

POR UM USO PROFANADO OU EXEMPLO COMO PROFANAÇÃO DO IMPROFANÁVEL

Caio Paz (Doutorando em Filosofia, UFRJ)

RESUMO

A noção de profanação é fundamental no pensamento político de Giorgio Agamben. Segundo ele, a religião não é a esfera que liga os homens ao sagrado, mas a esfera de separação dessas duas dimensões. Nessa perspectiva, as coisas consagradas aos deuses são retiradas do livre uso humano, tornando-as indisponíveis. Radicalizando essa tese, Agamben a conjuga com a tese benjaminiana segundo a qual o capitalismo é a religião moderna. Nesse sentido, na sua produção de mercadorias, que em si mesmas são cindidas entre o valor de uso e valor de troca, o capitalismo torna cada vez mais todo e qualquer objeto consumível e trocável, mas não utilizável. Dessa forma, a religião capitalista, apropriando-se de quase todas as dimensões da vida humana, apresenta-se com improfanável, uma vez que profanar significa devolver ao uso daquilo que foi sacralizado. Partindo dessa compreensão, a interrogação a que o pensamento agambeniano convoca é a seguinte: como pensar em um uso profanado a partir daquilo que se apresenta como improfanável? Assim, este trabalho pretende mostrar como as noções de uso e profanação, com um funcionamento exemplar, evocam uma dimensão ética que parece impossível: a deposição das formas de vida produzidas pelas sociedades capitalistas.

Palavras-chave: mercadoria, religião, profanação, uso, ética.

ABSTRACT

The notion of profanation is fundamental in the political thinking of Giorgio Agamben. According to him, religion is not the sphere that binds men to the sacred, but the sphere of separation of these two dimensions. In this perspective, the things consecrated to the gods are removed from the free human use, rendering them unavailable. Radicalizing this thesis, Agamben conjugates it with Benjamin's thesis that capitalism is the modern religion. In this sense, in the production of merchandise, which in themselves are divided between use value and exchange value, capitalism increasingly makes every object consumable and exchangeable, but not usable. In this way, the capitalist religion, appropriating almost all dimensions of human life, presents itself as unprofanable, since to profane means to return to the use of what has been sacralized. Starting from this realization, the question which the agambenian thought summons is the following one: how to think of a profaned use from what is presented as unprofanable? Thus, this work intends to show how the notions of use and profanation, with an exemplary functioning, evoke an ethical dimension that seems impossible: the deposition of the life forms produced by capitalist societies.

Keywords: merchandise, religion, profanity, use, ethics

“Com a licença de todos os santos
e a de meu pai Oxalá
pego nesta encruzilhada o prato de comida
A fome é grande
e é pela minha boca que comem os deuses”

(Condição Primeira – Alberto Pucheu)

No poema anterior, a comida sacrificada aos deuses é profanada. Como elemento profanador, a fome devolve ao corpo faminto aquilo que havia sido interdito aos homens. Pertencente aos deuses, a comida situada na encruzilhada, enquanto um objeto sacrificado, é algo do qual o uso humano foi subtraído e, por isso, só pode se usada humanamente na medida em que é profanada. Esse gesto profanador que está em jogo no poema revela o poder da profanação: devolver ao uso dos homens aquilo que foi separado deles. Assim, profanação e sacralização se opõem e a essas duas noções correspondem respectivamente uma restituição e uma interdição ao uso humano. Na passagem desta dimensão para aquela, o uso profanado não é o mesmo uso que se faz de um objeto qualquer, uma vez que ele traz a assinatura de sua profanação. Na imagem evocada pelo poema, a assinatura profana inscrita no objeto profanado, a comida, aparece de modo bastante claro: o gesto de comer uma comida comum não é o mesmo que comer uma comida de uma encruzilhada. É por isso que o eu-lírico afirma que é pela sua boca que os deuses comem. No caso dessa imagem profana, pode-se afirmar que não se trata de matar os deuses, de suprimi-los, mas de fazê-los comer por bocas humanas, isto é, trata-se de criar com eles uma relação diferente da que existe e existiu. Assim, pode-se afirmar ainda que a profanação devolve ao uso dos homens aquilo que fora separado, mas devolve de um outro modo, estabelecendo um novo uso, um uso profanado. É o estatuto desse novo uso, possibilitado pela profanação, que se trata de aqui examinar.

Em *O uso dos corpos*, Giorgio Agamben desenvolve uma nova concepção de uso. A formulação de um novo conceito de uso está intimamente ligada ao conceito de profanação. Essa noção, por sua vez, é fundamental no pensamento político do filósofo italiano. A concepção agambeniana de profanação se torna mais clara quando se entende também a concepção que Agamben tem de religião. Segundo ele, a religião não é a esfera capaz de

ligar os homens ao sagrado, mas sim a esfera que separa uma dimensão da outra. Desse modo, as coisas consagradas, isto é, entregue aos deuses, são retiradas do livre uso e comércio dos homens, tornando-as indisponíveis e inacessíveis para eles. No entanto, só se compreende o alcance político da noção de profanação quando se esclarece que, para Agamben, tal como ele aprende com Walter Benjamin, o capitalismo é a religião moderna, a religião sem trégua a que os homens estão submetidos ininterruptamente. Dessa forma, a religião capitalista, tocando quase todas as dimensões da vida humana, apresenta-se com improfanável.

A forma improfanável que as sociedades capitalistas assumem na atualidade é da exceção. Formulando agambenianamente, seria possível afirmar que a exceção é o paradigma político-econômico das relações que se constituíram no mundo ocidental. No caso das sociedades capitalistas, uma das esferas em que essa separação excepcional se verifica é da relação entre os homens e coisas, que são tornadas mercadorias. Nesse sentido, o fetichismo da mercadoria, em que o valor de uso entra em uma relação de exclusão inclusiva como o valor de troca, torna cada vez mais toda e qualquer coisa consumível e trocável, e, por isso mesmo, sacralizada e não utilizável.

Partindo dessa compreensão, as interrogações evocadas pelo pensamento político de Giorgio Agamben são as seguintes: como pensar em um uso profanado ou em uma profanação do improfanável? Se a estrutural excepcional caracteriza uma das formas de separação da religião capitalista, que forma poderia ser atribuída à profanação e ao uso que ela abre? A partir dessas interrogações, este trabalho pretende mostrar como as noções de uso e profanação implicam uma deposição das formas de vida produzidas pelas sociedades capitalistas e, conseqüentemente, da sua forma excepcional.

ENTRE A EXEMPLARIDADE PROFANA E A SACRALIDADE EXCEPCIONAL

Iniciado em 1995, o projeto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben pode ser definido, *grosso modo*, como uma tentativa de realizar dois movimentos complementares e, ao mesmo tempo, opostos. Por um lado, trata-se de realizar um diagnóstico da política ocidental e dos seus fundamentos ontológicos e, por outro, de indicar elementos para um deslocamento

possível desse diagnóstico realizado. A esses dois movimentos pode-se atribuir as definições de sagrado e de profano. Enquanto a sacralização ou religião dizem respeito ao diagnóstico agambeniano acerca da disposição político filosófica do ocidente, a profanação se afirma como um deslocamento dessas formas sacras. Em um texto intitulado “Elogio da profanação”, ele escreve a esse respeito:

O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religigare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a “negligência”, uma atitude livre e “distraída” – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas de separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular (AGAMBEN, 2007, p.66).

O trecho acima evidencia o significado da noção de religião no pensamento de Giorgio Agamben. Ela não é a dimensão que une o humano ao divino, mas, antes, aquela dimensão em que os homens devem permanecer hesitantes diante das normas a cumprir, atenciosos às normas e às formas sagradas. Em suma, a religião impede que as atitudes dos homens com relação às coisas e ao próprio mundo sejam atitudes livres e distraídas. Ela exige, portanto, a subtração da negligência que está em jogo na lida com as coisas não religiosas. Nessa atitude especial para com a esfera da religião está em questão uma separação, uma vez que ela exige uma atenção escrupulosa com aquilo que pertence aos deuses. As coisas, os lugares, os animais ou as pessoas pertencentes aos deuses exigem tanta atenção que são transferidas para uma esfera separada e indisponível ao uso comum dos homens. Essa condição de separação é o que, para Agamben, caracteriza a religião (AGAMBEN, 2007, p.65). Em sentido oposto, apresenta-se a profanação. Como explicitado no trecho acima, ela libera da atenção e da meticulosidade que devem ser observadas na lida com as coisas sagradas. Dessa forma, se a religião separa e interdita, a

profanação restitui ao uso aquilo que fora separado, abrindo o objeto profanado a um uso outro, isto é, a um novo uso.

As formulações anteriores são fundamentais para o pensamento de Giorgio Agamben, uma vez que essa estrutura religiosa da separação pode ser observada na caracterização que ele faz da tradição político-filosófica do ocidente e a dimensão profana pode ser verificada nas suas proposições ético-políticas. Mais especificamente, a essa forma de separação que Agamben diagnostica na tradição corresponde o mecanismo da exceção, que ele identifica não apenas na política, mas também na ontologia, na linguagem e em outras diferentes esferas da filosofia ocidental. De modo diverso, mas também simétrico à exceção, é possível evocar o exemplo, que, tal como a profanação, abre um novo uso com relação ao funcionamento excepcional. Para a compreensão da exceção como uma forma de separação e do exemplo como forma de profanação, são instrutivas as definições dadas pelo filósofo italiano em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Sobre a exceção e o exemplo, Agamben escreve:

(...) a exceção se situa em posição simétrica em relação ao exemplo, com o qual forma sistema. Este constitui dois modos através dos quais um conjunto procura fundamentar e manter a própria coerência. Mas enquanto a exceção é, no sentido em que se viu, uma *exclusão inclusiva* (que serve, isto é, para incluir o que é expulso), o exemplo funciona antes como uma *inclusão exclusiva*. (...) O que o exemplo demonstra é o seu pertencimento a uma classe, mas, precisamente por isto, no mesmo momento em que a exhibe e delimita, o caso exemplar escapa dela (assim, no caso de um sintagma linguístico, ele *mostra* o próprio significar e, deste modo, suspende a significação). (...) Ele é verdadeiramente *paradigma* no sentido etimológico: aquilo que “se mostra ao lado”, e uma classe pode conter tudo, mas não o próprio paradigma. Diverso é o mecanismo da exceção. Enquanto o exemplo é excluído do conjunto na medida em que pertence a ele, a exceção é incluída no caso normal justamente porque não faz parte dele. E como o pertencimento a uma classe pode ser demonstrada apenas com um exemplo, ou seja, fora dela, do mesmo modo o não pertencimento só pode ser demonstrado em seu interior, isto é, com uma exceção (AGAMBEN, 2010, p. 28-29).

A última frase do trecho anterior ajuda a elucidar a ideia de que a religião apresenta uma forma excepcional. A afirmação de que o não pertencimento só pode ser demonstrado no interior, é outro modo de afirmar que a exceção não é apenas uma mera exclusão, mas sim uma exclusão inclusiva. Ou seja, aquilo que o mecanismo excepcional exclui ou separa

não configura como uma mera exclusão ou separação. Como se viu, a separação perpetrada pela religião se deve à meticulosidade que os homens devem observar com as coisas entregues aos deuses. A partir disso, pode-se perceber que o que foi separado não foi simplesmente excluído das relações humanas. Ao contrário, por exigir determinado comportamento, por imprimir uma subtração da negligência no comportamento dos homens, a religião, ao mesmo tempo em que separa, governa e dirige os gestos humanos. Ou melhor, somente à medida que o retira do uso comum as coisas, os animais, as pessoas e tudo aquilo que foi sacrificado aos deuses, a religião consegue inscrever o homem no âmbito religioso. A separação realizada por ela não é, portanto, uma simples subtração da disponibilidade ao uso humano, mas é também a maneira pela qual os homens se relacionam com o aquilo foi separado. Ou seja, ainda que os objetos sagrados ou religiosos não estejam disponíveis ao uso, isso não significa que os homens não tenham nenhuma relação com eles. A relação consiste justamente em manter separado, em garantir a observância cuidadosa que se deve ter para manter as coisas sagradas em seu devido lugar.

De maneira diversa, a profanação se identifica com o funcionamento do exemplo. Com explicitado no trecho citado anteriormente, ao mesmo tempo em que o exemplo é simétrico à exceção, ele é também o seu oposto. A simetria se deve ao fato de ele mobilizar, assim como ela, a inclusão e a exclusão, o dentro e o fora, mas a oposição aparece justamente no modo como essas dimensões são mobilizadas e articuladas. Enquanto a religião exclui as coisas do uso comum para, assim, fazer com que elas sejam incluídas na esfera religiosa, a profanação inclui as coisas novamente no uso comum, mas, ao fazê-lo, exclui o consumo utilitarista que elas tinham antes de serem sacralizadas. Isso significa que mesmo devolvido ao uso comum, o objeto profanado não tem o seu uso anterior restituído, pois a restituição ao uso provocada pela profanação faz emergir um novo uso (AGAMBEN, 2007, p.67-68). Com isso, o nexos entre sagrado e profano, exceção e exemplo, não é um nexos de mera oposição. As correlações entre essas dimensões são mais complexas que um simples antagonismo dicotômico.

A complexidade da relação entre o sagrado e profano se deve a um resíduo que resta na passagem de uma esfera a outra. No caso da profanação, o objeto profanado, apesar de ter o seu uso restituído, ele não tem a restituição da sua dimensão utilitária. É por isso que

Agamben evoca o brinquedo como uma das cifras da profanação. Nesse caso, um utensílio transformado em brinquedo ganha um uso diferente do seu uso utilitarista. Com essa analogia, Agamben afirma que a restituição ao uso advinda da profanação não produz uma reinserção do utensílio em sua dimensão utilitária, mas o conduz a um novo uso, assim como os utensílios transformados em brinquedos pelas crianças (AGAMBEN, 2007, p. 66-67). Com isso, pode-se afirmar que a eliminação da utilidade dos objetos é um resíduo sacro, isto é, trata-se de uma assinatura que marca que determinado lugar, objeto ou pessoa havia pertencido aos deuses outrora. No caso da sacralização, o objeto entregue aos deuses lembra aos homens que aquilo que foi sacrificado não pode ser utilizado, isto é, que o uso das coisas sacras está vedado aos homens. Nessa separação, as coisas sagradas são signos daquilo que foi disponível aos homens, mas agora não é mais. Nesse sentido, as coisas sacras têm também uma assinatura, que identifica a sua retirada de uma dimensão utilitária.

Em ambos os casos, o que Agamben parece evidenciar é uma suspensão da dimensão utilitária. No entanto, a maneira como essas suspensões se dão é diversa, pois enquanto a sacralização suspende a dimensão utilitária para garantir a impossibilidade de usar, a profanação leva essa suspensão ao limite, de modo a criar com a suspensão do utilitarismo uma abertura para um uso novo. Ou seja, apesar de ambos os movimentos se depararem com a suspensão do utilitarismo, os seus desdobramentos são resolutamente distintos e, nesse caso, o tipo de suspensão elogiada por Agamben é a que está em jogo na profanação. Como sugere o título de seu ensaio, “Elogio da profanação”, o gesto profanador se apresenta como uma tarefa política (AGAMBEN, 2007, p. 68). A partir disso, brincando com as palavras, poder-se-ia afirmar que a suspensão realizada pelo mecanismo da exceção, a exclusão inclusiva, é que deve ser suspensa para dar lugar ao funcionamento exemplar, a inclusão exclusiva. No entanto, a passagem de um polo a outro e o relacionamento entre ambos não é simples. Por isso, pensar na profanação como tarefa política exige também uma reflexão acerca do estatuto e do funcionamento da máquina do sacrifício, isto é, o dispositivo que possibilita a comunicação e transição do sagrado para o profano e vice-versa (AGAMBEN, 2007, p. 65-66).

A MÁQUINA DO SACRIFÍCIO

A complexa relação de simetria e oposição entre o sagrado e o profano é possibilitado pelo que Agamben chama de máquina do sacrifício. Em uma breve passagem de “Elogio da profanação”, esta máquina aparece descrita do seguinte modo:

(...) sagrado e profano representam, pois, na máquina do sacrifício, um sistema de dois polos, no qual um significante transita de um âmbito para outro sem deixar de se referir ao mesmo objeto. Mas é precisamente desse modo que a máquina pode assegurar a partilha do uso entre humanos e os divinos e pode devolver eventualmente aos homens o que havia sido consagrado aos deuses. Daí nasce a promiscuidade entre as duas operações no sacrifício romano, na qual uma parte da própria vítima consagrada acaba profanada por contágio e consumida pelos homens, enquanto outra é entregue aos deuses (AGAMBEN, 2007, p. 69).

A transição de uma dimensão a outra é possibilitada pela distinção polar entre o sagrado e o profano. No entanto, Agamben indica a promiscuidade com que a tradição abordou essas duas dimensões. Segundo o filósofo italiano, tanto o verbo *profanare* quanto o adjetivo *sacer* apresentaram duas acepções distintas e opostas. No caso do verbo, ele significa tanto tornar profano quanto sacrificar, já o adjetivo significa tanto consagrado aos deuses quanto excluído da comunidade (AGAMBEN, 2007, p. 68). Para Agamben, a partir da cisão-articulação entre o profano e o sagrado, a máquina sacrificial produz uma zona de indiferença, do qual o *homo sacer* é o principal significante. Uma análise sucinta da relação entre o profano e o sagrado na figura do *homo sacer* permite compreender qual o estatuto da máquina sacrificial no pensamento político de Agamben e quais as consequências das suas formulações.

Tanto em “Elogio da profanação” quanto em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, são desenvolvidas análises sobre o *homo sacer*, uma figura do direito romano. Essa figura não pode ser entregue aos deuses, isto é, não pode ser sacrificada e, ao mesmo tempo, pode ser assassinada por qualquer um sem que isso implique uma sanção. O *homo sacer* não pode ser sacrificado porque já se ofereceu em sacrifício aos deuses. No entanto, nessa oferta, a vida entregue às divindades, que não sofreu a morte sacrificial, permaneceu na dimensão humana, de maneira que a vida dele representa um sacrilégio aos deuses. Nesse sentido, ele

é insacrificável porque já foi oferecido em um sacrifício, que produziu como resto essa vida que não foi morta. Com isso, porque foi entregue aos deuses, o homem sacro não pode ser julgado ou punido pelo direito dos homens, por isso sua morte não implica nenhuma sanção, porque ele está fora do domínio humano. Assim, o *homo sacer* aparece como duplamente excluído. Por um lado, ele é excluído do direito deuses e por outro do direito dos homens, o que torna a vida do *homo sacer* inteiramente abandonada a uma zona de indiferença, que, por sua vez, permite que ela seja insacrificável e matável (AGAMBEN, 2007, p. 68-69) (AGAMBEN, 2010, p. 74-76).

O que interessa a Agamben não é resolver teoricamente as ambivalências que constituem a zona de indiferença em que está lançada o *homo sacer*. Interessa a ele compreender a lógica que estrutura o seu funcionamento para, assim, demonstrar a sua atualidade política. Para Agamben, a exposição da dupla exceção a que se encontra submetido o *homo sacer* não é mero diletantismo ou erudição, mas, antes, um esforço hercúleo de mostrar que a vida nua do *homo sacer* é estruturalmente simétrica e complementar ao poder soberano, isto é, ao poder de decisão sobre a vigência ou a suspensão da norma jurídica. Isso significa que diante desse poder soberano de decidir todos são virtualmente *homo sacer* e, por isso, toda e qualquer vida é matável (AGAMBEN, 2010, p. 85).

É justamente a partir dessa articulação entre poder soberano e a vida nua do *homo sacer* que se compreende melhor a articulação desses conceitos políticos com a máquina do sacrifício. Em uma passagem de “Elogio da profanação”, lê-se:

É preciso, nesse sentido, fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando porém, intacto o seu poder (AGAMBEN, 2007, p. 68).

No trecho anterior, Agamben descreve o poder soberano como uma secularização da transcendência divina, mostrando como esse, mesmo passando a uma esfera terrena e humana, mantém intacto o poder de separação contido na religião. Talvez essa dimensão

mostre de modo mais explícito o funcionamento da máquina sacrificial: ela articula e diferencia o profano e o sagrado, permite o trânsito de uma dimensão à outra, mas o faz mantendo um *modus operandi* eminentemente religioso. Com explicitado anteriormente, a secularização garante uma continuidade com o poder da religião: a separação. Não à toa, Agamben afirma que a exceção, isto é, uma exclusão (ou separação) inclusiva, é a estrutura da soberania (AGAMBEN, 2010, p. 35). Assim como a religião exclui (ou separa) o uso comum das coisas para que elas sejam incluídas na esfera religiosa, o poder soberano, no plano do direito, constitui-se por uma *relação de exceção*. Com essa expressão, Agamben nomeia a maneira pela qual o direito captura a exceção. Segundo a etimologia, a palavra “exceção”, *ex-capere*, significa literalmente capturada fora. A partir disso, o filósofo italiano afirma que a norma suspendendo a si mesma dá lugar ao estado de exceção e, assim, define o seu soberano. O soberano é, então, aquele que decide sobre a suspensão da norma e sobre a existência do estado de exceção. Ou seja, a vigência da norma depende da decisão de algo que está excluído dela, a exceção, o que a torna, por isso, imediatamente incluída, uma vez que, no limite, toda a sua existência depende dessa decisão excepcional (AGAMBEN, 2010, p. 25).

Esse funcionamento secular do direito mostra a sua solidariedade com a máquina sacrificial, evidenciando, desse modo, a estrutura religiosa implicada nele. Esse diagnóstico acerca do funcionamento secular-religioso do direito se coaduna com uma tese benjaminiana segundo qual o capitalismo é religião da modernidade. Tal correlação se verifica explicitamente por uma das características dessa religião, o fato de o seu culto não estar voltado para a redenção ou para a expiação de uma culpa, mas para a própria culpa (AGAMBEN, 2007, p. 70). Se o capitalismo é uma religião cultural em que o culto se dirige inteiramente à culpa, a citação a seguir estabelece um vínculo direto entre a culpa e o direito:

A chave para a captura da vida no direito é não a sanção (que não é certamente característica exclusiva da norma jurídica), mas a culpa (não no sentido técnico que este conceito tem no direito penal, mas naquele original que indica um estado, um estar-em-débito: *in culpa esse*), ou seja, precisamente, o ser incluído através de uma exclusão, o estar em relação

com algo do qual se foi excluído ou que não se pode assumir integralmente (AGAMBEN, 2010, p. 33).¹

A afirmação de que a culpa é a cifra da captura da vida pelo direito mostra que ele só pode ter efeito ou ser colocado em prática por meio da culpa. Ela é, portanto, o vínculo original entre vida e direito, entre fato e norma. Ora, esse vínculo fundamental entre culpa e direito evidencia que a religião moderna, o capitalismo, que é a religião cultural da culpa, têm também um vínculo fundamental com o direito. Nesse sentido, poder-se-ia estender a afirmação de Agamben de que o capitalismo se apresenta como uma impossibilidade de usar e de profanar ao direito e, assim, pensar que a profanação de um é indissociável da profanação do outro, dado o laço culpabilizante entre ambos.

A IMPROFANÁVEL RELIGIÃO CAPITALISTA

Em “Elogio da profanação”, a apresentação da tese benjaminiana, segundo a qual o capitalismo é a religião da modernidade, é seguida da indicação de suas três principais características, também formuladas por Benjamin. Sobre estas, Agamben escreve o seguinte:

(...) 1. É uma religião cultural, talvez a mais extrema e absoluta que jamais tenha existido. Tudo nela tem significado unicamente com referência absoluta ao cumprimento do culto, e não com respeito a um dogma ou a uma ideia. 2. Esse culto é permanente; é “a celebração de um culto *sans trêve et sans merci*”. Nesse caso, não é possível distinguir a festa e dias de trabalho, mas há um único e ininterrupto dia de festa, em que o trabalho coincide com a celebração do culto. 3. O culto capitalista não está voltado para redenção ou para a expiação de uma culpa, mas para a própria culpa (AGAMBEN, 2007, p. 70).

¹ Apesar de as fórmulas do exemplo e da exceção se oporem, respectivamente, como *inclusão exclusiva* e *exclusão inclusiva*, o que importa nesse jogo é o modo como ambas as noções mobilizam a exclusão e a inclusão. Enquanto no caso da exceção, há uma relação de captura do fora, ou seja, de fazer com que as coisas que são excluídas permaneçam em relação (incluídas) àquilo do que foram excluídas, no caso do exemplo trata-se de um movimento inverso. O exemplo neutraliza essa distinção entre o dentro e o fora, uma vez que exhibe seu pertencimento a uma classe com a sua singularidade, mas, ao fazer isso, retira-se dessa classe. Nesse sentido, o que o exemplo “exclui” é o seu pertencimento, mas, com isso, ele torna inteligível toda uma classe. Essa inteligibilidade torna indiferente o seu pertencimento e a sua exclusão, a sua singularidade e a sua exemplaridade, criando uma comunidade de seres singulares. Desse modo, pode-se opor a exceção ao exemplo, porque a primeira mantém viva a dialética entre o fora e o dentro, entre o particular e o universal, já o segundo paralisa essas dicotomias dando lugar às singularidades demonstráveis. No caso da culpa, apesar de ela ser referida com uma *inclusão por uma exclusão* – o que poderia remeter ao exemplo –, a sua descrição mostra como ela funciona como uma exceção. C.f. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: sul metodo*. Turim: Bollati Boringhieri, 2008. p.20-26 C.f. AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p.17-19.

As características da religião capitalista, mencionadas no trecho anterior, indicam que o capitalismo, em seu processo de secularização do cristianismo, leva adiante uma tendência presente neste: a generalização e a absolutização da separação. É a partir disso que se pode pensar no capitalismo como improfanável, uma vez que ele se generaliza e captura quase todas as esferas da vida. Com isso, consagra a sua separação tornando mercadoria toda e qualquer coisa, lugar ou pessoa (AGAMBEN, 2007, p. 71). Ou seja, a maneira pela qual a religião capitalista opera a sua separação tem a ver com a cisão da própria mercadoria, que Marx diagnosticou ao tratar do seu caráter fetichista. Partindo dessa análise marxiana, Agamben afirma, em *Estâncias*, que o possuidor da mercadoria nunca pode gozar dela, a um só tempo, como objeto de uso e como valor trocável. Essa impossibilidade de um gozo simultâneo dá à mercadoria uma inapreensibilidade, que, segundo a leitura de Agamben, é o que marca o seu fetiche (AGAMBEN, 2012, p. 68). No entanto, apesar de concordar com Marx a respeito desse caráter fetichista da mercadoria e dessa impossibilidade de gozar simultaneamente do uso e do valor, Agamben discorda do que chama de preconceito utilitarista, presente, segundo essa perspectiva, na análise marxiana (AGAMBEN, 2012, p. 83).

A crítica de Karl Marx à economia política parte da análise da mercadoria. Segundo ele, esta apresenta uma forma cindida: o uso e a troca. No uso, o que está em jogo é a utilidade, que é a maneira pela qual o homem busca satisfazer as suas necessidades. Exatamente porque é útil, isto é, consegue satisfazer as necessidades humanas, a mercadoria tem um valor de uso. Na troca o que está implicado é a possibilidade da permuta recíproca de mercadorias entre os homens. O valor de troca é, então, a maneira de fazer equivaler as diferentes mercadorias. Segundo Marx, a equivalência promovida pela troca produz uma separação radical do uso, pois, quando trocada, a mercadoria tem subtraída de si toda a sua utilidade. Sobre esse aspecto, ele escreve: “Como valores de uso, as mercadorias são, antes de mais nada, de qualidade diferente; *como valor de troca, só podem diferir na quantidade, não contendo, portanto, nenhum átomo de valor de uso*” (*grifo meu*) (MARX, 2013, p. 59).

A frase em negrito, escrita por Marx, revela que a relação entre valor de uso e valor de troca é um mecanismo excepcional, ou seja, uma exclusão inclusiva. Somente porque um

objeto é útil, isto é, tem valor de uso, ele pode se tornar uma mercadoria, mas, no processo da troca, toda essa utilidade é excluída na contagem do valor. No entanto, é somente por meio dessa exclusão que um objeto adquire valor de troca. Nesse sentido, o uso e a troca permanecem articulados e cindidos por essa relação excepcional. É nesse aspecto que Agamben discorda das proposições marxianas e as classifica como proposições utilitárias. Essa crítica se deve ao fato de Marx acreditar que o uso é a maneira primeira e fundamental de os homens se relacionarem com as coisas e, por isso, que as coisas só podem ser trocadas porque têm valor de uso. Para o filósofo italiano, Marx não consegue superar a ideia utilitarista ao formular a sua crítica à abstração do valor de troca (a abstração que a mercadoria faz do valor de uso para se tornar trocável) em nome da concretude do valor de uso (AGAMBEN, 2012, p.83-84). Na cisão diagnosticada por Marx, o que interessa a Agamben é a inapreensibilidade que impede o gozo simultâneo da mercadoria. Nessa leitura, a inapreensibilidade que as mercadorias assumem com o fetichismo tem a ver com a impossibilidade de elas serem, a um só tempo, coisas úteis e trocáveis (AGAMBEN, 2013, p. 83). Mais especificamente, o que importa para pensar os efeitos da religião capitalista é que ela, transformando tudo em mercadoria, faz, por sua vez, que todas as coisas assumam o caráter de fetiche inapreensível. A religião capitalista assume uma forma improfanável quando essa inapreensibilidade não permite mais o uso ou o gozo das mercadorias, fazendo com que a única relação com elas seja a de consumo. Esse argumento é importante para a argumentação do filósofo italiano porque, segundo ela, o consumo marca, justamente, a impossibilidade de usar (AGAMBEN, 2007, p. 71). Desde essa perspectiva, mais uma vez, o capitalismo mostra sua estrutura de separação do uso.

A distinção entre uso e consumo é fundamental para entender a tese segundo a qual na improfanável religião capitalista é impossível usar. Essa distinção, segundo Agamben, aparece na bula papal de João XXII, chamada *Ad conditorem canonum* [Sobre o fundador dos cânones]. Sobre esse aspecto, escreve:

Ao opor radicalmente uso e consumo, João XXII, com uma inconsciente profecia, oferece o paradigma de uma impossibilidade de usar que encontraria sua realização completa muitos séculos depois na sociedade de consumo. Um uso que nunca é possível ter e um abuso que sempre implica um direito de propriedade e é, portanto, sempre próprio, definem o cânone do consumo de massa. Contudo, dessa maneira, talvez

sem se dar conta disso, o pontífice também revela a verdadeira natureza da propriedade, que se afirma com a máxima intensidade no momento em que coincide com a coisa (AGAMBEN, 2014, p. 135).

No trecho acima, é possível distinguir o uso do consumo a partir da posse. Enquanto o consumo se identifica com um abuso, isto é, um excesso que se realiza a partir da propriedade, há um tipo de uso marcado pelo desapossamento, pela não constituição de algo como uma propriedade. Para Agamben, essa distinção papal marca aquilo que veio a se afirmar de maneira radical nas modernas sociedades de consumo: a impossibilidade de usar. Se na religião capitalista quase todas as esferas da vida se tornam sagradas graças à sua transformação em mercadoria, um uso sem propriedade – que corresponderia a um uso que não estivesse inscrito na lógica e e nem tivesse a estrutura de funcionamento da mercadoria – se apresenta como algo inacessível aos homens, uma vez que a única relação aparentemente possível entre os homens e o mundo é o consumo.

Se esse movimento absolutizante e universalizante da religião capitalista é solidário com máquina sacrificial do direito, seria possível afirmar que toda a tentativa do direito de constituir algo como um poder soberano – isto é, um poder supremo de decisão sobre a vida e a morte dos indivíduos – faz com que a única relação possível seja o consumo, do qual o direito à propriedade é o signo mais evidente. Nesse sentido, seria possível afirmar que a propriedade é a articulação fundamental do capitalismo com o direito. Somente porque a propriedade é pressuposta como um direito natural e transformada em um fim de direito pelo direito positivo, que algo como o capitalismo pode existir. Essa articulação entre capitalismo e direito, operada pela propriedade, caracteriza a impossibilidade de usar, visto que, segundo a distinção da bula papal citada por Agamben, o direito à propriedade coincide com um abuso, ou seja, o consumo de mercadorias.

A primazia do consumo em detrimento do uso e a mercadorização estendida a quase todas as esferas da vida humana fazem com que as formas de vida na sociedade do consumo sejam, eminentemente, sagradas. Nesse sentido, as vidas consagradas ao capitalismo e ao direito são religiosamente separadas de si mesmas, já que coincidem com a forma daquilo que lhes captura e governa. Mais explicitamente: as sociedades de consumo parecem improfanáveis porque o consumo de mercadorias – sejam elas de que natureza for – se apresenta como a única forma possível de vida.

O direito à propriedade garante ao sujeito proprietário um poder soberano sobre a sua propriedade, que é uma mercadoria. No entanto, à medida que os indivíduos se tornam sujeitos proprietários de mercadorias, tornam também sujeitos à sua propriedade, isto é, à lógica dividida e excepcional da mercadoria. Esses processos de subjetivação realizados pelo dispositivo do direito à propriedade marcam a inteira sujeição do indivíduo ao direito e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de um gozo total sobre a mercadoria. Então, desse modo, somente porque se torna proprietário soberano de uma mercadoria, um indivíduo se encontra soberanamente sujeito a ela, uma vez que a possibilidade de dispor livremente dela indica a sua submissão ao direito e, a um só tempo, a impossibilidade efetiva de um poder inteiramente soberano sobre o mundo.

Se a improfanável religião capitalista, em sua comunhão com o direito, está fundada em um direito à propriedade, um gesto profanatório só seria possível uma vez que questionasse o estatuto da propriedade. Nessa perspectiva, um uso profano só seria possível na medida em que se pensasse em um uso inteiramente desvinculado da propriedade. Se consumo e mercadoria, capitalismo e direito, apresentam uma estrutura excepcional fundada em um sujeito com direito à propriedade, talvez, um uso profanado só se abra como possibilidade através do questionamento da soberania desse sujeito de direito. A questão que se verifica, com isso, é a seguinte: uma proposição ético-política a respeito do uso é indissociável de uma reformulação da questão do sujeito. Assim, só é possível pensar em um uso profanado se se pensa conjuntamente em um sujeito capaz de tal uso, ou seja, um sujeito com capacidade de desativar o dispositivo da propriedade, de tornar inoperosa a máquina sacrificial, que, por meio da secularização, assina a estrutura religiosa e excepcional que está em questão tanto no capitalismo quanto no direito.

A PROFANAÇÃO DO IMPROFANÁVEL

Se, por um lado, se pode compreender com relativa precisão o diagnóstico que Agamben faz da estrutura religiosa e excepcional da política e da economia ocidental, por outro, as suas formulações mais propositivas aparecem de maneira bastante enigmática. Apesar de evocar a profanação como uma tarefa política em “Elogio da profanação”, ele não diz exatamente como fazê-la (AGAMBEN, 2007, p. 68). O motivo pelo qual a filosofia

política de Agamben se constitui desse modo se deve à impossibilidade de formular saídas e soluções universais. A ética agambeniana se opõe radicalmente às tentativas universalizantes e totalizantes, que estruturam a lógica de funcionamento do capitalismo e do direito. Sobre a impossibilidade de constituir uma ética que tenha um estatuto universal, com saídas e soluções definidas, ele escreve em *A comunidade que vem*:

O fato a partir do qual deve partir todo discurso sobre a ética é que o homem não é e nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. Somente por isso algo como uma ética pode existir: por isso é claro que se o homem fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não haveria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas tarefas a realizar (AGAMBEN, 2013, p. 45).

O trecho acima mostra explicitamente como, para Agamben, algo como uma ética não pode definir um destino ou um caminho a seguir. Nesse sentido, a tarefa de profanar, a que o filósofo italiano convida os seus leitores, não tem um conteúdo determinado. Com isso, poder-se-ia afirmar que se trata de uma tarefa ético-profana, que, enquanto tal, não é produtora de um destino. Mais explicitamente: enquanto o capitalismo e o direito produzem como destino uma tarefa infinita a realizar – seja através do consumo de mercadorias seja através da constituição de si como sujeito de direito –, a ética agambeniana procura desativar a culpa – o estar em débito – que leva a essa tarefa infinita. Uma tarefa profanada seria uma tarefa desculpabilizante e, assim, ao invés de exigir que a vida assumisse esta ou aquela forma, ela desvela à vida a sua própria potência. Esse desvelamento abre à vida as formas possíveis que ela pode vir a assumir, isto é, abre-a aos diversos usos profanados.

Em *O uso dos corpos*, Agamben formula uma concepção de uso desvinculada da propriedade e, desse modo, faz emergir, conseqüentemente, um sujeito ético que também não está remetido à posse ou ao direito à propriedade. Nesse sentido, o uso a que Agamben se refere implica um outro tipo de sujeito, que não se constitui como proprietário soberano nem do seu próprio corpo e nem da sua própria língua, mas que mantém com eles tão somente uma relação de inapropriabilidade (AGAMBEN, 2017, p. 105). Essas formulações

acerca do uso ajudam a esclarecer o estatuto do uso profanado, que o filósofo italiano menciona em “Elogio da profanação”.

Enquanto a propriedade sujeita os indivíduos à religião jurídico-capitalista, a noção de inapropriabilidade evoca um uso capaz de inoperar a esfera do consumo. Desse modo, a relação entre propriedade e sujeito assinala se o uso implicado nessa relação é profanado ou sacralizado, ou melhor, se se trata de uso ou da impossibilidade de usar advinda do consumo. Uma distinção que permite vislumbrar essa distinção de modo mais acurado é a aquela que Agamben faz em *O uso dos corpos* entre a privacidade (*privacy*) e a intimidade. Sobre esse aspecto, ele escreve:

Podemos chamar de “intimidade” o uso de si como relação com um inapropriável. Quer se trate da vida corpórea em todos os seus aspectos (inclusive aqueles que vimos como *etbe* elementares: urinar, dormir, defecar, prazer sexual, nudez...), quer se trate da especial presença-ausência conosco mesmos que vivemos nos momentos de solidão, aquilo que experienciamos na intimidade é o fato de nos mantermos relacionados com uma zona inapropriável de não-conhecimento. Aqui, a familiaridade consigo alcança uma intensidade mais extrema e solícita à medida que não se traduz, de nenhum modo, em algo que podemos dominar.

É justamente essa esfera opaca de não-conhecimento que na modernidade se torna o conteúdo mais exclusivo e precioso da *privacy*. O indivíduo moderno define-se, sobretudo, por sua faculdade (que pode assumir a forma de um verdadeiro direito) de regular a sua intimidade (AGAMBEN, 2017, p. 115-116).

No trecho acima, percebe-se que, tal como definida por Agamben, a intimidade implica uma relação de uso marcada pela impossibilidade de possuir. Se a intimidade não se transforma em posse, isto é, se não há nela um processo de mercadorização, a relação que se estabelece com ela é aquela de um uso profanado e não a do consumo. De maneira diferente, a privacidade (*privacy*) é marcada pela tentativa de se apropriar e governar esse inapropriável, fazendo com que esteja implicado nela a impossibilidade de usar, devido à operação de sacralização – isto é, de separação – realizada pelo capitalismo e pelo direito. Se a privacidade assegura ao indivíduo moderno a soberania sobre si mesmo, garantido a ele, como direito, a posse de si, a intimidade como uso de si como relação com um inapropriável se endereça a um outro tipo de sujeito. Com isso, Agamben, implicando

reciprocamente uso e sujeito, ao evocar um novo uso evoca também um novo sujeito. O uso profanado destitui a soberania que o sujeito moderno tem sobre si na medida em que profana a propriedade, fazendo emergir um sujeito ético que se constitui desde um desapossamento. É nesse sentido que o filósofo italiano define o sujeito ético, em oposição ao sujeito soberano moderno, como aquele que se constitui em uma relação de uso e que recebe uma afecção enquanto está em uma relação com um corpo (AGAMBEN, 2017, p. 48). Profanando a noção de sujeito e dando a ela um novo uso, Agamben o faz ao mesmo tempo que redefine também a noção de uso:

E se usar significa, no sentido em que se viu, ser afetado, constituir a si enquanto se está em relação com algo, então o uso de si coincide com a *oikeiosis*, enquanto esse termo nomeia o próprio modo de viver do ser vivo. O ser vivo faz uso de si, no sentido de que, em seu viver e em seu entrar em relação com outro si, está em jogo cada vez seu próprio si, sente a si e se familiariza consigo mesmo. *O si nada mais é do que o uso de si* (AGAMBEN, 2017, p.76).

Um sujeito que só se constitui no uso e um uso que é sempre uso de si torna indiferente a distinção entre sujeito e objeto, fazendo que nessa afecção recíproca o dispositivo da propriedade seja profanado, paralisando a máquina sacrificial que, por meio da posse, cinde e articula o senhor e o escravo, o sujeito e o objeto em uma dialética infinita e interminável. Se esse movimento dialético infundável se apresenta como o destino na captura sacralizada empreendida pela religião jurídico-capitalista, o gesto profanador se mostra como uma interrupção desse movimento. No entanto, essa interrupção, como lembra Agamben em *Profanações*, não significa simplesmente acabar as separações, mas a fazer delas um novo uso, isto é, aprender a brincar com elas (AGAMBEN, 2007, p. 75).

Talvez fosse essa forma profana que Agamben tinha em mente quando, em *Estâncias*, escreveu sobre a resposta que Baudelaire deu, em sua obra de arte, ao processo de mercadorização empreendido pela religião capitalista. Para ele, Baudelaire respondeu transformando a obra de arte em mercadoria. No entanto, a mercadoria de Baudelaire não era uma mercadoria qualquer, mas sim uma espécie de brincadeira com ela, era uma *mercadoria absoluta*. Ou seja, para Agamben, o poeta francês não se limitou em reproduzir na obra de arte a separação inscrita na mercadoria – entre valor de uso e valor de troca –,

mas levou esse movimento ao extremo, produzindo uma inoperosidade dessas duas dimensões. Sobre esse aspecto, ele escreve:

Uma mercadoria em que valor de uso e valor de troca se anulariam mutuamente, e cujo valor residiria, por esse motivo, na inutilidade, e cujo uso, na sua intocabilidade, não é mais uma mercadoria: a mercadorização absoluta da obra de arte é também a abolição mais radical da mercadoria (AGAMBEN, 2012, p. 75).

Se a mercadorização absoluta da obra de arte, perpetrada por Baudelaire, pode ser lida como um novo uso da mercadoria, talvez um gesto como esse possa ser lido como uma profanação do improfanável, como um uso profanado da mercadoria. Se a arte, tal como realizada por Baudelaire, desativa e torna inoperosa a estrutura excepcional inscrita na mercadoria, poder-se-ia afirmar que ela, como uso profanado, dá lugar a uma estrutura exemplar.

Se a mercadoria, através do consumo e do direito à propriedade, exclui a possibilidade de os homens usarem as coisas e, assim, os incluem em uma dimensão religiosa, aparentemente improfanável, a mercadoria absoluta faz um movimento diverso. O que ela faz é incluir na esfera do uso, ao brincar com a distinção entre o valor de uso e o valor de troca, aquilo que havia sido separado dos homens. Nesse sentido, pode-se afirmar que enquanto a mercadoria opera por meio da lógica excepcional (exclusão-inclusiva), a mercadoria absoluta realiza um movimento exemplar (inclusão-exclusiva), exibindo a tentativa da religião jurídico-capitalista de se apropriar e governar o que deveria se manter como inapropriável e ingovernável. A mercadoria absoluta de Baudelaire é exemplar porque suspende o consumo habitual, mostrando nesse seu gesto retirante a inapreensibilidade de toda mercadoria, mostrando, ainda, que arte se tornando uma mercadoria deveria renunciar à esfera separada, ao valor sacralizado conferido pela tradição. Como afirma Agamben, Baudelaire só saiu vitorioso no seu confronto com a mercadoria porque era um fetichista (AGAMBEN, 2012, p. 76). Isto é, porque respondeu a ela como um gesto simétrico e, ao mesmo tempo, diverso: transformou a obra de arte em mercadoria fazendo, assim, que a própria mercadoria se tornasse inoperosa.

Talvez esse gesto de Baudelaire ajude a compreender o estatuto da tarefa política implicada na profanação. Se a mercadoria, como cifra da religião jurídico-capitalista, que

opera através do consumo e do direito à propriedade, implica e governa os gestos humanos, atribuindo-lhes como destino uma meticulosidade interminável em relação às coisas sagradas, a profanação interrompe essa tarefa infinita. Ou seja, a profanação torna inoperosa essa apreensão por um destino e assume como única tarefa – se é que se pode chamar assim – a exposição da ausência de tarefas a cumprir.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assman. 1ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Signatura Rerum: sul metodo**. Turim: Bollati Boringhieri, 2008.

_____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução de Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Trad. Selvino José Assmann. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

_____. **A comunidade que vem**. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. **Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida**. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **O uso dos corpos**. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Livro I. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 31ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.