

Agamben e Derrida: a escrita da lei (sem forma)

Agamben e Derrida: the writing of the law (without form)

Vera Karam de Chueiri*

Resumo

O presente artigo parte da ideia de aporia que é uma categoria presente tanto nos escritos de Jacques Derrida quanto nos de Giorgio Agamben, a partir da qual se enfrentam questões relativas ao direito, à política e à justiça. Os limiares que marcam a relação entre direito e política, e direito e justiça expõem e depõem a violência que lhes é constitutiva. Neste sentido, os autores recorrem aos trabalhos de Carl Schmitt e Walter Benjamin, sobretudo à ideia de exceção soberana e à aporia através da qual ela se revela. Entretanto, o fato de o direito, a política e a justiça serem marcados pela violência e por uma relação sempre aporética não alivia a responsabilidade de se decidir nestas instâncias, mas, ao contrário, exige a decisão. Tal fato é discutido neste artigo nas considerações que se faz sobre estado de exceção, força de lei, fundamento da autoridade e messianismo.

Palavras-chave: Aporia. Estado de exceção. Violência. Autoridade. Direito.

Abstract

This essay takes the idea of aporia which is a category either present in Derrida's or Agamben's writings. From this category the essay discusses issues on law, politics and justice. The thresholds that mark the relationship between law and politics and law and justice expose and depose the violence that constitutes them. In this sense, the authors appeal to Carl Schmitt's and Walter Benjamin's works, especially to the idea of sovereign exception and to the aporia that

* Professora dos programas de graduação e pós-graduação em Direito da UFPR. PhD New School for Social Research, NY.

reveals it. However, the fact that law, politics and justice are marked by violence and by an aporetic relationship does not lessen the responsibility of deciding in such spheres, but, on the contrary, it demands it. This fact is discussed in this article regarding the ideas of state of exception, force of law, foundation of authority and messianism.

Keywords: Aporia. State of exception. Violence. Authority. Law.

*If the legal system fully manifests itself in the possibility of the death penalty, to abolish the penalty is not to touch upon one **dispositif** among others, it is to disavow the very principle of law. [...] The death penalty bears witness, it must bear witness, to the fact that law is a violence contrary to nature. Derrida in Force of Law.*

Introdução

Logo no início da obra *Cio che resta di Auschwitz: L'Archivio e il testimone*, Giorgio Agamben (2005, p. 09) afirma que a aporia de Auschwitz é a mesma aporia do conhecimento histórico: a não coincidência entre fatos e verdade, entre comprovação e compreensão. Talvez seja esta, também, uma aporia enfrentada pelo direito, mas com um detalhe: além de se ocupar dessa dificuldade, o direito precisa dizer o direito, isto é, decidir. A decisão está presente na (ou desde a) sua origem, isto é, lhe constitui. Entretanto, esta decisão original, este ato de vontade, torna possível a passagem - faz a mediação - de uma ordem puramente normativa à realidade da vida social.

A pensar nesta decisão que constitui o direito (sem neste momento ser direito) outra aporia se nos coloca ou, como diria Derrida (2000, p. 15), “(t)he word also means passage, traversal, endurance, and rite of passage, but can be a traversal without line and without indivisible border”. Isto, pois, as experiências que implicam decisão e responsabilidade ou que dizem respeito aos limites ou fronteiras com os quais deparamos no campo da ética, do direito e da política serão sempre experiências aporéticas. Uma não passiva resistência

da aporia é a condição para o “face a face” (enfrentamento), para a responsabilidade (que se assume) e para a decisão (que se quer tomar) e, desta forma, uma interminável experiência (DERRIDA, 2000, p. 16). Como uma travessia que experimentamos sem, no entanto, sabermos, *a priori*, para onde iremos e à qual somos singularmente expostos: sem proteção, sem problema, sem substituição possível, em nossa absoluta exclusividade. Isto é, onde nos encontramos, como diz Derrida (2000, p. 12), desarmados, entregues ao outro, incapazes mesmo de nos proteger atrás do que poderia ainda esconder a interioridade de um segredo. Essa (interminável) experiência poderia ser pensada em termos de uma antinomia ou de uma contradição (hegelianamente falando) ou, ainda, de um método transcendental (kantianamente falando)¹, entretanto, fosse nestes termos não serviria à responsabilidade e à decisão que está nas bordas ou nos limites do campo da política e do direito.

*The most general and therefore most indeterminate form of this double and single duty is that a responsible decision must obey an ‘it is necessary’ that owes nothing, it must obey a **duty that owes nothing, that must owe nothing in order to be a duty**, a duty that has no debt to pay back, a duty without debt and therefore without duty.* (DERRIDA, 2000, p. 16, grifou-se)

Mas haverá possibilidade para essa forma de responsabilidade e de decisão que não deve nada, que se localiza sempre numa espécie de ilocalizável que é a fronteira do político e do jurídico (ou entre o político e o jurídico)?

Pois bem, esse ensaio (ou essa trama) é entrelaçado(a) por categorias que estão presentes tanto nos trabalhos de Jacques Derrida como nos de Giorgio Agamben (aporia, força de lei, decisão, responsabilidade, exceção etc) e que, assim, engendram algumas

¹ “Kant borrows the term transcendental from the scholastic tradition where it refers to all that can be ascribed to an object independently of any particular determination, such as being, unity, and so on.” (KERSZBERG, 1997, p. 192)

costuras com estes *textum* que não necessariamente tem a mesma fibra, cor, peso, mas que, mesmo assim, agasalham-nos diante do inverno que vive tanto a (nossa) filosofia quanto o (nosso) direito. Este agasalhar sugere o acolhimento ou a hospedagem de que nos fala Derrida (1999, p. 45): “(h)ospitality precedes property, and this will not be without consequence [...]”. Essa experiência (da hospitalidade) pode, parafraseando Agamben (2004, p. 132), interromper o funcionamento da máquina que está produzindo, particularmente no último século e neste em que vivemos, esse tenebroso inverno.

I.

Em 04 de março de 2004 numa entrevista para o *Süddeutsche Zeitung* conduzida por Ulrich Raulff, Giorgio Agamben afirma que seu livro *Stato di Eccezione* (2003) faz parte de uma série de escritos genealógicos que, a partir do *Homo Sacer*, formarão uma tetralogia, cujo conteúdo se refere tanto a uma questão histórica, na medida em que, o estado de exceção ou estado de emergência tem se tornado paradigma de governo, como também à estranha relação entre o direito e a ausência de direito (*lawlessness*). Isto é, o estado de exceção estabelece uma relação escondida, porém fundamental entre o direito e a ausência de direito, espaço este (ou vazio), o qual é constitutivo do próprio direito. Diante deste estado de coisas, do direito e da ausência de direito, afirma ainda Agamben, que é muito menos interessante insistir nesta oposição do que questionar a relação (aporética) que se estabelece entre ambos.

Este limiar que caracteriza o estado de exceção sugere uma zona de indiferenciação em que fato e direito coincidem, na medida em que, segundo Agamben (2004, p. 42), o “Estado de exceção moderno é, [...] uma tentativa de incluir na ordem jurídica a própria exceção”. Daí pensar, inicialmente, nesta categoria, a exceção, a qual pode ser vista como vinculada ao Estado ou, de maneira mais radical, como constitutiva do próprio Estado.

Foi Carl Schmitt (1988, p. 23) quem, no tempo e espaço da constituição de Weimar, disse em seu *Politische Theologie, Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*, isto é, soberano é aquele

que decide sobre a situação/estado de exceção. Segundo Schmitt, somente esta definição dá conta da ideia de soberania enquanto ideia limite. Todavia, observa Agamben que, não obstante a definição de Schmitt, restamos carentes de uma teoria do estado de exceção no direito público, especialmente pela dificuldade em lidar com este limiar entre o político e o jurídico, este espaço e tempo indetermináveis, esta terra de ninguém. As inquietações provocadas por esse ilocalizável ou por aquela não passiva resistência a que Derrida se refere e à qual somos, singularmente, expostos (sem proteção, sem problema, sem substituição possível, em nossa absoluta exclusividade) nos levam a repensar o estado de exceção e com ele a ideia de força de lei.

Retomando Carl Schmitt, temos que o sistema constitucional é válido somente se fundado sobre uma decisão soberana a qual, desta forma, torna possível constituir a ordem. A decisão é o ato fundador e a vontade do soberano o princípio da ordem. No entanto, o ato (do) soberano se sustenta sobre uma exceção, cuja paradoxal estrutura significa que estamos compelidos a obedecer a ordem (o Direito), na medida em que a decisão do soberano é o ponto de suspensão de todo o direito. É o soberano, sua vontade e a situação de exceção que torna localizável e justifica a origem da obrigação política. Neste sentido é que o ato de vontade, a decisão (soberana) torna possível a passagem de uma ordem puramente normativa à realidade da vida social. Slavoj Žižek (1999, p. 18-19), observa que

qualquer ordem normativa, tomada em si mesma, permanece paralisada no formalismo abstrato, sem poder preencher a lacuna que a separa da vida real. Entretanto - e este é o núcleo da argumentação de Schmitt - a decisão que preenche esta lacuna não é uma decisão para alguma ordem concreta, mas fundamentalmente a decisão para o princípio formal da ordem enquanto tal.²

² Ainda que Schmitt se oponha ao formalismo jurídico-normativo, entende Žižek que ele o faz através de um outro tipo de formalismo que é o decisionismo. Daí Žižek(1999, p. 19) afirmar que "there is no way of escaping formalism within the horizon of modernity".

Se, por um lado, a ideia de exceção suporta a intrusão da contingência, do Real, por outro, fixa no soberano, na sua vontade, a possibilidade da instituição da ordem: “o soberano nos compele a respeitar as leis precisamente, na medida, em que ele é o ponto de sua suspensão”. (ZIZEK, 1999, p. 19)

A exceção schmittiana refere-se ao fato de que o poder e a autoridade do Estado não precisam do direito para criar o direito. A exceção (*Ausnahme*), diz Schmitt (1988, p. 23), não pode ser subsumida e aparece na sua forma absoluta quando quer que seja o caso de criar uma situação, na qual as normas jurídicas devam ser válidas.³ Assim, a soberania não é o monopólio do governo ou da sanção, mas sim da decisão. Neste sentido, a decisão soberana revela a essência da autoridade do Estado, que não precisa do direito para criar o direito: eis a situação de exceção (SCHMITT, 1988, p. 25)⁴. Do ponto de vista normativo, a decisão nasce do nada e, portanto, relativamente à normalidade da norma, a decisão constitui-se em uma exceção. Por isso, os casos constitucionalmente previstos como excepcionais, isto é, o chamado estado de emergência ou o estado de sítio, ou mesmo o estado de exceção, são representações parciais do que Schmitt entende por *estado de exceção*, pois, neste caso, o soberano está fora – à margem- do direito vigente.⁵

Na lógica schmittiana, a exceção é a condição de possibilidade da norma jurídica e o próprio significado da autoridade do Estado. Eis

³ « il n'existe pas de norme qu'on puisse appliquer à un chaos. Il faut que l'ordre soit établi pour que l'ordre juridique ait un sens. Il faut qu'une situation normale soit créée, et celui-là est souverain qui décide définitivement si cette situation normale existe réellement. Tout droit est 'droit en situation'. Le souverain établi et garantit l'ensemble de la situation dans sa totalité. Il a le monopole de cette décision ultime. Là réside l'essence de la souveraineté de L'État. » (SCHMITT, 1988, p. 23)

⁴ «L'exception est plus intéressante que le cas normal. Le cas normal ne prouve rien, l'exception prouve tout; elle ne fait pas que confirmer la règle: en réalité la règle ne vit que par l'exception.» Considere-se que quem atua a partir do que determina a norma resta a ela vinculado e, desta forma, não atua soberanamente. » (SCHMITT, 1988, p. 25).

⁵ Agamben (2004, p. 39), logo no primeiro capítulo do Estado de Exceção, comenta que essa distinção topográfica em relação ao estado de exceção pertencer ou não à ordem jurídica instituída é insuficiente e remete ao princípio da necessidade, que desde os romanos já aparecia para indicar uma situação excepcional justificável.

a situação paradoxal, segundo a qual, o soberano através da exceção cria a situação de que o direito precisa para poder existir, a qual, ironicamente, é a situação de suspensão do próprio direito. Segundo Agamben (2004, p. 57),

a doutrina schmittiana do estado de exceção procede estabelecendo, no corpo do direito, uma série de cesuras e divisões cujos termos são irreduzíveis um ao outro, mas que, pela sua articulação e oposição, permitem que a máquina do direito funcione.

Neste sentido, ele sublinha a oposição entre normas de direito e normas de realização do direito (aplicação). Isto, pois, para Schmitt há duas peculiares situações: a da ditadura comissária e a da ditadura soberana. No primeiro caso, a constituição (a norma) vigente pode ser suspensa até que volte a normalidade, isto é, a norma pode ser suspensa sem deixar de estar em vigor. Ela resta em vigor, mas estando suspensa, por consequência, não se aplica.

No segundo caso, ela não vige mais, isto é, a constituição (a norma) deixa de existir, todavia, o poder constituinte enquanto tal já produz uma normatividade suficiente, ainda que esta não esteja formalmente em vigor. Neste sentido, é que Agamben aponta o fato de que em Schmitt norma e decisão são irreduzíveis. O interessante disso é que na situação de exceção, a exemplo da ditadura comissária e da ditadura soberana, a aplicação da norma e a norma restam divorciadas, isto é, ou a constituição existe, mas não pode ser aplicada ou, sem de fato existir, a constituição (que ainda é pura potência constituinte) se aplica: *o mínimo de vigência formal coincide com o máximo de aplicação real e vice-versa*. (AGAMBEN, 2004, p. 58). Há aqui uma situação de aporia que em si possibilita a instituição da ordem.

II.

À esta situação (de exceção) na qual a norma existe e não se aplica ou não existe, mas se aplica, Agamben relaciona o sintagma *força de lei*, a partir da memorável fala de Derrida na *Cardozo Law School*, em Nova Iorque, em outubro de 1989, intitulada *Force de Loi*:

“*Le Fondement Mystique de L’Autorité*” (*Force of Law: the “Mystical Foundation of Authority”*). Esse colóquio ocorrido em uma escola de direito, sob o título *Deconstruction and the Possibility of Justice*, colocou filósofos e juristas face a face e, apesar da observação que faz Agamben (2004, p. 59), de que isso “é um indício não só da consumada separação entre cultura filosófica e cultura jurídica, como também da decadência da segunda [...]”, o próprio Derrida (1990, p. 931) ressalta que a questão dos fundamentos do direito e da política “*if, hypothetically, it had a proper place, which is precisely what cannot be the case, such a deconstructive “questioning” or meta-questioning would be more at home in law schools [...]*”. (grifou-se)

Para Derrida (1990, p. 925) a expressão *to enforce the law* é muito mais incisiva do que a sua tradução em francês (ou até mesmo em português) como *aplicar a lei*. Isto, pois, *to enforce* tem a literal alusão à força que significa o direito, que justifica a si própria ou que é justificada ao se aplicar, até mesmo se esta justificação for julgada injusta ou injustificável. O direito se aplica *pela força* ou, ainda, o direito enquanto algo que obriga, só o faz por conta da sua *enforceability*. Pois bem, essa capacidade que tem o direito de obrigar relaciona-se, segundo Agamben, ao sintagma *força de lei*, o qual, por sua vez, se diferencia no direito moderno da ideia de eficácia de lei, isto é, da capacidade da lei produzir efeitos jurídicos. *Força de lei* pode sugerir, ainda, a posição da lei ou dos atos normativos em relação às demais leis e atos normativos que integram o ordenamento jurídico implicando uma hierarquia, segundo a qual, há leis superiores (a constituição) e outras inferiores (por exemplo, os regulamentos). Entretanto, *força de lei*, da forma como a tradição do direito ocidental se apropriou, desde os romanos, relaciona-se às medidas ou aos atos do poder executivo que se diferenciam da lei, pois carecem da força a qual, por isso, lhes deve ser atribuída para que possam ser aplicados. Vale dizer, medidas e atos que não decorrem do regular processo legislativo e que, assim, não são formalmente leis, todavia, demandam força para que possam ser aplicados e, por conseguinte, obrigar. Conforme lembra Agamben (2002, p. 190), Eichmann não cansava de repetir, “as palavras do Führer têm força de lei [Gesetzeskraft]”.

No estado de exceção, o divórcio, entre a aplicação da lei e a lei, refere-se a este estado de isolamento da lei em relação à sua força, na medida em que naquele a lei existe, está em vigor, mas não se aplica (porque carece de força) ou a lei não existe ainda formalmente (há apenas atos que não tem valor de lei – a força constituinte, por exemplo), mas tem força. “No caso extremo [...] ‘a força de lei’ flutua como um caso extremo que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana)”. (AGAMBEN, 2004, p. 61). O fato para o qual Agamben (2004) chama a atenção é que no estado de exceção há *força de lei sem lei*. Na gramática da filosofia primeira, dir-se-ia que é a situação radical em que potência e ato estão separados (ARISTOTELES, 1999, p.183-184, 194; CHUEIRI, 2005, p. 141-142)⁶. Daí sua interpretação de que essa força só pode ser um elemento místico.

⁶ *Power and act differ in the sense that “something may be capable of being without actually being, and capable of not being, yet be”. (1047a21-23)” In the antithesis indicated by this assertion, there is potentiality in one pole and actuality in the other. Yet, Aristotle does not prefer one instead of the other, as both are two modes of primary being. The actuality of movement is related to the potentiality or the power to move. In this sense, the actuality of our world cannot be reduced to acts, events, and phenomena as far as it implies power and the possibility of becoming actual according to an end. Actuality refers to action and its fulfillment. Then, the end of actuality is the doing of the action, which can either results in a product (the activity of building lies in the house being built) or in the agent (living is in the actually living being). For, it would be a mistake to think that potentiality would disappear into actuality. Potentiality or rather the “effective modes of potentiality’s existence” cannot dissolve into actuality and this is the case of potentiality being the power not to (do or be): “whatever is potentially in being may either be or not be” (1050b12). Dynamis is constitutively also a-dynamis. Both dynamis and a-dynamis refer to the same phenomenon: “...any power in a given object related to a given process has a corresponding incapacity.” (1046a32-33) Potentiality appears as potentiality to and potentiality not to. The relation between potentiality and actuality can be thought in terms of a suspension, that is, potentiality relates itself to actuality to the extent of its suspension: “it is capable of the act in not realizing it, it is sovereignly capable of its own im-potentiality.” By assuming that for Aristotle being applies either to potentiality or actuality and that one does not predominate over the other but there is a relation set in the mode of a suspension, we reaffirm the idea that both –potentiality and actuality- are the two faces of the same phenomenon, namely the sovereign self-founding of being. Agamben understands that through potentiality to or not to being founds itself as a sovereign being. It is sovereign in the sense that nothing precedes or determines it except its own capacity of not to be. Likewise, “an act is sovereign when it realizes itself by simply taking away its own potentiality not to be, letting itself be, giving itself to itself”. We might say that Aristotle’s considerations on being became paradigmatic for modern political philosophy especially for thinking the relation between constituent power and sovereignty. It is possible to associate the Aristotelian structure of potentiality and actuality to the structure of sovereignty and constituent power.*

III.

Derrida (1990) fala da apropriação por Pascal (1967, p. 136) em um dos fragmentos dos seus *Pensées* de uma expressão de Montaigne - “*fondement mystique de l’autorité*” -, a qual, para além das interpretações convencionais, será, com (ou a partir de) Derrida, o sentido da sua intervenção acerca da desconstrução e da possibilidade da justiça. Segundo Derrida (1990), a *pensée* de Pascal alcança a mais intrínseca estrutura, normalmente negligenciada pela crítica da ideologia jurídica, qual seja, a força performativa que é sempre uma força interpretativa e que está lá, no momento de fundação e justificação do direito. Neste momento (do ato fundador), o direito mantém uma complexa relação interna com a força (o poder ou a violência) e a justiça (no sentido *de* ou *como* direito), igualmente, vai experimentá-la; isto é, da operação que consiste em fundar, inaugurar, justificar e fazer o direito, um golpe de força, uma violência performativa e, assim, interpretativa, que em si mesma não é justa nem injusta e que justiça ou lei anterior alguma poderia garantir, contestar ou invalidar:

Here the discourse comes up against its limits: in itself, in its performative power itself. It is what I propose to call the mystical. Here a silent is walled up in the violent structure of the founding act. Walled up, walled in because silence is not exterior to language. It is in this sense that I would be tempted to interpret [...] what Montaigne and Pascal call the mystical foundation of authority (DERRIDA, 1990, p. 942-943).

O elemento místico de que fala Agamben e que ele reconhece na força (de lei sem lei) é o que em (ou para) Derrida (1990) está igualmente na origem, na fundação e no fundamento do direito, atos estes que se apoiam em si próprios, pois são eles mesmos uma violência sem fundamento. Isso não significa que no momento da sua fundação sejam em si mesmos justos ou injustos - no sentido de legais ou ilegais-, na medida em que excedem a oposição entre fundado e não fundado:

The structure I am describing here is a structure in which law (droit) is essentially deconstructible, whether because it is founded, constructed on interpretable and transformable textual strata (and this is the history of law (droit), its possible and necessary transformation, sometimes amelioration), or because its ultimate foundation is by definition unfounded (DERRIDA, 1990, p. 943).

Precisamente porque o direito é desconstrutível é que (ao menos para mim) a aproximação (ou a cumplicidade) entre Derrida e Agamben provoca uma esgarçada no tecido entramado da teoria do direito e da teoria constitucional quando ambos falam da ausência de fundamento que *funda(menta)* o direito ou, desta aporia que se desdobra em tantas outras (DERRIDA, 2000, p. 18-19) mas que, mesmo assim, não alivia a nossa responsabilidade diante da decisão que se deve tomar, seja no momento da instituição do direito (ainda que lhe custe a sua própria suspensão) ou na dinâmica da sua existência e aplicabilidade (ainda que lhe custe a contingência das decisões que profere). Se esta esgarçada a que me referi acima nos coloca face a face com a *força* ou com a violência que funda (e depois conserva) o direito, é através dela ou da abertura que ela provoca, que nos damos conta da transferência entre linguagens que ocorre entre o direito, a política, a justiça, etc, e que se torna dependente de outras (transferências) que estão acontecendo dentro das fronteiras de cada uma delas. Esse movimento descobre as articulações (e a violência) escondidas no interior de cada uma destas linguagens, as quais geram possibilidades de se tecer novas tramas (WEBER, 1990, p. 1515). Para Derrida, a violência que funda ou coloca o direito deve compreender a violência que o conserva e não pode romper com esta:

*It belongs to the structure of fundamental violence that it calls for the repetition of itself and founds what ought to be conserved, promised to heritage and tradition, to be shared. **A foundation is a promise.** Every position (Setzung) permits and promises (permet et pro-met), it positions en mettant et en promettant. And even if a promise is not kept*

in fact, iterability inscribes the promise as guard in the most irruptive instant of foundation.[...] with this, there is no more a pure foundation or pure position of law, and so a pure founding violence, than there is a purely conservative violence (DERRIDA, 1990, p. 997).

O que há é aquilo que Derrida chama de uma contaminação *différentielle* entre violência fundadora e violência conservadora e a desconstrução é justamente essa ideia (de uma contaminação *différentielle*) que está no âmago do direito. Se, por um lado, parece fácil criticar esta violência fundadora, na medida em que ela não precisa ser justificada por uma legalidade pré-existente, por outro, é ainda mais difícil ou, como bem diz Derrida (1990, p. 1001), mais ilegítimo criticar essa mesma violência, na medida em que não se pode convocá-la para comparecer diante da instituição de qualquer direito pré-existente, pois ela não reconhece o direito existente no momento em que ela funda um outro.

Pois bem, se o elemento místico remete à desconstrutibilidade do direito (em Derrida) e à uma *fictio por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia* (AGAMBEN, 2004, p. 61) (em Agamben) ou seja, ao que este último chama de exceção, encontramos-nos diante de um momento (ou de uma atitude, ou de uma decisão, ou de uma travessia), cuja origem é sua não-origem, no sentido de que ela não se situa ou se determina fora ou dentro do direito. Todavia esse “não-lugar”, não só sublinha a constituição aporética do direito (da ordem), mas, ao mesmo tempo, torna possível a instituição de um *locus* (uma localização) para o seu estabelecimento, ainda que ele mesmo, o estado de exceção, não seja plenamente localizável. Ele demarca uma linha entre o caos e a situação normal embora não seja ele mesmo demarcável. A ordem (o *nomos*) e sua localização (a terra, o mundo), isto é, o *nomos da terra* (SCHMITT, 2003), não podem ser pensados em termos de uma relação meramente geográfica, de uma apropriação da

terra, mas sim o limiar entre o caos e a situação normal, o externo e o interno: eis a (situação de) exceção (AGAMBEN, 2002, p. 19-20)⁷:

O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e **nomos**, entre vida e direito, entre auctoritas e potestas (AGAMBEN, 2004, p. 130).

IV.

Esse limiar que marca o estado de exceção tem como consequência o reconhecimento, sobretudo pela teoria do direito e pela teoria constitucional, da complexa e tensa relação entre o direito e a política ou entre o caráter normativo (legal) e o caráter não-normativo (ou não-legal) que funda e re-funda isso que, na linguagem do constitucionalismo contemporâneo, chamamos de comunidade, na qual pessoas que se reconhecem como livres e iguais reafirmam suas diferenças (*que não podem fazer qualquer diferença social*) (CARVALHO NETTO, 2007, p. 08) e, assim, merecem igual respeito e consideração. Menelick de Carvalho Netto (2007, p. 09) afirma que a história do constitucionalismo se revela

como um tenso processo aberto de permanente inclusão, porque sempre exclui. Aqueles que não tem a sua diferença específica reconhecida como igualdade levantarão sua pretensão de reconhecimento como direito à igualdade [...]. Essa nova inclusão, no entanto, outra vez fecha o círculo daqueles que reconhecemos como titulares dos direitos fundamentais, o que dará visibilidade a novos excluídos que, a seu turno, levantarão a sua pretensão à igualdade.

⁷ Agamben (2002, p. 19-20) afirma que a relação entre *Ortung* (localização) and *Ordnung* (ordenação) que constitui o *nomos* da terra é muito mais complexa do que sugere Schmitt, na medida em que contém uma ambiguidade fundamental, an unlocalizable zone of indistinction or exception that, in the last analysis, necessarily acts against it as a principle of its infinite dislocation. É interessante notar que os discursos sobre globalização têm, ao contrário de Schmitt, despolitizado o *nomos* da terra; a localização do mundo e sua ordem tornou-se uma questão global, do mercado virtual, numa era, a qual se pode referir como, da pós-soberania.

O estado de exceção é uma zona em que todas as determinações jurídicas estão desativadas e, por isso mesmo, as possibilidades para o direito se revelam em ações que não são executivas ou legislativas, mas *revolucionárias*, na medida em que (re)fundam a comunidade desnaturalizando o *contrato* ou o *pacto* que está cravado na tradição liberal do Estado e do direito. Se o estado de exceção desmascara as articulações que estão na origem do Estado e do direito moderno e, assim, mostra a violência originária que a gramática liberal da política e do direito insiste em conjugar como uma ação regular (e não excepcional), ao mesmo tempo (e aí o mais dramático), o vazio que lhe significa (este que faz da sua origem uma não origem), “irrompeu de seus confins espaço-temporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal, no qual tudo assim se torna novamente possível” (AGAMBEN, 2002, p. 44).

Há, assim, uma indistinção entre o estado de direito e o estado de exceção. Agamben (2004, p. 44-45) dá o exemplo da ex-logoslávia para evidenciar como a sua (re)configuração jurídico-política não restituiu o estado de natureza a derivar em novos contratos sociais, mas sim, mostrou o estado de exceção como estrutura permanente de des-localização e des-locação jurídico-política. “Não se trata, portanto, de um retrocesso da organização política na direção de formas superadas, mas de eventos premonitórios que anunciam, como arautos sangrentos, o novo **nómos** da terra [...]”.

V.

Daí a interessante leitura de Agamben da oitava tese da história de Benjamin (1969, p. 257)⁸, especialmente da passagem:

⁸ Eis a passagem inteira: “The tradition of the oppressed teaches us that the “state of emergency” in which we live is not the exception but the rule. We must attain to a conception of history that is in keeping with the insight. Then we shall clearly realize that it is our task to bring about a real state of emergency, and this will improve our position in the struggle against Fascism. One reason why Fascism has a chance is that in the name of progress its opponents treat it as a historical norm. The current amazement that the things we are experiencing are “still” possible in the twentieth century is not philosophical. This amazement is not the beginning of knowledge-unless it is the knowledge that the view of history which gives rise to it is untenable.”

The tradition of the oppressed teaches us that the “state of emergency” in which we live is not the exception but the rule. We must attain to a conception of history that is in keeping with the insight. Then we shall clearly realize that it is our task to bring about a real state of emergency, and this will improve our position in the struggle against Fascism.

Isto, pois, segundo Agamben (2002, p. 62), o que Benjamin chama de real “(*wirklich*) state of emergency” opera uma inversão no sentido de que à lei que se indetermina em vida (ela existe como forma, mas não se aplica) contrapõe-se uma vida que se transforma integralmente em lei. Tal inversão relaciona o estado de exceção ao tempo messiânico, ou melhor, esse real ou efetivo estado de emergência (*Ausnahmenszustand*) é o tempo messiânico em sua forma.

Benjamin e Schmitt ou Schmitt e Benjamin; apesar da provocação desta interlocução, o fato é que o diálogo entre eles nos anos vinte é o que (des)amarra o enredo de Agamben e a inversão a que ele se refere, a qual, já aparecia, de certa maneira, no próprio Benjamin quando, a partir de Schmitt (1988, p. 25) “(*L’exception est plus intéressante que le cas normal. Le cas normal ne prouve rien, l’exception prouve tout; elle ne fait pas que confirmer la règle: en réalité la règle ne vit que par exception*) », ele diz(torce), a sua maneira, que o estado de exceção em que vivemos é a regra (*the “state of emergency” in which we live is not the exception but the rule*) (BENJAMIN, 1969). Aqui, o tempo messiânico aparece quando significa a interrupção da Lei para restauração da sua estrutura originária. O momento do tempo messiânico é, paradoxalmente, o da suspensão da Lei para sua própria restauração. A aporia significa a procrastinação ou o diferimento do tempo (e com ele da Lei) para o tempo que resta.

VI.

É na literatura de Kafka que Benjamin (e com ele Derrida e Agamben) encontra a narrativa da exceção ou deste tempo de suspensão da lei para sua própria possibilidade. Em *o processo* (*Der*

Prozess) e em *diante da lei* (*Vor dem Gesetz*) Kafka narra a situação de exceção como aquela de suspensão da lei, isto é, a ordem jurídica válida é suspensa e seu acesso adiado tanto ao homem do campo, quanto ao guardião da porta ou, ainda, à Joseph K. e ao padre no *Processo*. Ambos permanecem diante da lei: o homem do campo encarando-a, e o guardião lhe dando as costas. Aquele não pertence ao lugar onde está a lei e este tem um senso remoto de pertencimento, na medida em que ele representa a lei, mas não conhece seus meandros. Conforme diz Derrida (1992, p. 200), “os dois personagens na estória, o guardião e o homem do campo estão ambos diante da lei, mas desde que para se falarem, eles têm que encarar um ao outro, suas posições ‘diante da lei’ são uma oposição”. Situação esta, comum e terrível, a que Kafka (nos) os faz enfrentar, a de não se alcançar a lei (tudo lhe impede o acesso: são as portas, os corredores, os áticos e seus guardiões), na medida da sua transcendência, vale dizer, de que é o homem do campo ou Joseph K. (ou nós) que devemos fundá-la, na/com violência.

É muito significativo que Deleuze e Guattari (2000) se refiram à obra de Kafka como *minor literature* no sentido de uma linguagem que é afetada com um alto coeficiente de desterritorialização. Kafka (não) era tcheco, mas um tcheco judeu. Ele era um estrangeiro para a comunidade cristã tcheca. Como judeu ele não era, exatamente, exemplar, pois não se devotava completamente à comunidade judaica e sempre manteve certa indiferença em relação a esta. Entre os judeus, Kafka não se sentia confortável com sua linhagem burguesa, ainda que ele não pertencesse à comunidade judaica do leste europeu que, na sua visão, personificava o povo judeu. Entretanto, Kafka era um escritor judeu-tcheco que falava alemão e que também não se ajustava lá muito bem entre os tchecos, pois, mesmo vivendo em Praga, não pertencia à comunidade boêmia, como também nunca pertenceu à Austria. Em uma de suas cartas para Milena ele comenta: “*Then there is the question of being Jewish. You ask me if I’m a Jew, maybe that’s just a joke, maybe you’re only asking if I’m one of those anxious Jews, in any case as a woman from Prague you can’t be as innocuous in this respect as Mathilde, Heine’s wife*”

(KAFKA, 1990, p. 19)⁹. Ainda, na mesma carta, ao se referir ao possível casamento de sua irmã mais nova com um cristão tcheco, diz Kafka (1990, p. 20): “*Once he was talking with one of your relatives about his intention of marrying a Jew, and this person said: ‘Anything but that, just don’t go getting mixed up with Jews!’*”. Logo no início das “*Investigações de um cão*”, o narrador diz:

How much my life has changed, and yet how unchanged it has remained at bottom! When I think back and recall the time when I was still a member of the canine community, sharing in all its preoccupations, a dog among dogs, I find on closer that from the very beginning I sensed some discrepancy, some little maladjustment, causing a slight feeling of discomfort which not even the most decorous public functions could eliminate [...] (KAFKA, 1971, p. 278).

Daí a experiência da desterritorialização na impossibilidade para um judeu de Praga de escrever em outra língua que não o alemão: “*in short, Prague German is a deterritorialized language, appropriate for strange and minor uses*” (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 16-17).

Além da desterritorialização, tudo na *minor literature* de Kafka é político, isto é, a política contamina toda enunciação, a qual é coletiva e revolucionária, na medida em que a literatura produz uma solidariedade ativa. Conforme afirmam Deleuze e Guattari (2000), as três características da

minor literature [são] the deterritorialization of language, the connection of the individual to a political immediacy, and the collective assemblage of enunciation.... (M)inor no longer designates specific literatures but the revolutionary conditions for every literature [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 18).

No sentido de que falam Deleuze e Guattari (2000) da enunciação, isto que é a *minor literature* de Kafka, será sempre histórica, política e

⁹ Meran, May 30, 1920.

social. Daí pensar que o *textum* (DERRIDA, 1981)¹⁰ que Kafka tece com funcionários, salas escuras, tribunais, pensões, senhorias, guardiões (no sentido do diálogo entre Benjamin e Gershom Scholem) não tem significado, vale dizer, o que conta é a revelação, o ato em que os personagens aparecem. Scholem (1989, p. 142) fala do “*nothingness of revelation. A state in which revelation appears to be without meaning, in which it still asserts itself, in which it has validity but no significance [in dem sie gilt, aber nicht bedeutet]*”. A aparição do homem do campo, do guardião e de K. tem uma força revelatória mesmo sem conteúdo ou significado. Os personagens aparecem e, neste momento, algo é enunciado e tem validade, ainda que sem levantar dogmas, crenças ou ideias. Eis aí o interessante significado da lei na literatura de Kafka ou da lei da literatura. Retomando a interpretação de Scholem (e pensando em Schmitt), aquilo que aparece, ainda que privado de significado, está em vigor. A lei, assim, que aparece (está diante) do homem do campo, destituída de conteúdo, não significa a sua ausência, mas a impossibilidade da sua aplicação e, por isso mesmo, gera alguma possibilidade para o futuro. Nas palavras de Derrida (1990, p. 993),

this moment of suspense, this épokhè, this founding or revolutionary moment of law is, in law, an instance of non-law. But it is also the history of law. This moment always takes place and never takes place in a presence. It is the moment in which the foundation of law remains suspended in the void or over abyss, suspended by a pure performative act that would not have to answer to or before anyone. The supposed subject of this pure performative would no longer be before the law, or rather he would be before a law yet not determined, before the law as before a law not yet existing, a law yet to come, encore devant et devant venir (grifouse).

É o homem do campo de Kafka que, diante dessa dramática situação de exceção, funda a lei (que ainda é pura força ou violência). Ou

¹⁰ Textum, textus, tecido, textura etc.

seja, a inacessibilidade da lei diante da qual o homem está, o coloca, por outro lado, muito perto dela, a qual, por sua vez, depende daquele para sua instituição. A lei é, segundo Derrida (1990, p. 993), transcendente e teológica e, assim, sempre à *venir*, uma promessa, na medida em que é imanente, finita e desde sempre passado, ou seja, seu acesso é dado pela sua inacessibilidade.

Há algumas passagens em *O Processo* - no sentido mesmo de caminhos- através das quais K. poderia ter acesso à lei, mas ao contrário, estas passagens adiam ou impedem-lhe o acesso, levando-o a algum outro lugar. Os áticos, suas inesperadas portas e espaços escondidos prometem o encontro que nunca acontece. Lá habita o advogado, o juiz de Direito, Leni, Tintorelli e muitos outros que poderiam levá-lo à lei. Entretanto, paradoxalmente, K. (ou o homem do campo, ou nós) conhece(mos) a lei, na medida do seu não acesso.

Derrida (1992, p. 196), em seu *Acts of literature*, diz que o *Diante da lei* é a estória desta inacessibilidade, dessa inacessibilidade à estória, a história dessa história impossível, o mapa do caminho proibido: nenhum itinerário, nenhum método, nenhum caminho para se alcançar a lei, ao que aconteceria lá, ao *topos* do seu evento.

VII.

O enfrentamento dos textos de Benjamin *Para uma crítica da violência* e a *Oitava tese sobre a história* e, por tabela, dos textos de Schmitt, tanto por Derrida quanto por Agamben (o que os coloca diante do texto de Benjamin e Schmitt) justifica, ao meu ver, uma inquietação histórica, e uma atitude política. Benjamin (1971, p. 133-134) no ensaio sobre a crítica da violência pensa numa força ou melhor, numa violência (*Gewalt*,) que fosse tanto diferente da violência fundadora da

¹¹ « *Toute violence est, en tant que moyen, soit fondatrice, soit conservatrice de droit. Lorsque'elle ne prétend à aucun de ces deus attributs, elle renonce d'elle même à toute validité.* »

lei quanto da que a conserva¹¹, ao que ele denomina de violência *pura* (*reine Gewalt*) (BENJAMIN, 1971, p. 143-145)¹². Segundo Benjamin, essa violência pura, imediata e divina não se atesta somente pela tradição religiosa, mas está presente na vida cotidiana, através de uma manifestação sacralizada. É uma violência educadora que se situa fora da lei e que se define não pela obra miraculosa de Deus (que a exerce), mas pelos elementos de um processo não sangrento que fere e faz expiar. Vale dizer, uma violência que se manifesta ao expor e depor a relação entre violência e lei.

C'est sur la rupture de ce cercle magique des formes mythiques du droit, sur la suspension du droit, y compris les violences auxquelles il renvoie, comme celles qui renvoient à lui, finalement donc de la violence de l'État, que s'instaurera une nouvelle ère historique. Si déjà le règne du mythe est présentement, ici et là, battu en brèche, ce nouveau ne se situe pas dans un horizon lointain si difficile à concevoir qu'une parole contre le droit s'éliminerait d'elle-même. Mais si la violence, elle aussi, voit, au-delà du droit, son statut assuré comme violence pure et immédiate, la preuve alors sera faite qu'est également possible, et de quelle manière, cette violence révolutionnaire dont le nom est celui qui doit être donné à la plus haute manifestation de la violence pure parmi les hommes... Mais il faut rejeter toute violence mythique, la violence fondatrice de droit, qu'on peut appeler violence gouvernante. Il faut rejeter aussi la violence conservatrice de droit, la violence gouvernée, qui est service de la gouvernante. La violence divine, qui est insigne (insigne ou notavel) et sceau (selo, chancela), non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée

¹² « Bien loin de nous révéler une sphère plus pure, la manifestation mythique de la violence immédiate se montre très profondément identique à toute violence de droit et par elle l'intuition des problèmes propres à cette violence devient la certitude du caractère pernicieux de sa fonction historique, notre tâche étant alors d'en finir avec elle. Or, en dernière instance cette tâche pose une fois encore la question d'une violence pure et immédiate, capable de suspendre le mythique... La violence mythologique est violence sanglante exercée en sa propre faveur contre le simple fait de vivre ; la violence divine est violence pure exercée en faveur du vivant contre toute vie. La première exige le sacrifice, la seconde l'accepte. »

souveraine (BENJAMIN, 1971, p. 147-148).

Da violência que funda o direito, poder-se-ia dizer mística; e da violência aniquiladora (ou destrutiva) do direito, divina. Segundo Agamben (2002), Benjamin escancara a relação entre violência pura e violência jurídica, entre Estado de exceção e violência revolucionária do que, para Benjamin, na situação de exceção não se trata, como já disse, de uma lei que está em vigor e não se aplica (conforme sugere Schmitt e Scholem), mas sim de uma força (violência) que coincide ou, melhor, confunde-se com a vida. Daí a aproximação que faz Derrida (e Agamben também) com Kafka, seja no *Castelo*, ou no *Processo* ou ainda no *Diante da lei*, em cujas narrativas a força de lei é força ou violência pura ou, melhor, a vida “vívida no vilarejo ao pé da montanha onde se ergue o castelo” (AGAMBEN, 2002, p. 61). Mais do que definir a violência divina, Benjamin concentra-se no vínculo entre violência e direito ao que ele chama de *bloss Leben* (vida nua). Do embate entre violência jurídico-mística e violência divina, a vida que se vive (ao pé da montanha no Castelo), na qual o domínio do direito sobre o vivente cessa e com isso a própria violência jurídica se dissolve,

renvoie à la culpabilité du simple fait naturel de vivre, laquelle, de manière innocente et malchanceuse, livre le vivant à l'expiation qui le 'libère' de sa culpabilité – et aussi bien libère le coupable, non portant d'une faute, mais du droit (BENJAMIN, 1971, p. 144).

Há, pois, que se reconhecer, inicialmente, o significado na violência que não é um acidente que acontece fora da lei. Isso que assusta a lei já pertence a ela, à lei, à origem da lei (DERRIDA, 1990, 988-989).

VIII.

Pois bem, em um belíssimo trabalho chamado “*Il tempo che resta. Um commento allá Lettera ai Romani*,” publicado em 2000, Agamben (2005) retoma (ou nunca abandonou) o tema do messianismo e, assim, inicia sua obra afirmando sua intenção de restaurar as cartas de Paulo ao status de texto messiânico fundamental da tradição ocidental. Para Agamben a compreensão do significado e da forma interna do tempo que

Paulo define como “*ho nyn kairos*” (o tempo do agora) é necessária para que possamos levantar a questão de como algo como uma comunidade messiânica é de fato possível (AGAMBEN, 2005, p. 02).

Segundo Agamben (2005), somos confrontados com uma aporia que diz respeito à própria estrutura do tempo messiânico quando este conjuga memória e esperança, passado e presente, plenitude e falta, origem e fim. Para Paulo, o tempo é abreviado, se contrai e este tempo contraído é o tempo que resta e representa a situação messiânica por excelência, o único verdadeiro tempo. Agamben (2005) propõe uma leitura do primeiro verso das cartas de Paulo aos Romanos, traduzindo e analisando palavra por palavra, pois, segundo ele, ao se compreender esse primeiro verso, suas dez primeiras palavras, se compreenderá o significado do texto em sua inteireza. Minha intenção é, tão somente, sublinhar a importância de tal leitura para pensar as possibilidades que se nos colocam para a ação política, para o compromisso político que significa o agora, em sua dimensão messiânica. Ou seja, não pretendo descrever o trabalho de Agamben (2005), mas precária e apressadamente, resgatar o sentido da pergunta fundamental que ele faz sobre o significado de viver no Messias, o que é a vida messiânica e qual a estrutura do seu tempo. Isto, pois, as dez primeiras palavras da carta são as seguintes: “*Paulus doulos christou lesou kletos, apostolos apherismenos eis euaggelion theou (Paulo, chamado escravo de Jesus o Messias, separado como apóstolo para o anúncio de Deus)*” – [I Rom. 1:1] Agamben (2005, p. 16) traduz *christo* como *messias*, pois, na sua leitura, aquele não é um nome próprio, e a fórmula “*lesous estin ho christos*” (Jesus em Cristo) significa a fé messiânica da comunidade. Paulo, o apóstolo, Paulo, o homem. Alguns teólogos como Karl Barth (2000, p. 27) falam do paradoxo que constitui a vocação Paulínia, pois Paulo segue como homem, igual aos seus semelhantes mas, ao tempo, diferente de todos e em tensão consigo mesmo é aquele que foi chamado. Neste sentido, conforme Barth (2000, p. 28), ele é apenas possível como exceção, ele é uma exceção impossível:

For not [are] the hearers of [the] law just in – God, but the makers of [the] law will be justified. For whoever peoples

*who not law have by nature the [things] of the law make, these [the] law [although] not having to themselves are law: whoever demonstrates [that] the work of the law is written in the hearts of them, bears witness of them the conscience and amongst one another the thoughts accusing or also excusing, on the day [when] judges – **God the hidden things of men according the announcement of me through [the] Messiah Jesus** (PAULO [II: Rom. 13:16] in AGAMBEN, 2005, p. 149, grifou-se).*

Pois bem, o chamamento está em *kletos*, o qual deriva do verbo *kaleo* (chamar) e que na leitura paulínia significará vocação. Assim, *Klesis* significará a particular transformação que todo status jurídico e toda condição mundana experimentará por causa da sua relação com o evento messiânico. Isto é, toda condição mundana sofrerá uma mudança interna pelo fato de ser invocada/chamada. Daí a passagem, “[...] *Let every man abide in the same calling wherein he was called*” [I Cor. 7:17-22]. O chamamento e, com ele, o evento messiânico interrompe, provoca crise, transforma e por isso gera possibilidades.

Para Paulo, *ekklesia* (a comunidade messiânica) é literalmente o conjunto de *kleseis*, isto é de todas as vocações messiânicas. A vocação messiânica não tem conteúdo específico algum: ela é tão somente uma repetição das mesmas condições fáticas ou jurídicas **in which or as which we are called** (AGAMBEN, 2005, p. 23). Ela se aplica a qualquer condição (circuncidado ou não, escravo ou homem livre, mulher ou homem) e, assim, provoca uma espécie de nulificação das próprias condições fáticas e jurídicas, ao mesmo tempo, que as coloca em questão.

Segundo Agamben (2005), viver messianicamente significa *usar* e não possuir e, assim, a *klesis* messiânica é algo que pode ser usado sem ser possuído, na medida em que não se trata de um direito, mas de uma potencialidade genérica. Neste sentido,

ser messiânico ou viver no messias significa antes a expropriação de toda propriedade jurídico-fática

(circuncidado/não circuncidado; livre/escravo; homem/mulher) sob a forma do **como não** (AGAMBEN, 2005, p. 26): *A slave you were called? Let it not to you be a concern! But if also you are able free to become, rather make use [1 Cor. 7:21]*

O evento messiânico, em certo sentido, anula as identidades, naquilo que elas já são dadas ou se presumem, e também as propriedades asseguradas. Por isso, a forma do *como não* que (de)põe ao por.

Esse movimento que experimenta *klesis* é puramente imanente ou, como diz Agamben, é uma zona de absoluta indiscernibilidade entre imanência e transcendência, entre este mundo e o mundo futuro. Tal movimento ou a transformação mesmo que é *klesis* e que ocupa uma zona indiscernível entre este mundo (o de agora) e o outro (o do futuro) implica ou está implicado em um tempo, o qual não coincide com o seu fim (o fim do tempo), mas é o tempo que se contrai e começa a findar. Isto é, o tempo que resta entre o tempo e seu fim, ou melhor (AGAMBEN, 2005, p. 62), o tempo que o tempo leva para se chegar a um fim. Segundo Agamben (2005, p.67), é este o tempo operacional pressionando dentro do tempo cronológico; o tempo que precisamos para fazer o tempo findar: o tempo que nos é deixado ou *que nos resta* ou o único que temos. É porque o messiânico *klesis* é pego neste tempo operacional que ele pode tomar a forma de um *como não*, ou seja, a incessante re-vocação de toda vocação. *Kairos* e *chronos* se relacionam aqui: *chronos* é aquilo em que há *kairos* e *kairos* é aquilo em que há um pouco de *chronos*...os dois conceitos estão implicados e literalmente colocados um dentro do outro. *Kairos* que é traduzido usualmente como ocasião não tem outro tempo a sua disposição; em outras palavras o que nos seguramos quando nos capturamos *kairos* não é um outro tempo, mas um contraído e abreviado *chronos*. (AGAMBEN, 2005, p. 69)

O tempo messiânico nos envolve na paradoxal situação de que um outro mundo e um outro tempo se tornam possíveis quando presentes neste mundo e neste tempo. Como se o presente expusesse o futuro à sua decifração, ainda que este seja em si indecifrável.

Considerações finais

Na tradição da filosofia ocidental, desde a *Physics* de Aristóteles (1984, p. 370-371), o tempo é concebido em relação ao movimento e ao espaço.¹³ É de se sublinhar que a discussão de Aristóteles (1984, p. 370) sobre o tempo, no livro IV da *Physics* fala de sua aporética estrutura: o tempo é aquilo que, “*either does not exist at all or barely, and in the obscure way*”. O tempo é o que não é, ou seja, o momento do tempo, o seu “agora” é, simultaneamente, aquilo que não é mais, tanto quanto aquilo que ainda não é: “*(o)ne part has been and is not, while the other is going to be and is not yet*” (ARISTOTELES, 1984, p. 370). Aristóteles observa, ainda, que se o tempo é divisível e existe, suas partes devem também existir. Todavia, algumas partes do tempo foram, outras serão e nenhuma é no presente. Conforme diz Derrida (1986, p. 40), o tempo é inicialmente concebido por Aristóteles em conformidade com sua relação a uma parte elementar, o agora, o qual em si é afetado- como se ele ainda não fosse temporal- por um tempo que o nega ao determiná-lo como um agora passado ou um futuro agora.

O **nun**, o elemento do tempo, neste sentido não é em si temporal. Ele é temporal somente no momento em que se torna (temporal), isto é, quando deixa de ser, ao se tranpor ao nada, na forma de ser-passado ou ser-futuro. Mesmo se ele é encarado como (passado ou futuro) não sendo, o agora é determinado como o núcleo intertemporal do tempo, o núcleo não modificável da modificação temporal, a forma inalterável da temporalização (DERRIDA, 1986, p. 40).

O tempo é, portanto, definido em termos do que é sem ser ou do que nunca é presente ou do que só vagamente é. O tempo é nada e não pertence a ninguém.

¹³ “*But as time most usually supposed to be motion and a kind of change... Now the change or movement of each thing is only in the thing which changes or where the thing itself which moves or change may.*” chance to be. *But time is present equally everywhere and with all things* (ARISTOTELES, 1984, p.370-371).

Hegel (1949, p. 212) (re)pensa a *aporia* do tempo de Aristóteles, porém, dialeticamente.¹⁴ Tempo e espaço são categorias da natureza, isto é, da ideia enquanto exterioridade e, como tal, eles são imediatos, vale dizer, abstratos e indeterminados. A dialética do espaço, do seu ser, o mostra como tempo. Espaço (enquanto tempo) acontece pontualmente no momento de negação da negação. O ponto se coloca para si mesmo como um ponto-agora, sempre como esse ponto e daí ele tem a realidade no tempo. O movimento de se tornar é tanto o de vir a ser quanto o de deixar de ser (morrer). Isso significa que o ser do tempo é o agora:

But it is not in time that everything comes to be and passes away, rather time itself is the becoming, this coming-to-be and passing away, the actually existent abstraction, Chronos, from whom everything is born and by whom its offspring is destroyed (HOULGATE, 1998, p. 265-66, § 258).

Heidegger (1996, p. 393) acusa de trivial a concepção do tempo de Hegel. Mas o que chama a nossa atenção na (re)leitura de Hegel da *aporia* do tempo é a negação da negação que é o tempo. Um passo além da dialética de Hegel e esse movimento conduz à negatividade do tempo ou ao tempo vazio e, como tal, ao evento. Conforme Jean-Luc Nancy (1998, p. 98), o tempo ou o evento *perform* ou são o lugar da existência. Mais do que vir a ser, o tempo ou o evento é o acontecer de alguma coisa: o aparecendo e o desaparecendo. Entretanto, o evento não é presentável no sentido de que há alguma coisa não presentável presa no próprio presente, a qual é sua diferença estrutural (NANCY, 1998, p. 99). Que esta diferença estrutural do presente não é presentável não significa que ela não é pensável. Para pensar esta diferença estrutural, ela deve surpreender a si mesma no seu objeto. Uma surpresa (que vem-a-ser) responde ao acontecer do presente. Seguindo o argumento de

¹⁴ *Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist bei in der Sphäre des Aussersichseins ebensowohl für sich und ihre Bestimmungen darin, aber zugleich als in der Sphäre des Aussersichseins setzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt, ist sie die Zeit* (HEGEL, 1949, p. 212).

Jean-Luc Nancy, o evento é o evento enquanto ele acontece, enquanto ele vem-a-ser, significando este “enquanto”, tanto a sua função modal quanto a sua função temporal. Em outras palavras, o evento é o próprio tempo enquanto tempo do acontecimento e o tempo do acontecimento é um tempo “vazio”.

Este (tempo) vazio é, em termos hegelianos, a negatividade para si mesma. Entretanto, diferente de Hegel, a relação da negatividade com ela mesma não é abstrata, mas não-abstrata. Acontecer é, assim, a negatividade para si mesma, é o evento, é o tempo vazio no qual, “para si mesma” significa o tempo da existência (NANCY, 1998, p. 100).

Talvez eu arrisque aqui uma associação do tempo do evento (o tempo vazio) de que fala Nancy com o tempo messiânico de que fala Agamben (2004, p. 131), sobretudo no que este significa o momento em que “uma ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida”. Também porque o tempo messiânico, assim como o tempo do evento, implica em uma interrupção do tempo; em um tempo sem tempo.

Esta incômoda aporia reaparece no momento em que a possibilidade para o direito está na sua suspensão. A possibilidade para o homem do campo ter acesso à lei está no guardião (que não guarda nada) e na porta que lhe impede o acesso (mesmo tendo ficado por todo o tempo aberta). A inacessibilidade da lei (ou do direito) ou a porta aberta que impede o acesso é a situação daquele homem (ou nossa) ao se (nos) dar(mos) conta de que ele (nós) permanece(mos) fora da lei e, por isso mesmo (neste abandono) pertence(mos) a ela: ninguém, senão ele (ou nós) é (somos) responsável(eis) pela decisão (de não decidir).

A relação de exceção é uma relação de **bando**. Aquele que foi banido não é simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é **abandonado** por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isto, em sua origem, **in bando, a bandono** significam em italiano tanto

à mercê de quanto ‘a seu talante, livremente’...) (AGAMBEN, 2004, p. 36, grifou-se).

A lei se mantém na sua própria privação.

Pois bem, é chegado o fim. Sem a pretensão de responder a pergunta sobre o significado de viver no Messias, o que é a vida messiânica e qual a estrutura do seu tempo, minha intenção era apenas a de captar o sentido da pergunta no conjunto das inquietações de Agamben, Derrida e de outros, cuja presença nestes é recorrente como palavra dita ou escrita e, através delas (das inquietações) desarranjar as certezas às quais o direito é dado, a começar pela ideia (o título) de uma escrita da lei (sem forma) e a finalizar pela desativação e a inatividade do direito como possibilidade da justiça: *o direito não mais praticado e só estudado é a porta da justiça*, diz Benjamin (1969, p. 139) numa passagem sobre Kafka. Daí dizer Agamben (2004, p. 98) que “os personagens de Kafka – e é por essa razão que nos interessam - têm a ver com essa figura espectral do direito no Estado de exceção e tentam, cada um segundo sua própria estratégia, ‘estudá-la’ e desativá-la, ‘brincar’ com ela”.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. **Lo que queda de Auschwitz**: el archivo y el testigo: Homo sacer III. Traducción Antonio G. Cuspinera. Valencia: Pré-Textos, 2005a.

_____. **Stato de eccezione**: Homo sacer II. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

_____. **The time that remains**. Translated by Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005b.

ARISTÓTELES. Physics: the complete works I. In: HOPE, Richard. **Theta**. Ann Arbor: The Michigan University Press, 1999. (Ann Arbor Paperbacks)

BARTH, Karth. **Carta aos romanos**. Tradução Lindolfo Anders. São Paulo: Novo Século, 2000.

BENJAMIN, Walter. **Illuminations**. New York: Schocken Books, 1969.

_____. Pour une critique de la violence. In: _____. **Mythe et violence**. Paris: Les Lettres Nouvelles, 1971. p. 23-41.

_____. **Zur Kritik der Gewalt**. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, XLVII, 3, 1921.

CARVALHO NETTO, Menelick de. Entrevista. **Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 65, n. 4, p. 12-24, 2007.

CHUEIRI, Vera Karam de. **Before the law: philosophy and literature**. Ann Arbor: UMI, 2005.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: toward a minor literature**. Translated by Dana Polan. Minneapolis: Minnesota University Press, 2000.

DERRIDA, Jacques. **Acts of literature**. New York: Routledge, 1992.

_____. **Adieu to Emmanuel Levinas**. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 1999.

_____. **Aporias**. Translated by Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 2000.

_____. **Dissemination, and pharmacy of plato**. Translated by Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press; London: Athlone Press, 1981.

_____. Force of law: the mystical foundation of authority. **Cardozo Law Review**, Chicago, n.11, p. 5-6, july/aug. 1990.

_____. **Margins of philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Encyclopadie der Philosophischen Wissenchaftern*. Leipzig: Verlag Von Felix Meiner, 1949.

HEIDEGGER, Martin. **Being and time**. New York: State Univresity of New York Press, 1996.

HOULGATE, Stephen (Ed.). **The Hegel's reader**. Oxford: Blackwell, 1998.

KAFKA, Franz. **Letters to Milena**. New York: Schocken Books, 1990.

KERSZBERG, Pierre. **Critique and totality**. Albany: State University of New York Press, 1997.

NANCY, Jean-Luc. The surprise of the event. In: BARNETT, Stuart (Ed.). **Hegel after Derrida**. New York: Routledge, 1998. p. 45-62.

PASCAL. **Pensées**. Paris : Le livre de Poche, 1967.

SCHMITT, Carl. **Théologie politique**. Paris: Gallimard, 1988.

_____. **The nomos of the earth: in the international law of the jus publicum europaeum**. New York: Telos Press, 2003.

SCHOLEM, Gershom. Letter to Benjamin, 20 September 1934. In: SCHOLEM, Gershom (Ed.). **The correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940**. New York: Schocken, 1989. p. 34-65.

WEBER, Samuel. In the name of the law. **Cardozo Law Review**, Chicago, n.11, p.5-6, July/Aug. 1990.

ZIZEK, Slavoj. Carl Schmitt in the age of post-politics. In: MOUFFE, Chantal (Ed.). **The challenge of Carl Schmitt**. London: Verso, 1999. p. 78-89.

Recebido em: 16/07/2011

Avaliado em: 07/10/2011

Aprovado para publicação em: 27/10/2011