



Os paradoxos da sacralidade da vida humana: questões ético-políticas do pensamento de W. Benjamin e G. Agamben

The paradoxes of the sacredness of human life: the ethical-political issues in W. Benjamin and G. Agamben's thought

Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz

Doutor em Filosofia pela Universidad de Deusto (UD), pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), coordenador da Cátedra Unesco-Unisinos "Direitos Humanos e violência, governo e governança", coordenador do Grupo de Pesquisa CNPq "Ética, biopolítica e alteridade", São Leopoldo, RS - Brasil, e-mail: castor@unisinos.br

Resumo

A sacralidade da vida humana tornou-se um problema filosófico com desdobramentos éticos e políticos. Este ensaio apresenta uma arqueologia da sacralidade a partir dos estudos de Walter Benjamin e Giorgio Agamben, estabelecendo uma comparação com o sentido da sacralidade nas polis antigas. A sacralidade (re)aparece como figura simbólica marcada pelo paradoxo – ao mesmo tempo que protege a vida pelo direito sagrado,

o direito a captura e a ameaça com a exceção. Porém, o paradoxo é insuperável, já que constitui o modo de ser do humano.

Palavras-chave: Sacralidade da vida. Direito. Paradoxo. Benjamin. Agamben.

Abstract

The sacredness of human life has become a philosophical problem with ethical and political ramifications. This essay presents an archeology of the sacredness reference to the studies of Walter Benjamin and Giorgio Agamben, and compared with the sense of sacredness in the ancientpolis. The sacredness (re)appears as a symbolic figure marked by paradox – at the same time that it protects life through the sacred law, the law captures and threatens it with the exception. But the paradoxis unsurpassed, as is the way of being human.

Keywords: Sacredness of life. Law. Paradox. Benjamin. Agamben.

*“E se somos Severinos
iguais em tudo na vida,
morremos de morte igual,
mesma morte severina:
que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta,
de emboscada antes dos vinte
de fome um pouco por dia
(de fraqueza e de doença
é que a morte severina
ataca em qualquer idade,
e até gente não nascida).”*

(João Cabral de Melo Neto, *Morte e vida severina*)

Gostaríamos de tomar como referência inicial de nossa reflexão alguns versos do poema *Morte e vida severina*, de João Cabral de Melo Neto (1983), que contextualizam o problema filosófico que nos ocupa: a vida humana abandonada como pura vida nua, a vida que vive a exceção como norma e sobrevive normalizada na negação dos direitos. Essa é a vida severina. O problema da vida humana se tornou um

dos temas filosóficos de maior relevância do século XXI. O poema nos posiciona na reflexão de um determinado tipo de vida, a *vida severina*, vida abandonada à morte inimputável. Esta, por sua vez, é a condição do *homo sacer*, categoria filosófica central na obra de Giorgio Agamben. O *homo sacer* é, também, a *vida severina*.

A arqueologia do *homo sacer* remete à problemática da sacralidade da vida, que perpassa de muitas formas a história da ética e da filosofia política ocidental. A formulação de alguns vestígios de sua arqueologia nos possibilitará manter uma postura crítica com nosso presente, em especial na relação que estabeleceu entre a vida humana e os dispositivos de poder.

A reconstrução de alguns vestígios arqueológicos de nossas práticas excede qualquer pretensão historicista. Temos por objetivo possibilitar uma filosofia crítica a partir do (re)conhecimento histórico da arqueogenealogia de nossas verdades e práticas. A arqueologia não pretende achar o princípio originário, único ou universal das verdades, neste caso da sacralidade da vida humana, mas as condições históricas que constituíram seu sentido filosófico. O sentido é histórico assim como a história é construída pelo sentido. O *arché* da arqueologia remete sempre a uma busca plural, fragmentária, polissêmica e controversa dos sentidos e das práticas, dos valores e das instituições. O *arché* é um processo diacrônico, que moldura nosso presente como parte constitutiva da história que nunca foi porque ainda é e de uma memória que não se restringe ao mero passado, porque está implicada no presente que somos.

O itinerário de nosso ensaio se desenvolve em três partes, com uma conclusão. Inicialmente tomaremos como ponto de partida a provocação que Walter Benjamin fez, no seu ensaio *Por uma crítica da violência*, sobre o sentido da sacralidade da vida em relação ao direito. Na sequência o analisaremos comparativamente com os estudos de Giorgio Agamben a respeito da sacralidade da vida humana e, posteriormente, relacionaremos os estudos de Agamben com o sentido da sacralidade nas sociedades greco-romanas, tomando como referência, entre outras, a obra *A cidade antiga*, de Fustel de Coulanges.

Walter Benjamin: a sacralidade da vida

Walter Benjamin, em seu ensaio de 1921, *Zur kritik der Gewalt*¹ (*Por uma crítica da violência*) (BENJAMIN, 1999, 2012), propõe-se analisar as relações entre o direito, a *gewalt*² e a vida humana. A tese de Benjamin abre uma linha crítica a respeito do direito e da violência sobre a vida. Distanciando-se das teses clássicas, sejam *ius naturalistas* ou *positivistas*, que encaram o direito como uma mera ferramenta política para proteção formal da vida, Benjamin aponta que o direito está perpassado, em todos os momentos, pela *gewalt*. Benjamin entende o direito como ordem. O direito ordena a sociedade em torno da lei, que, por sua vez, define a legitimidade ou a ilegitimidade de instituições, práticas e valores. Na sua origem, o direito se impõe pela violência sobre a ordem precedente e sobre o direito anterior. É o direito instituinte. Na sua existência, o direito se mantém também pela violência, já que toda lei é uma ameaça sobre a vida, que a torna culpada por princípio e a ameaça permanentemente. É direito instituído. Caso a vida humana não se adapte ao direito estabelecido, sofrerá a violência do direito.

O direito parece capturar a vida pela violência; o que encerra a vida (e o direito) numa aporia de difícil solução. Uma das possíveis aberturas a essa aporia seria interpretar hermeneuticamente o conceito de *gewalt* no texto de Benjamin, de modo a perceber no direito complexidades do poder que escapam à violência. Ainda no seu ensaio, Benjamin esboça uma difícil saída à captura da vida pelo direito distinguindo o que ele denomina de *violência mítica* e *violência divina*. A violência mítica se vale do direito para governar a vida na forma de

¹ Neste ensaio utilizaremos a tradução portuguesa *Sobre a crítica do poder como violência* (BENJAMIN, 2012).

² Foram amplamente analisadas, por muitos autores, as implicações que a polissemia do conceito *Gewalt* tem no ensaio de Benjamin. *Gewalt*, dependendo do contexto, pode significar simplesmente *violência*, mas também pode significar *poder* ou, ainda, *força*. A diferença dos sentidos possíveis do conceito é essencial para discernir a argumentação de Benjamin, que nem sempre fica clara pela ambivalência do termo *Gewalt*. O poder às vezes, ou muitas vezes, é violento, mas nem sempre é possível associar violência com poder. O poder também cria, é uma potência do cuidado e da criação. O poder é muito mais que a violência, embora em muitos casos seja pura violência, quando esta o reduz a mero instrumento de dominação. A *Gewalt*, além disso, teria o sentido de força, força que impele, força imposta – neste caso, violenta –, mas também força que supera, força que cresce. Essa ambiguidade da *Gewalt* perpassará a argumentação desenvolvida por Benjamin, deixando em aberto o quanto o direito é poder que violenta e o quanto ele pode até proteger da pura violência (RUIZ, 2010).

ameaça permanente. Para ele, a violência mítica se constitui num fim em si mesma, por isso é mítica. A violência divina, pelo contrário, não ameaça a vida, senão que a defende, colocando-a como finalidade última, e por isso é divina. A violência divina é denominada também de *pura*³.

Ao fim do ensaio, Benjamin introduz o conceito de *mera vida* ou *vida nua* (*bloß Leben*), que a relaciona inicialmente com o sangue derramado pela violência. “O sangue, de fato, é o símbolo da mera vida (*bloß Leben*)” (BENJAMIN, 2012, p. 79). A origem do direito remeteria, segundo Benjamin, a um ato de violência, também originário, pelo qual a violência do direito “remete para uma culpa inerente à mera vida natural que entrega o ser humano inocente e infeliz à expiação de sua culpa” (BENJAMIN, 2012, p. 79), enquanto absolve o culpado, não da culpa, mas do direito. Benjamin utiliza o conceito de mera vida como sinônimo de vida natural. No âmbito da mera vida (*bloß Leben*), o direito permanece desativado num duplo sentido. Ela é uma mera vida que existe sem direitos ou fora do direito, vive desprotegida sob a ameaça de qualquer violência e sem direito para se defender. Mas, paradoxalmente, o direito não é a garantia última da vida. A vida, que necessita do direito para se proteger contra a violência, tem que se proteger também da violência do direito. O direito tende a normatizar a vida, normalizá-la na imposição da lei e da norma. A verdadeira vida é aquela que consegue viver além do direito. A pura vida excede o direito, tornando-o secundário para os objetivos do viver. Porém a vida não pode prescindir do direito, sob pena de entrar numa zona de anomia em que a vida é tratada como mera vida natural. A melhor forma de o direito defender a vida é silenciar-se como direito e deixar a vida viver. Não é o direito que define a vida, mas a vida que supera qualquer direito. Essa é a tensão que Benjamin pretende desenhar entre a vida nua e o direito. Nela, a violência mítica (do direito) exerce uma violência sangrenta sobre a vida nua em nome da própria violência, que se torna um fim em si mesma. Pelo contrário, a violência divina é uma violência

³ “Se o poder (*gewalt*) mítico é instituinte de um Direito, o divino tende a destruir esse Direito; se aquele impõe limites, este destrói todos os limites; se o poder mítico arrasta consigo, a um tempo, culpa e expiação, o divino absolve; se aquele é ameaçador, este é aniquilador; se um é sangrento, o outro é letal sem ser sangrento” (BENJAMIN, 2012, p. 79).

pura porque defende a vida em nome da vida e, para tanto, coloca a vida como fim em si.

Na sequência desse ensaio, Benjamin discute que, em alguns casos excepcionais⁴, para defender a vida talvez seja necessário matar – é o caso da legítima defesa e até da revolução contra a tirania. Benjamin rebate as teses dos que negam de forma absoluta qualquer uso da legítima da violência em qualquer circunstância. Nesse ponto, Benjamin introduz o conceito de *sacralidade da vida* ou *vida sacra*. Para Benjamin, aqueles que negam de forma absoluta o direito à violência (inclusive a violência divina ou pura) têm como pressuposto um certo princípio “do caráter sagrado da vida” (BENJAMIN, 2012, p. 80). Além disso, explicita que esse caráter sagrado da vida pode estar limitado à vida humana, mas que a sacralidade também parece se estender a toda vida animal e até vegetal.

Benjamin retoma e debate um texto de Kurt Hiller numa edição do almanaque *Ziel*, em que este critica a violência revolucionária contra os ditadores utilizando o argumento de que mais importante que felicidade e justiça é a mesma vida. Kurt Hiller contrapõe a pura vida como valor supremo à mera felicidade e à justiça. Esse é o ponto que Benjamin não aceita e critica, dizendo que: “É falso e vil o postulado de que a existência em si está acima da existência justa, se por existência não se entender mais do que vida nua” (BENJAMIN, 2012, p. 80-81). Contudo, Benjamin afirma que a existência humana é mais do que mera vida nua, que não se pode reduzir uma na outra. A grande questão é, afirma Benjamin, que o homem não coincide com a mera vida nua. Benjamin insiste em afirmar que o homem não pode se confundir nem com a vida nua, nem com a dimensão físico-biológica ou quaisquer estados em que esta aconteça. Por isso, ainda que a pessoa humana seja sagrada, reconhece Benjamin, não se deve confundir essa sacralidade com a sacralização dos estados da vida natural, já que o corpo está exposto à intervenção (por exemplo, amputação em doenças, operação

⁴ O termo *exceção* não é utilizado aqui por Benjamin, mas consideramos pertinente e muito apropriado seu uso nesse exemplo (o exemplo é um destaque excepcional tirado da normalidade, como dirá Agamben) pelo que virá a significar, posteriormente, na obra de Benjamin e em Agamben.

de tumores etc.). Insiste Benjamin em afirmar que a sacralidade da vida humana não pode ser entendida no plano da mera vida biológica, como a dos animais ou vegetais. Estes não podem ser sagrados da mesma forma que a pessoa humana. Assim como a vida nua não pode ser sacralizada do mesmo modo que a existência humana.

Conclui Benjamin essa parte do seu ensaio, em que introduz o tema da sacralidade, com uma questão e um desafio para posteriores pesquisadores: “Talvez valesse a pena investigar as origens do dogma do caráter sagrado da vida. Talvez esse dogma seja recente, é muito provável que assim seja” (BENJAMIN, 2012, p. 81). Benjamin vê nessa distorção da sacralidade um “último” erro do que ele denomina de *enfraquecida civilização ocidental*. Esta procura a perdida dimensão do sagrado inserindo-o na dimensão cosmológica, que interpreta como algo insondável. Benjamin lança uma instigante e profunda insinuação crítica sobre essa utilização reducionista do sagrado, dizendo que dá que pensar que essa mesma vida nua, que é proclamada sagrada na condição de mera biologia, é utilizada pela cultura ocidental como suporte da culpa. Ela, a vida nua, nasce culpada, perigosa, imprevisível, e por isso o direito (sempre violento) tenta regrar seu modo de viver.

A sacralidade da vida em Agamben

Embora existam outras influências teóricas no desenvolvimento da sacralidade da vida no pensamento de Agamben, é reconhecida a marcante influência das questões lançadas por Benjamin. Algumas das categorias enunciadas por Benjamin, *vida nua*, *sacralidade da vida* e *exceção*, foram retomadas por Agamben numa tarefa arqueológica. Especificamente, retoma a problemática da exceção formulada por Benjamin na sua tese VIII, *Sobre o conceito de História* (BENJAMIN, 1996, p. 226), que por sua vez mantém um diálogo crítico com as teses de Carl Schmitt.

A pergunta de Benjamin pela origem histórica da sacralidade da vida é desenvolvida amplamente por Agamben no estudo arqueológico do *homo sacer*: “Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que

constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, dispomos ainda de resposta para o quesito benjaminiano acerca da ‘origem do dogma da sacralidade da vida’ (AGAMBEN, 2002, p. 91).

O autor faz da sacralidade uma das chaves filosóficas da política moderna, correlativa com a exceção soberana. Na sacralidade do *homo sacer* estaria o registro arqueológico da biopolítica ocidental que vincula a exceção soberana ao modo político de capturar a vida humana pelo direito, através de uma exclusão inclusiva. A sacralidade do *homo sacer* seria a fórmula jurídica que, ao retirar o direito da vida, a inclui numa zona de anomia, capturando-a, desse modo, como controle e exposição da vida de modo inimputável à total vulnerabilidade da violência. Quando se decreta a condição de *sacer* sobre uma vida humana, a pessoa é incluída numa forma de exceção biopolítica em que sua vida fica reduzida a mera vida natural, *zoe*, sobre a qual estão suspensos os direitos. Na interpretação de Agamben, a exceção biopolítica inerente à figura jurídica do *homo sacer* é decorrência da condição sacral da vida desde as suas origens. Sacralidade e exceção biopolítica seriam figuras conexas do direito e da política ocidentais. Tal conexão continuaria ativa e imbricando a biopolítica moderna na captura instrumental da vida humana com categorias secularizadas da sacralidade, como a dignidade humana, os direitos humanos, a defesa, a segurança, a necessidade etc.

Agamben rastreia a origem da sacralidade por meio do método arqueológico. A modo de inciso, permitimo-nos apontar as profundas semelhanças do método arqueológico com a imagem do “trapeiro” ou “catador” desenvolvida por Benjamin para recompor os restos de sentido achados na história⁵. O catador e o arqueólogo recolhem restos e fragmentos da história, dejetos não valorizados pela leitura dominante do passado que, muitas vezes, coincidem com os rejeitados por uma hermenêutica dos vencedores. A sacralidade representa um desses de-

⁵ “O trapeiro é a figura mais provocadora da miséria humana. Lumpem proletário num duplo sentido: vestindo trapos e ocupando-se dos trapos. Eis um homem encarregado de recolher o lixo de cada dia da capital. Tudo o que a cidade grande rejeitou, tudo o que ela perdeu, tudo o que ela desdenhou, tudo o que ela destruiu, ele cataloga e coleciona. Ele consulta os arquivos da orgia, o cafarnaum dos detritos. Faz uma triagem, uma escolha inteligente; recolhe como um avaro um tesouro, as imundícies que, ruminadas pela divindade da indústria, tornar-se-ão objetos de utilidade ou de prazer” (BENJAMIN, 2009, p. 395). Sobre o trapeiro, conferir também: BENJAMIN, 2010, p. 9-12.

jetos que a epistemologia dominante do empirismo lógico e científico tem jogado no lixo como elemento descartável de uma história ultrapassada. O trabalho filosófico do arqueólogo e do catador consiste em recuperar os restos e detritos, que o pensamento dominante relegou a peças de museu sem sentido, e resgatar neles lampejos de sentido do passado que condiciona o ser de nosso presente. O arqueólogo e o catador captam um sentido negado ou desconsiderado pelo pensamento filosófico dominante e o propõem como referência filosófica do presente⁶. Nos restos do passado pode habitar uma potência para a crítica do presente, e essa potência reside nos possíveis sentidos negados pelos saberes oficiais. A arqueologia da sacralidade da vida humana empreendida por Agamben representa um exemplo da tradição da filosofia crítica, por meio da qual um detrito filosófico descartado por sua aparente insignificância conceitual é resgatado e chega a conturbar de forma significativa o presente.

Por sua vez, a categoria de *homo sacer* também tem certa genealogia dentro da própria obra de Agamben. Ela encontra seu pleno desenvolvimento na obra homônima: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995), porém a categoria *homo sacer* aparece por primeira vez nas últimas páginas do *excursus* da sua obra de 1985, *A linguagem e a morte* (AGAMBEN, 2006).

Agamben finaliza a obra *A linguagem e a morte* “com uma última coisa que resta a ser dita” e uma questão: “O que significa esta proximidade entre o indizível saber sacrificial, como iniciação à destruição e à violência, e o fundamento negativo da filosofia?” (AGAMBEN, 2006, p. 141). Para Agamben, haveria na dimensão “in-fundada” do humano uma espécie de violência que se manifesta no próprio fazer e que ele interpreta como violência própria. O fazer humano teria algo constitutivamente violento porque, ao criar o inexistente, violenta o instituído. A criação do fazer é uma espécie de violência contra o feito. Essa seria uma verdade antiga cuja base se encontra na mais remota prática religiosa do

⁶ Agamben utiliza o método arqueológico proposto por Foucault, porém o amplia a outros campos de saberes desprezados pela modernidade, como a teologia. Destaca-se, nesse método, a figura metafórica que Benjamin utiliza para mostrar a relevância filosófica da teologia, como se fosse um anão corcunda e feio oculto sob o tabuleiro de xadrez da história oficial (BENJAMIN, 1996, p. 222). As pesquisas arqueológicas de teologia política estão muito presentes nas últimas obras de Agamben.

sacrifício. Para Agamben, independentemente das interpretações dadas à função sacrificial, “o fazer da comunidade humana é, aqui, fundado em um outro fazer” (AGAMBEN, 2006, p. 141), respondendo, dessa forma, à etimologia do termo que torna o *facere* um *sacrum facere*.

No núcleo do sacrifício encontra-se um tipo de fazer que é separado e atingido por uma exclusão, e essa separação excludente torna esse fazer *sacer*. O *sacer* é acometido por um conjunto de interdições e prescrições rituais que configuram o seu fazer como algo não meramente excluído, senão acessível a certas pessoas, sob certas condições. Essa sacralidade oferece à sociedade uma ficção de que existiu um início originário único e universalizável. A sacralidade separa algo do uso comum e torna a separação o princípio fundante e legitimador das instituições sociais. Esse início ficcional oculta uma exclusão fundante da comunidade, a qual fica camuflada sob a aparência de um passado imemorable, mas do qual se faz memória. A sacralidade seria um dispositivo por intermédio do qual se legitima o início histórico como fundação imemorable, irremovível, quando, na verdade, todo início nada mais é que uma constante iniciação, assim como todo *conditum* (estabelecido) guarda em si um *abs-conditum* (ocultamento) (AGAMBEN, 2006, p. 142).

Ainda na obra *A linguagem e a morte*, Agamben reflete sobre o sentido ambíguo e circular do sagrado. A etimologia do termo latino *sacer* indica significados contrapostos e paradoxais ao mesmo tempo: objeto ignominioso e augusto; sacras são as leis, mas também quem a viola. Nesse ponto, Agamben faz menção, por primeira vez, à fórmula de Festo sobre o *homo sacer*: “*qui legem violavit, sacer esto*”. Essa fórmula será amplamente explorada na obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Agamben destaca já nesse texto aquela que será a característica essencial do *homo sacer*: o seu abandono da lei. O *homo sacer* que violou a lei, em particular, o caso de “homicídio”⁷. A condição de *sacer* o condena a uma exclusão da lei; ele é expulso da *civitas*, ficando imune à lei da cidade, mas também fica totalmente desprotegido da lei. O *homo*

⁷ Agamben utiliza o termo *homicídio*, contudo o termo latino para designar o tipo de morte que condena o *homo sacer* ao banimento e abandono é *parricidi*. Essa diferença é qualitativamente significativa, uma vez que também é qualitativamente diferente o sentido jurídico político do *homicidium* e do *parricidium*. Essa problemática merece uma pesquisa complementar.

sacer se caracteriza pela total vulnerabilidade à violência, qualquer um que o violentar ou matar não cometerá delito, porque sua condição de *sacer* o exclui de qualquer direito: “*homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium: neque fas est eum imolari, sed qui occidit parricidi nom damnatur*” (FESTO apud AGAMBEN, 2002, p. 79).

Dez anos depois, na obra de 1995, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, Agamben fará uma minuciosa e aguda pesquisa a respeito da arqueologia do *homo sacer*. Agamben localiza na figura do *homo sacer* os resíduos arqueológicos da biopolítica originária de nossas sociedades ocidentais. Com essa tese, discorda parcialmente de Foucault e Arendt, que pensam a biopolítica como uma ruptura própria das sociedades modernas, do Estado e dos mercados modernos.

Para Agamben, o *homo sacer* representa uma figura arcaica do direito romano pela qual um cidadão que era proclamado *sacer* perdia automaticamente sua cidadania e sua condição de pessoa para o direito (AGAMBEN, 2002). O decreto de *sacer* excluía legalmente a pessoa do direito, despossuindo-a de seu estatuto de pessoa jurídica e política. Ao ser excluída do direito, era incluída numa zona de anomia em que sua condição era de pura vida biológica, mera vida nua, *zoe*. Ao ser excluído do direito, o *homo sacer* também não poderia ser legalmente morto, era insacrificável. Sua paradoxal condição o tornava legalmente insacrificável, mas qualquer um que o matasse não cometia delito. Era uma mera vida nua contra a qual se poderia cometer violência sem por isso cometer delito. A violência contra o *homo sacer* era inimputável, porque não tinha direito que o protegesse.

Se a nossa hipótese está correta, 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. Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana (AGAMBEN, 2002, p. 92-93).

Para Agamben, o sintagma *homo sacer* é o resquício do paradigma biopolítico da exceção, que, por sua vez, seria o modo originário como a política ocidental capturou a vida humana pela ameaça do abandono.

A vida do *homo sacer* se encontra excluída (do direito) pela inclusão (numa zona de anomia), ou incluída na pura vida nua pela exclusão da condição política de pessoa (AGAMBEN, 2002, p. 79). A sacralidade do *homo sacer* revela uma exceção que exclui a vida do direito, submetendo-a a pura violência, que não é a mera violência legal. Na exceção que suspende o direito, vigora a arbitrariedade da violência.

Por tudo isso, Agamben considera o *homo sacer* um conceito do direito romano que delimita o limiar que vincula a ordem social e a vida humana na política ocidental⁸. No *homo sacer* aparece de forma nítida o poder da soberania, e esta captura a vida humana pelo poder da exceção. Só uma vontade soberana, que está acima do próprio direito, pode suspender o direito da vida e decretar sua condição de *sacer*. Ambos, *homo sacer* e poder soberano, seriam as estruturas originárias da política ocidental, que se iniciou como biopolítica (AGAMBEN, 2002, p. 23).

A cumplicidade originária da sacralidade como reverso da soberania levaria a concluir, segundo Agamben, que qualquer forma de secularização moderna da sacralidade, como a categoria “dignidade humana” ou o discurso dos direitos humanos, oculta em seu seio o dispositivo ameaçador da exceção.

A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (AGAMBEN, 2002, p. 91).

Ou seja, neles, a despeito da defesa formal da vida humana, também operaria, de alguma maneira, o dispositivo biopolítico que captura a vida pelo direito e a ameaça pela sua exclusão⁹.

⁸ A teoria da soberania desenvolvida por Agamben dá continuidade ao debate travado entre Benjamin e Carl Schmitt. Ambos os autores reconhecem certa dívida com as teses de Schmitt, principalmente nas obras *O conceito do político* (SCHMITT, 1992) e *Teologia política* (SCHMITT, 2006), porém Benjamin e Agamben se propõem inverter suas conclusões de Schmitt sobre a prerrogativa inexorável do poder soberano, propondo, em seu lugar, a insurgente potência humana de viver para além do direito prescrito.

⁹ Nas últimas obras, Agamben tem desenvolvido o conceito de profanação como categoria filosófica e política que se opõe à sacralização, confirmando-se, dessa forma, a influência benjaminiana de procurar na teologia categorias políticas como potência de ruptura e alternância ao universo semântico estabelecido. “Se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas do direito humano, profanar, por sua vez, significava restitui-las ao livre uso dos homens” (AGAMBEN, 2007, p. 65).

A desconfiança de Agamben a respeito dos conceitos e discursos modernos sobre a dignidade humana e os direitos humanos pertence a uma consolidada tradição de filosófica crítica que se iniciou em Marx e da qual são tributários, de uma ou de outra forma, o pensamento de Benjamin, Arendt, Foucault, dentre outros. O que está em questão nessa desconfiança é o caráter intrinsecamente paradoxal das verdades e dos discursos. A tese que desenvolvemos neste ensaio tem como premissa o paradoxo das verdades discursivas. Isso quer dizer que o elemento crítico reside no paradoxo, e não na negação de um dos elementos, nem na síntese de ambos. O paradoxo não dissolve a tensão numa das partes anulando a outra, tampouco se resolve numa síntese dialética ou dialógica dos termos. O paradoxo se mantém como tensão constitutiva das verdades e dos discursos que não conseguem ser formalmente verdadeiros para sempre, nem podem ser plenamente invalidados como inverdades plenas num relativismo absoluto. O paradoxo é a tensão agonística do sentido que não existe fora do campo das relações históricas das verdades e dos discursos, mas que constitui o modo como as verdades se forjam como verdadeiras em determinado momento histórico ou como deixam de sê-lo em outro.

A nossa tese é de que o paradoxo é constitutivo de seu próprio ser e fazer humanos, do seu ser como fazer e do fazer que constitui seu modo de ser. O paradoxo não invalida as verdades nem os discursos, os contextualiza historicamente. Ou seja, remete o sentido de sua validade e o valor de sua verdade aos efeitos de poder de cada contexto histórico. Não existe uma verdade formal abstrata, nem para a dignidade humana, nem para os direitos humanos, nem para a sacralidade da vida. Mas essas verdades não estão despossuídas de sentido em si mesmas, como verdades válidas com potencialidade de proteção da vida humana. Os desdobramentos éticos e políticos dessas categorias, como de qualquer outra verdade, são correlativos (sempre relativos) ao contexto histórico que os produz e aos efeitos de poder que eles produzem. Há uma hermenêutica crítica na compreensão arqueológica dos conceitos. Hermenêutica e arqueologia, a despeito de serem métodos filosóficos diferentes, não são contraditórios, pelo contrário, funcionam imbricados. A sua imbricação é,

também, paradoxal. Essa tese nos permite uma aproximação crítica e enriquecedora ao pensamento de Agamben e Benjamin, em particular sobre o tema da sacralidade da vida humana.

A sacralidade da vida na cidade antiga

O paradoxo também é constitutivo da sacralidade como verdade e como prática. A arqueologia política da sacralidade nos reenvia a escavar entre os restos e catar os rastros arqueológicos das *polis* e das *civitas*. As *polis* e as *civitas* eram instituições complexas cuja legitimidade política remetia sempre ao sagrado. Um dos argumentos que nos permitirão explorar a tensão contraditória presente no sentido originário da sacralidade da vida pode ser encontrado por meio da arqueologia desse conceito nas cidades indo-europeias, em que se originaram o direito e a política ocidentais, em concreto, Grécia e Roma. Entre outras referências, na pesquisa de Fustel de Coulanges, *A cidade antiga* (COULANGES, 1988), o autor sublinha que o sagrado, longe de ser uma categoria menor ou colateral, era o valor supremo que demarcava o sentido e a legitimidade de todas as instituições, práticas e valores vividos pelas cidades indo-europeias.

A cidade se origina a partir de um rito sagrado, tudo nela está validado ou não pela sacralidade (MONTANELLI, 1997). Aquilo que não é sagrado não faz parte da cidade, não tem validade, não é reconhecido como legítimo. Legitimidade, validade e cidadania são intrinsecamente sagradas e estão inextricavelmente interligadas. Não é possível pensar a cidadania, o direito ou as instituições políticas fora da sacralidade (JAEGER, 2001). Inclusive no estágio tardio encontramos, na cidade da Roma republicana, instituições políticas como a tribuna, na qual se faziam pronunciamentos políticos e que era essencialmente um lugar sagrado. O orador subia à tribuna com uma coroa na cabeça e começava invocando os deuses, porque o ato político era um ato sagrado (COULANGES, 1988, p. 200). O senado romano sempre foi um templo e, nessa condição, exercia sua função política. Ele era legitimado na cidade por ser sagrado, não por ter poder político.

O poder político do senado era respeitado pela sua sacralidade constitutiva. O presidente do senado, antes de qualquer deliberação, oferecia um sacrifício ou oração. No senado havia um altar onde todos os senadores deviam derramar libações aos deuses quando entravam. Era um espaço sagrado, que dava legitimidade legal às decisões ali tomadas por serem sagradas. A legalidade das decisões era conexas com a sacralidade do espaço. As decisões tomadas fora do senado eram, por princípio, ilegítimas, porque decididas fora do recinto sagrado. Elas eram nulas de pleno direito, porque não se haviam elaborado em presença da divindade. Sem a sacralidade, todo o aparato jurídico e político perdia legitimidade e validade.

Em Atenas, a situação era semelhante a Roma¹⁰. O senado ateniense tinha um altar, ao que se aproximavam todos os senadores antes de começar a sessão, para pronunciar uma oração. Tanto em Roma como em Atenas a justiça só funcionava nos dias favoráveis indicados por seu caráter sagrado. Em Atenas, o tribunal de justiça se realizava junto do altar. Nos tempos de Homero, os juízes reuniam-se num lugar sagrado. Inclusive a decisão e a organização da guerra estavam passadas pelo caráter sagrado¹¹. Nas cidades italianas, havia colégios de sacerdotes chamados *feciais*, que na Grécia chamavam-se *arautos*, encarregados de presidir as celebrações religiosas que eram a base das relações internacionais.

O sagrado estava na origem da cidade, no sentido estrito do termo *origem*. O sagrado era seu *arché*, a arqueologia da *polis* e das suas instituições originavam-se num ato sagrado de função¹². Sem a

¹⁰ Hannah Arendt se serviu da obra de Fustel de Coulanges nas suas análises sobre a Grécia Antiga. Embora mantivesse alguma discordância com Coulanges, criticando-o porque não tinha levado em conta a diferente evolução e a menor influência da *oikos* na *polis* grega do que a *domus* na *civitas* romana, essa discordância em nada afeta a tese que aqui estamos desenvolvendo (ARENDE, 2010, p. 29, nota 6).

¹¹ Tito Livio relata, entre outros episódios, que: “Perseu, naquele tempo, reconhecendo que alguns dólopes não lhe obedeciam e tentavam apelar a Roma para resolver as suas pendências com o rei, marchou à cabeça do seu exército e obrigou a nação inteira a se colocar sob suas leis e império. Depois, rodeando as montanhas de Eta, subiu a Delfos para consultar o oráculo, pois lhe tinham assaltado escrúpulos religiosos” (LIVIO, 1990, p. 35).

¹² O estudo de Werner Jaeger, ainda que não tenha a preocupação pelo estudo do papel político do sagrado, constata que: “Desde o século XIX há a tendência cada vez maior a perder de vista, em face deste aspecto [a ciência], a função religiosa da filosofia grega, ou pelo menos, a considerar esta solene roupagem como a simples casca de ovo” (JAEGER, 2001, p. 873).

sacralidade originária, a *polis* não tinha legitimidade; isso significava que não podia ter direito próprio, nem leis próprias, nem cidadania, nem instituições (COULANGES, 1988, p. 209).

As pessoas que não pertenciam a uma casa eram pessoas sem direito, porque estavam fora da sacralidade instituinte das famílias. Sem a sacralidade do direito das casas, as pessoas ficavam abandonadas. Nessa condição vemos reproduzir-se a figura do *homo sacer*, porém com uma diferença importante: as pessoas que viviam sem direito, que eram muitas, viviam a condição da exceção de fato, embora não de direito. O *homo sacer* é um decreto de direito que retira o direito de cidadania de um cidadão e o condena a viver fora do direito. Porém a vida fora do direito já era a condição de grande parte das pessoas que viviam e perambulavam pelas cidades, e seus territórios anexos, como vidas sem direitos. Eram pessoas que viviam uma exceção de fato, ainda que não decretada por um ato de direito, a não ser sua existência fora da sacralidade do direito. Para elas, a exceção era sua norma de vida. Viviam num estado de exceção permanente¹³ porque não tinham nenhum direito que lhes protegesse. Sua condição de vida abandonada à exceção, sem decreto que retirasse o direito, decorre de sua impossibilidade de se acolher à sacralidade do direito das famílias e das casas.

A sacralidade fundamental e fundacional do *Lar* institui o direito que protege todos os habitantes da família e da *domus*. A condição de abandono por excelência é a do estrangeiro, porém a arqueologia desse elemento tão importante para verificar o sentido da sacralidade, assim como a diferença de sentido entre *parricium* e *homicidium* na fórmula de Festo, haveremos de apresentar em outro ensaio.

“É difícil defender,
só com palavras a vida,
ainda mais quando ela é
mas se responder não pude
à pergunta que fazia,
ela, a vida, a respondeu

¹³ Vemos ecoar aqui a tese VIII de Walter Benjamin: “A tradição nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é para os oprimidos a regra geral...” (BENJAMIN, 1996, p. 226).

com sua presença viva.
esta que vê, severina;
mas se responder não pude
à pergunta que fazia,
ela, a vida, a respondeu
com sua presença viva.”

(João Cabral de Melo Neto, *Morte e vida severina*)

Concluimos retomando nossa hipótese de que a sacralidade da vida humana está marcada desde as suas origens pelo paradoxo do poder que pretende defendê-la como vida ética além da mera vida natural e, concomitantemente, utiliza a sacralidade como dispositivo político para tentar capturá-la de forma instrumental. A sacralidade, como toda verdade humana, está atravessada pela ambiguidade dos efeitos de poder que provoca. Ela, a sacralidade, pode defender a vida pelo direito (direitos humanos), assim como pode sujeitá-la capturando-a pela norma ou abandoná-la pela exceção (*homo sacer*). A sacralidade é paradoxal, e a vida humana não pode existir fora do paradoxo. Resta o desafio permanente da filosofia crítica por redefinir o sentido ético da sacralidade diante de seu uso instrumental. É a tensão que captura ou defende a vida severina.

A necessariamente breve arqueologia da sacralidade na cidade antiga que elencamos contém indícios suficientes para mostrar que a relação entre a sacralidade e a vida humana é muito mais ampla e complexa do que aquela que se percebe na figura jurídico-política do *homo sacer*. A análise apresentada por Agamben é precisa e coerente no que diz respeito ao significado da sacralidade no contexto da fórmula jurídica do *homo sacer*. O que opera nesse decreto é um dispositivo da exceção, de uma dupla exceção que exclui a vida do direito e a captura pelo abandono. Entendemos que a tese de Agamben é brilhante ao perceber um conjunto de implicações jurídico-políticas que subjazem na sacralidade do *homo sacer*. Ainda, concordamos com Agamben que a figura do *homo sacer* revela alguns vestígios originários de dispositivos biopolíticos, que não ficariam restritos à governamentalidade moderna, mas que se

mostram, de forma diferente, desde a sua origem, nos dispositivos de poder que criaram mecanismos jurídicos para controlar a vida humana, especialmente quando a vida se torna perigosa para a ordem. O *homo sacer* seria um indicador de como a vida humana já era capturada desde os primórdios do direito, nas *polis* ocidentais, pelo poder soberano.

Contudo, consideramos que da exposição anterior podemos coligir algumas teses complementares àquelas expostas por Agambem, principalmente no que diz respeito aos sentidos originários da sacralidade. O estudo que fizemos mostra que os sentidos originários da sacralidade eram vários, complexos e paradoxais. As implicações jurídico-políticas da sacralidade da vida envolvem tanto o poder de decretar a exceção como o poder de proteger a vida. A sacralidade, que condena a vida a uma zona de anomia pela exceção soberana, é também a condição necessária para que a vida seja protegida e se sinta protegida. Sem a sacralidade, a vida fica abandonada à condição de mera vida nua de fato. Sem a sacralidade, a vida sequer tem a possibilidade de ser ameaçada pela suspensão do direito, porque já é uma vida sem direitos. Fora da sacralidade a vida existe sobrevivendo como *zoe* numa zona de anomia. Sem a possibilidade de se acolher à sacralidade do direito, torna-se uma pura vida nua, uma vida sem direitos e, por isso, exposta a qualquer violência. A sacralidade é originária da proteção da vida pelo direito. Sem o direito, a vida se torna uma vida abandonada, vida severina, uma vida que não tem direito sequer ao sintagma do *homo sacer* porque existe numa condição que nega o direito de fato.

A arqueologia da sacralidade mostra que o puro direito não protege a vida. O caráter paradoxal da sacralidade se desdobra em outro paradoxo, qual seja, o da captura originária da vida pelo direito. O paradoxo da sacralidade é o mesmo paradoxo do direito. A sacralidade que legitima o direito é a mesma que protege a vida. Concomitantemente, sacralidade e direito ameaçam a vida com a exceção soberana. A vida que está fora da sacralidade do direito encontra-se abandonada, vulnerável a toda violência, exposta a qualquer arbitrariedade. Porém, desde a origem das *polis* e *civitas*, a vida que

se submete ao direito sagrado da casa fica capturada sob a autoridade daquele que implementa o direito. Ainda que o Estado de direito tenha tido a pretensão de abolir o absolutismo da vontade soberana e proclamar a isonomia da lei como garantia dos direitos, a vida que se submete ao direito encontra-se submissa aos decretos. É uma vida normatizada pela norma, normalizada pela lei. Nesse sentido, a lei moderna opera de forma secular com o mesmo dispositivo da sacralidade, separando a vida da vontade dos sujeitos e capturando-a pela normatividade extrínseca que a sujeita. O mesmo direito que projete, sujeita, domestica e normaliza. A biopolítica moderna é essencialmente normalizadora, porém as formas de resistência ao controle também são práticas biopolíticas insurgentes da vida.

A arqueologia da sacralidade indica que a tensão originária que vincula o direito à vida não se resolve negando o direito, o que condenaria a vida à exceção. Mas também não se soluciona acolhendo-se ao puro direito, que submeteria a vida à norma. É bem provável que não possamos esperar criar um novo direito, como pensava Foucault, nem viver na expectativa da violência divina que anula a violência do direito, segundo a expectativa de Benjamin. Não se vislumbra a possibilidade de uma condição ideal e definitiva da relação entre a vida e o direito, entre os direitos formais, os ideais políticos e a vida concreta. Contudo, a impossibilidade do ideal não nega seu valor, senão que o reposiciona como potência orientadora do agir. Longe de cairmos num niilismo individualista, a consciência crítica de nossa própria potência criativa nos confronta com a insuperável responsabilidade do que somos e fazemos. Temos de nos confrontar com a condição agonística do humano, que nos desafia permanentemente, entre outras coisas, a pensar o direito como uma prática política subsidiária da vida. O direito para a vida, e não a vida para o direito. Esse aparente princípio não se resolve em máximas prontas, mas se implica em lutas permanentes da vida pelo direito e do direito para ser um instrumento da vida. Nesse ponto, reencontramos a alteridade humana como critério ético do político. A vida humana, uma alteridade ética que julga a validade de qualquer direito e a (i)legitimidade de toda lei, talvez seja esse

o novo campo semântico/simbólico de disputa política em que se reveste a sacralidade secularizada, profanada em favor da Vida.

Referências

AGAMBEN, G. **O homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

AGAMBEN, G. **A linguagem e a morte**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2006.

AGAMBEN, G. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de História. In: BENJAMIN, W. **Obras escolhidas I**. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BENJAMIN, W. *Zur kritik der Gewalt*. In: BENJAMIN, W. **Gesammelte Schriften**. Herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1999. v. II.1. p. 179-204.

BENJAMIN, W. **Passagens**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2009.

BENJAMIN, W. **Obras escolhidas III**. Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 2010.

BENJAMIN, W. Sobre a crítica do poder como violência. In: BENJAMIN, W. **O Anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

COULANGES, F. **A cidade antiga**. Lisboa: Clássica, 1988.

JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. São Paulo: M. Fontes, 2001.

LIVIO, T. **História de Roma**. São Paulo: Paumape, 1990. v. 6.

MELO NETO, J. C. de. **Morte e vida Severina**. Rio de Janeiro: Olympio, 1983.

MONTANELLI, I. **Historia de los griegos**. Madri: Plaza Janes, 1997.

RUIZ, C. M. M. B. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: RUIZ, C. M. M. B. (Org.). **Justiça e memória**: por uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2010.

SCHMITT, C. **O conceito do político**. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHMITT, C. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rei, 2006.

Recebido: 10/06/2013

Received: 06/10/2013

Aprovado: 21/06/2013

Approved: 06/21/2013