

Messianismo e política em Giorgio Agamben

Messianism and politics in Giorgio Agamben

Oswaldo GIACOIA JUNIOR¹

Resumo

Contemporâneo é o que não coincide inteiramente com seu tempo, embora contenha a verdade dele; que é capaz de dividi-lo e interpolá-lo, para compreender, em sua gênese e vir a ser, o essencial próprio tempo em que se insere. Contemporâneo é, portanto, o arcaico, o que percebe o princípio genético, a *arché daquilo que, no presente, nos constitui*. Ser extemporâneo é colocar-se em condições de transformar seu próprio tempo, ao relacioná-lo com os outros tempos, de ler nele a história de maneira inédita, de “encontrar-se” com sua história segundo a força de uma necessidade que não é mero arbítrio individual, mas força de uma exigência humana à qual não se pode deixar de responder. É como se a escuridão do presente gerasse uma luz invisível, que projetasse sua sombra sobre o passado, e este, ao ser tocado por aquele feixe de sombras, adquirisse a capacidade de responder, de colocar-se em relação com trevas do agora.

Palavras-chave: Giorgio Agamben. Messianismo. Política. Walter Benjamin.

Abstract

Contemporariness does not coincide entirely with one's time, although it contains its truth; contemporariness is able to divide and interpolate time to understand its genesis and becoming, the essential own time in which it operates. Contemporariness is therefore the archaic, which realizes the genetic principle, the arché of what, at present, constitutes us. To be premature is to put oneself in the position to transform one's own time, to relate it to other times, to see the story as unique in time, to “meet” with its history with the strength of a need that is not mere individual will, but strength of a human need to which it cannot fail to respond. It is as if the darkness of the present generated an invisible light, which projected its shadow on the past, and when touched by that beam of shadows, acquires the ability to respond, relating to the darkness of the now.

Keywords: Giorgio Agamben. Messianism. Politics. Walter Benjamin.

¹ Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Cidade Universitária Zeferino Vaz, Barão Geraldo, Caixa Postal 6110, 13083-970, Campinas, SP, Brasil. E-mail: <ogiacioia@hotmail.com>.

Recebido em 31/3/2015 e aprovado para publicação em 11/6/2015.

Introdução

De acordo com a ponderação de Agamben (1998, p.92)², feita em *O que resta de Auschwitz*

A ética de nosso século se abre com a superação nietzschiana do ressentimento. Contra a impotência da vontade em relação ao passado, contra o espírito de vingança contra aquilo que irrevogavelmente foi e não pode ser querido, Zaratustra ensina os homens a querer para trás, a desejar que tudo se repita. A crítica da moral judaico-cristã se perfaz, em nosso século, em nome da capacidade de assumir integralmente o passado, de libertar-se de uma vez por todas da culpa e da má consciência.

Relativamente a isso, a experiência de Auschwitz representa um limiar ético absolutamente inaudito; uma espécie de falência ou perempção da ética nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Para Agamben (1998), não se trata mais aqui de vencer o espírito de vingança, de modo a ser capaz de assumir integralmente o passado, a ponto de, como Nietzsche, querer que este retorne eternamente. Mas também não se trata de manter firme o intolerável, por meio do ressentimento, até o ponto de exigir a *suspensão do tempo* e do esquecimento, que com ele advém, como medida moral para tornar indelével as marcas do passado. Essa perspectiva de uma perpetuação do ressentimento é aquela da vítima, que sofreu no próprio corpo as marcas do horror.

Améry (1996, p.112s) escreve a esse respeito:

A sociedade ocupa-se apenas com a própria segurança e não se incomoda com a vida danificada. Ela olha para frente, no melhor dos casos, para que tais coisas não mais aconteçam. Meus ressentimentos, porém, estão aí para que o crime torne-se realidade moral para o criminoso, para que ele seja lançado no interior da verdade de seu crime (*Untat*) [...]. Em duas décadas de reflexão sobre aquilo que me ocorreu, creio ter reconhecido que um perdoar e esquecer sob pressão social é imoral (*unmoralisch*). Aquele que perdoa por preguiça e de modo barato submete-se ao sentimento social e biológico do tempo, que chamamos também 'natural'. A consciência natural do tempo enraíza-se, efetivamente, no processo fisiológico de cura das feridas, e faz parte da representação da realidade social. Porém justamente por essa razão, ele tem não apenas um caráter extramoral, senão que também *antimoral*. É direito e privilégio do homem que ele não se declare de acordo com todo acontecimento natural, portanto também não com o crescimento biológico do tempo. O que aconteceu, aconteceu: a frase é tanto verdadeira quanto hostil à moral e ao espírito. A força ética de resistência contém o protesto, a revolta contra o efetivo, que só é racional na medida em que é moral. O homem ético exige a supressão (*Aufhebung*) do tempo – em particular no caso de que se fala aqui –, por meio do fixo encravamento do criminoso em seu crime. Com isso, e pela inversão do tempo moralmente realizada, ele pode ser colocado, como homem, na companhia da vítima.

Para Agamben (1998), no entanto, num tempo em que a exceção tornou-se a regra, talvez a refutação da ética nietzschiana situe-se *entre* a incondicional aceitação própria do ensinamento do *amor fati* e a reiteração deliberada do ressentimento, como um resto que permanece entre o não assimilável – cuja repetição não pode ser querida –, e o imperdoável, que não pode ser aceito nem esquecido, mas que, no entanto, nem por isso *não deixa de se repetir*:

Doravante, estamos diante de um ser além da aceitação e da recusa, do eterno passado e do eterno presente – um evento que eternamente retorna, mas que, justamente por isso, é absolutamente, eternamente inassumível. Além do bem e do mal não está a inocência do devir, mas uma vergonha não somente sem culpa, mas, por assim dizer, sem tempo Agamben (1998, p.94).

Vergonha é o sentimento que assinala o ultrapassamento das éticas tradicionais do dever-ser e da dignidade humana, mas também a ética nietzscheana da afirmação incondicional da vida. Vergonha é a disposição básica de ânimo e modalização do afeto que, para além

² Todas as citações cujas obras referidas foram publicadas em outras línguas são tradução do autor deste artigo.

de aceitação e recusa, nos coloca face-a-face com algo em nós, **que constitui o que nos é próprio, cuja admissão, porém, nos é intolerável** (grifo do autor). A vergonha é o véu que, como a folha da figueira, encobre à nossa pudenda identidade e nudez, que gostaríamos que permanecesse oculta para sempre. Vergonha é *transitus*, é antes de tudo um processo de subjetivação e dessubjetivação, um paradoxo pelo qual o sujeito vem a si pela via da negatividade, por uma transcendência que o leva tanto àquilo que intimamente o define quanto a uma alteridade que não tolera reconhecer como constitutiva de si. Vergonha é o índice de um resto entre o eterno passado e o eterno presente, um presente histórico formado por um evento do passado que se obstina na repetição.

Por causa disso, talvez se possa dizer que a evocação do indizível na experiência de Auschwitz seja menos, para Agamben (1998), a contestação definitiva da ética nietzschiana do que um dos principais motivos que exigem de nós o reconhecimento da urgência de nos aventurarmos por um território ético até hoje desconhecido, mas que é inegavelmente nosso contemporâneo – aquele para o qual nos convoca uma ética da vergonha e do testemunho, tal como a entende Agamben (1998), seguindo as pegadas de Primo Levi. Quanto ao inominável que se passou nos campos de concentração, essa tarefa exige ir além do registro cronológico dos acontecimentos passados, para detectar, fixar e expor a estrutura jurídico-política dos mesmos. É a partir dessa estrutura que se pode trazer à luz aquilo que eles efetivamente foram (e que continuam a ser) – uma vez que ela é o elemento que possibilitou que acontecessem os fatos que lá se verificaram, na absurda dimensão e nas figuras em que se verificaram.

Aquilo que aconteceu nos campos ultrapassa em tal medida o conceito jurídico de crime que com frequência simplesmente deixamos de investigar a específica estrutura jurídico-política, a partir da qual aqueles acontecimentos surgiram. O campo é unicamente o lugar no qual se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que jamais existiu sobre a Terra. Afinal, é isso que conta tanto para as vítimas quanto para a posteridade. Seguiremos aqui, propositadamente, uma maneira contrária de proceder. Ao invés de derivar a definição do campo a partir dos acontecimentos que lá se passaram, perguntaremos, antes: *o que é um campo; qual é sua estrutura jurídico-política; por que tais acontecimentos puderam se passar ali?* Isso nos levará a considerar o campo não como um fato histórico, como uma anomalia que pertence ao passado (mesmo que, em certas circunstâncias, ainda possamos nos deparar com ela), mas, em certa medida, como a *Matrix* oculta, como o *nomos* do espaço político, no qual sempre ainda vivemos (AGAMBEN, 2006, p.37).

Essa é a função do conceito de contemporâneo em Agamben. Contemporâneo é o que não coincide inteiramente com seu tempo, embora contenha a verdade dele; que é capaz de dividi-lo e interpolá-lo, para compreender, em sua gênese e vir a ser, o essencial próprio tempo em que se insere. Contemporâneo é, portanto, o arcaico, o que percebe o princípio genético, a *arché daquilo que, no presente, nos constitui*. Ser extemporâneo é colocar-se em condições de transformar seu próprio tempo, ao relacioná-lo com os outros tempos, de ler nele a história de maneira inédita, de “encontrar-se” com sua história segundo a força de uma necessidade que não é mero arbítrio individual, mas força de uma exigência humana à qual não se pode deixar de responder. É como se a escuridão do presente gerasse uma luz invisível, que projetasse sua sombra sobre o passado, e este, ao ser tocado por aquele feixe de sombras, adquirisse a capacidade de responder, de colocar-se em relação com trevas do agora.

Nessa perspectiva de diagnóstico do presente, o campo de concentração é *arqueológico* interpretado, fora do esquema de uma lógica dual e binária (da disjunção entre bem e mal, por exemplo), em direção à identificação de dicotomias que são estruturantes de nossa história, para poder compreender a atualidade em que nos encontramos, como via de acesso ao presente; portanto, não como um evento historiográfico a ser reproduzido, menos ainda como uma anomalia pretérita, mas, em certa medida, como um paradigma do espaço político que ainda habitamos.

Se isso é verdade; se, portanto, a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção – e na subsequente criação de um espaço para a vida nua enquanto tal –, então teremos que admitir que nos encontramos potencialmente em presença de um campo sempre que tal estrutura é criada, independentemente da natureza dos crimes ali cometidos, e quaisquer que sejam sua designação e a topografia que lhe é própria. Um campo é, então, tanto o estádio de Bari, no qual, em 1991, a polícia italiana arrebanhou provisoriamente imigrantes albaneses ilegais, antes de serem recambiados para a terra deles, assim como também o velódromo de inverno, que servia aos funcionários de Vichy como lugar de reunião para os judeus, antes que estes fossem entregues aos alemães; assim como também o campo de refugiados na fronteira com a Espanha, nos arredores do qual, em 1939, Antônio Machado veio a morrer, e as *zones d'attente* nos aeroportos internacionais da França, nos quais são retidos os estrangeiros que postulam o reconhecimento do *status* de fugitivos. Mas também algumas periferias das grandes cidades pós-industriais e as *gate d communitities* nos Estados Unidos da América já se assemelham hoje a campos, nesse sentido, nos quais vida nua e vida política, pelo menos em certos momentos, ingressam numa zona de absoluta indeterminação (AGAMBEN, 2006, p.37).

Nesse sentido, Auschwitz libera o acesso a uma ‘nova matéria ética’, cujo limiar consiste justamente no ponto em que, na figura do muçulmano, por ser a ‘testemunha integral’, fica tolhida para sempre toda possibilidade de distinguir entre homem e não-homem, dignidade e indignidade; justamente porque habita esse espaço fronteiro de trânsito entre o humano e o inumano, entre a vida e a morte, o muçulmano adquire significado político.

Levi começa a testemunhar somente depois que a desumanização foi realizada, somente quanto falar de dignidade não teria mais sentido. Ele é o único que se propõe conscientemente a testemunhar em lugar dos muçulmanos, dos submersos, daqueles que foram demolidos e tocaram o fundo. Que, de resto, em Auschwitz cada um tivesse, de um modo qualquer, deposto a dignidade humana, fica implícito em muitos testemunhos. Porém jamais tão claramente, talvez, como na passagem de *Os Submersos e os Salvos*, na qual Levi evoca o estranho desespero que acometia os prisioneiros no momento da libertação: ‘naquele momento em que sentíamos nos tornar novamente homens, isto é, responsáveis’. Portanto, o sobrevivente conhece a necessidade comum da degradação, sabe que a humanidade e a responsabilidade são algo que o deportado teve de abandonar fora das cancelas do campo (AGAMBEN, 1998, p.54).

É nesses termos que se recoloca a questão do sujeito. Hoje, especialmente em vista de uma nova biopolítica, ela só pode ser posta em termos de processos de subjetivação e de desubjetivação, ou antes, como um resto, um afastamento, uma distância aberta entre processos de subjetivação e desubjetivação.

Nesse sentido, Agamben (2006) se pergunta por quem seria o sujeito de uma nova biopolítica de resistência, de uma biopolítica menor. E responde:

Porque o Estado moderno funciona, parece-me, como uma espécie de máquina de desubjetivar, quer dizer como uma máquina que quebra todas as identidades clássicas e, ao mesmo tempo, Foucault o mostra bem, como uma máquina de recodificar, notadamente a modo jurídico, as identidades dissolvidas: há sempre uma resubjetivação, uma reidentificação desses sujeitos destruídos, desses sujeitos esvaziados de toda identidade. Hoje parece-me que o campo político é uma espécie de campo de batalha onde se desenrolam esses dois processos: ao mesmo tempo, destruição de tudo o que era identidade tradicional – eu digo isso, por certo, sem nenhuma nostalgia; e resubjetivação imediata pelo Estado; e não somente pelo Estado, mas também pelos próprios sujeitos [...] o conflito decisivo que se joga doravante, para cada um de seus protagonistas sobre o terreno disso que eu chamo de *zôê*, a vida biológica. E, com efeito, não é outra coisa: não é questão, creio eu, de retornar à oposição política clássica, que separa claramente privado e público, corpo político e corpo privado, etc. Mas esse terreno é também aquele que nos expõe aos processos de assujeitamento do biopoder. Existe aí, portanto, uma ambiguidade e um risco (AGAMBEN, 2000a, *online*).

Um risco e um perigo para o qual já apontavam, em seu tempo, tanto Foucault quanto Deleuze: o perigo da recodificação e da captura em novas identidades estáveis. Reidentificação que investe de uma nova identidade aquilo que não cessa de se desfazer, aquilo que flui

incessantemente. Trata-se da produção de uma nova figura de sujeito assujeitado, que se torna, ele próprio, um elo de ligação, uma peça na engrenagem desse processo infinito de subjetivação e assujeitamento engendrado pelos dispositivos biopolíticos. É sobretudo por essa razão que, segundo Agamben, as experiências totalitárias não são bem compreendidas, se as consideramos como um *novum* na história do Ocidente, ou como casos de ruptura com a tradição das democracias liberais. Se estas se originam no contexto da biopolítica e do biopoder, então são elas mesmas portadoras da insígnia da soberania, como poder de vida e morte. Esse o sentido de sua provocativa aproximação entre as democracias liberais e os regimes autoritários do nazismo e do stalinismo, que teriam instituído os campos (*Auschwitz, Gulag*) como paradigmas da bio-política:

A contiguidade entre a democracia de massa e os Estados totalitários não têm contudo [...] a forma de uma improvisa reviravolta: antes de emergir impetuosamente à luz do nosso século (século XX), o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo (AGAMBEN, 2002, p.127).

Diante desse quadro, a passagem da forma histórica dos Estados-nação para a sociedade pós-nacional parece reforçar o diagnóstico, já antecipado durante a vigência da constituição de Weimar, de que a política contemporânea teria gerado uma indistinção entre regra e exceção, de modo a fazer com que a exceção torne-se regra. A vigência da constituição de Weimar durante o terceiro Reich – um estado de exceção que dura mais de uma década –, prefigura, de modo inequívoco, a realidade atual da exceção permanente. Vivemos um estado de exceção regular, no qual, confundindo-se com a vigência normal, a exceção perde sua condição de medida extraordinária para transformar-se em técnica de governo, sob a forma, por exemplo, de medidas provisórias, decretos com força de lei. A consequência disso é que, em tempos de crise (em particular de crise econômica), ocorre uma hipertrofia (supostamente excepcional) do executivo e uma erosão do legislativo, como meio de neutralização do perigo via regulamentação, o que torna o executivo mais forte, aumentando seu poder de governo e restringindo direitos dos cidadãos.

Sob o império da biopolítica, o sujeito ético assume a condição existencial da vergonha e do resto; como tal, essa postura exige um afastamento, ela habita numa distância aberta entre processos de subjetivação e desubjetivação. Afastamento que aproxima é a marca paradoxal do contemporâneo-extemporâneo ou intempestivo. Somente quem é capaz de identificar a pertença entre o atual e o arcaico, apreender a *arché* como princípio genético da atualidade, pode discernir, como sinais dos tempos, as constelações de virtualidades que ficaram soterradas pela história dos vencedores e pela hegemonia brutal das formações atualmente vigentes.

Foucault mostrou, parece-me, que cada subjetivação implica a inserção em uma rede de relações de poder; nesse sentido, uma microfísica do poder. Eu penso que tão interessantes como os processos de subjetivação são os processos de de-subjetivação. Se nós aplicamos também aqui a transformação das dicotomias em bipolaridades, poderemos dizer que o sujeito apresenta-se como um campo de forças percorrido por duas tensões que se opõem: uma que vai até a subjetivação e outra que procede em direção oposta. O sujeito não é outra coisa que o resto, a não-consciência desses dois processos. Está claro que serão as considerações estratégicas aquelas que decidirão, a cada momento, sobre qual polo fazer a alavanca para desativar as relações de poder, de que modo fazer jogar a de-subjetivação contra a subjetivação e vice versa. Letal é, por outro lado, toda política das identidades, ainda que se trate da identidade do contestatário e a do dissidente (COSTA, 2006, p.135).

Transformar dicotomias em bipolaridades é uma tática de inversão da biopolítica maior, isto é, aquela do Estado e do direito, em prol de uma biopolítica menor, no espaço de ação aberto pela distância entre processos de subjetivação e desubjetivação, de assujeitamento e emancipação. É a partir desse terreno incerto, da zona opaca de indiferenciação que

podemos e devemos hoje reencontrar o caminho de uma outra política, de um outro corpo, de uma outra palavra. Esta seria a palavra de uma biopolítica menor, que parte da questão do sujeito, da história dos processos de subjetivação e desubjetivação. Agamben pensa que hoje esta questão, em vista de uma nova biopolítica, só pode ser colocada em termos de processos de subjetivação e de desubjetivação, como um resto, um afastamento, uma distância continuamente aberta entre tais processos.

É nesse quadro que Agamben se propõe a pensar uma nova figura do sujeito ético, a saber, como testemunha, numa tentativa de colocar sob perspectiva uma outra faceta da vida nua, aquela tomada como campo de incidência da decisão soberana. Trata-se de uma tentativa de transformação da biopolítica em uma nova política, cujo ponto de partida é a subjetividade entendida como *resto*, um campo de forças, um espaço percorrido por correntes de subjetivação e de-subjetivação. Esse é também o campo do testemunho, da palavra que refuta a separação entre a vida e a sobrevivência, o espaço da divisão inseparável entre, por um lado, o falante/vivente/sujeito da enunciação (aquele que detém a potência de dizer), e, por outro lado, a testemunha/muçulmano, a impotência de dizer.

A autoridade do testemunho consiste em seu poder falar unicamente em nome de alguém que não pode falar, enunciar, dizer, nem ser sujeito de enunciação. Ser sujeito do testemunho é ser o resto, a sobra entre a instância da responsabilidade que emerge no falar e aquele que teve seu acesso barrado ao mundo dos homens, privado da instância onde tem lugar a linguagem. O tempo atual, como tempo desse resto, é o tempo que resta, no qual brilha a aurora de um novo horizonte para a política. Um novo espaço e um novo tempo: o depósito ou sedimento de processos históricos de subjetivação e de-subjetivação (humanização e desumanização), deixados para trás como fundo ou fundamento.

É nesse horizonte teórico que o fecundo conceito de 'resto' liga-se com a noção de tempo messiânico, adquirindo um estatuto fundamental no interior do programa filosófico de *homo sacer*. O 'resto' é o resultado da partilha messiânica, que dá origem à criação de um novo povo: a) como o bíblico resto de Israel, que não é o todo nem a parte, mas significa a impossibilidade de cada um dos termos da divisão empreendida pela lei mosaica (judeu e não judeu) coincidir consigo mesmo e entre si, pois a partir da partilha messiânica, há judeus que são, ao mesmo tempo, não judeus, e não judeus que são, ao mesmo tempo, judeus.

Agamben (2000b, p.52) recorre aqui à produtiva metáfora do corte de Apelle: na edição alemã de *Passagenwerk* benjaminiano, fragmento nr. 7ª I, lê-se esta frase: 'como uma linha dividida segundo o corte de Apolo (*nachdemappoll[i]schen Schnitt*) percebe sua própria divisão além de si mesma'. Na interpretação de Agamben, essa frase não teria sentido, porque um 'corte de Apolo' não existe em parte alguma, nem na mitologia grega, nem qualquer outro lugar. Trata-se, naturalmente, para Agamben, de um erro de leitura de *apellnischen Schnitt*, 'corte do Apelles'. A referência histórica aqui é a narrativa por Plínio da contenda entre Apelles e Protógenes, que retoma a tradição dos desafios entre artistas (X que consegue enganar os pássaros que vão bicar um cacho de uvas por ele pintado, e Y que engana o próprio pintor depondo um véu, que o outro tenta em vão retirar, etc.). No caso de Apelles, porém, o contencioso concerne justamente uma linha. Protógenes traça uma linha tão fina que não parece traçada por um pincel humano. Mas Apelles, com o seu pincel, divide ao meio a linha traçada pelo rival com uma linha ainda mais fina.

Assim também, para Agamben, ocorre com a partição paulina entre judeu e não judeu. Pois o verdadeiro judeu não é aquele que como tal aparece externamente; a verdadeira circuncisão não é aquela visível na carne; judeu é aquele que o é no interior e no espírito; a circuncisão verdadeira é a aquela do coração, do espírito e não segundo a letra.

Frente à divisão firmada pela *Torah*, Paulo faz intervir uma outra divisão, “que não coincide com a precedente, mas tampouco é externa a esta. O aforismo messiânico se exercita, antes, sobre a mesma divisão da Lei, divide-a com um corte ulterior. Este corte é aquele *sarx/pneuma*, ‘carne/espírito’ (AGAMBEN, 2000b, p.52).

O aforismo messiânico é, nesse sentido, um corte de *Apelles*, que não tem um objeto próprio, mas divide as divisões traçadas pela lei. O conjunto ‘hebreus’ cinde-se, dessa maneira, em ‘hebreus manifestos’, ou segundo a carne (*loudaíōs ...entópharenóensarkí*) e em ‘hebreus por nascimento’, ou segundo o espírito (*entócryptóloudaíōs ...Enpneúmati*: Rm 2,28). O mesmo ocorre (ainda que Paulo não o diga) para os não hebreus. O que significa que ‘o (verdadeiro) hebreu não é aquele manifesto, e que a (verdadeira) circuncisão não é aquela da carne’ (Rm 2,28). Sob o efeito do corte de *Apelles*, a participação derivada da lei Hebreus/Não Hebreus não é mais nem clara nem exaustiva, uma vez que haverá hebreus que não são hebreus, e não hebreus que são hebreus. Paulo o diz com clareza: ‘Nem todos aqueles de Israel são Israel’ (Rm 9,6); e pouco depois, citando Ozeias: ‘Chamarei um povo não-meu povo meu’ (Rm 9,6). Isso significa que a divisão messiânica introduz um resto na grande divisão dos povos, oriunda da lei, que hebreus e não hebreus são constitutivamente ‘não todos’.

O tempo messiânico não é nem tempo histórico nem a eternidade, mas o afastamento e a distância que os divide, pois o tempo messiânico é o tempo kairótico, e não o tempo cronológico, não um *telos* que põe fim à história, ao ‘tempo do agora’; as testemunhas, que não são nem os mortos nem os vivos que sobreviveram, nem os submersos, nem os salvos, mas aquilo que resta entre eles. Nem o tempo da profecia, que se volta pra o futuro; nem tempo do apocalipse, que contempla o final dos tempos, o *eschaton* e dia do juízo final. O messiânico não é o final do tempo, mas o tempo do fim, não e o instante em que o tempo acaba, mas o tempo que se contrai e começa a acabar. I Cor, 29-31: “Eis que vos digo irmãos: o tempo se fez curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam como se não a tivessem; aqueles que choram, como se não chorassem; aqueles que se regozijam como se não se regozijassem; aqueles que compram, como se não possuíssem; aqueles que usam deste mundo, como se não usassem plenamente. Pois passa a figura deste mundo, e o intervalo entre o momento presente e a Parusia deixa de fazer sentido, pois o Messias vindouro já está presente, de modo que o tempo se dobra sobre si mesmo”.

Seguindo Jakob Taubes e Walter Benjamin, Agamben prefere uma leitura anarco-niilista da questão (*do viver como se não*), mais próxima, segundo ele, do pensamento paulino, e jogando com a ‘indistinção absoluta entre revolta e revolução, entre a *klêsis* mundana e a *klêsis messiânica*’. Agamben opõe frontalmente aqui o pensamento de Paulo em I Coríntios, 7, senão em Romanos XIII, 1-7, à leitura conservadora que a Igreja majoritariamente fez desse último texto, vendo nele uma caução da autoridade absoluta do Estado. Demarcando-se também, aliás, de uma exegese proposta no início dos anos 1920 por Heidegger, ele se recusa a compreender o *como se não* de I Cor. 7, 20-31 no sentido de uma apropriação: o sujeito messiânico não é definido por suas propriedades, ele não pode possuir-se a si mesmo, ainda que fosse na forma de uma *decisão autêntica* ou de um *ser-para-a-morte* (MÜLLER, 2001, p.11).

Necessário deixar, nessa passagem, a palavra ao próprio Agamben (2000b, p.67s):

Enquanto nossa representação do tempo cronológico, como tempo no qual estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em espectadores impotentes de nós mesmos – espectadores que olham sem tempo o tempo que esfoge, assim como sua própria e infinita ausência de si mesmos –, o tempo messiânico, ao contrário, enquanto tempo operativo no qual nós apreendemos e completamos nossa própria representação do tempo, é o tempo que nós mesmos somos; por essa razão, ele é o único tempo real que temos.

A mesma operação paradoxal de divisão separa e reúne os submersos e os salvos, fazendo com que se tornem indiscerníveis como testemunhas. Os sobreviventes não são testemunhas verdadeiras, não são sujeitos da experiência de desubjetivação e destruição do humano, vivida nos campos de extermínio, e simbolizadas na figura do muçulmano. Estes, por sua vez, que seriam os verdadeiros testemunhantes, não podem mais dar testemunho, o único testemunho que seria integral, posto que a desumanização e degradação extremas os privaram da palavra e do acesso à linguagem dos homens. Por sua vez, os sobreviventes não são testemunhas integrais e verdadeiras, porque não foram os sujeitos à experiência de destruição do humano.

No caso de Auschwitz, as testemunhas não são nem os mortos nem aqueles que sobreviveram; nem os afogados, nem os salvos, mas *o que resta* entre eles. Aqui, o sujeito não é nem o Homem, nem não-homem. Testemunha e Muçulmano são duas entidades divididas, distintas, mas inseparáveis; são coextensivas, sem serem coincidentes. Partição Indivisível: cisão viva e indissolúvel; dupla sobrevivência, na qual uma delas é função da outra: o não-homem é aquele que pode sobreviver ao homem, assim como o muçulmano é o homem que pode sobreviver à deposição do humano, o homem sobrevivente ao homem. O muçulmano é o (não) Além-do-Homem. O muçulmano, enquanto testemunha integral, é também *não-homem*, e, portanto, é o que não pode testemunhar. O sujeito da enunciação, como sujeito empírico, é o que não é a testemunha integral.

Trata-se de uma cisão constitutiva ou afastamento integrador: a impossibilidade ou impotência de dizer, que é constitutiva do muçulmano coincide com a possibilidade de falar [própria da condição de homem]. Mas o sujeito empírico não tem consistência ontológica; como potência de dicção, ele se reduz a uma instância do discurso, à função linguística de *shifter*. O sujeito, nesses termos, é sujeito de uma de-subjetivação, sujeito (autor), que testemunha de uma de-subjetivação, portanto, inclui as três acepções seguintes: *testemunha, sobrevivente, autor (que fala em nome de outro, por representação e outro)*. Seu testemunho é a palavra que refuta a separação entre a vida e a sobrevivência. O testemunho é a divisão inseparável entre, por um lado, o falante/vivente/sujeito da enunciação (aquele que detém a potência de dizer), e, por outro lado, a testemunha/muçulmano, a impotência de dizer. A autoridade do testemunho consiste em seu poder falar unicamente em nome de alguém que não pode falar, enunciar, dizer, nem ser sujeito de enunciação. Se ser sujeito é igual a testemunhar, então o verdadeiro sujeito do testemunho só pode ser o resto, que sobra entre o muçulmano e o sobrevivente. E com isso o problema em aberto do sujeito do testemunho nos coloca diante da necessidade de rever o conceito clássico de subjetividade, para despojá-lo tanto do peso ontológico da substância quanto de sua estrutura formal da consciência transcendental. Sujeito é, para Agamben (1998), sujeito da enunciação, função de *shifter* ou efeito da linguagem, sendo despossuído da própria voz como *phoné*.

Vemos aí um princípio cujas consequências é preciso desenvolver em todas as direções. A linguagem só é possível porque cada locutor se apresenta como sujeito, remetendo a ele mesmo como eu no seu discurso. Por isso, *eu* propõe outra pessoa, aquela que, sendo embora exterior a “mim”, torna-se o meu eco – ao qual digo *tu* e que me diz *tu*. A polaridade das pessoas é na linguagem a condição fundamental, cujo processo de comunicação, de que partimos, é apenas uma consequência totalmente pragmática. Polaridade, aliás, muito singular em si mesma, e que apresenta um tipo de oposição do qual não se encontra o equivalente em lugar nenhum, fora da linguagem. Polaridade não significa igualdade nem simetria: *ego* tem sempre uma posição de transcendência quanto a *tu*; apesar disso, nenhum dos dois termos se concebe sem o outro; são complementares, mas segundo uma oposição “interior-exterior” e ao mesmo tempo são reversíveis. Procure-se um paralelo, e não se encontrará nenhum. Única é a condição do homem na linguagem (BENEVENISTE, 1976, p.284s).

O mistério profundo dessa condição é sondado em suas profundezas por Agamben em *A linguagem e a morte* e em *O que resta de Auschwitz*. Basta prestar ouvidos à poesia para saber do decentramento do sujeito:

É na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito; porque só a linguagem fundamenta na realidade, na sua realidade que é a do ser, o conceito de ego. A ‘subjetividade’ de que tratamos aqui é a capacidade do locutor para se propor como ‘sujeito’. Define-se não pelo sentimento que cada um experimenta de ser ele mesmo (esse sentimento, na medida em que podemos considerá-lo, não é mais que um reflexo) mas como a unidade psíquica que transcende a totalidade das experiências vividas que reúne, e que assegura a permanência da consciência. Ora, essa ‘subjetividade’, quer a apresentemos em fenomenologia ou em psicologia, como quisermos, não é mais que a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem. É o ‘ego’ que diz *ego*. Encontramos aí o fundamento da ‘subjetividade’ que se determina pelo *status* linguístico da ‘pessoa’ (BENEVENISTE, 1976, p.284s).

As antinomias ínsitas à oposição entre o “eu” e o “outro”, o indivíduo e a sociedade são armadilhas, artimanhas que só fazem se ocultar melhor quando são sub-repticiamente resolvidas ou suprimidas numa modalidade qualquer de unidade originária. Como afirma Benveniste, é somente “numa realidade dialética que englobe os dois termos e os defina pela relação mútua que se descobre o fundamento linguístico da subjetividade” (BENEVENISTE, 1976, p.287).

Ao enunciar os termos ‘eu, tu, isto, agora [...]’, o falante é expropriado, por si mesmo, de toda realidade referencial; ele se define somente pela relação pura e vazia com a instância do discurso. O sujeito da enunciação consiste integralmente no discurso e do discurso, mas justamente por isso, nisso, não pode dizer nada, não pode falar.

“Eu falo” é, portanto, um enunciado tão contraditório quanto ‘eu sou um poeta’, segundo Keats. Uma vez que não apenas *eu*, com respeito ao indivíduo que lhe empresta a voz, é um *outro*; mas nem sequer tem sentido dizer desse *eu-outro* que ele fala, porque – enquanto se sustenta unicamente no puro evento da linguagem, independentemente de todo significado – ele é (existe, constitui-se), antes de tudo, na impossibilidade de falar, de dizer qualquer coisa que seja. No presente absoluto da instância de discurso, subjetivação e de-subjetivação coincidem em todos os pontos, e tanto o indivíduo em carne e osso quanto o sujeito da enunciação calam-se perfeitamente. O que pode também ser expresso dizendo que quem fala não é o indivíduo, mas a língua – mas isso não significa outra coisa senão que uma impossibilidade de falar sobrevoio, não se sabe como, à palavra (AGAMBEN, 1998, p.107s).

O sujeito não é fundamento, nem termo final de uma teleologia, mas um *resto*. Sob os termos que designam os processos históricos (humano e inumano, homem e não-homem) não existe um fundamento, nem mesmo nesses próprios termos; há entre eles, no meio deles, uma distância e um afastamento irreduzível, no qual todo termo pode pôr-se na condição de resto; pode, portanto, testemunhar. Histórico é o que preenche o tempo não na direção do futuro (o milênio), nem na direção do passado (a idade de ouro); histórico é a excedência de um meio, de um resto. Histórico é o tempo messiânico, ou tempo restante. Nesse sentido, Auschwitz libera o acesso a uma ‘nova matéria ética’ (AGAMBEN, 1998, p.42), cujo limiar consiste justamente no ponto em que, na figura do muçulmano, por ser a ‘testemunha integral’, fica tolhida para sempre toda possibilidade de distinguir entre homem e não-homem, dignidade e indignidade; justamente porque habita esse espaço fronteiro de trânsito entre o humano e o inumano, entre a vida e a morte, o muçulmano adquire significado político. “Levi começa a testemunhar somente depois que a desumanização foi realizada, somente quanto falar de dignidade não teria mais sentido” (AGAMBEN, 1998, p.54).

Conhecer o passado histórico “não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’, mas apropriar-se de uma reminiscência tal como esta relampeja fugazmente, num momento de um perigo”. Na tese VI sobre o conceito de História, Walter Benjamin propusera que a história é fragmentada, composta de “situações únicas, de feitos ou eventos que interrompem o “movimento circular da vida diária”; tais eventos formam uma constelação de indícios que

permitem um resgate de possibilidades, soterradas na história, porém abertas à apropriação pelo extraordinário. O processo histórico não descreve, portanto, uma trajetória linear e direcionada pelo 'telos' do progresso, e comandada por uma necessidade lógica ou natural. A ação política revolucionária recusa a ideologia tradicional do fluxo contínuo do tempo, para encontrar elementos de conexão que forneçam a base para o "salto de tigre em direção ao passado", às soterradas possibilidades de emancipação.

Constelações formam uma figura metafórica, que, em Agamben, remete a Walter Benjamin. Se, de um ponto de vista metafórico, podemos aproximar a história e a astronomia e comparar as estrelas aos dados empíricos do historiador – fatos e fragmentos do passado –, virtualmente ilimitados em número, virtualmente intemporais em sua existência, então a tarefa científica da historiografia consiste em descobrir esses fatos. Já a tarefa filosófica, e, portanto, política (Walter Benjamin equipara esses dois últimos termos) é reunir esses fragmentos e fatos e vinculá-los a figuras legíveis no presente, produzindo novas "constelações", variantes da verdade significada por aqueles fatos.

Nesse horizonte de pensamento, a origem não está situada num passado cronológico: ela é sempre contemporânea do devir histórico – e não cessa de funcionar nesse vir-a-ser, do mesmo modo como o embrião continua atuando nos tecidos do organismo maduro; assim também ocorre na vida do bebê, que continua atuando na vida psíquica do adulto. A distância e, ao mesmo tempo, a proximidade que definem o contemporâneo adquirem todo seu fundamento nessa proximidade com a *arché*, a *origem*, o *princípio*, a *potência*: a mesma proximidade que, assim como a origem, em nenhum ponto, repercute com tanta força como no presente, no instante.

Angelus Novus é um desenho a nanquim, giz, pastel e aquarela sobre papel, feito por Paul Klee em 1920. Atualmente, faz parte da coleção do Museu de Israel em Jerusalém. Na nona tese do ensaio *Teses Sobre o Conceito de História*, Benjamin (1985, p.226), que possuiu a tela por muitos anos, escreveu:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde *nós* vemos uma cadeia de acontecimentos, *ele* vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. *Essa tempestade é o que chamamos progresso.*

O tempo que resta, o tempo atual é o tempo do agora (*Jetztzeit*), o tempo messiânico da revolução: "A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*). Assim, a antiga Roma era, para Robespierre, um passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia explodir do contínuo da história. A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado. A moda tem faro para o atual, onde quer que este se mova no emaranhado do outrora. Ela é o salto do tigre em direção ao passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução" (BENJAMIM, 2005, p.119).

Apesar de ser sutil, essa divisão é clara: os que devem percebê-la infalivelmente a percebem e, dessa forma, certificam seu estar na moda. Mas se tratarmos de objetivá-la e fixá-la no tempo cronológico, ela se revela inapreensível. Sobretudo o "agora" da moda, o instante em que começa a ser, não é identificável por nenhum cronômetro. Esse "agora" é o momento

em que o estilista concebe o traço, a matiz que definirá a nova forma das peças. Ou no qual ele a confia ao desenhista e depois à costureira que confecciona o protótipo. Ou, melhor, o momento do desfile, onde a peça é levada pelas únicas pessoas que estão sempre e somente na moda, as manequins, que, no entanto, justamente por isso, nunca o estão realmente. Porque, em última instância, o estar na moda da “forma” ou da “maneira” dependerá do fato de que as pessoas de carne e osso, diferentes das manequins – vítimas sacrificiais de um deus sem rosto – a reconheçam como tal e a convertam em sua vestimenta.

Os principais porta-vozes do marxismo da época de Benjamin, são os ideólogos da II e da III Internacional. Aos olhos de Benjamin, o materialismo histórico tornara-se, nas mãos desses porta-vozes, um método que percebe a história como um tipo de máquina que conduz “automaticamente” ao triunfo do socialismo. Para esse materialismo mecânico, o desenvolvimento das forças produtivas, o progresso econômico e as “leis da história” levam necessariamente à crise final do capitalismo e à vitória do proletariado (versão comunista) ou às reformas que transformarão gradualmente a sociedade (versão socialdemocrata).

A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos ‘ainda’ sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável (BENJAMIM, 2005, p.83).

Agamben (2000a, *online*) traça para a biopolítica menor uma tarefa paradoxal: combinar cuidado de si com desprezo de si, como estratégia de evitamento da captura e assujeitamento pelo biopoder:

o que é uma prática de si, não como processo de subjetivação, mas que, inversamente, não alcançaria senão um desprezo de si? Seria necessário, por assim dizer, manter-se ao mesmo tempo nesse duplo movimento, desubjetivação e subjetivação. Evidentemente, é um terreno difícil de manter. Trata-se, verdadeiramente, de identificar essa zona, esse *no man’s land* que estaria entre um processo subjetivação e um processo contrário de desubjetivação, entre identidade e não identidade. Seria necessário identificar esse terreno, porque é o terreno que seria aquele de uma nova biopolítica.

É nesse sentido que se pode afirmar que o *homo sacer*, que pode ser identificado com o muçulmano de Auschwitz, é o sujeito político contemporâneo, desde que por sujeito entendamos pelo menos duas acepções principais: sujeito no sentido de assujeitado, que é um produto histórico específico de relações totalitárias de poder biopolítico, como aquelas que se operam nos campos de concentração. Mas sujeito também no sentido daquele elemento a partir do qual pode se criar e instituir uma nova forma da política, ou uma política como forma de vida.

O sujeito não é outra coisa que o resto, a não-consciência desses dois processos [de subjetivação e desubjetivação, OGJ. Está claro que serão as considerações estratégicas aquelas que decidirão, a cada momento, sobre qual polo fazer a alavanca para desativar as relações de poder, de que modo fazer jogar a dessubjetivação contra a subjetivação e vice-versa. Letal é, por outro lado, toda política das identidades, ainda que se trate da identidade do contestório e a do dissidente (COSTA, 2006, p.135).

Pensar o sujeito ético como testemunha é uma tentativa de colocar sob perspectiva uma outra faceta da vida nua, a saber uma tentativa de transformação da biopolítica em uma nova

política, cujo ponto de partida é a subjetividade entendida como *resto*, um campo de forças, um espaço percorrido por correntes de subjetivação e des-subjetivação. Esse é também o campo do testemunho, da palavra que refuta a separação entre a vida e a sobrevivência, o espaço da divisão inseparável entre, por um lado, o falante/vivente/sujeito da enunciação (aquele que detém a potência de dizer), e, por outro lado, a testemunha/muçulmano, a impotência de dizer. A autoridade do testemunho consiste em seu poder falar unicamente em nome de alguém que não pode falar, enunciar, dizer, nem ser sujeito de enunciação. Ser sujeito do testemunho é ser o resto, a sobra entre a instância da responsabilidade que emerge no falar e aquele que teve seu acesso barrado ao mundo dos homens, privado da instância onde tem lugar a linguagem. São Paulo enunciou a essência messiânica desse resto: “*Reservei para mim sete mil homens que não dobraram o joelho a Baal*. Assim também no tempo atual constitui-se um resto segundo a eleição da graça” (Rm XI, 4-5). O tempo atual, como tempo desse resto, é o tempo que resta, no qual brilha a aurora de um novo horizonte para a política. Um novo espaço e um novo tempo: o depósito ou sedimento de processos históricos de subjetivação e desubjetivação (humanização e desumanização), deixados para trás como fundo ou fundamento.

Fundamento como função teleológica para a fundação do homem ou da verdadeira humanidade, num devir apocalíptico ou profano da identidade ou do encontro entre o humano e o inumano. Fundamento residual, da indistinção e da insubsistência, não a permanência de uma identidade substancial, senão que a impermanência do possível. Histórico é o que preenche o tempo não na direção do futuro (o milênio), nem na direção do passado (a idade de ouro); histórico é a excedência de um meio-tempo messiânico ou tempo atual. Essa revolução bem poderia ser pensada como revolução permanente, nos termos em que a considera Agamben (2006, p.131): “O problema da revolução permanente é o de uma potência que não se desenvolve nunca em ato, e, ao contrário, sobrevive a ele e nele. Creio que seria extremamente importante chegar a pensar de um modo novo a relação entre a potência e o ato, o possível e o real. Não é o possível que exige ser realizado, mas é a realidade que exige tornar-se possível. Pensamento, práxis e imaginação (três coisas que jamais deveriam ser separadas) convergem nesse desafio comum: tornar possível a vida”.

Como fazer face às urgências que nos acometem, e acenar na direção de um plano para evitar a captura da vida nua nas armadilhas do poder soberano? Agamben se refere a uma tarefa tática que inverte a biopolítica maior, aquela do Estado e do direito, em prol de uma biopolítica menor, biopolítica de resposta ou de reapropriação:

É a partir desse terreno incerto, da zona opaca de indiferenciação que nós devemos hoje reencontrar o caminho de uma outra política, de um outro corpo, de uma outra palavra. Eu não poderia renunciar sob nenhum pretexto a essa indistinção entre o público e o privado, corpo biológico e corpo político, *zôè e bios*. É aí que devo reencontrar meu espaço – ao ou em nenhum outro lugar. Só uma política partindo dessa consciência pode me interessar (AGAMBEN, 2000a, *online*).

Essa biopolítica menor parte da questão do sujeito. Agamben que essa questão, hoje, em vista de uma nova biopolítica, só pode ser colocada em termos de processos de subjetivação e de desubjetivação, como um resto, um afastamento, uma distância aberta entre processos de subjetivação e desubjetivação. Uma instanciação concreta dessa resistência ao aliciamento biopolítico, que nasce da ética do testemunho, pode ser encontrada em um texto bastante específico de Agamben a esse respeito. Antes que campos de extermínio sejam reabertos na Europa, escreve ele, seria necessário que os estados-nação encontrassem coragem para colocar em questão o próprio princípio da inscrição da natalidade, assim como a tríade estado-nação-território fundou-a nesse princípio. Não é fácil indicar agora o caminho no qual isso pode concretamente acontecer. Uma dessas opções, considerada para a resolução do problema de Jerusalém é que esta

se torne – simultaneamente e sem nenhuma partilha territorial –, a capital de dois Estados diferentes. A paradoxal condição de recíproca extra-territorialidade (ou melhor ainda, aterritorialidade) que, desse modo, estaria implicada poderia ser generalizada como um modelo para novas relações internacionais. Ao invés de dois estados nacionais separados por fronteiras incertas e conflitivas, seria possível imaginar duas comunidades políticas existindo na mesma região, e numa condição de êxodo de uma para a outra.

Isso as articularia uma com a outra, pela via de uma série de extra-territorialidades recíprocas, nas quais o conceito diretor seria não mais o *ius* (direito) do cidadão, mas antes o de *refugium* da pessoa singular. Num caminho análogo, poderíamos conceber a Europa não como uma impossível ‘Europa das nações’, cuja catástrofe já podemos prever em curto prazo, mas antes como espaço aterritorial ou extra-territorial, no qual todos os cidadãos dos Estados da Europa (residentes e não residentes) estariam numa posição de êxodo ou refúgio. O *status* do europeu significaria, o *estar-em-êxodo* dos cidadãos (uma condição que obviamente poderia ser também uma imobilidade).

O espaço europeu marcaria uma irreduzível diferença entre nascimento [*nascita*] e nação, na qual o antigo conceito de povo (que, como é bem conhecido, é sempre uma minoria) poderia adquirir de novo um significado político, opondo-se, portanto, resolutamente ao conceito de nação (pelo qual o primeiro foi usurpado). Esse espaço não coincidiria nem com territórios nacionais homogêneos, mas agiria em termos de articulação e perfuração topológica dos mesmos, assim como a garrafa de Klein ou o *strip* de Möbius, onde exterior e interior indeterminam-se mutuamente. Nesse novo espaço os cidadãos europeus poderiam redescobrir sua antiga vocação para cidades do mundo, entrando numa relação de recíproca extra territorialidade.

Enquanto escrevo esse ensaio, 425 Palestinos expulsos pelo Estado de Israel encontram-se numa espécie de terra de ninguém (*no-man's-land*). De acordo com a sugestão de Hannah Arendt, esses homens decerto constituem ‘a vanguarda de seu povo’. Mas isso é assim não necessariamente, ou não apenas no sentido em que eles podem formar o núcleo originário de um futuro Estado nacional, ou no sentido de que poderiam resolver a questão palestina da mesma maneira insuficiente como Israel resolveu a questão judaica. Ao invés disso, a terra de ninguém na qual eles estão refugiados já começou, nesse exato momento, a repercutir (*toactback*) sobre o território do Estado de Israel, perfurando-o e alterando-o de tal maneira que a imagem dessa montanha coberta de neve tornou-se mais interna a ele do que qualquer região da terra de Israel (*Eretz Israel*). Somente num mundo no qual os espaços dos estados tenham sido perfurados e topologicamente deformados, e no qual os cidadãos tenham se tornado aptos a reconhecer o refugiado que ele mesmo ou ela mesma é – somente num tal mundo é pensável hoje em dia a sobrevivência política da humanidade (AGAMBEN, 2006, p.37).

AGRADECIMENTOS

Ao amigo Glauco Barsalini.

Referências

- AGAMBEN, G. *Quelche resta di Auschwitz (homo sacer III)*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.
- AGAMBEN, G. *Mittel ohne zweck, notenzur Politik*. 2.ed. Berlin: Diapphanes, 2006.
- AGAMBEN, G. *Une biopolitique mineure: entretien avec Giorgio Agamben*. *Vacarme* v.10, 2000a. Disponível dans: <<http://www.vacarme.org/article255.html>>. Accès: 30 mars 2015.
- AGAMBEN, G. *Il Tempo che resta: uncomento ala Lettera ai Romani*. Milano: Bollati Boringhieri, 2000b.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AMÉRY, J. *Jenseits von schuld und sühne. Bewältigungs versuche eines Überwältigten*. München: Szczeny Verlag, 1996.
- BENJAMIN, W. Teses sobre o conceito de história. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985. v.1.
- BENJAMIN, W. Tese XIV sobre o conceito de história. In: LÖWY, M. (Org.). *Aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005. p.119-122.
- BENVENISTE, E. *Problemas de linguística geral*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- COSTA, F. Entrevista com Giorgio Agamben. *Revista do Departamento de Psicologia*, v.18, n.1, p.131-136, 2006.
- MÜLLER, D. Le Christ, relève de la Loi (Romains 10, 4): la possibilité d'une éthiquemessianique à lasuite de Giorgio Agamben. *Studies in Religion /Sciences Religieuses*, v.30, n.1, p.9-18, 2001.