



HAL
open science

Justiça ” kafkiana ”: a lei-esquizo vige sem significar

Luciana Araujo de Paula

► **To cite this version:**

Luciana Araujo de Paula. Justiça ” kafkiana ”: a lei-esquizo vige sem significar. *Captura Criptica*, 2010, pp.319 - 357. halshs-00920623

HAL Id: halshs-00920623

<https://shs.hal.science/halshs-00920623v1>

Submitted on 18 Dec 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Justiça “kafkiana”: a lei-esquizo vige sem significar

Luciana Araujo de Paula ¹

- **Crítica;** *Cultura Jurídica e Historicidade e/ou Direito e Política*

Sumário: 1. As “aldeias kafkianas” e a perversão do direito; 2. A vida nua e a relação de “bando” na colônia penal moderna; 3. “O Veredicto”: o “campo” como paradigma bio-político contemporâneo; 4. Da banalidade do mal à banalidade da exceção; 5. Referências.

Resumo: A proposta desse artigo é demonstrar a partir da justiça “kafkiana”, a representação teatral tragicômica da relação da vida humana com a lei no palco da modernidade. As diversas parábolas trazidas por Kafka são analisadas como paradigmas da nossa sociedade contemporânea e, igualmente, como hipóteses de retorno aos tempos pré-jurídicos. Assim, seus escritos permitem a reflexão de um sistema jurídico cada vez mais desumano, onde as vítimas se tornam meras estatísticas na história de violações aos direitos humanos.

Palavras-chave: justiça “kafkiana” – direitos humanos – vítimas

Résumé: La proposition de cette article est de démontrer à partir de la « Justice kafkaïenne », la représentation théâtrale tragi-comique de la vie humaine avec la loi dans la mise en scène de la modernité. Les plusieurs paraboles ramenées pour Kafka sont analysées comme paradigmes de notre société contemporaine et, également, comme hypothèses de retour aux temps préjuridiques. Ainsi, ses écrits permettent la réflexion d’un système juridique chaque fois plus deshumaine où les victimes deviennent des simples statistiques dans l’histoire des violations aux droits de l’homme.

Mots-clé: justice “kafkaïenne” — droits de l’homme — victimes

¹ AUTORA. Graduanda em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Graduanda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e atualmente realizando um intercâmbio acadêmico no “Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine” – Sorbonne Nouvelle/Paris III. Integrante do Grupo de estudos sobre a internacionalização do Direito e da Justiça de Transição - IDEJUST. Email: luadp20@hotmail.com

Gustav Janoush: Vivemos em um mundo destruído

Franz Kafka: Não vivemos em um mundo destruído, vivemos em um mundo transtornado. Tudo racha e estala como no equipamento de um veleiro destruído²

1. As “aldeias kafkianas” e a perversão do direito³

O mundo transtornado de Kafka apresenta-se em um contexto que Max Weber já havia anunciado na aurora do século XX: a modernidade conduz ao “desencantamento do mundo” com a racionalização da técnica e a ilusão do progresso – os sonhos virariam pesadelos e as utopias tomariam a forma de distopias.⁴ Nesse contexto, os personagens kafkianos são extremamente elucidativos e paradigmáticos. Kafka é tido como o profeta dos totalitarismos que assolaram a modernidade: seus juízes alienados, seus comandantes tirânicos, seus advogados corruptos, suas administrações inumanas se tornaram os arquétipos da perversão da justiça.

Na obra “An Anthology of Criticism”, Albert Einstein confessa: “Não pude lê-lo (Kafka), o espírito humano não é suficientemente complicado para compreendê-lo”⁵. A partir dessa afirmação, poder-se-ia questionar se não é justamente por Kafka ter se aproximado tanto do espírito humano que sua literatura apresente-se de forma tão labiríntica? Einstein não compreendeu a literatura kafkiana assim como Kafka provavelmente não compreendeu a

² JANOUSH, Gustav. *Conversas com Kafka*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

³ “A obra de Kafka nada pretende antecipar; a escrita desprovida de ponto de vista dominante situa-se numa espécie de atemporalidade. Esse não-tempo acaba por se revelar espantosamente profético. Mas então por que mobilizar Kafka a serviço da instituição do Direito? Simplesmente por que é impossível reduzir Kafka apenas a elucidar a perversão do direito, pois, paradoxalmente, a energia que ele desenvolve para denunciar todas as imposturas legais é a tal ponto considerável que ela revela – por via indireta e negativa – a força de uma formidável exigência positiva”. (OST, François. *Contar a Lei: as fontes do imaginário jurídico*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. p.381).

⁴ Aquilo que as utopias do passado não conseguiram, tornou-se possível com as “distopias contemporâneas”, ou seja, “ficção científica, ficção política, ficção do direito: todas mostrariam os desregramentos do espaço, do tempo, do direito, descrevendo mundos muito pouco habitáveis”. (OST, Op. Cit., p. 373). Em 1984, George Orwell descreve uma célebre distopia: um sistema totalitário empenhado na construção de um novo idioma (*Novilíngua*) que tornaria o pensamento das pessoas cada vez mais igual e impediria a expressão de qualquer opinião contrária ao “Partido”. O objetivo final era suprimir a individualidade mantendo a população entorpecida. Para isso as próprias palavras seriam manipuladas pelo sistema do “duplo pensamento”, que deformando sistematicamente a realidade, permite ao “Partido” ter sempre razão: o ministério da Paz promoveria a guerra, o ministério do Amor poderia torturar e matar pessoas e o ministério da Verdade formaria a opinião pública através de mentiras. Portanto, o totalitarismo de Angscoc (abreviatura de “socialismo inglês”) faz reinar um regime de terror que se impõe pela coerção e pela linguagem clássica da violência. Mas o objetivo último é o mesmo, amplamente alcançado: erradicar toda a forma de oposição e esterilizar até a possibilidade de formular um pensamento alternativo. (ORWELL, George. 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009).

⁵ Cit. In: KOKIS, Sérgio. *Franz Kafka e a expressão da realidade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 11.

Teoria da Relatividade; entretanto, cada um ao seu modo, desvendou o séc. XX e contribuiu para torná-lo mais humano, abalando a coisificação dos valores e da natureza, que persistia desde Galileu.

Interessante lembrar que a literatura e o pensamento também fazem experimentos, tal como a ciência. Mas enquanto a ciência visa provar a verdade ou falsidade de uma hipótese, a literatura e o pensamento têm outro objetivo - são experimentos sem verdades absolutas. Por isso, não se tentará encontrar a verdade nos textos kafkianos e em seus personagens, pelo contrário, os mesmos serão experimentados assim como eles o fazem com os fatos da vida, para que se possa penetrar nesse tempo, revelando a “coisificação” (as metamorfoses kafkianas) do homem moderno através das chagas das consciências oprimidas.

Kafka representa o homem moderno e, nesse caso, seus personagens são testemunhas-limites desse momento histórico: sentem a solidão na pele e sofrem os processos de contradições e interações dialéticas, conseqüências talvez, da crise da transformação radical de toda cultura e sociedade iniciada no séc. XX. Não é a toa que as características primordiais de seus personagens sejam a incompreensão, o deslocamento, o desapego – desde o jovem Karl Rossmann, de *O desaparecido*⁶, passando por Josef. K., de *O processo*⁷, e por Gregor Samsa, que acorda metamorfoseado num inseto monstruoso, até o infeliz jejuador de *O artista da fome*⁸, que não vê admiração por sua “arte” nem reconhecimento.

Nessas e em outras interessantíssimas e assustadoras figuras pode-se observar claramente uma dupla categoria de “vidas desperdiçadas”⁹: a representação dos esmagados e alienados por um sistema econômico brutal que transforma o indivíduo em marionete e, por outro lado, a manifestação do “abjeto”, do esquecido que em Kafka surge sob a forma da deformação e, principalmente, sob a vestimenta da inocência e até mesmo da estupidez. Afinal, para denunciar a razão e sua lógica cartesiana, Kafka cria personagens que não sabem pensar, desvelando justamente a parte inumana do humano, pois o esquecimento e a amnese são provocados pela instrumentalização do sujeito e, demonstrando essa relação, ele consegue

⁶ KAFKA, Franz. *O desaparecido ou Amerika*. São Paulo: Editora 34, 2004.

⁷ KAFKA, Franz. *O Processo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

⁸ KAFKA, Franz. *Um artista da fome/A construção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁹ Essa expressão foi utilizada pelo sociólogo Zygmunt Bauman para demonstrar “a produção de ‘refugio humano’, ou, mais propriamente, de seres humanos refugados (os ‘excessivos’ e ‘redundantes’, ou seja, os que não puderam ou não quiseram ser reconhecidos ou obter permissão para ficar)” como uma lógica especificamente moderna de exclusão. Ainda segundo Bauman, “é um inescapável efeito colateral da *construção da ordem* (cada ordem define algumas parcelas da população como ‘deslocadas’, ‘inaptas’ ou ‘indesejáveis’) e do *progresso econômico* (que não pode ocorrer sem degradar e desvalorizar os modos anteriormente efetivos de ‘ganhar a vida’ e que, portanto, não consegue senão privar seus praticantes dos meios de subsistência”. (BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p.12).

“revelar a realidade” como nenhum outro autor¹⁰.

Walter Benjamin observou com uma pitada de ironia que de todos os seres de Kafka são os animais os que mais refletem, pois, nas “aldeias kafkianas”¹¹ não existe crítica, mas apenas a racionalização das perdas e ganhos. Essa disposição é provavelmente intencional, na medida em que o possível escândalo da ausência de crítica, eventualmente, pode gerar no leitor de sua obra uma reflexão sobre a sua própria situação, em seu próprio contexto histórico¹².

É importantíssimo ressaltar que não se analisará apenas o contexto onde Kafka estava inserido, o qual foi o “combustível” para que seus personagens tomassem forma (ou “disforma”), ou seja, no “caldeirão” das duas grandes guerras. Porém, tentar-se-á, além disso, fazer uma leitura contemporânea da sua obra e sua conseqüente relação com a justiça, que a permeia de maneira extremamente atual e elucidativa¹³. Nas inúmeras correspondências que trocou com seu amigo Max Brod, em uma delas no ano de 1921, Kafka relata que sua obra, assim como o contexto amplamente aporético em que estava inserido, nasceu de algumas

¹⁰ Adorno e Horkheimer demonstraram como ninguém o paradoxo trazido pelo Iluminismo, o Aufklärung, que é definido por Kant como um processo de emancipação intelectual, resultando a superação da ignorância e da preguiça de pensar por conta própria e a crítica das prevenções inculcadas nos intelectualmente menores por seus maiores. Os autores definiram de forma mais ampla o conceito, justamente para demonstrar toda sua dialética, por meio da idéia de “Esclarecimento” e de sua relação com o conceito de “Verdade”. Dizem eles que “assim como o esclarecimento exprime o movimento real da sociedade burguesa como um todo, sob o aspecto da encarnação de sua Idéia em pessoas e instituições, assim também a verdade não significa meramente a consciência racional, mas do mesmo modo, a figura que esta assume na realidade efetiva. O medo que o bom filho da civilização moderna tem de afastar-se dos fatos – fatos esses que, no entanto, já estão pré-moldados como clichês na própria percepção pelas usanças dominantes na ciência, nos negócios e na política – é exatamente o mesmo medo do desvio social. (...) ao tachar de complicação obscura e, de preferência, de alienígena o pensamento que se aplica negativamente aos fatos, bem como às formas de pensar dominantes, e ao colocar assim um tabu sobre ele, esse conceito mantém o espírito sob o domínio da mais profunda cegueira social. (ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p. 7-13).

¹¹ Essa expressão foi utilizada por Giorgio Agamben para aproximar a idéia de uma “forma pura da lei”, como vigência sem significado, a uma “forma de vida”. Esclarece essa relação afirmando que “dado que a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as conseqüências mais extremas. E é exatamente uma vida deste gênero, em que a lei é tão mais disseminada enquanto carente de conteúdo e na qual uma pancada distraidamente dada na porta desencadeia processos incontroláveis, aquela que Kafka descreve. Assim como o caráter puramente formal da lei moral fundamenta para Kant a sua pretensão universal de aplicação prática em qualquer circunstância, do mesmo modo, na aldeia kafkiana, a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida.” (AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Humanitas, 2002. p.60).

¹² BENJAMIN, Walter. Franz Kafka, A propósito do décimo aniversário de sua morte. In: *Obra Escolhida*. vol.1: *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. p.155.

¹³ Muitos consideram a literatura kafkiana como uma “literatura do absurdo”. A obra de Kafka é encarada como do “absurdo” talvez por não seguir a definição tradicional de “verdade”, ou seja, a adequação do conceito à coisa. Sua literatura não se limite a transcrever fielmente a realidade e é nesse ponto que está sua grande importância, pois de maneira contrária, sua literatura “violenta” essa mesma realidade, fazendo a mesma padecer com suas próprias palavras para que desse ato surjam possibilidades de expressão e de “desvelamento crítico”. Ao invés de adequar a linguagem ao real, ela proporciona uma inadequação dessa linguagem ao real. Kafka, com esse movimento, consegue demonstrar a dupla alteridade da linguagem como um trapezista que vende a alma ao diabo para poder derrotá-lo: no exato instante que sua linguagem está impregnada dessa realidade aliada às múltiplas formas de poder e de opressão, paradoxalmente, ela leva o real ao seu limite, através das suas inúmeras metamorfoses para denunciar sua deformidade e anomalia. Portanto, o “Kafka trapezista” não busca o equilíbrio, pelo contrário, busca o desequilíbrio, o tropeço, contra toda coisificação.

“impossibilidades fundamentais”¹⁴ e, escrevendo a partir desse pressuposto, sua narrativa se assemelha ao testemunho da barbárie¹⁵. Afinal, nesse mundo transtornado em que tudo racha e estala, Kafka coloca a humanidade sobre esse veleiro e demonstra que o exílio e a diáspora que sentia em sua própria pele são também sentimentos universais daqueles que sofrem a opressão.

Pode-se afirmar que desenhando a si e a seu mundo, Kafka desenha o nosso mundo desterritorializado (em alto-mar). Os indivíduos desse século se reconhecem em sua literatura e nos seus personagens porque, de certo modo, se identificam com os sobreviventes, porque se sentem culpados e se voltam para os mortos mesmo que, na maioria das vezes, tarde demais. Essa culpa vai ainda mais longe do que o peso histórico do séc. XX, pois ela remonta a toda a história da humanidade como uma história de barbárie e recalçamento.

Nesse contexto entre parábolas, realidades e culpas, os personagens kafkianos “sobrevivem” num cosmos pequeno-burguês e comercial, sob a forma de relações familiares explícitas, ou de relações humanas em geral e, portanto, a idéia que persiste é a da oposição entre o indivíduo e o social, entre o desejo de busca e de permanência, além do respeito submisso a uma lei. Essa questão apresenta toda a temática da justiça e da opressão que será analisado no seu texto “Diante da Lei”¹⁶, o qual significa tanto diante da lei como “aquém” da lei. Esse texto demonstra toda a poética da metamorfose e da parábola, onde o cômico e o trágico se unem (e são desconstruídos) para apresentar a face doentia da sua atualidade.

É pela escrita que Kafka põe o direito em “processo”, é pela literatura que ele debate o que vem a ser a lei – mas esse questionamento é dele próprio, permitindo-se duvidar da lei em nome da própria lei – em forma de denúncia de uma lei que vige, mas não significa. Em Kafka o “aquém da lei” é um mergulho nas profundezas de uma lei arcaica de necessidade a que todos são levados: “universo inumano do tabu e da mácula, sinônimo de terror e arbitrariedade, que as sentenças de uma justiça imanente, tão automática quanto implacável,

¹⁴ “A impossibilidade de não escrever, a impossibilidade de escrever em alemão, a impossibilidade de escrever de maneira diferente”(…) “Também se pode acrescentar uma quarta impossibilidade, a impossibilidade de escrever...” (SELIGMANN-SILVA. Kafka e a reinvenção da literatura. *Revista Entre Livros*: Coleção Entre Clássicos – Franz Kafka. São Paulo: Duetto Editorial. V. 8, 2008. p.78).

¹⁵Na apresentação do interessantíssimo livro de Giorgio Agamben, “O que resta de Auschwitz”, que analisaremos na sequência do trabalho e que se debruça sobre uma questão importantíssima e muito atual, qual seja, como narrar o horror inarrável e testemunhar sobre uma violência que está além da compreensão humana?, Jeanne Marie Gagnebin, aproxima o relato da “testemunha” com as narrativas Kafkianas afirmando que “Primo Levi narra sem cair na tentação de julgar e condenar: não julga os participantes dos *Sonderkommandos*, não julga os *Prominenten*, não julga nem os soldados nazistas, mas, simplesmente relata e descreve numa voz justamente implacável porque “neutra”, dessa neutralidade assustadora que o torna semelhante a Kafka”. (AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008. p.13).

¹⁶KAFKA, Franz. *O Processo*. São Paulo: Martin Claret. 2002. p. 242.

assinalam”¹⁷.

A parábola “Diante da Lei”, de 1915, é o centro nervoso do romance “O Processo”. É uma história contada a Josef. K pelo capelão da prisão, na igreja gótica que compõe o cenário deslocado do Tribunal que o julga e condena. Para elucidá-la far-se-á um breve resumo: um homem do campo chega ao porteiro que vigia a entrada para a lei e pede admissão nela. O porteiro recusa o pedido e responde evasivamente que o homem do campo poderá entrar mais tarde. Quando o homem do campo olha para o interior da lei pelo portão, o porteiro adverte-o de que é inútil tentar entrar sem permissão. Ele diz que, apesar de ser o último dos porteiros, é poderoso. A partir daí o homem do campo passa a observar atentamente o porteiro. O porteiro dá-lhe um banquinho, no qual ele pode ficar sentado enquanto espera. Os anos passam e o homem do campo envelhece. Ele tenta subornar o porteiro e esquece cada vez mais que existem outros porteiros porque no esforço para entrar na lei, ele se concentra totalmente nesse primeiro. Quando está morrendo, pergunta por que, em todos aqueles anos, nenhuma outra pessoa solicitou a entrada na lei. O porteiro lhe responde que aquela porta havia estado aberta só para ele e que, agora que ele está morrendo, vai fechá-la.

Percebe-se nessa enigmática parábola uma contradição sensível entre a afirmação do narrador de que “a lei continua como sempre aberta” e a declaração do porteiro de que “agora” o homem do campo não pode entrar. Essa circunstância faz com que a lei apareça com uma dupla face: ela exerce uma atração inesgotável, ao mesmo tempo, que impede o acesso de quem é atraído por ela. Essa ocorrência de um “duplo vínculo” da lei, pela psicopatologia, estaria na base da esquizofrenia, ou seja, a lei vige (a porta está aberta, e o “já aberto” imobiliza), mas não significa (não possibilita a entrada).

Com base nessa parábola pode-se analisar melhor a estrutura dessa lei-esquizo em Kafka, através da “decomposição do triângulo ético” constitutivo da inter-subjetividade institucionalizada¹⁸. Pergunta-se, o que acontece quando o “ele” da lei terceira está ausente, o

¹⁷OST, Op. Cit. p. 387.

¹⁸“Paul Ricour pensa as condições de possibilidade da ética, compreendendo o bom e o bem sob o aspecto dos valores e das intenções próprias aos sujeitos da interlocução. Aquém do direito e da moral é, portanto, à ética que remontamos, dirigindo a mira, na raiz da ética, às suas condições de possibilidades antropológicas.” (OST, 2004, Op. Cit. p.388). Fazendo um diálogo com Castanheira Neves, percebemos que a “mundanidade do homem”, implica a reciprocidade relacional que possibilita a exigibilidade como a “verdadeira perspectiva da justiça”. A intersubjetividade figura como condição incontornável do direito que será também a da ética, afinal, eu só posso usufruir a habitação do mundo pondo exigências aos outros, de cuja mediação depende essa minha fruição, e os outros igualmente pondo-me exigências a mim. O processo da des-individualização que a ruína das referências simbólicas provoca serve para traduzir a impossível identidade do “eu” num mundo em que o simbólico se perverteu. Sabemos que a primeira coisa que faziam os nazistas era transformar os judeus em números. (SANTOS COELHO, Nuno Manuel Morgadinho. Fundamentos da Teoria do Direito: A. Castanheira Neves e o Direito como Plataforma Civilizacional In XV Congresso do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito – CONPEDI,

“tu” da autoridade prevalece, e o “eu”, privado de referência (e certamente também de “pai” simbólico), é, no entanto, obrigado a assumir sua parte de lei? E qual lei, arcaica e implacável, se substitui então a lei simbólica ausente?¹⁹. Essas questões são essenciais, pois sua compreensão pode desvelar toda uma lógica de opressão das estruturas soberanas em determinados “espaços de exclusão contemporâneos” que se denominou “aldeias kafkianas”.

As conseqüências desse “ele” barrado, do “tu” pervertido e do “eu” acusador fará surgir, devido ao desmoronamento da lei comum, uma lei arcaica da necessidade. Como se Kafka tentasse escrever a história moderna em sentido contrário, regressando aqui do mundo instituído da lei comum à lei da natureza soberana e violenta. Esse universo seria uma moral sem ética: um mundo em que a lei, por não estar interiorizada na reciprocidade dos reconhecimentos mútuos, por não fazer, portanto, sentido comum, apresenta-se sob a forma das mais severas interdições. Se a ética é o mundo dos valores e a moral o domínio das interdições, então uma moral sem ética é um mundo em que, literalmente, as interdições são sem valor, ou melhor, a lei vige, mas não significa.

Esse é o universo das “aldeias kafkianas”, que representam perfeitamente, os “personagens reais” dos campos de exceção contemporâneos²⁰ de que trata Giorgio Agamben: um mundo de ordens implacáveis totalmente desprovidas de sentido e de valor positivo para seus destinatários – um mundo em que a falha na transmissão da lei obriga o “eu” a uma oscilação perpétua entre a irresponsabilidade e a auto-acusação. Nesses espaços de exceção prevalece essa lei-esquizo, um texto absurdo, sem chamamento e sem resposta (portanto sem responsabilidade) – automatismo cego de uma lei de necessidade que só pode engendrar terror e culpa e que longe de arrancar o sujeito do estado de natureza, o mantém em tal estado ou o faz regredir a ele. Como escreve Jean Florence, “quando se esquece a natureza simbólica, (...) a herança significativa cessa de produzir enigma para ser apenas uma letra cruel, estúpida e mortífera”.²¹

Nos “campos de exceção” contemporâneos, um regime brutal e enganador vêm

2006. Manaus. *Anais do XV Congresso Nacional do CONPEDI*. Disponível em: http://www.conpedi.org/manaus/arquivos/anais/manaus/teoria_do_direito_nuno_do_santos_coelho.pdf. Acesso em 25 de março de 2009.

¹⁹OST, 2004, Op. Cit. p. 385

²⁰“O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra. É preciso refletir sobre o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo. Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, capturado fora, incluído através da sua própria exclusão.” (AGAMBEN, 2002, Op. Cit. p.175-177).

²¹FLORENCE, Jean. *Le désir de la loi. La loi dans l'éthique chrétienne*. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis 1981. p. 185-227.

substituir a ilusão de um regime justo, reivindicando para si uma necessidade nova e valendo-se do conformismo mental de todos aqueles que, por covardia, opressão ou fatalismo, submetem-se a ele. A lei que regula esses espaços é, portanto, uma espécie de lei natural, cujos tabus e interdições nunca se tem certeza de não ter transgredido, e cujas decisões, absolutamente imprevisíveis, não se distinguem dos sofrimentos e infortúnios naturais que afetam os homens. Giorgio Agamben traduz essa lei como “pura potência”, demonstrando que a mesma se afirma com mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada. São nos “campos de exceção” contemporâneos, onde existe um regime da lei no qual a norma vale, mas não se aplica (porque não tem força), e atos que não possuem o valor de lei adquirem sua força.²²

Essa força de lei para Agamben, lembrando Benjamin, é seguramente um elemento místico, ou melhor, “uma ficção”, pela qual o direito tenta anexar a “anomia”²³. Tudo se passa, quando o poder soberano se exerce como se a lei sobrevivesse a seu próprio apagamento, permanecendo travestida em um “fantasma da lei”, agindo como uma pura força que permanece uma vez “riscada” a lei, mera força de violência, sobre qualquer coisa ou qualquer um, como demonstram as parábolas kafkianas. Portanto, resta analisar melhor a relação do “bando” soberano (“a-bando-no”) com essa vida descartável, habitante desses “campos de exceção” contemporâneos e que se submete a uma lei que vigora sem significar, na qual a atitude mais inocente pode desencadear processos terríveis.

2. A vida nua e a relação de “bando” na colônia penal moderna

Ainda nas “aldeias kafkianas”, há um conto extremamente elucidativo intitulado “Na Colônia Penal”²⁴, no qual através da descrição minuciosa do funcionamento de uma hedionda máquina de execução, Kafka antevê a violência instituída pelo poder soberano e justificada pela busca do bem-estar geral. Porém, em que “máquina de poder”, em que aparelho da

²² AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. P.61.

²³ AGAMBEN, 2004, Op. Cit. p. 61.

²⁴ KAFKA, Franz. *O veredicto; Na colônia penal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998-2001. Interessante remeter ao romance do escritor francês Octave Mirbeau que influenciou fortemente a criação do conto “Na Colônia Penal”. Se intitula “Le Jardin des Supplices”. O romance é uma metáfora da apavorante condição humana submetida à inexorável e monstruosa “loi de meurtre”; uma condenação de todas as sociedades, que constituem as verdadeiras escolas de matança, ao invés de combatê-las: o que se caracteriza visivelmente a uma denúncia aos crimes do colonialismo francês e inglês, que transformaram continentes inteiros em verdadeiros “jardin des supplices”. Uma análise crítica da questão da “pseudo-civilização ocidental” e os pretensos valores humanistas, aos quais reivindica, sendo também um exercício fascinante de humor negro. (MIRBEAU, Octave. *Le Jardin des Supplices*. Angers: Éditions du Boucher Société Octave Mirbeau, 2003. Disponível em: <http://www.leboucher.com/pdf/mirbeau/jardin.pdf>. Acesso em 5 de fevereiro de 2009.

autoridade sacrificador de vidas humanas, pensava Kafka?

“Na Colônia Penal” foi escrita em outubro de 1914, três meses após a eclosão da grande guerra. Há poucos textos na literatura universal que apresentam de maneira tão penetrante a lógica mortífera dessa barbárie especificamente moderna²⁵ como mecanismo impessoal. Para o leitor desse conto é irresistível não pensar em um paralelo entre o horror estampado no conto e o que aconteceria na Europa décadas mais tarde, com a ascensão do nazismo. É instigante ver como Kafka, de certa forma, já antevia aonde a humanidade podia chegar com a extrema racionalização da técnica em nome de um bem definido tão aleatoriamente por um poder totalitário, que se utiliza da dicotomia falaciosa entre o civilizado e o bárbaro, para promover os ditos necessários processos civilizatórios. Mas em que consiste o processo civilizatório? Como bem demonstrou Norbert Elias, um de seus aspectos mais importantes é que a violência não é mais exercida de maneira espontânea, irracional e emocional pelos indivíduos, mas é monopolizada e centralizada pelo estado, mais precisamente, pelas forças armadas e pela polícia²⁶.

A partir dessas análises iniciais podemos descrever resumidamente esse conto premonitório: numa colônia penal, situada em uma ilha nos trópicos²⁷, quatro homens estão reunidos - um explorador, estrangeiro e observador; o oficial, “expert” em todos os procedimentos da colônia e visivelmente esforçado em explicar todos os detalhes da “máquina de execução”; o condenado, totalmente resignado e submisso, acorrentado pelos pulsos, pernas e pescoço; e, finalmente, um soldado, encarregado de manter o prisioneiro

²⁵Nenhum século na história conheceu manifestações de barbárie tão extensas, tão massivas e tão sistemáticas quanto o século XX. Hobsbawm nos esclarece que “(...) após cerca de 150 anos de declínio secular, a barbárie esteve em crescimento durante a maior parte do século XX, e não há nenhum indício de que esse crescimento esteja no fim. Nesse contexto, entendo que a “barbárie” signifique duas coisas. Primeiro, a ruptura e colapso dos sistemas de regras e comportamento moral pelos quais todas as sociedades controlam as relações entre seus membros e, em menor extensão, entre seus membros e os de outras sociedades. Em segundo lugar, ou seja, mais especificamente, a reversão do que poderíamos chamar de projeto do iluminismo do século XVIII, a saber, o estabelecimento de um sistema universal de tais regras e normas de comportamento moral, corporificado nas instituições dos Estados e dedicado ao progresso racional da humanidade: à Vida, Liberdade e Busca da Felicidade, à Igualdade, Fraternidade e Solidariedade ou, seja lá o que for. As duas coisas estão agora acontecendo e reforçam seus respectivos efeitos negativos em nossas vidas.” (HOBSBAWM, Eric. *Sobre a História*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1998. p.269).

²⁶ELIAS, Norbert. *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975. p.181-190.

²⁷Nesse conto vemos o humor corrosivo de Kafka, trazendo à tona uma crítica à crença européia na superioridade e racionalidade de suas invenções jurídicas e penais, no caráter supostamente menos “bárbaro”, mais suave e “justo” das práticas de poder da Europa Moderna Iluminista e seu “processo civilizatório” que colonizou e assassinou milhares de indígenas na América. O obsoleto aparelho de tortura e “justiça” da colônia penal situa-se ironicamente, em alguma ilha dos trópicos, em alguma colônia distante da Europa e de suas luzes. Hodiernamente, continuamos a presenciar práticas desse tipo pelas “metrópoles desenvolvidas” na chamada “globalização da tortura”, brilhantemente analisada por Mireille Delmas-Marty: “(...) hoje o problema é este, o destas práticas de transferência (de “acusados de terrorismo”) a lugares secretos ou inacessíveis, uma espécie de terceirização a países que praticam a tortura, uma sorte de mercado negro, que anunciaria uma verdadeira ameaça: uma espécie de globalização da tortura (*deslocalização* e globalização, aliás).” (DELMAS-MARTY, Mireille. *Aula College de France*. <http://www.college-de-france.fr/audio/delmas%20marty/delmas-marty20080325.mp3>, tradução Deisy Ventura em 25/03/2008).

parado, indiferente a tudo, mas obediente.

O personagem central do conto não é nenhum desses quatro personagens, mas sim, a “máquina de execução” mesma. Toda a narrativa gira em torno desse sinistro aparelho, que parece mais e mais, no curso da explicação detalhada que o oficial dá ao viajante, como um fim em si mesmo - o aparelho, de grandes dimensões, é composto de três partes: a cama, o desenhador e o rastelo, dispostos ao lado de um grande fosso. Na cama o condenado deverá ser fortemente imobilizado por correias. O rastelo composto por diversas fileiras de agulhas, grandes e pequenas é preso ao desenhador. O desenhador e a cama têm as mesmas proporções, ligados por hastes de metal, e ambos têm um motor próprio que, com o aparelho em funcionamento, fazem com que as duas partes entrem em sintonia fazendo com que as agulhas baixem e desenhem no corpo do condenado a sua sentença programada em uma espécie de ficha inserida na parte superior do aparelho. No caso desse condenado, a sentença é: “Honra teu superior”²⁸.

No conto o explorador se mostra aterrorizado com a explicação do oficial a respeito da estrutura da máquina e então pergunta sobre como é feito o processo de julgamento do condenado. O oficial retruca que a resposta é simples: não há e tudo que existe são os fatos e a sentença²⁹. Conclui-se que a explicação dessa injustiça é assustadoramente atual e remete a inúmeros exemplos de colônias penais contemporâneas³⁰, onde é no corpo humano, no puro sofrimento e na culpa em que as sentenças são aplicadas: “fui nomeado juiz aqui na colônia penal. (...) O princípio segundo o qual tomo decisões é o seguinte: a culpa é sempre indubitável. (...) O senhor viu como não é fácil decifrar a escrita com os olhos, mas o nosso homem a decifra com os seus ferimentos”³¹.

Essa passagem traduz uma espécie de metamorfose jurídica³², a qual transforma

²⁸KAFKA, 1998-2001, Op. Cit. p.36.

²⁹ Ibidem, 1998-2001. p. 38.

³⁰ Judith Butler esclarece a lógica dessas colônias penais com o arquétipo contemporâneo de nosso contexto global: o “campo” de Guantánamo. Diz ela: “en nombre de alertas de seguridad y de un estado de emergencia nacional, la ley ha quedado efectivamente suspendida tanto en el plano nacional como en el internacional. Y junto con la suspensión de la ley se impone un nuevo estado de soberanía que no solamente se ejerce fuera de la ley, sino por medio de la creación de una burocracia administrativa en la que no solo son funcionarios los que deciden quién será juzgado y quién será detenido, sino que son funcionarios los que tienen la última palabra acerca de la detención indefinida de una persona. (...) La detención indefinida no sólo tiene consecuencias en la decisión de cuándo y donde va a quedar suspendida la ley, sino el la determinación del límite y del alcance de la jurisdicción legal misma. Ambas las cuestiones, a su turno, tienen consecuencias para la extensión y auto-justificación de procedimientos propios de un estado de soberanía.” (BUTLER, Judith. *Vida precaria – El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009. p.80.

³¹ KAFKA, 1998-2001, Op. Cit. p. 37-44.

³² Deleuze e Guattari em “Kafka. Pour une littérature mineure” disseram: “A metamorfose é o contrário da metáfora”. Essa é provavelmente a opinião de Kafka: renunciar às metáforas (enganadoras) em favor das metamorfoses (experimentais), ou seja, dar uma chance a uma verdade possível, arriscando a experiência última da transformação das coisas segundo a

imperceptivelmente o inocente em culpado: uma atmosfera em que todos parecem permanentemente esperar a anunciação da lei, a decisão de um juiz, a aceitação de um requerimento. Na espera do reconhecimento de um direito nessas “aldeias kafkianas”, onde nada se transmite mais, a justiça se metamorfoseia em pura força totalitária: os chefes estão ausentes, mortos há muito tempo ou tão distantes que não são conhecidos; as antigas alianças foram desfeitas e as comunidades de origem se dissolveram; somente rumores, opiniões contraditórias e restos de lenda relatam algo da lei perdida. A “Colônia Penal” é particularmente ilustrativa desse “abandono da lei” ou, da mesma forma, do abandono do vivente à pura “força de lei”³³.

Esse tema é o da justiça imanente, para além (ou melhor, aquém) da culpa e da inocência, uma justiça de certo modo inscrita nas coisas mesmas, uma justiça quase natural que remete à lei arcaica da necessidade. Dessa justiça imanente é o corpo (“vida nua”), bem antes do espírito, que toma conhecimento, como vimos, na própria inscrição da sentença na “carne” do acusado. A partir dessas enunciações pode-se contextualizar a “vida nua” e a relação de “bando” trazida por Giorgio Agamben e demonstrar como as metamorfoses expostas estão presentes hodiernamente, porém, na maioria das vezes, veladas por discursos ditos humanistas. Para introduzir essa discussão esclarece-se a interessantíssima análise agambiana dos conceitos gramaticais correlatos “exceção” e “exemplo”, propondo a relação direta dos mesmos com a realidade das categorias sociais e do direito. No caso, a vida humana, aquela que tentamos compreender aqui como “vida nua”, essa categoria que não é simplesmente excluída da lei e por isso, matável, mas pelo contrário, que justamente por ser incluída acaba se tornando “descartável”.

Percebe-se a partir dessa análise que a “vida nua” é uma “exceção” e não um “exemplo” em sua relação com o direito, pois o “exemplo” seria excluído do caso normal (jurídico), não por não fazer parte dele, mas pelo contrário, por exibir seu pertencer a ele. Já a “exceção” é incluída no caso normal (jurídico) justamente por não fazer parte dele (“bárbaro”,

designação de sentido próprio é contar o que acontece quando realmente alguém vira cão ou inseto. Quando se sabe o uso que a propaganda nazista fará da analogia judeu=inseto, não há como não ficar impressionado, mais uma vez, com a força visionária da escrita de Kafka, como se ele tivesse antecipado os efeitos de uma experiência social em que seria abolida a distância entre sentido próprio e sentido figurado. (OST, Op. Cit. p.431).

³³ Agamben nos esclarece que Jean-Luc Nancy foi o filósofo que desenvolveu um pensamento bastante rigoroso sobre a experiência da Lei que se apresenta como pura força, identificando sua estrutura ontológica como abandono e pensando na história do Ocidente como o “tempo do abandono”. O abandono é pensado como abandono ao “bando” soberano: “ser banido não significa estar submetido a certa disposição de lei, mas estar submetido à lei como um todo. Entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado fora de qualquer jurisdição...” (Cit. in AGAMBEN, Op. Cit. 2002, p.66).

“marginal”, “inumano” ou “anormal”) e, por isso mesmo, precisar ser controlado³⁴. Agamben conclui, afirmando que o pertencimento a uma classe só pode ser demonstrado com um exemplo; entretanto, o não-pertencimento (não-reconhecimento) só pode ser demonstrado em seu interior, isto é, com uma “exceção”, ou seja, com uma “brecha” na lei, um vazio de direito.

Por meio das noções de pertencimento e inclusão trazidas por Alain Badiou, é possível desenvolver um pouco mais essa importante temática e para demonstrá-la faticamente far-se-á uma análise meramente exemplificativa da casta dos “Intocáveis” na Índia, os quais são submetidos a essa lógica jurídica por meio da “exceção” soberana³⁵. Representando 24% da população, os "Intocáveis" estão na base da hierarquia social das castas que reinam na Índia desde a Antigüidade. Os Dalits, como também chamados, são considerados "impuros" (e, por que não, “sacros”³⁶?) e não estão autorizados a tocar nos mesmos utensílios de comida das castas superiores: os Brâmanes, ou Sacerdotes, os Kshatria, que formam a classe de guerreiros ou administradores, os Vaisya, que são artesãos e comerciantes, e mesmo os Suda, a casta inferior, composta por camponeses. Os Dalits estão á margem da sociedade, vivendo submetidos há séculos aos trabalhos de recolher o lixo e dejetos, limpar fossas, sendo também vítimas de execuções sumárias e de torturas, mesmo que o texto constitucional indiano dê especificamente ao Parlamento poderes preponderantes para criar leis que proibam as discriminações, incapacitações e escravidão impostas milenarmente aos “Intocáveis”.

Como já demonstrado, sabe-se que o direito tem um caráter normativo. É “norma” não apenas porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de qualquer coisa, criar o âmbito da própria referência na vida real, “normalizá-la”. Pode-se observar, portanto, que essas “patologias” do direito, ou melhor, essas leis-esquizo que vigem, mas não significam, são de fato os modos de “normalização” usados como meio de controlar pessoas sem direitos

³⁴Bauman expõe a intrínseca relação entre a ordem e o caos, dizendo que o caos é o “alter-ego da ordem”, ou seja, não poderia haver a ordem sem o caos, pois é a Lei que dá existência ao caos, ao traçar a linha que divide o dentro do fora. Portanto, “o convite da lei à universalidade soaria cínico não fosse a inclusão que ela faz do excluído por meio de sua própria retirada. A lei jamais alcançaria a universalidade sem o direito de traçar o limite de sua aplicação, criando, como prova disso, uma categoria universal de marginalizados/excluídos, e o direito de estabelecer um “fora dos limites”, fornecendo assim o lugar de despejo dos que foram excluídos, reciclados em refugio humano. (BAUMAN, Zygmunt. *Vidas Desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 43).

³⁵Faremos aqui uma análise apenas da “exceção jurídica-soberana”, não desenvolvendo as análises histórico-culturais da formação das castas que, da mesma forma, são importantíssimas.

³⁶Agamben nos esclarece a relação entre a ambigüidade do sacro, o bando soberano e a idéia de tabu: “O conceito de tabu exprime exatamente a originária indiferença de sacro e impuro que caracterizaria a fase mais arcaica da história humana, aquela mescla de veneração e de horror (...) ‘horror sacro’ (...) *Sacer* designe celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé, ou sans souiller ; de là le double sens de « sacré » ou « maudit » (à peu près). Un coupable que l’on consacre aux dieux infernaux est sacré”. (AGAMBEN, 2002, Op. Cit. p. 85-87).

através dessa própria noção de “exclusão-inclusiva” da “vida nua”, dispositivo esse que serve para incluir o que está desde sempre expulso, excluído.

O exemplo dos Dalits, como diversos outros exemplos aplicados a categorias de indivíduos “sacros”, demonstra claramente essa inclusão da exceção no próprio ordenamento. Segundo Alain Badiou, na análise em termos políticos sobre a teoria dos conjuntos matemáticos, dir-se-á que um termo “pertence” a uma situação se ele é apresentado e contado como unidade nesta situação. Por exemplo, os indivíduos singulares, enquanto pertencem a uma sociedade; porém, por sua vez, dir-se-á que um termo está “incluído” em uma situação, se é representado na meta-estrutura (o estado) em que a estrutura da situação é contada como unidade, ou seja, os indivíduos restam recodificados pelo estado em classes.

Pensando a partir dessa lógica, Badiou define “normal” como um termo que pertence e está incluído, “excrescente” como um termo que é incluído em uma situação sem pertencer a ela e “singular” um termo que pertence a uma situação sem estar incluído. Nesse esquema de Badiou, a “exceção” soberana estaria no limiar de indiferença entre o “excrescente” e o “singular”, algo como uma paradoxal inclusão do pertencimento mesmo: “aquilo que não pode ser incluído no todo ao qual pertence e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído”³⁷.

A figura dessas “vidas sacras”, portanto, esclarece a crise radical de toda possibilidade de distinguir entre pertencimento e inclusão, entre o que está fora e o que está dentro, entre “exceção” e norma. Essa indefinição, analisada a partir da ordem jurídica, demonstra que o direito não se apresenta desde a origem apenas como sanção de um fato transgressivo, mas constitui-se, pelo contrário, através do repetir-se do mesmo ato sem sanção alguma, como um caso de “exceção”, ou seja, a violência como fato jurídico primordial. E, nesse contexto, pode-se questionar como se dá a captura dessa “vida nua” pelo direito, já que não necessariamente seja realizada pela sanção, ou seja, pela determinação do lícito e do ilícito?

Agamben, visivelmente influenciado por Schmitt e Benjamin, dirá que a chave desta captura da vida no direito se dá pela “culpa”, o “estar-em-débito”, 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 integralmente³⁸. Dir-se-ia que a culpa se refere à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa, pois a ignorância da norma não elimina a situação do

³⁷AGAMBEN, 2002, Op. Cit. p.32.

³⁸Ibidem, 2002. p.35.

culpado, ou na frase do oficial da “Colônia Penal”, “a culpa é sempre indubitável”³⁹. Essa obliteração, esse momento de detenção irrevogável pronunciado no juízo de realidade do absoluto da culpa do acusado encontra a sentença absoluta de “O Veredicto”⁴⁰, que será analisado na seqüência do trabalho. Seguindo essa lógica, a vida seria potencialmente culpada – o direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão-inclusiva da “exceptio”: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta.

A conclusão de Agamben sobre a estrutura da soberania define a mesma não como um conceito exclusivamente político, nem como uma categoria exclusivamente jurídica, menos como uma potência exterior ao direito (Schmitt) ou como a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): “ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”.⁴¹ Essa relação originária da lei com a vida, não se caracteriza então pela aplicação, mas sim, pelo a-bando-no. A vida sacra é “banida” – posta em “bando” – um termo germânico que designa tanto a exclusão quanto o comando e a insígnia do soberano. Nesse sentido que o paradoxo da soberania assume a forma de “não existe um fora da lei”, ou seja, mantém a vida em seu “bando” abandonando-a. Assim como nessa análise, também em outras, Agamben busca na esfera da linguagem a possibilidade de demonstrar sua total proximidade com o direito – a linguagem pressupõe o não-linguístico para poder depois denotá-lo no discurso em ato. Da mesma forma, a lei pressupõe o não-jurídico (a mera violência enquanto estado de natureza) como aquilo com o qual se mantém em relação potencial nas situações de “exceção” contemporâneas.

3. “O Veredicto”: o “campo” como paradigma bio-político contemporâneo

Independentemente da intenção de Kafka em publicar conjuntamente “O Veredicto” e “Na Colônia Penal” (além de “A Metamorfose”) sob o título conjunto de “Punições”⁴², é inevitável perceber como esses dois textos se implicam mutuamente. “O Veredicto” é uma intrincada alegoria do absoluto e de sua pronúncia – uma pronúncia absoluta, que conduz à sentença absoluta e irrevogável da justiça totalitária do pai de Georg. A condenação de Georg é tão indubitável quanto à convicção da culpa dos condenados na “Colônia Penal”. A potência

³⁹KAFKA, 1998-2001, Op. Cit. p.38.

⁴⁰KAFKA, Franz. *O veredicto/Na colônia penal*. São Paulo : Companhia das Letras, 1998-2001.

⁴¹AGAMBEN, 2002, Op. Cit. p. 35.

⁴²Sobre esta questão, C.f. o Posfácio de Modesto Carone à sua tradução de ambas as obras. (KAFKA, 1998-2001, Op. Cit. p. 73-81).

vazia dessa lei acusadora vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida e, justamente nessa indeterminação, o inocente se transforma abruptamente em culpado como se percebe na transformação radical da atmosfera inicial da narração e seu final.

No início da narrativa: “Era uma manhã de domingo no auge da primavera”. Em seu quarto, no primeiro andar de um prédio de “construção leve”, Georg acaba de escrever uma carta, apóia o cotovelo sobre a escrivaninha, olha pela janela e vê o rio e as colinas da outra margem, “com o seu verde sem vigor”⁴³. No fim: George agarra a amurada do rio, “como um faminto a comida”, e se deixa cair na água. Neste momento, “o trânsito sobre a ponte era praticamente interminável”⁴⁴.

Para analisar como uma divagação ensolarada se transformou em uma condenação a morte por afogamento, é interessante fazer um breve resumo da narrativa: o jovem comerciante Georg hesita em contar sobre o seu noivado com Frieda a um amigo malsucedido nos negócios que mora na Rússia. A noiva sente-se ofendida com essa atitude. Ele então escreve ao amigo. No quarto escuro, seu pai o acusa de traição, dizendo que tal amigo existe e foi como ele próprio, abandonado por Georg. O pai num momento, é fraco e, como uma criança pequena, brinca com a corrente do relógio de Georg. Em seguida, o pai é poderoso e, de pé na cama, condena o filho à morte por afogamento. Essa justiça totalitária, sempre presente nas narrativas kafkianas, não se refere à transgressão objetiva de uma interdição, conhecida ou desconhecida, mas sim, elucidada, a partir da inversão temporal entre a sanção (“caso contrário morrerás” ou “caso contrário serás torturado”) e o enunciado da interdição (“tu não deves”), o tratamento pelo qual são submetidos os habitantes dessas “aldeias kafkianas”: as execuções são sem julgamentos, os julgamentos sem inquérito, e os inquéritos sem falta preliminar.

Compreende-se que tal sistema de interdições gere um terror sem fundo – um terror que concentra todos os medos que habitam o homem -, pois nesse universo nada é garantido, a não ser que a interdição transgredida se vingará inelutável e severamente, ou seja, a potência da violência da justiça totalitária que paira sobre os habitantes das “aldeias kafkianas” a qualquer momento pode enunciar seu veredicto. Como se a sombra do castigo ocupasse todo o espaço e preenchesse todo o tempo, barrando a origem da lei, associando a transcendência de sua fonte à ameaça mais radical e o homem devesse necessariamente pagar com a vida o

⁴³ KAFKA, 1998-2001, Op. Cit. p. 9

⁴⁴ KAFKA, 1998-2001, Op. Cit. p. 23-24.

simples olhar dirigido a ela⁴⁵.

Nesse contexto de interdições sem fundamentos, é interessante percorrer a transformação da política clássica em bio-política moderna, para entender o processo que levou a vida nua a ocupar o centro dos cálculos do poder e, conseqüentemente, o próprio corpo humano tornar-se indiscernível da lei, sendo capturado por ela de forma absoluta. Sempre que vidas humanas estiverem vivendo sob o “bando” de uma lei e de uma tradição que se mantém como pura potência, incluindo-os em uma relação de abandono, como já vimos, trata-se da formação de um “campo”, de uma “aldeia kafkiana”. Trata-se de compreender essa lógica como o paradigma bio-político da modernidade⁴⁶, onde a vida humana, através da relação do “bando” Soberano é metamorfoseada em “vida nua”⁴⁷.

Na antiguidade clássica, a vida era separada em duas instâncias: a *zoé*, que era a simples vida privada, o viver das necessidades básicas vitais e meramente reprodutivas relacionadas à própria espécie humana e confinada à *óikos* (casa); o outro viver era a *Bíos*, a vida pública qualificada do indivíduo político, àquele que se relaciona e decide às questões relacionadas ao viver bem na praça pública da *polis*. É importante ressaltar que as duas formas de viver habitavam a *polis*; entretanto, a *zoé* era a vida natural do âmbito privado, a qual estava excluída dessa política da *polis* propriamente dita. A política clássica desde sempre estabelecia esta cisão, definindo a meta da comunidade perfeita descrita por Aristóteles, como aquela “nascida em vista do viver (*zoé*), mas existente essencialmente em vista do viver bem (*bíos*)”⁴⁸.

Conhece-se uma passagem importante da “Política”⁴⁹ que descreve o homem como um “animal político”, porém nesse ponto, não é feita necessariamente uma relação do animal

⁴⁵ OST, 2004, Op. Cit. p. 395-396.

⁴⁶ Agamben com essa expressão quer demonstrar que “alguns eventos fundamentais da história política da modernidade (como as declarações dos direitos) e outros que parecem antes representar uma incompreensão de princípios biológico-científicos na ordem política (como a eugénica nacional-socialista, com a sua eliminação da ‘vida indigna de ser vivida’, ou o debate atual sobre a determinação normativa dos critérios da morte), adquirem seu verdadeiro sentido apenas quando são restituídos ao comum contexto biopolítico (ou tanatopolítico) ao qual pertencem. Nesta perspectiva, o campo, como puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal fundado unicamente no estado de exceção), surgirá como o paradigma oculto do espaço político da modernidade, do qual deveremos aprender a reconhecer as metamorfoses e os travestimentos.” (AGAMBEN, Op. Cit. p.129).

⁴⁷ “O campo é apenas o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra: isto é, em última análise, o que conta, tanto para as vítimas quanto para a posteridade”. Entretanto, invertemos essa análise na seqüência do trabalho, seguindo Agamben, não definindo o campo a partir dos eventos que se desenrolaram lá, mas sim, nos perguntando “qual a sua estrutura jurídico-política?” e “por que semelhantes eventos lá puderam ter lugar?” (...) “Isso 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, Op.Cit. p. 173).

⁴⁸ AGAMBEN, 2002, Op. Cit .p.10.

⁴⁹ ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martim Claret, 2004.

(zoé) como *bíos* (político), o que possibilitaria uma contradição semântica. Aristóteles, definindo essa junção entre o animal e o político, o que pretendia era demonstrar essa separação e definir a política humana da *bíos* como aquela que se distingue drasticamente da dos outros viventes porque é fundada, através de um suplemento de politização ligado à linguagem. Essa característica define a comunidade que racionaliza sobre a idéia de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso, relações essas típicas da *zoé* da *óikos*.⁵⁰

Michel Foucault no final do livro “A Vontade de Saber”⁵¹ apresenta sua tese através de um trecho que se tornou célebre: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”⁵². Deve-se questionar aonde Foucault pretendia chegar com essas preposições e como elas foram capazes de mudar o paradigma de poder no contexto da modernidade?

Foucault demonstra através de seu método arqueológico⁵³ que nos limiares da modernidade a vida natural (*Zoé*) começa a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal e a política se transforma numa bio-política. Juntamente com essa transformação, Foucault desenvolve nos seus cursos no “Collège de France”⁵⁴, a tese da passagem de um estado puramente territorial para um estado de populações, demonstrando que o soberano, para poder governar grandes massas urbanas, deve preservar a vida acima de tudo, porém, não por serem seres humanos detentores de dignidade, mas sim, por que percebe

⁵⁰ AGAMBEN, 2002, Op. Cit, p. 10. Além disso, Aristóteles diz “(...) entende-se a razão de ser o homem um animal sociável em grau mais alto do que as abelhas e os outros animais outros que vivem reunidos. (...). Somente o homem, entre todos os animais possui o dom da palavra. (...). A palavra tem a finalidade de fazer entender o que é útil ou prejudicial e, conseqüentemente, o que é justo e o injusto. O que especificamente diferencia o homem é que ele sabe distinguir o bem do mal, o justo do que não o é, e assim todos os sentimentos dessa ordem cuja comunicação forma exatamente a família do Estado. ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martim Claret, 2004. p.14.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

⁵² FOUCAULT, 1998, Op. Cit. p. 134.

⁵³ O pensamento de Michel Foucault nos propõe um método de investigação histórica que renuncia a todas as verdades preestabelecidas e à inquirição das origens, preferindo antes um método de inquérito de discursos ou sistemas de sentido. Por exemplo, a clínica, a que Foucault dedica exaustivos estudos (ver em particular *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, 1963), é investigada não pela ordem cronológica do seu desenvolvimento, mas pela arqueologia do seu significado, pelas discontinuidades das suas estruturas sociais, em primeiro lugar no século XVIII e depois em comparação com as indagações realizadas pela psicologia e pela psiquiatria. A clínica é então estudada em todos os seus discursos ou modulações de sentido, verificando as suas transformações, as condições da sua existência e as causas do seu declínio. A soma de todo os discursos possíveis sobre a clínica é aquilo a que Foucault chama o *arquivo* e é sobre este arquivo que o trabalho da arqueologia deve incidir. Não se estabelece nenhuma hierarquia de valores, mas apenas aquilo a que Foucault chama a “regularidade dos enunciados”. A arqueologia rejeita quaisquer tentativas de unificação dos dados da memória coletiva, repudia as sínteses historicistas, as continuidades das grandes descrições históricas, a própria ideia de uma obra total, porque o seu fundamento encontra-se na pesquisa de enunciados particulares em determinados discursos. O método de Foucault se apóia em discontinuidades, diferenças e dispersões para tentar recuperar a *episteme* do passado. FOUCAULT. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p.159-170.

⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e populações: curso no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

nessas vidas naturais (“vidas nuas”) uma potência que fortalece justamente esse poder e que num contexto de intensificação da produção mercantil esses corpos “domesticados” seriam absurdamente produtivos. O desenvolvimento e o triunfo do capitalismo só foram possíveis a partir dessa mudança de paradigma.

Sua tese fundamental supõe que, no regime da soberania, ou seja, no estado territorial, o súdito deve sua vida e sua morte à vontade do soberano: nestas condições o poder é um mecanismo de retirada e de extorsão. Diferentemente, na época moderna, o poder passou a funcionar na base da incitação e da vigilância. Começou a produzir, intensificar e ordenar forças mais do que limitá-las ou destruí-las. Esse é o ponto no qual se pode situar a clássica passagem do poder ao bio-poder tal como proposta por Foucault, ou seja, de fazer morrer e deixar viver (soberania) o poder passa a fazer viver e deixar morrer (bio-poder/bio-política)⁵⁵. Esse fazer viver criou os corpos dóceis/produtivos e a gestão da vida que o capitalismo necessitava para triunfar.

O fazer viver que caracteriza o bio-poder se baseia em duas tecnologias específicas. A primeira consiste em técnicas essencialmente centradas no corpo individual, caracterizada por procedimentos que asseguram a sua distribuição espacial e a organização de sua visibilidade. São as técnicas de racionalização e de economia destinadas a aumentar sua força útil. A segunda, além de integrar o corpo, se dirige essencialmente à gestão da vida (estatísticas sobre nascimentos, mortalidades, saúde e longevidade).

A passagem da política clássica para a bio-política moderna se traduz, portanto, no governo dos homens por meio das mais diversas e sofisticadas “técnicas de governamentalidade”⁵⁶, as quais produziram os “corpos dóceis” de que o poder Soberano e o

⁵⁵ Ironicamente, é quando mais se fala em defesa da vida que se cometem as guerras mais abomináveis e genocidas. “As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens (...) quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e encerram se ordenaram em função da questão nua e crua da sobrevivência. (...) O princípio: ‘poder matar para poder viver’, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população”. (FOUCAULT, 1998, Op. Cit. p.129-131.)

⁵⁶ Foucault desenvolverá na sua aula inaugural do dia 11 de janeiro de 1978, no “Collège de France”, justamente as modalidades das técnicas de governo, relacionada ao advento da Biopolítica. A primeira forma relativa ao Modelo Jurídico (antes do Séc. XVI) e que diz respeito a pergunta, “como governar um território?”, consiste em “criar uma lei e estabelecer uma punição para os que a infringirem, é o sistema do código legal com divisão binária entre o permitido e o proibido”. A segunda modalidade é a Disciplinar (Séc. XVI-XIX), que se pergunta “como governar os outros?”, ou seja, um mecanismo onde “a lei é enquadrada por mecanismos de vigilância e correção” (...) “É o mecanismo disciplinar que vai se caracterizar pelo fato de que dentro do sistema binário do código, aparece um terceiro personagem, que é o culpado”. E, por fim, a terceira forma, o Modelo de Controle, com a pergunta “como governar grandes massas?”, “que caracterizaria não mais o

novo sistema econômico que vinha se impondo necessitavam. Essas transformações resultaram em uma “animalização” dos homens (metamorfozes kafkianas), as quais fizeram surgir na história seja o difundir das possibilidades de desenvolvimento das ciências humanas e sociais e, portanto, a simultânea possibilidade de proteger a vida, porém, com a evolução da técnica, a vida é da mesma forma “coisificada” e seu extermínio pode tornar-se “legítimo”. Hannah Arendt também irá evidenciar essa mudança de paradigmas no seu livro “A Condição Humana”⁵⁷, demonstrando o processo no qual o *homo laborans* passa a ocupar progressivamente o centro da cena política da era moderna. Segundo a autora, foi esse processo, produzido a partir do primado da vida natural sobre a ação política, que causou a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna⁵⁸.

Nesse contexto, pode-se perceber que Foucault desenvolveu o conceito de bio-política, juntamente com as investigações sobre os processos de subjetivação dos indivíduos; entretanto, não investigou o local por excelência da bio-política moderna que seria a análise do campo de concentração. Hannah Arendt, pelo contrário, fez uma análise estrutural dos estados totalitários, porém, limitada pela falta de qualquer perspectiva bio-política em sua análise. O que a autora deixa escapar é que justamente a radical transformação da política em espaço da “vida nua” (campo de concentração) legitimou e tornou necessário o domínio total por parte do poder soberano.

O filósofo italiano Giorgio Agamben tentará unir as análises desses dois pensadores, os quais refletiram talvez com mais acuidade o problema político da modernidade através do conceito da “vida nua”⁵⁹ e das análises da lógica da soberania. Percebe-se em Foucault um decidido abandono em tratar da abordagem tradicional do problema do poder que diz respeito aos modelos jurídico-institucionais, e a tentativa de criar uma analítica do poder que não tome mais como modelo e como código o direito; entretanto, questiona-se Giorgio Agamben: onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação, ou, ao menos a zona de intersecção, em que as técnicas de individualização (os modelos jurídicos-institucionais) e os

código legal, não mais o mecanismo disciplinar, mas o dispositivo de segurança” (...) “dispositivo de segurança que vai inserir o fenômeno social numa série de acontecimentos prováveis”. Importante ressaltar que essas técnicas não substituem umas as outras, o que temos é “uma série de edifícios complexos nos quais o que vai mudar são as próprias técnicas que vão se aperfeiçoar ou, no caso, se complicar”. (FOUCAULT, 2008, Op. Cit. p. 3-38).

⁵⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

⁵⁸ AGAMBEN, 2002, Op. Cit. p.11.

⁵⁹ “O contexto contemporâneo reduz às ‘formas-de-vida’ à vida nua, desde o que se faz com os prisioneiros da Al Qaeda na base de Guantánamo, ou com a resistência na Palestina, ou com detentos nos presídios do Brasil, ou nos campos de refugiados de Darfur, entre outros” (PELBART, Peter Pál. *Vida Capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003. p.51). Portanto, no mesmo domínio sobre o qual hoje incide o poder bio-político, isto é, a vida, reduzida assim, à vida nua, trata-se de reencontrar aquela “uma vida potencial”, tanto em sua beatitude quanto na capacidade nela embutida de fazer várias formas de resistência.

procedimentos totalizantes (modelos bio-políticos do poder) se tocam?⁶⁰

O próprio Agamben responde essa pergunta dizendo que essas duas análises não podem ser separadas e que a implicação dessa vida natural (“vida nua”) na esfera do político constitui o núcleo originário, ainda que encoberto, do poder soberano. Nesse ponto voltamos a Aristóteles, afinal as duas formas de vida habitavam a *polis* e, portanto, a pergunta deve ser qual é a relação entre a política e a vida, se esta se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão?⁶¹

Parece-nos que a fórmula original do gerado em vista do viver, existente em vista do viver bem, denuncia que desde sempre a política foi o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a “vida nua”. No caso, a pergunta de que modo o vivente possui a linguagem? corresponde exatamente àquela outra: de que modo a “vida nua” habita a *polis*? Dessa forma, resta evidenciada que a política existe por que o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a próprio a “vida nua” e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão-inclusiva⁶².

O vivente habita a *polis* deixando excluir dela a própria “vida nua” e a “politização” dessa vida nada mais é do que a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide sobre a humanidade desse vivente. Dessa forma, pode-se ressaltar que o que está em questão é justamente a “vida nua” do cidadão como o novo corpo bio-político da humanidade⁶³ e os dispositivos que fizeram com que o espaço dessa “vida nua”, situada originariamente à margem do ordenamento jurídico, viesse a coincidir progressivamente com o espaço político. O desvelamento dessas transformações se mostra imprescindível quando exclusão-inclusão, externo-interno, *bíos-zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção, possibilitando que as situações de “exceção” (os “campos” contemporâneos) se tornem em diversos lugares a regra e a “vida nua”, o habitante desses espaços, se torne a vida matável e insacriável do *homo sacer*, o homem sacro⁶⁴.

⁶⁰ AGAMBEN, 2002, Op. Cit. p.13.

⁶¹ Ibidem, p.15.

⁶² Ibidem, p.16.

⁶³ Ibidem, p.17.

⁶⁴ A figura do “Homo Sacer” era um estatuto jurídico do Império Romano e surgia quando uma pessoa, julgada criminosa, era banida da sociedade. Ela encontrava -se, por ter sido banida, excluída da lei humana, podendo ser morta impunemente sem constituir crime, e excluída também da lei divina, não podendo ser sacrificada ritualisticamente; isto é, a vida desse indivíduo deixava de ser considerada como tal. Essa “vida nua” passava a existir fora do direito humano e do divino e transformava-se numa vida que não era mais reconhecida pela comunidade. As fontes germânicas e anglo-saxônicas trazem a figura do “bandido” ou do “homem-lobo” - um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a exclusão e a inclusão, o “lobisomen”, ou seja, nem homem nem fera, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum.

O *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no “bando” soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla “exceção”, como uma zona de indiferença entre o sacrifício e o homicídio. Portanto, “sacra”, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no “bando” soberano, e a produção da “vida nua” é, neste sentido, o préstimo original da soberania, a qual está, desde o início, ligada à discriminação da comunidade política entre quem é membro e quem é não-membro da mesma. O poder soberano não necessita utilizar o seu monopólio da violência para decidir sobre a vida e a morte; ele pode banir, ou seja, pode retirar a condição de humano de qualquer súdito.

Nesse contexto, é interessante perceber que da mesma forma que o processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento outro processo que coincide com o nascimento da democracia moderna: o homem como vivente não se apresenta mais como objeto (fazer morrer), mas como sujeito do poder político (fazer viver) e aqui encontramos sua maior dificuldade, ou seja, querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a “vida nua” – que indicava a sua submissão.

Com essa análise não se pretende um retorno ao poder despótico do soberano, porém, intenciona-se demonstrar com essa inversão, justificativas para compreender a tese agambiana da íntima solidariedade entre a democracia e os totalitarismos. A raiz da tese está evidenciada nessa aporia, pois a nossa política não conhece atualmente outro valor e, da mesma forma, outro “desvalor” (deixar morrer) que a própria “vida nua”. Até que as contradições que isso implica não sejam desmascaradas, os campos de concentração, que haviam feito da decisão sobre a “vida nua” o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais nas mais diversas situações, e travestidos pelo véu do estado democrático de direito⁶⁵.

Em um momento em que as grandes estruturas estatais entraram em colapso é primordial propôr desde uma nova perspectiva, o problema dos limites e da estrutura originária da

(AGAMBEN, 2002, Op.Cit. p. 89-94).

⁶⁵ Reyes Mate ressalva que “falar do campo como símbolo da política moderna (biopolítica) só é possível se designarmos com esse termo os efeitos marginais que, entretantes, questionam o ser e o não-ser da política moderna”, ou seja, quando dissemos que o campo é paradigma biopolítico moderno, “está-se denunciando, por um lado, a relação intercausal dessas experiências da mesma política (o ser e o não-ser incluídos no todo democrático); e, por outro, está-se anunciando ou antecipando que só se poderá falar de democracia na medida em que se pensa como um todo (efetivamente)”, ou seja, “a partir da barbárie, da nua vida, do abandono que ela produz, quer dizer, desde o campo”. (MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005. p. 109).

estatalidade na figura velada do soberano e seu permanente veredicto sobre essas “vidas nuas”, constantemente, submetidas a um poder de morte. Os “campos de exceção” contemporâneos são os lugares por excelência da Justiça totalitária e, portanto, acatemos o alarme de incêndio de Benjamin: “antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado. Ataque, perigo e ritmo do político são técnicos – não cavalheirescos”⁶⁶.

4. Da banalidade do mal à banalidade da “exceção”

Da mesma forma que Hannah Arendt desenvolveu a concepção de mal radical desde Kant em seu livro “As Origens do Totalitarismo”⁶⁷, até sua análise sobre a banalidade do mal em “Eichmann em Jerusalém”⁶⁸, acredita-se ser possível demonstrar o percurso estabelecido pela autora entre esses dois momentos e definir um terceiro momento que seria o da sociedade atual, qual seja, o da banalidade da “exceção”, desenvolvido por Giorgio Agamben. O importante nessa análise é ressaltar que esses três momentos não são opostos e excludentes, mas sim, complementares e que estão interligados no contexto contemporâneo. A própria possibilidade da banalidade da “exceção” ter-se tornado a regra jurídica-política por excelência é o resultado da inter-relação do paradigma bio-político da modernidade com a estrutura dos totalitarismos em um regime que se diz democrático de direito⁶⁹.

A natureza do mal é um tema que sempre constituiu um desafio para a filosofia, chegando, muitas vezes, a ser considerado como um enigma. Foi Kant, antes de Hannah Arendt, quem elaborou o conceito de mal radical⁷⁰ formulado em termos de razão prática, isto é, sob uma ótica moral, positiva e auto-referente. Enquanto o animal é determinado somente pela sensibilidade e o ser divino somente pela razão, o ser humano para Kant é um ser híbrido, ao mesmo tempo razoável e sensível: enquanto ser razoável, ele é dotado de um poder de escolher a sua própria conduta e de não estar ligado, como os outros animais, a uma conduta única, enquanto ser sensível, ele possui uma vontade dotada da faculdade de escolher uma

⁶⁶ BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas II: Rua de Mão Única*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

⁶⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

⁶⁸ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a Banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

⁶⁹ Segundo Agamben, só poderemos denunciar essa lógica excepcional cruel, erguendo o véu democrático que cobre essa zona incerta. Como se a compreensão do jogo da diferença – ou da suposta diferença – entre o político e o jurídico e entre o direito e o vivente pudesse responder à pergunta que não pára de ressoar na história da política ocidental: “o que significa agir politicamente?” (AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 12).

⁷⁰ KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Editora escala. S/ano.

máxima, em conformidade ou contrária ao princípio moral e que não é, então, determinada.

O homem, por sua liberdade, pertence ao mundo inteligível e, por sua natureza, pertence ao mundo sensível: é um só, ou seja, age livremente e constrói a si mesmo. Por isso, pode-se afirmar que, em Kant, a condição humana tem uma essência ambígua e trágica. Kant afirma que toda a propensão humana é física ou moral: a física pertence ao arbítrio humano como ser natural, ao passo que a moral pertence ao arbítrio do homem como agente da moralidade. O mal moral está intimamente relacionado com a liberdade pois a moralidade requer uma escolha erigida livremente. É exatamente neste contexto da liberdade que se inscreve o conflito entre o bem e o mal moral. Liberdade para o bem moral que a confirma e para o mal moral que acaba por colocá-la em risco⁷¹.

O conceito de bem é construído mediante uma livre determinação da razão por si mesma, o bem significando liberdade. Já o conceito de mal nasceria do abandono do ato de liberdade, de um deixar fluir no nível da satisfação imediata. Quando Kant fala da propensão para o mal na natureza humana⁷², ele esclarece que ela é resultado da liberdade, ou seja, é uma propensão moral e não uma propensão física fundada sobre impulsões sensíveis, pois o que é moralmente mau, o mal que é imputável ao homem, diz respeito à sua própria ação.

Para definir a “novidade” da forma de barbárie adotada pelos totalitarismos modernos, Hannah Arendt busca em Kant a definição de mal radical; entretanto, adaptando à sua própria análise do fenômeno. Como se viu, em Kant o mal radical (tomar-se o mal pelo bem, sendo um erro ou perversão da natureza humana) deve ser entendido como uma contraproposta ao mal demoníaco (tomar-se o mal pelo mal, algo que vai contra a natureza humana). A partir dessa convicção antropológica kantiana, a autora afirma que os governos totalitários apresentam um novo paradigma: no momento em que os nazistas declaram o homem supérfluo e decidem destruir o homem judeu, simplesmente por que é judeu, estão fazendo do mal o princípio de seu dever. Nesse ponto, a figura do mal radical kantiano sofre uma

⁷¹ KANT, S/ano. Op. Cit. p. 44-48.

⁷² “É claro que parece estranho definir a propensão para alguma coisa como sendo essa coisa mesma, no caso, a propensão para o mal como sendo o próprio mal. A questão, porém, torna-se mais complexa ainda, na medida em que observamos que a disposição originária para o bem não é o próprio bem. Mesmo sendo originária, a disposição para o bem requer uma admissão do livre-arbítrio para ser efetivada. Ela inicialmente não está ligada à liberdade, por ser originária, mas depende, posteriormente, de uma decisão do livre-arbítrio para ser vigente. Ou seja, ela não depende da liberdade para existir, no entanto, precisa dela para ser ativada. (...) A idéia de a propensão para o mal ser considerada o próprio mal associado à idéia de que a disposição para o bem não é ainda o bem inviabiliza a proposta de Kant de que o homem é originariamente bom e dificulta ainda mais a concepção de um progresso moral da humanidade. Na sua propensão à maldade o homem já é mau, de modo que o próprio mal se constitui como algo, por assim dizer, proveniente do homem”. (MACHADO PINHEIRO, Letícia. *O conceito kantiano de mal radical e o resgate da disposição originária para o bem*. Dissertação de Mestrado Universidade Federal de Santa Maria - UFSM, Santa Maria: 2007, nota de rodapé 44, p.47).

transformação, ou seja, a possibilidade humana, em sua própria natureza (e não contrária a ela), de fazer o mal pelo mal.

O importante nessa redefinição arendtiana do conceito de mal radical kantiano é assinalar que o mesmo não se constitui simplesmente no sofrimento das milhões de vítimas mas, principalmente, no atentado à humanidade do homem, afinal o que ocorre nos totalitarismos modernos é um atentado à própria estrutura ética da espécie humana. No caso, não são utilizados homens como meio para conseguir algo, fato também inaceitável, porém, que deixaria intacta a essência humana e atingiria somente a dignidade, mas sim, nesses regimes percebe-se a tentativa totalizante de inutilizá-los como seres humanos⁷³. Após essa análise inicial sobre a natureza do mal, Hannah Arendt muda sua opinião quando acompanha o julgamento de Eichmann em Jerusalém como correspondente para a revista *The New Yorker*⁷⁴. Esse fato faz com que a autora transforme sua tese da radicalidade do mal à da banalidade do mal, pois percebe que não é necessário buscar raízes profundas para o maligno, pelo contrário, a magnitude do horror nazista se utilizou de instrumentos absurdamente banais e necessitou da cumplicidade dos atos mais cotidianos e burocratas.

Com essa tese a autora não pretendia diminuir a culpa daqueles que protagonizaram a barbárie, mas sim, investigar a possibilidade que se deu em Auschwitz do crime contra a humanidade se tornar algo banal e cotidiano, ou seja, de produzir um limiar indiscernível entre o homem normal e o homem criminal. É nesse limiar que Hannah Arendt nega a malignidade dos burocratas nazistas, admitindo que os mesmos não eram movidos por

⁷³ A partir da separata “Dominação Total”, desenvolvida por Hannah Arendt no livro “As Origens do Totalitarismo”, identificamos o processo que os totalitarismos modernos se apropriaram, pois “depois do assassinato da pessoa moral e aniquilamento da pessoa jurídica, a destruição da individualidade quase sempre têm êxito” (referência). Reyes Mate vai um pouco além, defendendo que a destruição metafísica do judeu tinha começado muito antes do que sugere o fenômeno moderno do totalitarismo, pois a superfluidade da existência humana é o final de um processo que “passa pela morte jurídica do ser humano (o ser humano deixa de ser sujeito de direito algum), a morte moral (declarando o homem “homo sacer” que qualquer um pode matar sem que sua morte tenha valor sacrificial algum), até chegar à destruição física”. (MATE, 2005, Op. Cit. p.130).

⁷⁴ Hannah Arendt relatou esse julgamento na obra “Eichmann em Jerusalém”, na qual a autora analisa a incongruência do próprio julgamento do acusado: há uma impossibilidade de se julgar o totalitarismo através de nosso sistema de pensamento, incluindo o sistema legal, por ser Eichmann um homem “normal”. Foi exatamente isso que seis psiquiatras atestaram sobre ele. Um deles espantou-se com seu comportamento com a família e os amigos, pois não era somente “normal”, mas “desejável”. A incongruência, portanto, se apresenta através dos horrores relatados e apenas esse homem no banco dos réus, cumprindo o papel de “bode expiatório”, quando suas tarefas eram, essencialmente, escrever memorandos, dar ordens e permanecer detrás de uma mesa. É esta a incongruência da burocracia do Estado totalitário, afinal, a corte cometeu o equívoco entre julgar um homem e julgar a história, pois o que estava em processo ultrapassava a responsabilidade individual. Eles julgaram Eichmann como um ser maligno, um monstro, mas não julgaram o sistema nazista: “em juízo estão os seus feitos, não o sofrimento dos judeus, nem do povo alemão, nem da humanidade, nem mesmo do anti-semitismo e do racismo” (...) “foi exatamente o aspecto teatral do julgamento que desmoralizou sob o peso horripilante das atrocidades. Um julgamento parece uma peça de teatro porque ambos começam e terminam com o autor do ato, não com a vítima. Um julgamento espetáculo, mais ainda do que um julgamento comum, precisa de um roteiro limitado e bem definido daquilo que foi feito e como foi feito. No centro de um julgamento só pode estar aquele que fez algo – nesse sentido que ele é comparável ao herói de uma peça de teatro – e, se ele sofre, deve sofrer pelo que fez, não pelo que os outros sofreram.” (ARENDR, 2008, Op. Cit. p.19).

características maléficas e assassinas — eles mataram não apenas por matar, mas porque isto fazia parte do seu trabalho. Não havia na grande maioria deles nenhuma grandeza satânica, mas simplesmente uma horrorosa e burguesa banalidade.

Como se pode perceber no relato do julgamento, dentre as características mais chocantes da personalidade de Eichmann está a sua linguagem. A linguagem administrativa era a única que conhecia, pois ele era incapaz de pronunciar uma só frase que não fosse lugar-comum. A partir dessa análise resta claro que, de fato, um dos traços essenciais dos totalitarismos é o uso clichê e alienante da linguagem; sua função é criar e manter o afastamento da realidade. O personagem Eichmann, encarnando a banalidade do mal, associa claramente inconsciência, afastamento da realidade e obediência. "Ele simplesmente", segundo Hannah Arendt, “nunca percebeu o que estava fazendo”⁷⁵.

Quando conclui que Eichmann é um homem banal, Hannah Arendt trata o problema do mal, retirando-lhe dos âmbitos teológico, sociológico e psicológico, focalizando em sua dimensão política, ou seja, o mal manipulado e legitimado como uma técnica de governo. Percebe-se então que o nó górdio de Auschwitz é a facilidade que se pode passar da normalidade ao crime e da organização industrial à “fábrica da morte”⁷⁶. É nessa importante inversão que a banalidade da exceção vem à tona, afinal, Hannah Arendt não pensou a estrutura dos estados totalitários como paradigmas bio-políticos da modernidade. Esse diálogo necessário entre Arendt e Foucault, o qual traz Agamben, possibilita demonstrar que a banalidade do mal continua presente em cada situação de “exceção”⁷⁷, e que essas situações

⁷⁵ O fato de Eichmann estar totalmente alienado pela lógica da máquina nazista não diz respeito à burrice, pelo contrário, diz respeito à pura irreflexão. Nesse ponto encontramos a ironia do julgamento, afinal esse funcionário público, “cegamente” obediente e sem qualquer profundidade diabólica ou demoníaca se tornou um dos grandes criminosos dessa época; entretanto, e ao mesmo tempo, “essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos – talvez inerentes ao homem; esse é, de fato, a lição que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém”. (ARENDR, 2008, Op.Cit. p.311).

⁷⁶ Mais complicado que examinar a interdependência entre a irreflexão e o mal dos “perversos sádicos” nazistas, os quais segundo Lacan são aqueles que não necessariamente desfrutam da dor dos outros, mas que convertem a si mesmos em instrumentos do prazer de outros (de Hitler, claro), é refletir sobre os tipos de crimes que ali foram cometidos. Importante ressaltar que o Nazismo e as barbáries cometidas nos contextos totalitários são analisados por muitos estudiosos, pois representam paradigmas sem precedentes na história. Nesse ponto diferenciamos os crimes ali cometidos do conceito de genocídio, o qual foi introduzido especificamente para cobrir também crimes antes desconhecidos, mas embora aplicáveis, afinal, os massacres de povos inteiros não eram sem precedentes. Segundo Arendt, “eram a ordem do dia na Antiguidade, e os séculos de colonização e imperialismo fornecem muitos exemplos de tentativas desse tipo, mais ou menos bem-sucedidas. A expressão ‘massacres administrativos’ é a que melhor parece definir o fato”, ou seja, “quando Hitler disse que viria o dia em que na Alemanha se consideraria uma ‘desgraça’ ser jurista, ele estava falando com absoluta coerência de seu sonho de uma burocracia perfeita”, pois a natureza de toda burocracia é justamente “transformar homens em funcionários e meras engrenagens, assim os desumanizando”. (ARENDR, 2008, Op. Cit. p.311-313).

⁷⁷ Por esse fator entendemos que “os totalitarismos modernos podem ser definidos como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se um das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos”. (AGAMBEN, 2004, Op.Cit. p.13). Percebemos claramente a “banalidade da exceção” em diversas situações contemporâneas. Os dois casos mais

são cada vez mais corriqueiras como práticas de governo, no momento em que a “vida nua” se torna o núcleo central da política.

Inevitável nesse ponto da análise, não remeter novamente às “aldeias kafkianas”, mais especificamente, a duas narrativas muito conhecidas e que dialogam de maneira esclarecedora: o infinito jurídico de “O Processo”⁷⁸ e os labirintos burocráticos de “O Castelo”⁷⁹. Nesses textos Kafka demonstra o caminho sinuoso, no qual é submetido o indivíduo à “vida nua” frente às instituições em uma realidade opressora e totalizante, ou seja, como se essas vidas (assim como a própria vida de Kafka) estivessem continuamente em uma corda de trapézio, tentando buscar um equilíbrio ilusório a todo o tempo⁸⁰.

A banalidade da exceção se apresenta, ironicamente, na busca pela normalidade, ou seja, na tentativa totalizante de transformar situações excepcionais em normas do sistema instituído. É a partir desse ponto de partida que se pode analisar o comportamento dos personagens kafkianos, afinal, tanto Josef. K, em “O Processo” quanto K. em “O Castelo”, buscam desesperadamente sua inserção nessa totalidade amorfa, ou seja, a verdade perseguida por ambos se transformou no próprio sistema, pois toda a alteridade resta absorvida pelas instituições vigentes ou pelo *modus operandi*, traduzido como o único discurso possível.

Como se viu, há uma tentativa, portanto, de naturalizar o que seria extraordinário, simplesmente em busca da ordem, pois tanto Josef. K, quanto K. o que de fato pretendem não é lutar contra o sistema totalizante e arbitrário, mas sim, tentar naturalizar a situação, se inserir de volta à rotina, da qual pertenciam, mas que devido a uma situação excepcional

polêmicos impostos por governos ditos democráticos, os quais analisarei melhor na seqüência do trabalho são, a meu ver, o “USA Patriotic Act” promulgado pelo Senado Americano em 2001 e a “Diretiva do Retorno” promulgada pelo Parlamento Europeu em 2009. Esses atos excepcionais têm em comum, significados imediatamente bio-políticos, “normalizadores”, concebidos em nome da “ordem pública” e, finalmente, com o objetivo de anular radicalmente o estatuto jurídico dos indivíduos “suspeitos” de interferir na ordem política estatal, transformando-os em vidas nuas, ou seja, descartáveis, torturáveis e matáveis. Agamben esclarece a condição desses indivíduos: “nem prisioneiros, nem acusados, mas apenas ‘detainees’, são objetos de uma pura dominação de fato, de uma detenção indeterminada não só no sentido temporal, mas também quanto à sua própria natureza, porque totalmente fora da lei e do controle judiciário” (AGAMBEN, 2004, p.14).

⁷⁸ KAFKA, Franz. *O Processo*. Martin Claret: São Paulo. 2002.

⁷⁹ KAFKA, Franz. *El Castillo*. Booket: Buenos Aires. 2003.

⁸⁰ “El camino verdadero va sobre una cuerda que no está tendida en la altura, sino escasamente sobre el suelo. Parece más destinada a hacer tropezar que a ser andada.” (Cit. in HOPENHAYM, Martín. *Por qué Kafka? Poder, mala conciencia y literatura* Disponível em: <http://books.google.com.br/books>. Acesso em 26 de março de 2009, p. 14.). A partir dessa frase tipicamente kafkiana entendemos como sua literatura tem um caráter de “desvelamento crítico” da realidade, ou seja, ela nega e libera o real ao mesmo tempo. Adorno alertava para essa dialética que “presupone en cierto sentido la posición cultural transcendente, como consciência que se nega a someterse desde el primer momento a la fetichización (...) dialéctica significa intransigência contra toda coisificación (...) el ataque al todo cobra su fuerza del hecho de que cuanta más apariencia de unidad y totalidad hay em el mundo, tanta más coisificación lograda se dá em él” (ADORNO, Theodor W. *Apuntes sobre Kafka*. *Prismas*. Barcelona: Ariel, 1962. p.25). Portanto, desvelar essa pequena porção do “mundo em decomposição” que Kafka trouxe à tona, porém que a ideología dominante voltou a encobrir de “fantasmas”, como algo pertencente ao passado, é uma missão significativa. Dessa forma, aceitemos as exigências do trapézio, ainda que seja apenas para perder o suposto equilíbrio da cínica “normalidade”.

foram deslocados. Um exemplo claro dessa situação em “O Processo” acontece quando Josef. K, convocado para uma espécie de primeira audiência, vai parar em um endereço residencial, uma espécie de cortiço no qual trabalhadores simples se amontoam.

A sala de audiências funciona, na verdade, em um cômodo da casa de um oficial de justiça, porém, Josef. K não dá exatamente muita atenção a esses absurdos menores e parte direto para o ato de acusação de que está sofrendo. Nem o fato de jamais ser informado do crime que teria cometido também não o perturba muito, ou seja, sua irritação se dá simplesmente pelo detalhe de que esse incômodo todo o tire de sua vida rotineira, como se o que mais lhe incomodasse fossem os sobressaltos e não a injustiça de que está sendo vítima. Da mesma forma K., busca desesperadamente chegar ao Castelo, não para questionar o regime de medo imposto aos habitantes da aldeia, mas sim, por que deseja ser recebido como agrimensor, ou seja, de ver efetivada a atividade pela qual foi chamado àquela comunidade e, conseqüentemente, ser inserido nela. Percebe-se então que, tanto em “O Processo” como em “O Castelo”, os heróis lutam por claudicar e, justamente, a esterilidade dos seus esforços é a fórmula encontrada por Kafka para retratar uma sociedade sem abertura, aonde a vivência gregária se multiplica por inércia e não é questionada.

O diálogo do prefeito da aldeia com K. é a síntese do universo kafkiano e também o momento em que o personagem descobre as circunstâncias que o levaram até ali: o prefeito fala de como se deu sua contratação desnecessária e equivocada numa administração tão grande como a do conde, em que às vezes uma repartição determina isto, a outra aquilo, nenhuma sabe da outra e, sendo assim, pode surgir uma “pequena” confusão. O prefeito fala também da complexa trama de encaminhamentos de processos entre os departamentos do castelo, gerando erros nos envios de petições, atrasos, arquivamentos, até a solução absurda de contratar serviços sem a menor necessidade deles, apenas para ajustar os vários equívocos burocráticos do processo.

Nesse momento da narrativa apresenta-se o aspecto visionário de Kafka, o qual anteviu a automação humana e a transformação do homem num brinquete burocrático de sistemas totalitários⁸¹. Vislumbra-se então a máxima ético-ontológica da totalidade totalitária da

⁸¹ Nesse diálogo de K. com o prefeito da aldeia é demonstrada a lógica da burocracia totalitária desmistificada pelo absurdo da situação estabelecida, ou seja, é um importante momento de ruptura do personagem com a lógica do sistema: “Pero, interrumpiöse aquí el alcalde, no le aburre esta história? (...) No, dijo K., me entretiene. (...) A lo cual replico el alcalde: No se la refiero para su entretenimiento. (...) Solo digo que me entretiene, dijo K., porque así obtengo la posibilidad de echar un vistazo a ese ridículo embrollo del que en determinadas circunstancias depende la existência de um hombre”. (KAFKA, 2008, Op. Cit. pg. 79). Percebemos então, que tudo funciona nesse “mundo de castelos” dentro de uma ordem de poder

banalidade da exceção, ou seja, nada existe fora de mim, nada é livre dentro de mim: o indivíduo se tornou uma abstração e a noção de integração ao todo social é a fachada da submissão à “sociedade-organização”⁸². Tentar-se-á demonstrar como esse sistema sujeita e dissolve os indivíduos nessa massa totalizante, através do conceito da má consciência forjado por Nietzsche e que em Kafka se aplica com novas determinações e possibilidades de resistência da “vida nua”, habitante da “aldeia ao pé do castelo”. A má consciência⁸³ em Nietzsche nada mais é que o objetivo final da repressão, ou seja, a substituição de uma repressão explícita para a auto-repressão na consciência, por meio, da total subordinação a um “poder fantasma”: o indivíduo internaliza a culpa da sua condição de fraqueza inerente, e por isso, sofre a sujeição, só encontrando tranquilidade na submissão ao sistema que reproduz diariamente essa lógica - a metamorfose do homem em sujeito (sujeito à totalidade) encontra sua justificação na “sociedade dos funcionários” a serviço do poder do castelo.

Entretanto, o poder também tem sua má consciência e é por isso que para poder justificar-se ele acusa, ou seja, a culpa se converte na regra das relações sociais e é imprescindível, pois somente o indivíduo potencialmente culpável justifica a necessidade de uma totalidade coercitiva. É dessa forma que o poder soberano se utiliza das situações de “exceção” como práticas de governo, as banalizando e naturalizando como medidas de necessidade e de

esmagadora, uma burocracia totalizante que torna a ação individual “amarrada”, não por uma força trágica e divina, mas pela perversidade de sistemas inventados pelo próprio homem que o impedem de se emancipar, de se libertar desse sistema opressor.

⁸² Termo que a sociologia contemporânea se utiliza para definir a sociedade dentro da qual o indivíduo se dissolve em pequenas sociedades de diversos tipos. Como diz Horkheimer, “la máquina arroja al piloto fuera de si y se precipita a ciegas através del espacio...el tema de esa época es la conservación del yo, cuando no existe ningún yo para ser conservado” (HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur, 1973. p.138). Como vemos, o poder se converteu numa instância anônima e autônoma que fixa regras de equilíbrio universal sempre no limite do arbitrário e o indivíduo depende cada vez menos de suas próprias previsões e cada vez mais dos cálculos desse poder, que segundo Agamben, se apresenta na forma da soberania latente. Essa análise resta clara, nesse mesmo diálogo entre o prefeito e K.: “Permítame, señor alcalde, que le interrumpa con una pregunta, dijo K.: no menciono usted antes, em algún momento, uma oficina de control? Pues esa administración, según usted presenta las cosas, es tal, que se le revuelve a uno el estómago pensando que podría faltar el necesario control. (...) Es usted muy severo, dijo el alcalde. Pero multiplique mil veces su severidad y todavía no será nada comparada con la severidad que emplean las autoridades para con ellas mismas. Sólo una persona totalmente extraña puede formular la cuestión que usted plantea. Qué si hay oficinas de control? Hay solamente oficinas de control. Ciertamente que no están destinadas a descubrir fallas em el sentido bruto de esa palabra, puesto que tales fallas no se producen, y aún cuando se produce una falla, como en el caso suyo, quién podría decir definitivamente que es una falla?”. (KAFKA, 2008, Op.Cit. pg.81).

⁸³ Nietzsche é taxativo: “Todos os instintos (Alle Instinkte) que não se descarregam para fora voltam-se para dentro”. Os instintos humanos de liberdade “instintos do homem selvagem, livre e errante”, o Estado fez com que “se voltassem para trás, contra o homem mesmo”, fez com que se tornassem latentes à força, reprimido-os, fazendo-os recuar, encarcerando-os no íntimo, não deixando vazão para desafogarem-se a não ser contra si mesmos. O que resulta disso é má consciência moral (schlechtes Gewissen). Ou seja, “este homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem ‘amansar’, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata - esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da ‘má consciência’”. (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 73-75).

ordem⁸⁴. Analisando então os espaços de poder, pode-se notar que os mesmos se tornam, intencionalmente, cada vez mais coercitivos em suas manifestações concretas e, na mesma medida, mais abstratos nos seus mecanismos de regulação. Esse paradoxo construído através da fratura entre seus princípios e suas determinações reais é o que pretende manter o indivíduo nesse “labirinto kafkiano” das iniciativas frustradas⁸⁵.

Nesse ponto, diferentemente de Nietzsche, o qual, delimitando o fenômeno da má consciência se coloca apenas como um observador externo (como aquele que julga para disfarçar sua própria má consciência), Kafka assume a má consciência como se ele próprio fosse o seu observador. Como se ele fosse cada um dos seus personagens e, por isso, conseguindo enxergar sua deformidade, sua “inumanidade”, diminuindo a distância entre o “eles” e o “nós” e abrindo espaços para a alteridade⁸⁶. Esse processo eleva a má consciência ao seu limite, fazendo-a consciência de si mesma e a colocando em perigo, fazendo-a sofrer, desnudando o poder que a produz⁸⁷.

Os heróis kafkianos, metamorfoseados em animais e deformados pela lógica labiríntica do poder desencadeiam essa inversão de perspectiva, assim como os nossos

⁸⁴ Nesse ponto devemos levar ao pé da letra a afirmação “a regra vive somente da exceção”, pois nesta “impossibilidade de decidir se é a culpa que fundamenta a norma ou a norma que introduz a culpa, emerge claramente à luz a indistinção entre externo e interno, entre vida e direito que caracteriza a decisão soberana sobre a exceção”. (...) “A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova esse limiar de indiferença entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, nómo e phýsis, em que a vida é originariamente excepcionada no direito. A sua decisão é a colocação de um indecidível”. (AGAMBEN, 2002, Op. Cit. p.34). O que pretendemos demonstrar com essas observações é a “ficção soberana”, que se sustenta no “estar-em-débito” dos indivíduos, principalmente naquelas vidas nuas desde sempre “potencialmente culpadas” por meio da “banalidade da exceção”. A colocação desse “indecidível” é a técnica do controle soberano que produz um espaço vazio, onde “uma ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida” (...) “O aspecto normativo do direito pode ser, assim, impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda aplicar o direito”. (AGAMBEN, 2004, Op. Cit. p. 131).

⁸⁵ No livro “O homem revoltado”, Albert Camus, descreve bem essa situação de clausura quando põe a prova os conceitos hegelianos de unidade e totalidade, pois “a partir do momento que as leis não estabelecem o consenso, em que a unidade que os princípios deveriam criar se desloca, quem é culpável? As frações.” (...) “Sade ou a ditadura, o terrorismo individual ou o terrorismo de Estado, ambos justificados pela mesma ausência de justificação” (...) “a abstração, própria do mundo das forças e do cálculo, tem substituídos as verdadeiras paixões...o ticket substitui o pão, o amor e a amizade se submetem à doutrina e o destino ao plano; o castigo é considerado a norma e a produção substitui a criação viva...a cidade universal dos homens livres e fraternos afunda pouco a pouco e deixa lugar ao único universo onde a história e a eficácia podem erigir-se em juízes supremos: o universo do processo.” (CAMUS, Albert. *L’Homme Révolté*. Paris: Gallimard, 1951. p. 154-287).

⁸⁶ Podemos representar essa diferença de perspectiva, imaginando K. em busca da entrada do Castelo: “supongamos ese castillo sin puertas de acceso y con ventanas distribuídas en sus muros. K. busca en ellas pero no vê nunca el interior del castillo a través de las ventanas, sino el reflejo de su própria imagen deformada. Si un funcionario del castillo-poder se asoma a una ventana desde el interior vera también a la imagen deformada de K., tal como se Le aparece al próprio K. Esta representación puede darnos uns idea de como opera la mala conciencia em la relación entre el individuo y el poder. Lo que K. vê reflejado en la ventana no es sino el efecto de la ley em su conciencia. Lo que el funcionario de la ley ve desde el interior no es sino la imagen desnaturalizada que K. se ha hecho de sí mismo.” (HOPENHAYM, Op. Cit. p. 27).

⁸⁷ Como o próprio Kafka esclarece: “Tienes que aceptar los sintomas, se dice Kafka, no quejarte de los síntomas, sumergirte em el sufrimiento” (...) “basta con que las flechas encajen exactamente em las heridas que han abierto”. Podemos reflexionar nessas passagens a ambivalência da individuação contrária a todo assujeitamento, pois para que o indivíduo viva, é preciso morrer um pouco. Para que o humano se manifeste é preciso que o inumano apareça e carregue com ele todo o peso da memória traumática, que a sociedade de massas quis “enterrar” na assepsia amorfa da fragmentação, da homogeneização. (HOPENHAYM, Op. Cit. p.34-36).

oprimidos pelo sistema brutal da justiça totalitária ou as nossas vítimas, ambos silenciados pela história hegemônica dos vencedores. Portanto, pretendeu-se demonstrar a importância dessas “vidas nuas”, das vítimas das barbáries, por meio da construção de uma lógica que invertesse o paradigma da história narrado pelos detentores do poder.

5. Referências

- ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ADORNO, Theodor W. Apuntes sobre Kafka. *Prismas*. Barcelona: Ariel, 1962.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Humanitas, 2002.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a Banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martim Claret, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas Desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005
- BENJAMIN, Walter. Franz Kafka, A propósito do décimo aniversário de sua morte. In: *Obra Escolhida*. vol.1: *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas II: Rua de Mão Única*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BUTLER, Judith. *Vida precária – El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- CAMUS, Albert. *L’Homme Révolté*. Paris: Gallimard, 1951. p. 154-287.
- DELMAS-MARTY, Mireille. *Aula College de France*. <http://www.college-de-france.fr/audio/delmas%20marty/delmas-marty20080325.mp3>, Tradução Deisy Ventura em 25/03/2008).
- ELIAS, Norbert. *La Dynamique de l’Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- FLORENCE, Jean. *Le désir de la loi. La loi dans l’éthique chrétienne*. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis 1981.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- FOUCAULT. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e populações: curso no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOBBSAWM, Eric. *Sobre a História*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1998.

HOPENHAYM, Martín. *Por qué Kafka? Poder, mala conciencia y literatura* Disponível em: <http://books.google.com.br/books>.

HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur, 1973.

JANOUSH, Gustav. *Conversas com Kafka*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

KAFKA, Franz. *O veredicto; Na colônia penal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998-2001.

KAFKA, Franz. *O desaparecido ou Amerika*. São Paulo: Editora 34, 2004.

KAFKA, Franz. *O Processo*. São Paulo: Martin Claret. 2002.

KAFKA, Franz. *El Castillo*. Booket: Buenos Aires. 2003.

KAFKA, Franz. *Um artista da fome/A construção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Editora escala. S/ano.

KOKIS, Sérgio. *Franz Kafka e a expressão da realidade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

MIRBEAU, Octave. *Le Jardin des Supplices*. Angers: Éditions du Boucher Société Octave Mirbeau, 2003. Disponível em: <http://www.leboucher.com/pdf/mirbeau/jardin.pdf>.

MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MACHADO PINHEIRO, Letícia. *O conceito kantiano de mal radical e o resgate da disposição originária para o bem*. Dissertação de Mestrado Universidade Federal de Santa Maria - UFSM, Santa Maria: 2007.

OST, François. *Contar a Lei: as fontes do imaginário jurídico*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

ORWELL, George. *1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PELBART, Peter Pál. *Vida Capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.

SANTOS COELHO, Nuno Manuel Morgadinho. Fundamentos da Teoria do Direito: A. Castanheira Neves e o Direito como Plataforma Civilizacional In XV Congresso do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito – CONPEDI, 2006. Manaus. *Anais do XV Congresso Nacional do CONPEDI*. Disponível em: http://www.conpedi.org/manaus/arquivos/anais/manaus/teoria_do_direito_nuno_do_santos_coelho.pdf

SELIGMANN-SILVA. Kafka e a reinvenção da literatura. *Revista Entre Livros: Coleção Entre Clássicos – Franz Kafka*. São Paulo: Duetto Editorial. V. 8, 2008.