da abertura para os Outros. Neste ato da hospitalidade talvez possamos falar sobre um nascimento latente de uma outra subjetividade⁵³. E os Outros nem aparecem nessa proposta de Agamben. Mesmo criticando o direito, abrindo-se para as questões da justiça, Derrida vai apontar para a neces-

50 BORRADORI, *Filosofia em tempo de terror*, p. 139.

51 LEFORT, *A invenção democrática*, p. 76.

52 AGAMBEN, *Il tempo que resta*, p. 98.

53 Cf. BERNARDO, “Mal de hospitalidade”, p. 203.

sidade do direito. Precisamos das novas formas do direito ligadas ao projeto da desconstrução da metafísica. Porque sem direito o Outro nem pode aparecer. “Sem este direito, ele não pode introduzir-se em minha casa, na casa do hospedeiro, senão como parasita como hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível da expulsão ou da prisão”⁵⁴.

O messiânico para Derrida é uma confrontação permanente, uma crítica incansável das formas presentes da identidade. O messiânico fica assim ligado à ação e não às formas passivas da política⁵⁵. É a radicalização do projeto heideggeriano sobre a destruição da metafísica, que assim supera o contexto do dado e das formas identitárias. Em lugar do projeto messiânico da política de Agamben, Derrida fala sobre o messianismo sem messianismo. Neste contexto, Derrida não precisa uma idéia da soberania para concretizar o próprio projeto. Mencionamos suas dúvidas sobre as condições da soberania na época da revolução americana que exclui os outros. A soberania reifica, ela transforma “o ato performativo em ato constantivo”⁵⁶.

Assim Derrida finalmente chega até uma outra visão da discussão sobre a *zoê*. Porque parece que não é só o soberano fora da lei, mas o animal também. A filosofia quase não fala sobre os animais. E quando fala eles aparecem sob uma forte visão antropológica. Mesmo Heidegger fica um cartesiano neste contexto. “(...) O animal, que é *alagon*, se encontra segundo Heidegger, privado de acesso, em sua abertura mesma, ao ser do ente enquanto tal...”⁵⁷. Mesmo apontando para uma máquina antropológica em Heidegger, Agamben compartilha com aquele uma identidade antropocêntrica. O homem é o animal que possui linguagem⁵⁸. A elaboração dessa tese fica heideggeriana. Heidegger não fala sobre o ser vivo, mas sobre o *Dasein* e o *da* deste ser aí “significa: estar no lugar da linguagem”⁵⁹. Significa não se identificar com a voz identitária dos animais, mas articular a própria autenticidade. Vimos que

54 DERRIDA & DUFOURMANTELLE, *Da hospitalidade*, p. 55.

55 Cf. DERRIDA, “Marx e hijos”, p. 289.

56 Cf. RAJAGOPALAN, “Jacques Derrida e a corda bamba como o caminho da ética”, p. 123.

57 DERRIDA, *O animal que logo sou*, p. 41.

58 AGAMBEN, *A linguagem e a morte*, p. 141.

59 AGAMBEN, *A linguagem e a morte*, p.78.

essa autenticidade desapareceu. Nós somos reduzidos à vida nua, à vida dos animais. A diferença entre o animal e o humano, fala Agamben, se cancela⁶⁰.

E quando ele volta para a afirmação da imanência da vida, confrontada com a vida nua, os animais não aparecem mais. Finalmente, Agamben, como Heidegger, quer pensar a linguagem e não a voz, a voz dos animais. Por um lado ele fala: “(...) eu não quis pensar (...) senão uma única coisa: o que significa: existe linguagem...”⁶¹.

Neste contexto fica mais clara a crítica que Agamben articula contra Derrida. Devemos certamente render homenagens a Derrida. Agamben se refere a Derrida no livro *Linguagem e a morte*, p.60, “como o filósofo que identificou com mais rigor o estado original do *gramma* e do significante na nossa cultura.” Obviamente Agamben se refere ao projeto derridiano da gramatologia. Mas Derrida havia trazido à luz o problema da metafísica e não as condições da superação dela. A metafísica já é sempre gramatologia, conclui Agamben. A explicação dessa última tese fica talvez mais transparente na discussão sobre a linguagem, no livro *Infância e história*. A pergunta, inspirada por Heidegger, é: “Que coisa existe na voz humana, que articula a passagem da voz animal ao *logos*, da natureza à *polis*? É conhecida a resposta de Aristóteles: o que articula a voz são os *grammata*, as letras. (...) os gramáticos antigos opunham assim a voz confusa dos animais à voz humana, que é articulada”⁶². O elemento constitutivo da voz, o *gramma*, aqui ainda não pode ser, eu acho, o argumento contra Derrida. São conhecidas, por exemplo, as críticas dele à voz, já no livro *Voz e fenômeno*.

Por outro lado Agamben fala, como vimos, que a linguagem não se identifica com o humano. Isso não cria nenhuma incoerência. Neste contexto, Agamben só quer investigar a infância como a “pátria transcendental da história”, quer dizer, como o lugar da autenticidade do humano. Quando fala sobre a linguagem, Agamben quer mostrar a possibilidade do mundo que só o homem tem. E quando fala sobre a infância, ele quer apontar para este lugar vazio, não-substancial do homem.

60 AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, p. 28.

61 AGAMBEN, *Infância...*, p. 12.

62 AGAMBEN, *Infância...*, p. 15.

No mesmo lugar ele vai repetir “os animais não entram na língua: já estão sempre nela”⁶³. *Zoê*, nessa reconstrução, exclui os animais.

Assim, a responsabilidade para o Outro, que não é só homem, mas também animal, aparece como o ponto de uma diferença fundamental entre Derrida e Agamben⁶⁴. Uma metafísica que Agamben tenta detectar na filosofia de Derrida aparece dentro do próprio sistema dele. E mesmo na filosofia onde aparece a possibilidade de pensar os Outros, como no caso da filosofia de Levinas, aparecem dúvidas. Levinas fala do homem, do próximo, do Outro, poderíamos dizer, enquanto homem. E isso para nós, fala Derrida é “o lugar de uma grave inquietação”⁶⁵.

Desconstruir a identidade, devir outro, devir animal é o contexto que inclui nossa compaixão fundamental. O pensar, afirma Derrida, começa talvez diante do animal⁶⁶. É o “sim” dessa abertura para o Outro. É o “sim” do performativo? Talvez. O performativo talvez não seja a palavra, porque volta para a linguagem, para uma herança metafísica. Onde há os performativos, não há o acontecimento. Os performativos acontecem só no horizonte do possível⁶⁷. Confrontando-se com isso, a desconstrução também fica ao lado do messiânico. Só o impossível pode acontecer⁶⁸. E exemplo disso, vimos, é a abertura para uma hospitalidade incondicional. Neste contexto, não aparecem mais *bios* ou *zoê* como os novos tópicos do pensamento e como a forma de uma nova política identitária. A vida é talvez uma “experiência na qual se abalam os limites à passagem de fronteiras entre *bios* e *zoê*...”⁶⁹. Nessa ausência da identidade, neste vazio, aparece, talvez, a possibilidade e da política e do direito.

63 AGAMBEN, *Infância...*, p. 64.

64 Cf. THURSCHELL, *Spectres of Nietzsche: Potential Futures for the Concept of Political in Agamben and Derrida*, em: www.law.csuohio.edu/faculty/athurschwell/nietzsche.pdf

65 THURSCHELL, *Spectres of Nietzsche*, p. 30.

66 THURSCHELL, *Spectres of Nietzsche*, p. 57.

67 DERRIDA, *Die unbedingte Universität*, p. 73.

68 DERRIDA, *Die unbedingte Universität*. p. 73.

69 DERRIDA, *O animal...*, p. 49.

Politics of messianism: some reflections on Agamben and Derrida

Abstract: The law, Agamben says, has nothing to do with justice, nor with the truth. What matters is the right procedure and the legal conclusion that does not necessarily include the issues of justice and truth. The law, we can remember Foucault, is connected to a specific traditional sovereign power and does not reach the new structures of power articulated in the context of the discussion on bio-politics. The question that Agamben has on Foucault seems simple. Why Foucault, even talking about bio-politics, does not reach the dramatic consequences of modernity such as the experience of concentration camps? The article also includes the critical arguments of Jacques Derrida on the possibility of connecting the law and justice.

Key-words: Bio-politics – law – philosophy.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Ed. UnB, 1985.

AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine, Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

_____. *O poder soberano e a vida nua. Homo sacer*. Lisboa: Editorial Presença, 1998.

_____. *La Comunita che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

_____. *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

_____. *Was von Auschwitz bleibt*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2003.

_____. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2004.

_____. *Infância e história*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

_____. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

_____. *Il regno e la gloria*. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.

_____. *Il tempo que resta*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

- BENHABIB, S. Demokratie und Differenz. In: BRUMLIK, M.; BRUNKHORST, H. *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt: Fischer, 1993.
- BENJAMIN, W. *Crítica da Violência: crítica do poder*. Disponível em:
- BERNARDO, F. Mal de hospitalidade. In: NASCIMENTO, E. (Org.). *Jacques Derrida: Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- BÖCKELMAN, J.; MEIER, F. (Org.). *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*. Münster: Unrast, 2007.
- BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BRUMLIK, M.; BRUNKHORST, H. *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1993.
- DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- _____. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994.
- _____. *Die unbedingte Universität*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2001.
- _____. *Declarations of Independence, Negotiations*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- _____. *O animal que logo sou*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.
- _____. Marx e hijos. In: SPRINKER, M. (Ed.). *Demarcaciones espectrales, En torno a Espectros de Marx de J. Derrida*. Madrid: Akal, 2002.
- DERRIDA, J.; DUFOURMANTELLE, A. *Da hospitalidade*. Calmann-Lévy, 2003.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC, 2005.
- _____. *História da sexualidade 1*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- HERVÁS, A. G. *Política y Mesianismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.
- LEFORT, C. *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- MARCHART, O. *Zwischen Moses und Messias. Zur politischen Differenz bei Agamben*. In: MEIER, F.; BÖCKELMANN, J. (Org.). *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*. Münster: Unrast-Verlag, 2007.
- NASCIMENTO, E. (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- RAJAGOPALAN, K. Jacques Derrida e a corda bamba como o caminho da ética. In: NASCIMENTO, E. (Org.). *Jacques Derrida: pensar a*

- desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- SCHMITT, C. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Teologia política*. Belo Horizonte: DelRey, 2006.
- SPRINKER, M. (Org.). *Demarcaciones espectrales. Em torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Madrid: Akal, 2002.
- THURSCHELL, A. *Spectres of Nietzsche: Potential Futures for the Concept of Political in Agamben and Derrida*. Disponível em: www.law.csuohio.edu/faculty/athurschwell/nietzsche.pdf