

Vida nua e forma-de-vida em Giorgio Agamben e Karl Marx: Violência e emancipação entre capitalismo e estado de exceção

Pedro Dalla Bernardina Brocco

Doutorando da UFF

Recebido em: 10/12/2013

Aprovado em: 15/01/2015

O presente trabalho se concentra na investigação sobre as aproximações teóricas entre os trabalhos de Giorgio Agamben, em seu projeto *Homo Sacer* e os de Karl Marx, em uma tentativa de construir novas ferramentas analíticas para a problemática da violência e da emancipação social na contemporaneidade. A aproximação entre as duas obras se dará pela via dos conceitos de vida nua e de forma-de-vida, os quais, segundo a hipótese deste trabalho, seriam comuns a ambos. O objetivo será o de elaborar a articulação entre o conceito de forma-de-vida em Agamben e o de sociedade sem classes em Marx, com vistas a possíveis leituras da emancipação e da justiça social.

Palavras-chave: vida nua, biopolítica, forma-de-vida, Giorgio Agamben, Karl Marx

The article **Naked Life and Form-of-Life in Giorgio Agamben and Karl Marx: Violence and Emancipation Between Capitalism and State of Exception** investigates the theoretical relationship between Agamben and Marx, focusing on Agamben's *Homo Sacer* project. It is an attempt to build new analytical tools to the question of violence and social emancipation in contemporary societies. The approach between the two theories will be done by analyzing the concepts of bare life and form-of-life, which, per the hypothesis of this work, would be common to both. The objective would be the articulation of the concept of form-of-life in Agamben and the classless society in Marx, towards new possible approaches to emancipation and social justice.

Keywords: bare life, biopolitics, form-of-life, Giorgio Agamben, Karl Marx

Não é o trabalho vivo que se realiza no trabalho material como seu órgão objetivo; é o trabalho material que se conserva e se acrescenta pela sucção do trabalho vivo, graças ao qual se converte num valor que se valoriza, em capital, e funciona como tal.

Karl Marx, capítulo inédito d'*O capital*

O fato é que a insensatez da sua existência se depara com uma última insensatez, sob a qual naufraga toda publicidade: a morte. Nesta, o pequeno burguês se confronta com a última expropriação, com a última frustração da individualidade: a vida nua, o puro incomunicável, onde a sua vergonha encontra finalmente a paz. Desse modo, ele encobre, com a morte, o segredo que deve, no entanto, se resignar a confessar: que também a vida nua lhe é, na verdade, imprópria e puramente exterior; que não há, para ele, sobre a terra, nenhum abrigo.

Giorgio Agamben, *A comunidade que vem*

Este artigo pretende construir uma articulação entre os trabalhos de Karl Marx e de Giorgio Agamben, relacionando os conceitos de vida nua e forma-de-vida em Agamben com trabalho vivo, trabalho morto, capital e proletariado em Marx. A abordagem será acentuadamente teórica e visará a esclarecer alguns impasses de pesquisas relacionadas à criminalização da pobreza e à violência no modo de produção capitalista. Ainda que se sustente no campo majoritariamente teórico, não perde de vista a imensa literatura sobre o tema da violência e criminalização da pobreza, sobretudo no Brasil, notadamente em Cano e Santos (2001), Machado da Silva et alii (2008), Caldeira (2000), Andrade (2003) e Malaguti Batista (2012).

A tentativa será a de realizar uma leitura da violência inerente ao funcionamento do sistema capitalista ao aparecer acoplada e eclipsada por uma violência mais visível e personalizada do dispositivo estatal, atuando na “repressão da criminalidade” e buscando seu fundamento na soberania e no edifício político-administrativo. Com efeito, o desenvolvimento do trabalho se dará na direção da apreensão do conceito de vida nua e de sua apropriação pelo dispositivo soberano, respeitando a ordem cronológica do projeto *Homo Sacer*, para depois se debruçar sobre o conceito de forma-de-vida, e no questionamento sobre a pertinência de uma aproximação da forma-de-vida articulada por Agamben com a sociedade sem classes em Marx: tentaremos apreendê-la e pôr em marcha novas formas de abordá-la para além dos conceitos de apropriação e em direção ao “uso comum”, como parece sugerir Agamben em trabalhos mais recentes, como *Altíssima pobreza* (2011; 2014) e o derradeiro livro da série *Homo Sacer, L’uso dei corpi* (2014), ainda sem tradução para o português.

Buscaremos avançar nesses questionamentos e também trazer a leitura de Walter Benjamin (2012) presente em seu artigo sobre a crítica da violência, no qual se vislumbram os contornos de um poder que prescindia do direito vigente, isto é, de um poder que se utilize da *violência* com a finalidade de alterar as relações jurídicas vigentes – na terminologia de Benjamin, a violência divina em contraposição à violência mítica, num momento do trabalho em que delinearemos duas concepções distintas de violência: uma estrutural-estruturante, latente, outra aparente e “localizável”, e mesmo deliberadamente fomentada pelos mecanismos de poder, em indivíduos e grupos. O aparecimento de Benjamin, neste momento, se dá por ser uma espécie de mediador – ou “ponto de encontro” – entre as teorias de Marx e de Agamben.

O objetivo geral do trabalho é apreender, na articulação dos conceitos articulados, a insidiosa ligação entre: i) a soberania que produz a vida nua e ii) o modo de produção capitalista engendrado pela economia política moderna, calcada no movimento autotélico da valorização do capital, em cujo enredo observa-se a extração, cada vez mais intensa, de trabalho humano não remunerado. É a partir da tênue linha vital formada entre estes dois pontos que este trabalho procura se formar.

Vida nua, biopolítica e trabalho vivo: aproximações entre Agamben e Marx

Agamben vem realizando estudos de longo alcance em sua filosofia política na série *Homo Sacer*, em cujo primeiro volume apresenta os conceitos fundamentais que dão contorno aos trabalhos futuros¹. Aqui, pretendemos nos ater, sobretudo, ao conceito *vida nua* e sua captura pelo poder soberano. Em um segundo momento, buscaremos nos ater ao conceito de *forma-de-vida*. Com efeito, parece que estes dois conceitos são opostos e pretendem dar conta de fenômenos distintos (CASTRO, 2012, pp. 193-204 passim). Se o *homo sacer* configura-se pela produção da vida nua pelo aparato soberano, vida que se torna *sacra* (isto é, matável e insacrificável), percebemos na *forma-de-vida* uma espécie de “programa positivo” de vida enquanto renúncia a toda moldura jurídica prévia.

Ao proceder à análise do *homo sacer*, Agamben nos coloca diante da complexidade-perplexidade do termo, aparentemente uma aporia, pois o *sacer* designa tanto uma vida matável e, portanto, impunível, como também insacrificável. Como seria possível matar uma vida sem ser punido? Agamben nos põe diante de duas grandes posições modernas, não obstante a perplexidade também dos autores antigos, como Festo e Macrônio: de um lado, há os que veem na *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica na qual o direito religioso e o penal não eram ainda distintos e a condenação à morte apresentava-se como um sacrifício à divindade (aqui estão Mommsen, Lange, Bennett, Strachan-Davidson) e, de outro lado, os que reconheciam nessa figura do sacro a consagração aos deuses íferos, algo análogo à noção etnológica de *tabu*, com sua ambivalência de augusto e maldito, digno de veneração e horror (Kerényi e Fowler) (AGAMBEN, 2002, p. 80). Ambas as posições não logram uma explicação correta dos dois fenômenos, tanto a matabilidade quanto a insacrificabilidade. Enquanto Mommsen, por exemplo, consegue prestar contas sobre a matabilidade, nos termos de uma execução popular, Kerényi parece conseguir explicar a insacrificabilidade, no sentido de o *sacer* estar desde já sob a *posse* dos deuses. Mas, nenhuma das duas posições consegue uma explicação completa, simultaneamente, dos dois fenômenos. Macrônio, por sua vez, faz uma observação perspicaz: “enquanto é vetado violar qualquer coisa sacra, seja em vez disso lícito matar o homem sacro” (AGAMBEN, 2002). A hipótese de Agamben é que a ambiguidade em torno da *sacralidade* (uma figura simultaneamente santa e impura, sagrada e condenada aos deuses íferos) surge como um mitologema científico nas ciências humanas a partir do final do século XIX e irá impedir uma análise do poder soberano subjacente à noção do *sacer*. Importante marcarmos que o termo *homo sacer*, figura arcaica do direito romano, aparece já em estudos das ciências humanas no século XX, em uma espécie de cumplicidade temática entre a antropologia, a sociologia e a linguística, trazendo consigo a ambivalência do sacro.

Agamben propõe, então, interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e uma espécie de estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre o sacro e o profano, entre religioso e jurídico. Esta estrutura autônoma seria a origem da esfera soberana, pois é nesta esfera que ocorre a dupla exclusão tanto do direito divino quanto do humano: “no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina” (Ibidem, p. 89).

A estrutura da *sacratio* resulta da conjugação entre a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício. O que define a condição do *homo sacer* não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, mas, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra exposto – a *violência*, isto é, a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele, não é classificada nem como sacrifício, nem como homicídio, nem como sacrilégio (Ibidem, p. 90). Além, tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa ao *bando soberano*, representando a exclusão originária mediante a qual se constitui a dimensão política. Agamben traça como uma das hipóteses-chave do livro a seguinte: “soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (Ibidem, p. 91).

Matável e insacrificável é, originariamente, a vida no bando soberano, e a produção dessa vida nua é, para Agamben, o préstimo original da soberania. A captura da vida pelo poder soberano que se estrutura como *bando*² assemelha-se, curiosamente, Agamben reconhece, à linguagem. Também a linguagem mantém o homem em seu *bando*, pois, como ser falante, ele já entrou desde sempre nela sem que pudesse dar-se conta (Ibidem, p. 58) – e não é possível entrar ou sair da relação com o que pertence à forma mesma da relação (a linguagem).

Uma observação importante é feita nesse momento: a sacralidade da vida, que se deseja fazer valer contra o poder soberano, como um direito humano fundamental, exprimiria, ao contrário, na origem, a sujeição da vida a um poder de morte e sua exposição irreparável na relação de abandono (AGAMBEN, 2002).

Para esclarecer este ponto, fundamental é o capítulo de título *Tienanmen* presente em *A comunidade que vem* (2013a), obra originalmente publicada em 1990, antes, portanto, do início do projeto *Homo Sacer*. Aqui, é possível ler Agamben articulando os conceitos de *sacer* e de vida nua ao se referir aos protestos na Praça da Paz Celestial (Tienanmen) na República Popular da China, em 1989, e à violência que se seguiu. O capítulo é importante para o entendimento do alcance destes conceitos para a inteligibilidade da política contemporânea. A relativa ausência de conteúdos determinados de reivindicação (democracia e liberdade,

noções genéricas e difusas demais), o fato de a única demanda concreta ter sido prontamente atendida (a reabilitação de Hu Yao-Bang) e, não obstante, ter ocorrido uma manifestação estatal violenta, levam Agamben ao questionamento das razões ocultas da violência e da reação estatal e à formulação da hipótese de a desproporção ter sido apenas aparente e ter escondido um lúcido movimento planejado pelos dirigentes chineses:

Em última instância, de fato, o Estado pode reconhecer qualquer reivindicação de identidade que seja – até mesmo (a história das relações entre Estado e terrorismo, no nosso tempo, é sua eloquente confirmação) a de uma identidade estatal no interior de si mesmo; mas, que singularidades façam comunidade sem reivindicar uma identidade, que homens copertencam sem uma condição representável de pertencimento (mesmo que seja na forma de um simples pressuposto) – eis o que o Estado não pode em caso algum tolerar, pois o Estado, como mostrou Badiou, não se funda no laço social, do qual seria a expressão, mas na sua dissolução, que ele interdita (AGAMBEN, 2013a, p. 78).

Nesse sentido, o que é relevante na terminologia de Agamben não é a singularidade como tal, mas somente a sua inclusão em uma identidade qualquer – o Estado não suporta a ameaça de que o próprio *qualquer* seja retomado sem uma identidade. E continua:

Um ser que fosse radicalmente privado de toda identidade representável seria para o Estado absolutamente irrelevante. É isso que, na nossa cultura, o dogma hipócrita da sacralidade da vida nua e as declarações vazias sobre os direitos do homem têm a tarefa de esconder. Sacro aqui não pode ter outro sentido senão aquele que o termo tem no direito romano: *sacer* é aquele que foi excluído do mundo dos homens e que, embora não podendo ser sacrificado, é lícito matar sem cometer homicídio (AGAMBEN, 2013a, p. 79).

O exemplo citado da condição de *sacer* foi o fato de o extermínio dos judeus não ter sido chamado de *homicídio* nem pelos carrascos e nem pelos juizes, mas sim de *crime contra a humanidade*, e o fato de a “reparação” arquitetada pelas potências vitoriosas ter sido a concessão de uma identidade estatal, fonte de novos massacres. A conclusão do pequeno texto termina com uma afirmação atualíssima:

A singularidade qualquer, que deseja apropriar-se do próprio pertencimento, do seu próprio ser-na-linguagem e recusa, por isso, toda identidade e toda condição de pertencimento, é o principal inimigo do Estado. Onde quer que essas singularidades manifestem pacificamente o seu ser comum, haverá um Tiananmen e, cedo ou tarde, aparecerão os carros armados. (AGAMBEN, 2013a, p. 79)

A ligação *homo sacer*-vida nua seria, assim, a principal característica da máquina soberana, que teria a função de separar e isolar a vida nua, vida da “singularidade qualquer”, de uma identidade e

uma condição de pertencimento, seja a nacionalidade ou a pertença a grupos recortados dentro dos Estados. A demanda por direitos humanos se formaria, neste sentido, no interior de um engodo humanitário, isto é, seus destinatários, expostos à brutal matabilidade, seriam os restos necessários de um banquete de identidades (já) humanas: seriam o húmus do humano.

E assim, em meio ao *self-service* identitário, uma comunidade radicalmente sustentada pelo uso comum das coisas e do mundo e pelo ser comum das singularidades, fora de pontuais manifestações como o advento dos protestos de *Tiananmen*, permanece impensável.

O elemento político *originário*, para Agamben, é não a simples vida natural (*zoé*), mas a vida exposta à morte, sinônimo de *vida nua* ou *vida sacra* (AGAMBEN, 2002, p. 96). No início do primeiro livro da série *Homo Sacer*, Agamben faz menção a uma dupla concepção de vida entre os gregos, isto é, *bíos*, ou uma forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo, e *zoé*, ou o simples fato de viver. Para a política da idade clássica, o simples fato de viver não estava em jogo, mas o fato de viver bem, de buscar a vida boa. No limiar da modernidade, Agamben observa que a vida natural começa, segundo os estudos de Foucault³, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política transforma-se em biopolítica. Ao mesmo tempo, no fim dos anos 1950, Hannah Arendt, em *A condição humana* (2013), observa um processo que leva o *homo laborans* e, com ele, a vida biológica, a ocupar, progressivamente, o centro da cena política na modernidade (Idem, p. 11).

O percurso, por vezes tortuoso e erudito, de Agamben por entre obras cujo alcance parece escapar aos debates acerca dos rumos da política na contemporaneidade serve, ao contrário, no caso da análise do poder soberano e de seu inverso, a vida nua, para nos lembrar dos alicerces das estruturas políticas contemporâneas. A finalidade de Agamben será mostrar que, em última instância, as democracias liberais, com sua permissividade sedutora, funcionam tendo como um de seus pressupostos a *sacralidade* da vida humana. Mas, isto implica, por sua vez, que todos os seres que vivem sob tal ordem política estão expostos à morte, isto é, possuem uma vida matável e insacrificável.

Podemos citar desde as guerras mundiais que ilustram o século XX como altamente mortífero, até, no caso da sociedade brasileira contemporânea, as penas de morte informais que consistem no assassinio contumaz e indiscriminado de indivíduos pobres que habitam as favelas e as periferias pelo Estado, sob o código dos “autos de resistência”. Ou mesmo a política de Estado em curso no funcionamento e na estrutura das penitenciárias estatais brasileiras, onde a vida é deixada à sua própria sorte para morrer. Em todos esses casos, a decisão soberana evoca e é evocada pela vida nua ou vida exposta à morte, que aparece brutalmente em sua nudez.⁴

A mera vida biológica ou o mero fato de viver, postos no centro da política contemporânea, aparecem também no surgimento de uma série de regras cuja finalidade é a de prolongar a vida no sentido dado pelo termo *zoé*, algo que se aproxima muito da citação de Aristóteles feita por Agamben quando, na *Política*, diz: “é evidente que a maior parte dos homens suporta muitos sofrimentos e se apega à vida (*zoé*), como se nela houvesse uma espécie de serenidade (*euemería*, belo dia) e uma doçura natural” (Idem, p. 10). Este trecho talvez faça menção à maior parte dos homens da época de Aristóteles, privados de liberdade e de existência política⁵. Segundo Agamben, hoje, “nós já não podemos distinguir entre *zoé* e *bíos*, entre nossa vida biológica e nossa existência política” (AGAMBEN *apud* CASTRO, 2012, p. 136). Assim, a evocação dos direitos humanos para a tutela e proteção de vidas postas à margem da sociedade pode, na verdade, ocultar a operação mais fundamental, que é a produção da vida nua e o isolamento de uma vida despojada de humanidade, vegetativa. Agamben escreve em *O aberto* (2013b) que “questionar-se sobre como – no homem – o homem é separado do não homem e o animal do humano, é mais importante que tomar posição sobre grandes questões, sobre valores e direitos considerados humanos” (p. 34).

Nesse ponto, temos que enfrentar a seguinte questão: o que é a produção da vida nua⁶ ou, em outros termos, o que pode significar a outra face da mesma moeda, como essa vida é capturada e se constitui no *bando* soberano, este *bando* que se aproxima curiosamente da própria linguagem?

Vamos dar um passo atrás (cronologicamente, à frente) para buscar uma leitura cotejada com um pequeno porém importante texto de Agamben com o primeiro livro da série *Homo Sacer*. Em *O que é um dispositivo?* (AGAMBEN, 2009, p. 27-51), Agamben situa o problema da captura da vida pelo que ele chama de dispositivo, em grande parte inspirado nos estudos prévios de Foucault. Todavia, a visada de Agamben é de maior profundidade e, na metade do texto, ele propõe um afastamento da percepção do conceito em relação ao dispositivo foucaultiano.

Inicialmente, ele busca em Foucault uma definição de dispositivo, encontrando nele três pontos principais: i) é um conjunto heterogêneo, linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc.; ii) o dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder; e iii) como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber (idem, p. 29).

Foucault, como Agamben identifica, encontra o fundamento de *dispositivo* no termo *positivité* presente em *A arqueologia do saber* (FOUCAULT, 2014[1969]) que, por sua vez, deita raízes na leitura de Jean Hyppolite de textos do jovem Hegel. A “positividade” é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, “com toda a sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos” (Idem, p. 32).

Foucault concentra-se no estudo das relações entre os seres vivos e o elemento histórico, aqui entendido como “o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras que se concretizam nas relações de poder” (Idem). Dispositivo, portanto, ocupa um papel central na teoria de Foucault, e não designa técnicas de poder particulares, mas o conjunto delas: é um conceito genérico. Todavia, Foucault localizava a “positividade” presente no pensamento do jovem Hegel num lugar definido criticamente como “os universais”, que Foucault sempre recusou – o Estado, a Soberania, a Lei, o Poder etc. Não obstante, o dispositivo ocupa aí exatamente esse lugar de “universal” tão criticado: “a rede que se estabelece entre estes elementos” (idem, p. 34).

Agamben marca, então, sua distância em relação ao dispositivo foucaultiano ao situar o dispositivo num novo contexto (Idem, pp. 40-41):

Proponho-lhes nada menos que uma geral e maciça divisão do existente em dois grandes grupos ou classes: de um lado, os seres vivos (ou, as substâncias), e, de outro, os dispositivos em que estes são incessantemente capturados. (...) Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas, etc., cuja conexão com o poder é, num certo sentido, evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que, talvez, é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar.

Aqui, podemos perceber um significativo deslocamento do conceito de dispositivo em relação a Foucault. Há, para Agamben, duas grandes classes: os seres vivos (ou as substâncias) e os dispositivos; e, entre os dois, como terceiro derivado, os sujeitos. O sujeito é o resultado da relação e do “corpo a corpo” entre os vivos e os dispositivos. Com Agamben, a noção de dispositivo alarga-se para abarcar tudo o que possa governar a *substância vivente* do homem. Utilizar ferramentas para arar o solo é uma peculiaridade humana e fato sem o qual não teria ocorrido o surgimento de comunidades humanas duradouras.

Deixar-se governar enquanto substância vivente por uma série de dispositivos que serão incorporados ao “ser social” como uma peculiaridade dos seres humanos é uma leitura que se afina com a do jovem Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2010) e de Marx e Engels em *A ideologia alemã* (2007). Se, por um lado, a produção da vida humana, no trabalho e na procriação, depende da utilização de ferramentas, da criação da indústria e das trocas, por outro, com o surgimento do modo de produção capitalista, a essência da riqueza e da propriedade privada passa a ser o trabalho (MARX, 2010, pp. 99-101). Tal estatuto da riqueza, como Marx observa, atinge sua forma com o capitalismo: o sistema mercantilista somente conheceu como riqueza o metal nobre, e a propriedade feudal possuía como expressão a renda da terra (MARX, 2010). O “trabalho em geral”, que se torna a essência da riqueza, era antes uma exteriorização determinada do homem.

O capital passa a ser uma espécie de grande dispositivo, para utilizar a nomenclatura de Agamben, a governar a vida humana. Está é também, uma afirmação de Marx, que chega a colocar o capital sob o registro de um “poder de governo”, ainda nos *Manuscritos econômico-filosóficos*: “O capital é, portanto, o poder de governo (*Regierungsgewalt*) sobre o trabalho e os seus produtos” (Ibidem, p. 40). Se para Agamben o dispositivo, ao capturar a substância vivente, causa-lhe uma espécie de dessubjetivação, Marx reconhece o estranhamento ao qual está submetido o homem no capitalismo: “com a massa dos objetos cresce, por isso, o império (das Reich) do ser estranho ao qual o homem está submetido e cada novo produto é uma nova potência da recíproca fraude e da recíproca pilhagem” (Ibidem, p. 139). A leitura agambeniana do dispositivo, ao se afastar de Foucault, parece se aproximar, de forma surpreendente, da leitura Marx.

Agamben, em seu primeiro livro publicado, *O homem sem conteúdo*, em 1970, realiza análises da obra de Marx atendo-se a este conjunto de obras do jovem Marx, sobretudo os *Manuscritos econômico-filosóficos*. Ele observa o reconhecimento de Marx de que, pelo fato de ser capaz de transformar o mundo objetivo e devotar sua atividade vital consciente à produção, o homem pode instaurar um ser genérico (*Gattungswesen*), e é apenas a capacidade de ter um gênero que o torna um produtor. O trabalho, que ocupava o lugar mais baixo na hierarquia da vida ativa na Antiguidade, ascende à posição de centro e denominador comum de toda atividade humana: Locke o descobre na origem da propriedade, Adam Smith eleva-o ao estatuto de fonte de toda riqueza e Marx faz dele a expressão da humanidade mesma do homem (AGAMBEN, 2012, p. 120). Aqui há uma clara concepção, por parte de Agamben, de que a primazia do trabalho, na modernidade, equivale a um descenso da vida politicamente qualificada (*bíos*) em prol da vida biológica (*zoé*), em função da qual poderemos nos referir ao conceito de “trabalho vivo”, em Marx:

Nesse ponto, todo “fazer” humano é interpretado como práxis, atividade produtora concreta (em oposição à teoria, entendida como sinônimo de pensamento e contemplação abstrata), e a práxis é pensada por sua vez a partir do trabalho, isto é, da produção da vida material, correspondente ao ciclo biológico da vida. E esse agir produtivo determina hoje, em toda parte, o estatuto do homem sobre a terra, entendido como o vivente (*animal*) que trabalha (*laborans*) e, no trabalho, produz a si mesmo e se assegura o domínio da terra. Mesmo onde o pensamento de Marx é condenado e refutado, o homem é, hoje, em toda parte, o vivente que produz e trabalha (AGAMBEN, 2012, p. 120).

A análise do termo *proletariado* – indivíduos que não possuiriam nada, exceto a sua força de trabalho e a de seus descendentes – aponta para uma afinação deste conceito com a de trabalho vivo, o trabalho que se opõe, mas que, ao mesmo tempo, é pressuposto da valorização do capital (trabalho morto):

O trabalhador tem a infelicidade de ser um capital *vivo* e, portanto, *carente (bedürftig)*, que, a cada momento em que não trabalha, perde seus juro e, com isso, sua existência. Como capital, o *valor* do trabalhador aumenta no sentido da procura e da oferta e, também *fisicamente*, a sua *existência (Dasein)*, a sua *vida*, torna-se e é sabida como oferta de *mercadoria*, tal como qualquer outra mercadoria. O trabalhador produz o capital; o capital produz o trabalhador (MARX, 2010a, p. 91).

Aqui podemos apreender o caráter matável e, não obstante, insacrificável da vida, por meio da qual, de sua substância “autômata”, sujeita à injeção teleológica de constante valorização, o grande dispositivo do capital funciona. Assim, Marx está em consonância com a abordagem agambeniana do dispositivo quando fala, por exemplo, do processo de valorização do capital pela “sucção do trabalho vivo” (MARX, 1975, p. 42).

Paul Craig Roberts, ex-secretário assistente do Tesouro na administração Ronald Reagan, publicou, no auge da crise financeira de 2008, um artigo intitulado *Marx and Lenin reconsidered*⁷, cuja epígrafe apresenta a frase de Marx que alude à sucção do trabalho vivo pelo capital: “Capital é trabalho morto que, como um vampiro, vive somente através da sucção de trabalho vivo, e mais vive quanto mais trabalho pode sugar”. Roberts, além de afirmar que se Marx e Lenin ainda fossem vivos seriam candidatos ao Prêmio Nobel de Economia, uma vez que suas teorias são superiores e se aproximam mais da realidade do que a de alguns economistas laureados, faz observações acerca da perda de valor real dos salários nos EUA durante a primeira década do século XXI, bem como da perda de postos de trabalho do “mercado doméstico” em detrimento de países estrangeiros, detentores de força de trabalho mais barata. Sua hipótese é a de que a pauperização dos trabalhadores não se deu por efeito de uma crise de superprodução, mas de pressões do capital financeiro para a realocação da força de trabalho “doméstica” para mercados internos em terras estrangeiras.

As soberanias nacionais passam a atuar, portanto, na formação de uma cumplicidade com a esfera da produção, a partir da qual ocorre a mobilização de uma série de dispositivos *estatais* com o objetivo de auxiliar o aumento da produção e da valorização do capital. Esta hipótese nos leva a trabalhos como os de Rusche e Kirchheimer (2004), de Foucault (1987), e, sobretudo, ao do próprio Marx, que reconheceu a importância do aparelho estatal para a valorização do capital, embora, à primeira vista, o trabalho dos agentes do Estado não apareça como *trabalho produtivo*⁸:

A economia nacional não conhece, por conseguinte, o trabalhador desocupado (...) o ladrão, o vigarista, o mendigo, o desempregado, o faminto, o miserável e o criminoso, são *figuras (Gestalten)* que não existem *para ela*, mas só para outros olhos, para os do médico, do juiz, do coveiro, do administrador da miséria, fantasmas [situados] fora de seu domínio (MARX, 2010a, p. 92).

A noção da soberania, portanto, ligar-se-ia à vida capturada no mecanismo do trabalho vivo (força de trabalho) localizada na esfera da produção: seria o caso de trabalharmos, simultaneamente, com as noções de vida nua e de trabalho vivo, sendo este um epifenômeno daquela. A produção, na esfera da economia política, é, por sua vez, desdobramento da produção da vida nua a partir da relação com o poder soberano. O dispositivo soberano e, em sentido amplo, o direito vigente, impedem a apreensão da violência em sua forma estrutural-econômica, do trabalho e da produção, presa ao dispositivo do mercado. A violência percebida na tensão entre instituição estatal e violação de um preceito legal brilha na medida em que a violência estrutural do modo de produção capitalista fica à sombra. Por mais que ideologicamente o trabalhador venda a sua força de trabalho em igualdade de condições contratuais e a partir de uma liberdade fundamental para contratar, é certo que na prática o que ocorre, na produção da *mais-valia*, é a expropriação de trabalho não pago. Neste sentido, ver o artigo de Ursula Huws (2014), sobretudo o trecho:

A expropriação de trabalho é o ato de *violência* no centro dessa relação, e é o tempo de trabalho dos trabalhadores que constitui o âmago da luta dessa mesma relação, de maneira que um entendimento sobre como e sob quais circunstâncias essa expropriação se realiza é crucial para a compreensão tanto do capitalismo como um sistema quanto para o entendimento sobre que trabalhadores podem ser considerados como pertencentes à classe trabalhadora (HUWS, 2014, p. 14).

Seria possível situarmos, a partir disso, uma espécie de complementaridade entre o quadro jurídico-político a partir do qual funciona o aparelho soberano e a dimensão biopolítica, conforme reconhece Agamben:

Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania (AGAMBEN, 2002, p. 135).

O duplo desafio seria, portanto, realizar uma crítica da ideologia que sustenta a política moderna em seu registro liberal-contratualista, para depois proceder a uma leitura dos conceitos trazidos por Agamben a partir da teoria clássica de Marx, em uma tentativa de cobrir tanto a interpretação do fenômeno da violência soberana, quanto o da violência “estrutural” do funcionamento da economia política, cujos objetivos seriam a produção da vida nua e a valorização do capital mediante o mecanismo da captura da vida nua pelo trabalho vivo. Assim, a crítica da captura da vida nua pelo trabalho vivo levaria a um movimento presente nas teorias de Marx e Agamben. Para Marx, a abolição da *condição* de trabalhador; para Agamben, a inoperosidade, que equivaleria ao ócio sabático com sua abstenção do obrar produtivo (AGAMBEN, 2013a, p. 103).

Duas concepções de violência

Se um dos objetivos inerentes à obra de Marx e Engels é a denúncia da violência à qual se submete à classe trabalhadora, que a desumaniza e avilta, devemos analisar detidamente qual o estatuto e o alcance desta violência para verificar se haveria uma noção de violência estrutural, formadora de visão de mundo, por trás do que comumente se chama de “violência”, cuja imagem por excelência, mormente nas periferias de grandes metrópoles da América Latina, é a da criminalidade a ser reprimida e a da violência policial repressora.

A aposta deste trabalho é proceder a uma leitura cotejada das teorias de Agamben e Marx para descobrir um ferramental analítico mais adequado ao trato da violência, e isso por dois grandes motivos: i) a violência, sobretudo a violência urbana, tende a ser trabalhada como a luta entre oprimidos e opressores e colocada sob o registro dos direitos humanos – portanto, a solução adequada para os oprimidos é a estrita observância de seus direitos humanos universais, reconhecidos constitucionalmente e em declarações e tratados internacionais –; e ii) o manuseio do conceito de biopolítica pode perder grande parte de sua riqueza analítica caso não leve em consideração conceitos oriundos da tradição marxista, alguns dos quais Agamben articula em suas obras desde seu primeiro livro, publicado em 1970.

Contudo, o desafio imposto por esta articulação é duplo, pois antes de entender como o trabalho vivo e a forma-mercadoria poderiam se conectar ao conceito agambeniano de vida nua, temos de investigar em que sentido a potência sem ato do ordenamento jurídico obnubila a visão de quem pretende chegar mais perto das relações estruturais de poder.

Aqui, pretendemos nos debruçar sobre uma espécie de imbricação de violências ou modos de apresentação da violência: o soberano-estatal e o econômico-político. Basta lembrarmos que aparecem já nos escritos de Marx a referência à vigilância e disciplina do capitalista (MARX, 1975, p. 40), uma vez que a produção de mercadorias não deve conter trabalho objetivado maior do que o socialmente necessário. Ou quando Marx revela a verdade do mote liberal da Revolução Francesa: ao discorrer sobre a esfera da circulação ou troca de mercadorias, diz que ali há o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham (MARX, 2013, p. 250). Sugere, com isso, que compete ao Estado levar a cabo a construção do colossal edifício de vigilância que atenda à funcionalidade capitalista.

Além disso, a complexidade do processo produtivo vai além da vigilância e da disciplina, pois, como o próprio Marx observa, o proprietário da força de trabalho é mortal: é necessário que ele possua os meios adequados para aparecer no mercado de trabalho de forma contínua e, portanto, é necessário que se perpetue como todo indivíduo vivo se perpetua pela procriação

(Ibidem, p. 246). O Estado, mais uma vez, comparece na consecução deste serviço, com a saúde pública, a educação, a assistência social. E aqui percebemos como, mais uma vez, é possível vislumbrar a incidência da teoria agambeniana, na medida em que o que se desloca para o centro da política passa a ser o mero fato de viver (*zoé*), com noções presentes na obra de Marx como força de trabalho, indivíduo vivo, procriação etc.

A duração da vida dos trabalhadores não deixou de ser uma preocupação para Marx. Uma observação n’*O capital* (2013) dá conta de que, entre os trabalhadores da grande indústria, nos deparamos com a duração mais curta de vida em relação à média de vida nas classes abastadas, seguida da citação retirada de um discurso do então prefeito de Birmingham na Conferência Sanitária de 14 de janeiro de 1875:

Dr. Lee, funcionário de saúde pública de Manchester, comprovou que nessa cidade a duração média de vida na classe abastada é de 38 anos, ao passo que na classe operária é de apenas 17 anos. Em Liverpool, é de 35 anos para a primeira e 15 para a segunda. Disso se conclui, portanto, que a classe privilegiada tem uma expectativa de vida (*have a lease of life*) mais de duas vezes maior do que a de seus concidadãos menos favorecidos (MARX, 2013, p. 717).

A sobreposição da violência econômico-política com a soberano-estatal, com efeito, apareceu em todo o seu brilho mortífero com as duas grandes guerras do século passado. O cinema pode nos ajudar a apreender tal movimento quando analisamos um filme lançado pouco antes da ascensão do nacional-socialismo ao poder: *M*, de Fritz Lang, cujo subtítulo em alemão, *Mörder unter uns*, “assassino entre nós”, traduzido no Brasil como “O vampiro de Dusseldorf”, nos fornece um interessante ponto de vista marxista e agambeniano.

O filme, lançado em maio de 1931 na Alemanha, retrata a insegurança latente e generalizada coagulando-se em um *serial killer* de crianças. Os preços das mercadorias sofrem flutuações galopantes, o medo e a suspeita generalizada invadem as esferas mais elementares da vida cotidiana. Fritz Lang consegue, habilmente, transformar o medo e a violência difusa da sociedade alemã da época numa violência localizada e personificada pelo assassino de crianças. A polícia, no início do filme, passa a fazer inspeções arbitrarias em bares e casas noturnas, atezando os incautos clientes sem documentos de identificação e irritando os donos dos estabelecimentos: a ordem estatal é a de invasão total da privacidade dos cidadãos, sob o pretexto de elucidar os crimes. Chega-se, então, ao ponto de mobilizar mendigos para a vigilância “de todas as crianças da cidade”. Neste momento, vê-se a vida em sua totalidade ser dominada pelo aparato estatal, com a situação-limite dos mendigos-espiões.

Para capturar o assassino, uma população de criminosos age à revelia do Estado, cumprindo a função da polícia. Ao exercer os papéis de polícia, legislador, juiz e advogado (este pede que, ao invés da execução, seja o assassino entregue aos médicos e que o Estado possa verificar sua responsabilidade em um “real tribunal da lei”), o tribunal popular sentencia o assassino à morte – e este, por sua vez, na antológica cena final, interrompe o burburinho com uma fala e, neste momento, desloca-se da esfera do não humano, da figura monstruosa possuidora de um assovio que a marca durante o filme, para a do ser falante como os outros humanos (a utilização deste recurso demonstra o gênio de Fritz Lang, pois trata-se de seu primeiro filme a utilizar a tecnologia da banda sonora). No desenrolar da cena, enquanto todos pedem a morte do *serial killer* e avançam em sua direção para executar a sentença, há uma tomada em que todos imediatamente param, levam as mãos ao alto e se rendem para algo que está fora do quadro, portanto *excluído*, enquanto a câmera filma a multidão rendida com as mãos para o alto. Em seguida aparece o *serial killer* e uma mão que se coloca sobre o seu ombro, acompanhada de uma voz que diz: “Em nome da lei...” A cena posterior já se passa em um “real tribunal da lei”: a câmera recorta os membros do poder judiciário, e agora o que fica de fora, excluído, são os que acompanham a sessão, o povo. O magistrado que preside o tribunal, em seguida, diz: “Em nome do povo...” Esta cena ilustra a noção de vida nua e também a de estado de exceção em Agamben, que inclui a vida nua em seu mecanismo, através do dispositivo soberano-identitário, em uma zona de indiscernibilidade entre fato e lei.

O estudo de Benjamin sobre a crítica do poder como violência (BENJAMIN, 2012, pp. 59-82) aparece como um ponto de convergência entre os trabalhos de Marx e Agamben. É aqui que podemos ver um apontamento sobre uma abordagem metodológica apta a encarar a violência para além dos marcos jurídico-políticos – nessa toada também situa-se Agamben no trabalho com o estado de exceção: este é um corte violento do direito, uma vacuidade que arrasta consigo toda forma jurídica.

A árvore genealógica da teoria agambeniana encontra, certamente, nestes estudos benjaminianos, uma fonte teórica importante. Benjamin, por sua vez, atravessa as difíceis sendas da articulação violência-poder-direito com uma noção muito precisa do funcionamento da economia política derivada do pensamento marxista: não é coincidência que ele se concentre na análise da greve do operariado como um exercício violento temido pelo direito vigente. A greve traz consigo uma virtualidade de violência em seu exercício. Uma violência que é, no entanto, reconhecida e chancelada pelo Estado – e aí situa-se o temor suscitado pelo direito de greve, capaz de modificar as relações jurídicas.

Uma ambiguidade perpassa o direito de greve: ao mesmo tempo em que é autorizado-reconhecido, é também temido pelo direito vigente. Benjamin chega a dizer que seu reconhecimento se impôs em algum momento, e foi mesmo uma espécie de válvula de escape de conflitos mais violentos diante dos quais o Estado aparecia em sua posição abertamente burguesa: o caso de operários que promovem suas reivindicações através de sabotagens e incêndios às fábricas.

O exercício do direito de greve, no entanto, traz consigo um poder ameaçador, razão pela qual a tensão que paira sobre situações de greve busca esvaziar toda a sua potência: a greve traz em si a potência de afirmar um novo direito.

O que Benjamin busca condenar seria a violência identificada por ele como a que visa manter o direito instituído de forma mítica: o direito mítico mina as possibilidades de instauração de um novo direito. A aposta de Benjamin, assim como de Marx e Agamben, é a de um poder que prescindia do direito (poder puro, poder divino): é a possibilidade de um poder revolucionário.

Slavoj Žižek (2008) oferece uma abordagem interessante sobre o tema da violência e da leitura benjaminiana da violência divina. Ele propõe que, para evitar uma mistificação obscurantista do tema da violência divina em Benjamin, esta seja identificada com fenômenos históricos positivamente existentes: é o caso do terror revolucionário de 1792-1794. Para Žižek, podemos perceber em Danton, e não em Robespierre, a fórmula imperceptível da mudança de uma “ditadura do proletariado” para uma violência de Estado ou, em termos benjaminianos, da violência divina para a violência mítica – algo como “sejamos terríveis para que o povo não precise ser”:

Para Danton, o Jacobino, o estado de terror revolucionário foi uma espécie de ação preparatória cujo real objetivo não foi o de buscar uma vingança dos inimigos mas prevenir a direta “divina” violência dos *sans-culottes*, do povo ele mesmo. Em outras palavras, deixem-nos fazer o que o povo nos demanda *para que ele não o faça ele mesmo* (ŽIŽEK, 2008, p. 202).

O poder administrado, exercido enquanto meio e que mantém o direito vigente, é qualificado por Benjamin como desprezível. Sustenta um direito caduco que, como nas palavras citadas por Benjamin de Anatole France, proíbe, igualmente, os ricos e os pobres de dormir debaixo da ponte.

A desigualdade fundamental presente na luta de classes produzida historicamente é alçada por Marx e Benjamin ao centro das tensões sociais, e é como o núcleo duro a partir do qual se vão organizar as formas violentas tendentes à manutenção do direito. Marx nos mostra que a população ociosa, o exército industrial de reserva, é um desdobramento da acumulação capitalista: é necessária para a manutenção do salário a um nível baixo, e o trabalho não remunerado em condições mais favoráveis à sua exploração.

No Brasil, uma parte dos teóricos da criminologia crítica soube reconhecer a imbricação fundamental entre Estado-soberania e economia-mercado. É o caso de Nilo Batista, quando, ao escrever *Punidos e mal pagos* (1990), afirma:

Para a grande maioria dos brasileiros – do escravismo colonial ao capitalismo selvagem contemporâneo – a punição é um fato cotidiano. Essa punição apresenta-se implacavelmente sempre que pobres, negros ou quaisquer outros marginalizados vivem a conjuntura de serem acusados da prática de crimes interindividuais (furtos, lesões corporais, homicídios, estupros etc.). Porém, essa punição permeia principalmente o uso estrutural do sistema penal para garantir a equação econômica. Os brasileiros pobres conhecem bem isso. Ou são presos por vadiagem, ou arranjam rápido emprego e desfrutam do salário mínimo (punidos ou mal pagos). Depois que já estão trabalhando, nada de greves para discutir o salário, porque a polícia prende e arrebeta (punidos e mal pagos) (BATISTA, 1990, p. 39).

Para Batista, o capitalismo recorreu historicamente ao direito penal para realizar duas operações essenciais: i) garantir a mão de obra e ii) impedir a cessação do trabalho. O aparelho estatal, entretanto, tem comparecido às áreas pobres das cidades brasileiras para, de forma brutal, eliminar vidas, confirmando a hipótese agambeniana do estado de exceção, isto é, uma zona de indiscernibilidade entre fato e norma, cujo paradigma seria o do *campo*:

O que aconteceu nos campos supera de tal modo o conceito jurídico de crime, que amiúde tem-se deixado simplesmente de considerar a específica estrutura jurídico-política na qual aqueles eventos se produziram. O campo é apenas o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra (...) Ao invés de deduzir a definição do campo a partir dos eventos que aí se desenrolaram, nos perguntaremos antes: o que é um campo, qual a sua estrutura jurídico-política, por que semelhantes eventos aí puderam ter lugar? Isto nos levará a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos (AGAMBEN, 2002, p. 173).⁹

Luiz Antonio Machado da Silva, em um livro cujo título é interessante para este trabalho, *Vida sob cerco* (2008), trata da violência urbana e afirma que esta designa o que em linguagem sociológica se denomina ordem social (MACHADO DA SILVA, 2008, p. 37). O autor sugere que há duas formas de vida incompatíveis instauradas pela fragmentação da vida cotidiana nas grandes cidades brasileiras: uma orientada para a restrição da violência através de seu monopólio pelo Estado e outra fundada na força como princípio de coordenação. No entanto, o monopólio do uso da violência pelo Estado restringiria uma violência “fática”, não a potencialidade de seu aparecimento soberano, nem eliminaria a posição estratégica do Estado em articulação com a

economia política capitalista. A visão de Batista, citada anteriormente, sugere este acoplamento. No entanto, Machado da Silva reconhece (Ibidem, p. 38), pouco depois, em nota de rodapé, uma espécie de disjunção da violência ocasionada pelo paradoxo da fragmentação da vida cotidiana: “a ordem da ‘violência urbana’ significa uma ‘desconcentração’ e privatização da força nas relações sociais, mas isto não implica a perda de legitimidade e validade da ordem estatal (institucional-legal) que se assenta sobre o monopólio da força”.

A dificuldade da análise da ordem da violência urbana enquanto desconcentração e privatização da força nas relações sociais confunde-se com o aspecto da violência chamado aqui de inerente ao desenvolvimento do capitalismo, gerador de tal processo. Todavia, este esforço é pressuposto de uma análise da violência urbana que evite a localização da violência em indivíduos e grupos específicos, ao menos enquanto fonte originária.¹⁰

Nesse sentido, é oportuno e fundamental se pensar uma violência inerente ao funcionamento do modo de produção capitalista industrial, que busca sustentação na soberania estatal. É nesta encruzilhada entre os esforços teóricos de Marx e Agamben, que parece situar-se, hoje, a complexa trama da estrutura política que nos envolve e chama à ação e à compreensão teórica.

A emancipação social sugerida por Agamben e Marx, como será visto no tópico a seguir, aponta para uma compreensão do significado de dissolução das classes e, assim, também, para o fim da privatização da força nas relações sociais.

Emancipação: forma-de-vida e sociedade sem classes

O tópico que concerne a uma possível teoria da emancipação em Agamben alude a passagens e pontos enfrentados por Marx em seu percurso intelectual. No limite, poder-se-ia afirmar que a noção de emancipação em Marx coincide com aquela trabalhada por Agamben nos últimos livros do projeto *Homo Sacer* e em um trabalho que marca a aproximação de sua filosofia com a obra e figura de São Paulo, a saber, *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani* (2000)¹¹, uma reunião de seminários proferidos entre 1998 e 1999 entre o Collège International de Philosophie em Paris (outubro de 1998), na Universidade de Verona (semestre invernal de 1998-1999) e, finalmente, na Northwestern University (abril de 1999) e na Universidade da Califórnia – Berkeley (outubro de 1999), cujo objetivo seria o de iniciar uma compreensão da escatologia paulina a partir da Epístola aos Romanos, em especial as primeiras dez palavras de seu primeiro verso. Nas palavras de Agamben, estes seminários teriam por objetivo restituir as Epístolas paulinas ao caráter de textos messiânicos fundamentais para a tradição ocidental. As Epístolas foram atravessadas, ao longo dos dois mil anos de tradução e comentários, por

tendências anti-messiânicas operando dentro da Igreja, “assim como na Sinagoga, em vários tempos e de diversas maneiras” (AGAMBEN, 2000, p. 9). Assim, segundo ele, a possibilidade de entender as mensagens paulinas coincide com a experiência do compreender e estar em contato com a estrutura do tempo messiânico e a sua conjugação particular de memória e esperança, passado e presente, plenitude e falta, origem e finalidade. Com isso, Agamben propõe, segundo suas palavras, a interpretação messiânica do tempo como “paradigma do tempo histórico” (Ibidem, p. 11).

Após desenvolver interpretações para as epístolas paulinas e fazer referências a seus termos, Agamben nos apresenta o que pode ser chamado de *vida messiânica*, ou o viver messiânico, dada por Paulo na forma do “como se não” (*come non*): o uso, para ele, é a definição que Paulo dá da vida messiânica na forma do *como se não*: “viver messianicamente significa ‘usare’ la *klēsis* e la *klēsis* messiânica è, per converso, qualcosa che si può solo usare e non possedere”¹² (Ibidem, p. 31). A *klēsis* aqui trabalhada por Agamben remonta ao termo utilizado por Paulo, originalmente em grego, cujo significado, trabalhado de forma mais minuciosa ao longo do seminário, remontaria a “vocação”. Ao escrever em grego, Paulo utiliza o verbo *klētos*, que vem de *kaleō*, chamar, significando “chamada”, que Jerônimo traduz ao latim por *vocatus*. Na tradução portuguesa, assim lemos o primeiro verso da Epístola aos Romanos: “Paulo, servo de Cristo Jesus, *chamado* para ser apóstolo, escolhido para anunciar o Evangelho de Deus” (2002).

Paulo, assim, contrasta o termo messiânico *usus* com *dominium*, que se relaciona com o direito civil romano (*ius utendi et abutendi* – direito de usar e abusar) e seria a pedra de toque da noção de propriedade. Estar na forma do chamado, vocação, na forma de *como se não*, significa nunca fazer do chamado ou vocação um objeto de domínio-propriedade, apenas de uso. A vocação messiânica não seria um direito nem o estofado de uma identidade: antes seria uma *potencialidade genérica* (*potenza generica*) da qual se usa sem jamais se tornar seu titular. Ser messiânico, viver no messias, significaria a desapropriação, na forma do *como se não*, de toda propriedade jurídica-fictícia (*giuridico-fattizia*): circuncidado/não circuncidado; livre/escravo; homem/mulher. Mas esta desapropriação não fundaria uma nova identidade, pois a “nova criatura” seria o uso e a vocação messiânica da velha (2 Cor. 5, 17: “se alguém está no Messias¹³, é nova criatura. Passaram-se as coisas antigas; eis que se fez realidade nova”), (Ibidem, p. 32). Opto por traduzir “Cristo” por “Messias”, como indica Agamben a respeito da cristologia paulina: Paulo não conheceu Jesus Cristo mas apenas “Jesus Messias”. Este é um dos cuidados metodológicos iniciais no conjunto de seminários proferidos por Agamben, isto é, marcar que a Vulgata acaba não traduzindo mas repetindo alguns termos do grego original: apóstolo substitui *apóstolos*, evangelho substitui *euaggélione*, o mais importante, Cristo, como nome próprio, substitui *christós*, que não é um nome próprio e, já na Septuaginta (a tradução da bíblia hebraica para o grego) é a tradução grega do termo hebraico *mašiah*, que significa “o ungido”, o messias (Ibidem, p. 22).

O que nos interessa neste trabalho, entretanto, é o aparecimento muito preciso de uma citação a Marx logo após a exposição da vida messiânica: ao aproximar o conceito de *klēsis* ao de classe. Diz Agamben:

Tem sido frequentemente observado que Marx é o primeiro a substituir sem reservas o francesismo *Klasse* ao mais utilizado *Stand* (que é o termo que ainda Hegel usa correntemente em sua filosofia política). Que esta substituição teria para Marx uma função estratégica é provado do fato que a doutrina hegeliana dos *Standē* está já na mira de sua *Crítica à filosofia hegeliana do Estado* (1841-42). Mesmo se o uso marxiano da terminologia não é sempre consistente, é porém certo que ele investe o conceito “classe” de um significado que vai bem além da crítica da filosofia hegeliana e designa a grande transformação que o domínio da burguesia há marcado na tessitura política. A burguesia representa, na verdade, a dissolução de todos os *Standē*; esta é radicalmente *Klasse* e não mais *Stand* (AGAMBEN, 2000, p. 34).

Segundo Agamben, enquanto vigorava na sociedade o sistema dos estamentos, a cisão produto da divisão do trabalho, entre a vida pessoal de cada indivíduo e aquela do mesmo indivíduo enquanto é subsumido a uma certa condição laborativa e profissional, não podia vir à luz. A classe representaria a cisão entre indivíduo e sua figura social, esvaziada do significado que então revestia o estamento e passa a se mostrar como uma mera casualidade.

A classe que encarna em si mesma tal fratura e exhibe, por assim dizer, a nua contingência de toda figura e de toda condição social, é também a única que pode abolir a mesma divisão em classes para emancipar a um só tempo a si mesma e toda a sociedade. Para dar apoio a esta afirmação, Agamben remete o ouvinte-leitor para o célebre trecho da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844), em que Marx expõe a função redentora atribuída por ele ao proletariado:

Onde se encontra, então, a possibilidade positiva de emancipação alemã? Eis a nossa resposta: na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado* (MARX, 1844; 2010b, p. 156).

Logo após, Agamben comenta: “ver aqui com clareza como a tese benjaminiana segundo a qual, no conceito de ‘sociedade sem classes’, Marx havia secularizado a ideia do tempo messiânico é absolutamente relevante” (AGAMBEN, 2000, p. 35). Agamben, aliás, escreve um pequeno texto intitulado “Sem classes” em *A comunidade que vem* (2013a), no qual condensa em poucas linhas o que Marx parece ter pretendido articular com o conceito de proletariado “vocado” à emancipação enquanto uma “singularidade sem identidade” ou “singularidade comum” (AGAMBEN, 2013a, p. 61).

A *klēsis* messiânica significaria o esvaziamento e a nulificação, na forma do *como se não* e do uso, de toda divisão jurídico-facticial (*giuridico-fattizie*), o que implicaria, nestes termos, o esvaziamento e a nulificação das noções de propriedade e de identidade.¹⁴ Uma imagem mais clara do *como se não* aparece na primeira Epístola aos Coríntios 7, 29-31:

Eis o que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam como se não a tivessem; aqueles que choram, como se não chorassem; aqueles que se regozijam, como se não regozijassem; aqueles que compram, como se não possuíssem; aqueles que usam deste mundo como se de fato não usassem, pois passa a figura deste mundo.

Agamben observa, entretanto, entre parênteses, que, no curso do tempo, o proletariado terminou por ser identificado com uma determinada classe social, isto é, a classe operária que reivindica prerrogativas e direitos é, deste ponto de vista, o pior mal-entendido do pensamento marxiano. Aquela que era em Marx uma “identificação estratégica”, a classe operária como *klēsis* e figura histórica contingente do proletariado, torna-se, ao contrário, uma verdadeira e própria identidade social substancial que termina por perder sua *vocação revolucionária* (idem, p. 35).

Ao tentar responder a uma pergunta legítima, isto é, se se puder falar, em Paulo, de uma “sociedade sem *klēsis*” da mesma forma que “sociedade sem classes” marxiana, Agamben dirá que há várias interpretações possíveis, porém uma que, certamente, não é possível: a da Igreja, com base em Romanos 13, 1, segundo a qual não há autoridade exceto a de Deus, e por isso se deve trabalhar, obedecer e não questionar o lugar dado na sociedade: o *como se não*, aqui, seria reduzido a uma espécie de reserva mental, um “marranismo *ante litteram*” (idem, p. 33).

A secularização do tempo messiânico por parte de Marx começa com a nomeação do proletariado, na *Crítica à filosofia do direito de Hegel – Introdução*, publicada em 1844 juntamente com *Sobre a questão judaica* (2010c) nos *Anais franco-alemães*¹⁵, ponto que merece ser destacado devido à influência, ainda que inconsciente, da relação de sua obra com a cristandade, aqui iluminada por Agamben em sua análise das epístolas paulinas. Isso quer dizer que, antes de compreendermos a obra de Marx, no que tange à

relação de complementaridade do capitalismo com a religião em geral e com a protestante em particular, seja pela via do próprio início da *Crítica à filosofia do direito de Hegel* (2010b), dos *Grundrisse* (2011) ou *d'O Capital* (2013) (a religião como produto das relações sociais, o que funda uma concepção materialista de sociologia da religião), teríamos que ter em mente a emancipadora concepção messiânica fundamental que guia o início de sua obra (sua obra também como produto do registro messiânico paulino, isto é, com sua *potência* emancipatória). Daniel Bensaïd, na escrita da introdução da edição brasileira de *Sobre a questão judaica*, cita um trecho de Stathis Kouvélakis (2003) que se aproxima bastante da concepção paulina do tempo messiânico para se referir à *Crítica do direito de Hegel – Introdução*, a qual nomeia o proletariado e desvela o “mundo novo”: “ela anuncia uma ruptura do tempo histórico, o momento em que o ‘ainda não’ e o ‘já’, o ‘cedo demais’ e o ‘tarde demais’ se invertem e revelam sua verdade: a impossibilidade do momento exato, da coincidência entre a coisa e seu tempo próprio” (KOUVÉLAKIS *apud* BENSAÏD, 2010, p. 15).

Em *Altíssima pobreza* (2014), um de seus últimos livros publicados, sinalizando para o final do projeto *Homo Sacer*, Agamben trabalha com o aparecimento de uma série de práticas na Idade Média tendentes a aproximar a noção de regra com a vida, o que o leva a analisar o surgimento dos mosteiros e das comunidades cenobíticas, chegando aos franciscanos, que fundarão uma forma-de-vida voltada para o uso fático das coisas (*usus facti, usus pauperis*) em detrimento de uma propriedade das mesmas:

Como pensar uma forma-de-vida, ou seja, uma vida humana totalmente subtraída das garras do direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca acabe numa apropriação? Ou seja, pensar a vida como aquilo de que nunca se dá propriedade, mas apenas um uso comum (AGAMBEN, 2014, p. 11).

Em outras palavras, uma forma-de-vida que se funda num sentido muito próximo à vida da *klēsis* messiânica orientada pelo uso e pelo *como se não*, o que colocará os franciscanos em rota de colisão com a Igreja. Trata-se, como para Francisco e Santa Clara, não tanto de aplicar uma forma à vida, mas de viver segundo uma forma, em sentido tal que vida e forma se confundem. Para Francisco, trata-se de “seguir os passos de Nosso Senhor Jesus Cristo”, já para Santa Clara, “seguir a vida e a pobreza do Senhor altíssimo” (Ibidem, p. 105). Isto indica que os franciscanos colocavam a própria vida de Cristo como um paradigma ou exemplo a ser seguido, e, com isto, colocavam-se à margem de todo direito de propriedade das coisas do mundo – o *ius utendi et abutendi*, direito de uso e abuso do direito civil romano.

Agamben observa que os frades menores efetuam uma inversão e, ao mesmo tempo, uma absolutização do estado de exceção¹⁶: “no estado normal, em que aos homens cabem direitos positivos, eles não têm direito algum, mas apenas uma licença de uso; no estado de extrema necessidade, eles recuperam uma relação com o direito (natural, não positivo)” (idem, p. 120). Isto é, ao produzirem para si mesmos uma forma-de-vida orientada pelo uso fático das coisas e pela pobreza, produzem, também, a pobreza que passa a ser produzida artificialmente no capitalismo e dá origem ao proletariado. Nas palavras de Agamben:

O caráter escatológico específico da mensagem franciscana não se expressa numa nova doutrina, mas numa forma de vida pela qual a própria vida de Cristo torna-se, novamente, presente no mundo, a fim de levar a cumprimento não tanto o significado histórico das “pessoas” na economia da salvação, mas sua vida como tal (AGAMBEN, 2014, p. 146).

Ao reduzirem sua própria vida à pobreza e à vida fática ela mesma, acercam-se do ser genérico marxiano (*Gattungswesen*) e da emancipação do gênero humano.

Considerações finais

O trabalho procurou articular, entre Agamben e Marx, a compreensão de conceitos que, ainda que não conexos *a priori*, possuem conexões subterrâneas, como os de vida nua em Agamben e a implicação da vida na teoria marxista, quando começa a ser articulada a noção de proletariado e, mais à frente, a contraposição entre trabalho vivo e trabalho morto. Também abordamos a violência expropriatória do desenvolvimento capitalista que une em um mesmo movimento economia política e soberania estatal, num banquete entre o capital e o estado de exceção agambeniano (para fazer referência à raiz do capitalismo, no processo de acumulação primitiva do capital e na expropriação do campesinato inglês das terras comunais), bem como apostas interpretativas para a leitura da violência. Em um segundo momento, articulando um potencial emancipatório que também teria o seu lugar no limiar das teorias de Agamben e Marx, utilizamos uma importante referência feita a Marx em um dos seminários que compõem *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani* (2000), de Agamben.

Há, no entanto, mais conexões a serem estabelecidas e mais estudos e análises passíveis de serem realizados a partir do que já foi feito. Um ponto interessante a ser discutido seria a importância da concepção de tempo messiânico na gênese da teoria marxiana, uma espécie de relação que parece se distanciar da concepção materialista da história. Ainda que seja um dilema

importante, todavia, reputo-o apenas aparente: se as manifestações religiosas têm seu ponto de apoio e chave de leitura nas condições materiais das sociedades, isto não invalida o uso tardio, ainda que inconsciente, de conceitos messiânicos de tempo e de uso forjados no início da era cristã. Trata-se, ao contrário, de um potencial emancipatório adormecido, atravessado por disputas, avanços, retrocessos, sem, no entanto, perder sua característica de *potência*.

Por fim, este trabalho pretende, ainda que de forma reflexa, contribuir para os estudos a respeito da “criminalização da pobreza” e do conflito social nas sociedades periféricas (e nem tão periféricas assim, segundo Loïc Wacquant [2003]), nas quais, segundo esta chave de leitura, a pobreza em si passaria a se tornar um problema social a ser combatido e eliminado, e as políticas públicas de segurança se deslocariam, cada vez mais, da educação e segurança social para a esfera penal (ainda que se possa relativizar a afirmação de Wacquant com base em alguns contextos de configuração um pouco distinta). Trata-se de levar ao extremo a discussão com essas leituras de Marx e Agamben: a forma-de-vida franciscana e a leitura correta do conceito de proletariado implicam, para ambos os autores, não mais uma criminalização ou a resolução do problema da pobreza a partir de estratégias identitárias e sucedâneos entorpecedores, mas tornar a vida em si mesma a finalidade da emancipação humana e o paradigma de uma nova vida.

Notas

¹ A figura do homo sacer aparece na obra de Agamben já em 1982, na parte final de *Il linguaggio e la morte* (AGAMBEN, 2008a, pp. 131-133).

² Ao se referir ao bando, Agamben evoca a obra de Robertson Smith, o qual, em uma nota adicionada à segunda edição das *Lectures on the religion of the Semites*, de título *Holyness, uncleanness and taboo*, refere-se ao bando (*herem*) como uma notável usança hebraica “com o qual um pecador ímpio, ou então inimigos da comunidade e do seu Deus, eram votados a uma total destruição”.

³ Todavia, Agamben estabelece certa distância em relação a Foucault ao reconhecer que a contribuição original do poder soberano é a produção de um corpo biopolítico, sugerindo, assim, que a biopolítica, longe de ser moderna, tenha, na verdade, acompanhado de perto o poder soberano: “a biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana” (AGAMBEN, 2002, p. 14).

⁴ Neste sentido, estaríamos vivendo, ainda, sob o signo dos regimes totalitários nazi-fascistas: “por trás da impotência de Deus, aparece a dos homens, que repetem o seu plus jamais ça!, quando já está claro que o ça está por todo lado” (AGAMBEN, 2008b, p. 30).

⁵ Agamben observa, em *O homem sem conteúdo* (2012), que, para Hannah Arendt, a afirmação de que o trabalho era desprezado pela Antiguidade por ser reservado aos escravos é um preconceito: na realidade, os antigos entendiam a existência dos escravos como necessária por causa da natureza servil das ocupações que se destinavam ao sustento da vida: “Eles tinham compreendido, portanto, um dos caracteres essenciais do trabalho, que é o seu remetimento imediato ao processo biológico da vida” (p. 119).

⁶ “A vida nua que é evocada pela soberania passa a se confundir, e esta é uma das hipóteses deste trabalho, com o trabalho vivo que é evocado pelo capital e com o capital que é evocado pelo trabalho vivo. Portanto, a força vital, ou força de trabalho, que se vende como uma mercadoria, seria uma espécie de epifenômeno da vida nua.” (AGAMBEN, 2013b)

⁷ Artigo disponível (on-line) em <http://www.counterpunch.org/2009/10/07/marx-and-lenin-reconsidered/>

⁸ A administração pública figuraria ao lado do trabalho diretamente produtivo da produção de mercadorias: mesmo que os agentes públicos não ajam no interior dos mecanismos de produção, seria o caso de situar o trabalho presente no âmbito da administração pública como “trabalho reprodutivo”, ou produtivo para o capitalismo em geral. Ver Huws, 2014.

⁹ Para corroborar a hipótese de Agamben, há em curso pesquisas no Brasil com o intuito de analisar o fenômeno do surgimento de campos de concentração no Ceará, entre 1915 e 1932. Ver Balloussier, 2014.

¹⁰ Neste sentido, ver também a opção teórica de Žižek ao dividir a violência entre objetiva (estrutural) e subjetiva (Žižek, 2008., p. 9).

¹¹ Tradução inglesa: AGAMBEN, Giorgio. (2005), *The time that remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press.

¹² Viver messianicamente significa “usar” a klēsis e a klēsis messiânica é, reciprocamente, algo de que só se pode usar, fazer uso, e não possuir (tradução livre).

¹³ Tradução livre.

¹⁴ A problemática da identidade pode também ser abordada a partir da Epístola aos Gálatas 3, 26-29: “vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”.

¹⁵ Engels, certamente, o ajuda a compreender a emergência do proletariado. Ver Engels, 2010.

¹⁶ Segundo Agamben, o estado de exceção possui significado imediatamente biopolítico, como estrutura original “na qual o direito inclui em si a vida com a sua suspensão” (AGAMBEN, 2003, p. 12). Logo depois, citará como exemplo que emergiu com clareza do estado de exceção as “ordens militares” emanadas do presidente dos EUA em 13 de novembro de 2001, que autorizavam a detenção indefinida e o processo por parte de “comissões militares” de não cidadãos suspeitos de implicação em atividades terroristas.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. (2000), *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino, Bollati Boringhieri.
- _____. (2002), *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- _____. (2003), *Stato di eccezione*. Torino, Bollati Boringhieri.
- _____. (2008a), *Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività*. Torino, Einaudi.
- _____. (2008b), *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha*. São Paulo, Boitempo.
- _____. (2009), *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó, Argos.
- _____. (2012), *O homem sem conteúdo*. Belo Horizonte, Autêntica.
- _____. (2013a), *A comunidade que vem*. Belo Horizonte, Autêntica.
- _____. (2013b), *O aberto: O homem e o animal*. Rio de Janeiro, Civilização.
- _____. (2014), *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. São Paulo, Boitempo.
- ANDRADE, Vera Regina Pereira de. (2003), *A ilusão de segurança jurídica: Do controle da violência à violência do controle penal*. Porto Alegre, Livraria do Advogado.
- ARENDT, Hannah. (2013), *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense.
- BATISTA, Nilo. (1990), *Punidos e mal pagos*. Rio de Janeiro, Revan.
- BATISTA, Vera Malaguti. (2012), *Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal*. Rio de Janeiro, Revan.
- BENJAMIN, Walter. (2012), *O anjo da história*. Belo Horizonte, Autêntica.
- BENSAÏD, Daniel. (2010), “Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política”. Em: MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo, Boitempo, pp. 9-24.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. (2002), São Paulo, Paulus.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. (2000), *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo, Ed. 34 / Edusp.
- CANO, Ignacio [e] SANTOS, Nilton. (2001), *Violência letal, renda e desigualdade no Brasil*. Rio de Janeiro, 7Letras.
- CASTRO, Edgardo. (2012), *Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte, Autêntica.
- ENGELS, Friedrich. (2010), *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo, Boitempo.
- FOUCAULT, Michel. (1987), *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes.
- _____. (2014[1969]), *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Forense.
- HUWS, Ursula Elin. (2014), “Vida, trabalho e valor no século XXI: Desfazendo o nó”. *Caderno CRH*, Vol. 27, nº 70, pp. 13-30.
- KOUVÉLAKIS, Sthatis. (2003), *Philosophie et révolution: De Kant à Marx*. Paris, PUF/Actuel Marx.
- MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. (2008), *Vida sob cerco: Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- MARX, Karl. (1975), *Capítulo inédito d’O Capital: Resultados do processo de produção imediato*. Porto, Publicações Escorpião.

- _____. (2007) A ideologia alemã. São Paulo, Boitempo.
- _____. (2010b), Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. São Paulo, Boitempo.
- _____. (2010a), Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo, Boitempo.
- _____. (2011), Grundrisse. São Paulo, Boitempo.
- _____. (2013), O capital: Livro I. São Paulo, Boitempo.
- _____. (2010c), Sobre a questão judaica. São Paulo, Boitempo.
- _____. [e] ENGELS, Friedrich. (2010), Manifesto comunista. São Paulo, Boitempo.
- ROBERTS, Paul Craig. (2009), Marx and Lenin Revisited. Counterpunch. Disponível (on-line) em: <http://www.counterpunch.org/2009/10/07/marx-and-lenin-reconsidered/>
- RUSCHE, Georg [e] KIRCHHEIMER, Otto. (2004), Punição e estrutural social. Rio de Janeiro, Revan.
- WACQUANT, Loïc. (2003), Punir os pobres: A nova gestão da miséria nos Estados Unidos. Rio de Janeiro, Revan.
- ŽIŽEK, Slavoj. (2008), Violence. New York, Picador.

Fontes de imprensa

- BALLOUSSIER, Anna Virginia. (2014 [30/11/2014]), “Viagem pela memória de campos de concentração no Ceará”. Folha de São Paulo, Ilustríssima. Disponível (on-line) em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2014/11/1554774-viagem-pela-memoria-de-campos-de-concentracao-no-ceara.shtml>

PEDRO DALLA BERNARDINA BROCCO
(pedroddb@gmail.com) é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito (PPGSD) da Universidade Federal Fluminense (UFF, Niterói, Brasil) e mestre pelo mesmo programa e possui graduação em direito pela Faculdade de Direito de Vitória (Vitória, Brasil).