

A VIDA HUMANA, UM PROBLEMA FILOSÓFICO

Entrevista com Castor Bartolomé Ruiz

Rosângela Chaves¹ e Carmelita Brito de F. Felício²

Professor de Filosofia da Universidade do Vale Rio dos Sinos (Unisinos), no Rio Grande do Sul, Castor M.M. Bartolomé Ruiz é um estudioso dos mecanismos do poder e da chamada “biopolítica”, dialogando sobretudo com as obras dos filósofos Giorgio Agamben e Michel Foucault. Doutor em Filosofia pela Universidade de Deusto, na Espanha, e autor de vários livros, Ruiz foi um dos palestrantes do 3º Colóquio de Biopolítica, realizado no Salão Nobre da Faculdade de Direito da UFG de 10 a 14 de dezembro de 2012. O professor fez uma conferência sobre o tema Esboço Arqueológico da Vida na Exceção Jurídica. Na entrevista a seguir, que teve alguns trechos publicados no jornal O POPULAR na edição do dia 13 de dezembro de 2012, ele fala sobre biopolítica, estado de exceção, a importância do trabalho da Comissão da Verdade na investigação dos crimes cometidos durante a ditadura militar, entre outros temas. Confira a seguir a íntegra da entrevista, concedida por e-mail:

¹ Rosângela Chaves é jornalista do Jornal *O Popular*, editora do Caderno Magazine e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

² Carmelita Brito é Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e professora assistente da UFG.

Na sua palestra, o senhor vai apresentar um “esboço arqueológico da sacralidade da vida na exceção jurídica”. O que seria esse “esboço arqueológico”?

Arqueogenealogia é um conceito duplo que remete a um método filosófico, um modo de fazer pesquisa filosófica em que se articulam a arqueologia e a genealogia dos conceitos, das verdades e das práticas humanas. Genealogia é um método cuja gênese remete a Nietzsche. Ele procura entender a verdade dos conceitos pela genealogia de sua história, isso significa que a verdade tem uma história porque a verdade é histórica. A condição histórica das verdades nos permite traçar a genealogia de sua origem e com ela captar o *arché* do marco em que foram validadas as verdades. A genealogia de uma verdade possibilita entendermos o modo como ela se tornou verdadeira para nós. A genealogia desenha a origem histórica das verdades e seu percurso ao longo da história até chegar a nós. É o método filosófico que tenta retirar a máscara transcendental das verdades e sua camuflagem de essência natural, mostrando-as como frutos históricos que produzimos. A genealogia introduz a verdade no campo da história, reposicionando toda verdade no sentido histórico que a constituiu como tal verdade. A historicidade da genealogia relativiza todas as verdades, evitando o dogmatismo dos princípios e o fanatismo das certezas.

A relatividade histórica das verdades e dos valores mostra seu verdadeiro rosto de criaturas humanas. Porém, a consciência e o conhecimento genealógico das verdades e dos valores não significam sua negação nem o relativismo absoluto de seu sentido. A condição histórica não nega a validade das verdades nem como valores, mas remete a sua validação à responsabilidade histórica dos sujeitos que as constituem e aceitam como válidas. Somos responsáveis pelas verdades e valores que produzimos e pelos sentidos que lhes outorgamos. Não podemos camuflar a nossa responsabilidade sob a capa de aceitação transcendental imposta pela natureza, a razão ou outras instâncias como Deus. Isso não significa negá-las como alteridade, pelo contrário implica reconhecer a nossa responsabilidade pelas verdades que temos e construímos a seu respeito. Haveria

um debate filosófico muito interessante a ser destravado entre genealogia e alteridade humana, uma vez que a alteridade do Outro nunca se diz ela mesma da mesma forma. Ela sempre é diferente e se diz de formas diversas. A alteridade é irreduzível ao conceito único e à verdade universal. Por isso, a genealogia das verdades que construímos a respeito da alteridade humana colide com as pretensões universalistas de enclausurar a alteridade em conceitos abstratos, únicos, universais e perenes. Nem a genealogia nem a alteridade do Outro possibilitam encerrar a verdade sobre o Outro num conceito único, universal e perene. Sob todos os aspectos, a formulação das verdades universais sobre a alteridade humana nega a alteridade e oculta a genealogia que originou a validação de tais verdades. A historicidade da verdade não necessariamente nos faz cair num relativismo ético ou epistemológico absoluto. Ela recoloca a dimensão da responsabilidade como componente ético e epistemológico da verdade e dos valores. Somos responsáveis pelo que cremos e valoramos. Temos aqui desenhado um fecundo espaço de diálogo entre genealogia e alteridade que necessita de futuras reflexões. É um campo filosófico minado. Porém, avançar entre os perigos das tensões agonísticas que conectam alteridade e genealogia há de ter muito mais sentido que a tranquilidade da dedução ou indução lógico-empírica da abstrações racionais.

A genealogia traz a consciência crítica para aceitar as verdades e os valores pelo que eles significam e valem para nós e não por serem verdades abstratas, transcendentais ou metafísicas. Aceitamo-los e validamo-los por cremos que são as melhores verdades e os principais valores neste momento e nestas circunstâncias. Crer e valorar são um risco, é o modo humano de sermos. Somos humanos porque valoramos, porque damos sentido a tudo o que vivemos e tocamos. Não podemos relacionar-nos com a realidade senão através do sentido. Somos seres do sentido e os sentidos que criamos ou aceitamos criam nosso modo de ser sujeitos históricos. Essa circularidade da valoração e da subjetivação se mostra, também, na genealogia dos sentidos que nos subjetivam.

A arqueologia é outro método filosófico que, de várias formas, se

mostra conexo e imbricado com a genealogia. A genealogia nos desloca até o *arché* das verdades e dos valores. Esse *arché* não é um início genético explicativo absoluto, mas uma origem histórico-relacional em que se deu a validade de uma verdade ou valor. O *arché* da arqueologia procura reconstruir, a partir dos rastros e restos da história (genealogia), o modo como se configurou a validação dessa verdade e valor. Se a genealogia tenta traçar o percurso histórico (nunca linearmente, já que os desvios, rupturas e inversões são muito mais comuns do que imaginamos) das verdades e valores, a arqueologia pretende reconstruir os fragmentos do momento histórico em que a validação aconteceu. A modo de imagem, poderíamos dizer que a genealogia faz uma espécie de corte transversal das verdades, enquanto a arqueologia cava um corte vertical.

A arqueologia, como método, foi mais utilizada e idealizada por Michel Foucault. Na perspectiva de este autor, a arqueologia se propõe a reconstituir as condições de validação dos valores. Ou seja, o método arqueológico procura reconstituir o conjunto de forças que constituem a metasssemântica dos sentidos que validam determinados valores e práticas como bons e aceitáveis numa determinada época ou cultura, enquanto desconstróem a sua validação em outra. A arqueologia se pergunta pelas condições metasssemânticas que possibilitam a validação dos valores. Como indicamos antes, se a genealogia traça o rasto histórico dos valores e das verdades, a arqueologia reconstrói as condições de validação desses valores num determinado momento histórico. A arqueologia tenta recolher os restos do não dito naquilo que está dito de modo a reconstruir as verdades implícitas na validação histórica. Embora tenha intersecções com a hermenêutica – o não dito no dito –, é diferente dela. A arqueologia não interroga os possíveis sentidos dos termos e das verdades, mas como e por que essas verdades eram aceitas como verdadeiras nessa época. A arqueologia explora o campo da metasssemântica, porém não desde a perspectiva da filosofia analítica, senão pelos campos de forças, pelos interesses históricos que se conjugam para validar as verdades. A arqueologia parte do suposto, como a genealogia, que a validação das verdades e dos valores não obedece a meros critérios lógicos de verdade, como afirma a

filosofia analítica, senão que em toda validação há implicados interesses, jogos de poder e opções dos sujeitos numa determinada época.

Esboçado minimamente o que seria o método arqueogenealógico, a minha pesquisa se propõe a reconstruir alguns rasgos arqueogenealógicos do conceito de sacralidade da vida humana nas *polis* antigas, especificamente entre o poder, o direito e a vida humana nas cidades indo-europeias. A pertinência dessa arqueologenealogia diz respeito à origem da validade da vida humana e seu reconhecimento pelo direito e a política como referência ética da política (vida sagrada) ou como mera vida natural, uma vida sem direitos e fora da política. Esta arqueologenealogia contém alguns dos aspectos-chave da atual polêmica sobre o poder e a vida humana.

Seguindo as intuições e as pesquisas abertas por Benjamin e Agamben que perceberam na sacralidade um dos restos arqueológicos da biopolítica ocidental, nos propomos mostrar outros fragmentos de sentido dessa sacralidade que, por sua vez, venham a mostrar traços mais complexos do modo como a vida humana era validada ou excluída nas *polis* antigas.

Benjamin apontou para o conceito de vida nua no seu ensaio “Por uma crítica da violência”. Agamben fez um excelente estudo arqueogenealógico da figura do *homo sacer* nas sociedades antigas que retoma algumas intuições de Benjamin e Foucault. Nossa pesquisa aponta que a relação entre a sacralidade do direito e a vida humana deve ser ampliada de modo a perceber que a sacralidade e o direito mantêm desde suas origens o paradoxo de proteger e ameaçar a vida humana. Protege ameaçando, ameaça com a desproteção.

O paradoxo é constitutivo da relação que vincula o direito com a sacralidade (dignidade) e a vida humana. O mesmo direito que protege algumas vidas como sagradas (dignas) abandona as outras vidas consideradas profanas, indignas. Como era o caso dos estrangeiros nas cidades antigas, que eram considerados meras vidas nuas, vidas sem direitos. A sacralidade que condenava o *homo sacer* à suspensão dos direitos é a mesma

que protegia a vida dos cidadãos das *polis* como vidas sagradas, e também é a mesma sacralidade que abandonava a vida dos estrangeiros como vidas profanas (indignas).

A genealogia da sacralidade da vida humana esboça no passado um resto arqueológico de nosso presente. O paradoxo biopolítico do direito que protege a vida abandonando-a e abandona a vida suspendendo-se continua a vigorar em nossa realidade. Ele se aplica sob a figura jurídica de exceção. Agamben mostrou o vigor da exceção como técnica biopolítica utilizada permanentemente pelos Estados de direito para defender a ordem. Contudo, além da exceção decretada pelo ato soberano, há que reconhecer um outro tipo de suspensão do direito de fato, ainda que não por um decreto explícito, sobre a vida dos excluídos. Na realidade dos excluídos sociais, a vida humana continua a ser abandonada pelo direito sob a forma de uma exceção permanente. Como afirma Benjamin na sua tese VIII, “Sobre o conceito de história”: “Para os oprimidos, o estado de exceção é a norma.” Os excluídos vivem sem direitos como algo normal na sua vida. Sua vida sobrevive normalizada fora dos direitos fundamentais, algo similar, ainda que não exatamente igual, à condição da vida do estrangeiro nas cidades antigas. Ambas vidas vivem a exceção como norma porque sobrevivem normalizadas como vidas sem direitos, vidas em que o direito está suspenso como algo normal.

Há uma tensa relação paradoxal que correlaciona desde as origens o direito com a vida humana. Tal paradoxo continuar a persistir porque não é possível pensar uma vida fora do direito, sem direitos, sem que ela esteja exposta à violência, vulnerável ao arbítrio da vontade soberana. Mas também não podemos acreditar que o direito seja o destino da vida, pois uma vida regulada pelo direito está destinada a não viver, senão a normatizar-se. O direito tende a normatizar a vida, regular cada modo de viver de forma produtiva o eficiente. Este é o outro viés da biopolítica.

Nos estudos sobre biopolítica, não raro, encontramos termos como “paradoxo” ou “enigma” para caracterizá-la, o que reve-

la que o conceito de “biopolítica” é atravessado por uma incerteza, uma certa vacilação ou mesmo uma ambivalência de fundo. Afinal, o que quer dizer, como entender o governo político da vida? Ou, recorrendo aos termos de Roberto Esposito, trata-se de “um poder sobre a vida ou de um poder da vida”?

Como indicava anteriormente, a minha perspectiva é que o paradoxo é constitutivo da relação do direito com a vida, ou seja, da própria biopolítica. Não se trata de caracterizar a biopolítica de forma unidirecional como uma relação de opressão ou sufocamento da vida por dispositivos de controle ou de soberania, porque nesse caso seria até relativamente fácil desconstruir a biopolítica desativando esses dispositivos. O paradoxo da biopolítica é o mesmo do poder, do direito e até, em certo sentido, da política. Há uma positividade do poder como há uma positividade da biopolítica. Isso significa que as técnicas biopolíticas de controle, segurança, disciplina, etc. cumprem um papel positivo em muitos casos. Permitem maior eficiência, mais produtividade com menor esforço, mais segurança contra as formas de violência etc. Porém, essa positividade que legitima a função social das técnicas biopolíticas se constitui no limiar que permite exceder a positividade do controle, da vigilância, da segurança ou do direito e se tornarem técnicas de dominação, exploração e assujeitamento dos indivíduos aos interesses do sistema.

O paradoxo está em que o ser humano tem que lidar com a ambiguidade de seus próprios valores e práticas. A biopolítica é um exemplo concreto que nos enfrenta com esse paradoxo. Ele aparece quando a biopolítica moderna identificou a vida humana, *zoé*, como um recurso natural essencial para a riqueza dos Estados e dos mercados, ao mesmo tempo em que proclamava que a vida humana tem direitos naturais invioláveis que devem ser protegidos constitucionalmente. Um ato de soberania protege os direitos fundamentais da vida humana, enquanto técnicas biopolíticas se encarregam de gerenciar a vida humana como um recurso natural comum aberto a todas as explorações possíveis do saber e do poder. As técnicas biopolíticas de governo criaram um infundável leque de discursos

e verdades em torno dos modos eficientes de administração da vida humana como recurso natural, no marco de um Estado de direito que defende a vida humana como portadora de direitos invioláveis. Por um lado, a vida humana, os seres humanos, ficamos efetivamente reduzidos, na lógica utilitarista da biopolítica, a mero recurso natural, enquanto continua a figurar formalmente a proclamação soberana dos direitos fundamentais. Enquanto continua a afirmar-se formalmente a liberdade formal dos cidadãos, a lógica biopolítica visa à objetivação da vida humana, prescindindo da autonomia dos sujeitos e fazendo da liberdade um espaço vital do governo dos desejos humanos. Temos aqui desenhada brevemente uma das tensões paradoxais que perpassa a relação da vida humana capturada efetivamente pelas tecnologias biopolíticas que a administram como um recurso útil, ao mesmo tempo que é formalmente defendida pelo direito como um fim em si mesmo que não pode ser instrumentalizado.

A biopolítica prescinde da dimensão da alteridade humana. O ser humano reduzido a mero recurso perde sua condição de alteridade singular, ele se torna um mero ser vivente. Um outro paradoxo da biopolítica é que se legitima socialmente porque, através desta objetivação e do governo da vida humana, consegue bons resultados econômicos e políticos. As pessoas aceitam os dispositivos biopolíticos como se fossem técnicas científicas de administração moderna.

O que está em questão na biopolítica é a negação da alteridade humana, reduzida a mero meio útil, assim como a redução da autonomia dos sujeitos a uma gestão eficiente de sua liberdade. Esta dupla negação, da alteridade e da autonomia, desvenda o caráter autoritário que se encontra implícito nos dispositivos biopolíticos de administração da vida humana. As novas tecnologias da informação e da produção apontam para estes questionamentos. Elas se desenvolvem no marco dos interesses biopolíticos de governo e domínio das populações.

A condição paradoxal da biopolítica continua a se abrir porque a solução não é negar meramente a biopolítica nem conformar-se com suas

contradições. Há vários aspectos positivos nas técnicas biopolíticas que possibilitam gerenciar de forma prática e útil aspectos importantes da vida humana na saúde, habitação, educação, produção etc. Isso legitima o uso social dessas tecnologias. O paradoxo é que o limiar entre a positividade ética das tecnologias biopolíticas e seu uso instrumental autoritário não pode ser definido com clareza. O limiar ético é atravessado quase que imperceptivelmente pelos discursos de eficiência e lucratividade, (im)pondo novas formas autoritárias de instrumentalização da vida humana.

A validação do valor da vida humana é uma responsabilidade histórica que há de ser ressignificada em cada situação. O valor e a validação da vida humana são um campo ético de disputa política. Como toda verdade e valor, são um espaço de discurso em disputa de interesses. Para fugir dos novos autoritarismos biopolíticos haveremos de recolocar a alteridade humana como critério ético que julga o valor e a validação das técnicas e dispositivos. Por sua vez, há que se insistir na necessária redemocratização dos novos espaços públicos e privados em que a vida humana está em questão como objeto de governo, de modo que ela possa insurgir-se como sujeito que governa. Haverá que refundar permanentemente o sentido da democracia nas novas tecnologias biopolíticas a fim de fazer da alteridade humana o critério ético que nos responsabiliza pelas ações.

Para o filósofo italiano Giorgio Agamben, a biopolítica remonta às origens da política ocidental; para Michel Foucault, a biopolítica coincide temporalmente com a modernidade. É possível datar o nascimento da biopolítica?

Haveria que acrescentar à sua questão a perspectiva de Hannah Arendt, que concorda com Foucault ao identificar na modernidade uma ruptura biopolítica (embora ela não utilize o termo) que fez da vida humana um objeto de governo. Ao refletir sobre a biopolítica, temos que ser conscientes que estamos lidando com um conceito criado por nós. É um conceito que foi utilizado a primeira vez por Rudolph Kjellen, em 1916, com o intuito de demarcar um campo semântico da relação entre biologia

e poder. Kjellen criou o conceito de biopolítica para mostrar que há uma certa natureza biológica do poder do Estado, que a biologia é uma ciência explicativa do poder, que o poder do Estado segue a lógica dos impulsos biológicos da espécie. O conceito biopolítica criado por Kjellen derivou quase que ao natural numa tanato-política muito comum nos estudos da biologia do início do século XX. Políticas de eugenia e racismo nos Estados, assim como a legitimação da força biológica do poder do Estado mais forte sobre os mais débeis eram consequências naturais do viés biopolítico destes discursos. Há que se destacar que a responsabilidade primeira e principal pela validação dos discursos biopolíticos racistas, eugênicos e tanato-políticos não provêm dos discursos fascistas nem nazistas, senão da absoluta maioria das universidades europeias e norte-americanas, onde se ensinava como discurso científico incontestável a fundamentação biológica do poder social. As políticas eugênicas e racistas foram amplamente aplicadas nas primeiras décadas do século XX nos EUA, na Inglaterra, França, Alemanha, Itália, entre outros, validadas como verdades científicas ancoradas nos estudos das principais departamentos de biologia e ciência política das universidades mais prestigiosas. Há uma hipocrisia não reconhecida em atribuir aos nazistas e aos fascismos a origem do viés tanato-político da biopolítica. A validação deste discurso foi criada e alicerçada nas universidades. Neste ponto, e salvando a distância histórica que os acontecimentos impõem e sem qualquer conotação moral a respeito, é inevitável perceber o paralelismo que atualmente vivemos no ressurgimento em vários pontos de fortes discursos neurocientistas, sociobiológicos, naturalistas, que tentam outra vez caracterizar a matriz biológica do poder social.

Feita esta primeira ressalva do conceito de biopolítica, há que destacar que, muito mais importante que a origem do termo biopolítica, é o esforço de redesenhar o campo semântico crítico da relação do poder com a vida humana que ele demarca. Foucault e Arendt tiveram a capacidade de perceber a ruptura epistemológica dessa relação na modernidade. Todos os conceitos, verdades e valores são símbolos abertos a significados cujos sentidos estão sempre em disputa de poder pela validação. O conceito de

biopolítica foi retomado por Foucault, porém atravessado pela filosofia crítica. O uso que Foucault fez do conceito de biopolítica, que deliberadamente utilizou poucas vezes, tem um caráter crítico no sentido estrito do conceito kantiano de crítica, ou seja, percepção dos limites do saber. Porém, em Foucault, como dito seja de passagem nos autores da chamada filosofia crítica (Adorno, Horkheimer, Benjamin...), a filosofia crítica tem por objetivo ajudar-nos a romper os limites e a não sujeitar-nos kantianamente aos limites naturalmente dados. A postura crítica da biopolítica pretende demarcar os limites do poder em relação à vida, ao mesmo tempo em que faz a crítica do modo como o poder a captura, governando-a, e a governa, capturando-a.

Porém, talvez esteja ocorrendo com o conceito de biopolítica o que tem que acontecer com todos os novos campos filosóficos consistentes que se abrem como novidade e que durante um bom tempo têm que ser explorados. Eles devem ser redefinidos durante um tempo, talvez um longo tempo, para melhor entender todas as implicações e desdobramentos. No caso da biopolítica, o conceito utilizado por Foucault, porém muito mais o campo semântico da filosofia crítica que detecto na administração da vida uma constante do capitalismo, continua a ser esse novo campo filosófico em que devem ser repensadas as relações do poder e a vida humana.

Esse novo campo epistemológico também foi percebido e estudado, entre outros, por Walter Benjamin que, em vários ensaios, em especial “Zur kritik der Gewalt” (Por uma crítica da violência), de 1921, mostra as contradições que perpassam a relação do direito com a vida humana. O direito, para Benjamin, é intrinsecamente violento e a violência do direito ameaça sempre a vida. Outros trabalhos como as suas teses “Sobre o conceito de História”; “Origem da tragédia barroca alemã” e “Capitalismo como religião”, entre outros, abordam a condição da vida nua como uma vida abandonada no estado de exceção. Não é casual que a afirmação de sua tese VIII de que, “para os oprimidos o estado de exceção é a norma”, tenha sido também uma inspiração para a obra filosófica de Agamben.

As pesquisas de Agamben fazem eco, entre outras influências, às teses de Benjamin e ao vínculo originário que captura a vida pela violência do direito e que, para Benjamin, é inerente ao direito. Essa tese levou Agamben a deslocar as pesquisas arqueológicas sobre a biopolítica para a origem da própria política ocidental. Suas conclusões são conhecidas: mantendo a linha de Foucault e Arendt, amplia semântica e historicamente o sentido da biopolítica até incluir neste campo conceitual o direito sob a forma de exceção, e posteriormente a teologia. Ainda haverá que explorar mais as implicações políticas da teologia ocidental. Benjamin já tinha assinalado na sua tese I, “Sobre o conceito de história”, que a teologia é atualmente como um anão feio e corcunda desprezado, que ninguém presta atenção, porém ele movimenta os fios do tabuleiro da atual história humana e contém potencialidades de ruptura e inovação política que ainda deverão ser exploradas pela política futura. Foucault pesquisou a relação do poder pastoral como a genealogia da biopolítica. Agamben tem realizado amplas pesquisas sobre a genealogia teológica da economia e do governo modernos. Estes são alguns marcos novos da biopolítica em relação com a teologia política que se apresentam como desafios para novas pesquisas.

Poderíamos dizer que estamos lidando com perspectivas diferentes que abrem o sentido semântico-crítico do que podemos entender por biopolítica. Este não é um conceito fechado nem mantém um campo semântico predefinido. A perspectiva de Agamben inclui elementos diferentes da arqueologia do poder e a vida nas instituições ocidentais que remetem a uma questão filosófica sobre a relação constitutiva que vincula o direito e a vida humana. Foucault e Arendt identificaram a ruptura biopolítica moderna como algo qualitativamente diferente, no modo de governar a vida. Se ainda acrescentamos a perspectiva de Roberto Esposito, que sinaliza para a categoria de imunização como resorte articulador da modernidade biopolítica, tomaremos consciência que nos encontramos num ponto crucial da filosofia moderna. Um espaço epistêmico que dever ser repensado em todas suas possibilidades para melhor compreendermos o sentido do presente que nos cabe viver.

No seu livro *Estado de exceção*, Agamben diz que o “estado de exceção” passou a ser a “norma” no mundo ocidental. A democracia ocidental, então, está ameaçada?

Como indiquei anteriormente, Agamben segue nas suas pesquisas muitas das aberturas iniciadas por Benjamin, Foucault, Arendt, entre outros. No caso da exceção, Agamben retomou com muita perspicácia as teses de Benjamin e as correlacionou com a biopolítica de Foucault e o estudo dos campos de Arendt. Em primeiro lugar, é pertinente demarcar o que afirmava Benjamin: “para os oprimidos o estado de exceção é a norma”. A realidade é que, em escala global, há grande maioria de excluídos que vivem privados de direitos fundamentais. Na realidade do Brasil, convivemos há mais de 500 anos com a exclusão como algo normal, enquanto no outro extremo uma elite acumula riqueza extrema geração após geração. A normalização da exclusão é uma versão biopolítica da exceção que se tornou norma. O intrigante é que os Estados de direito têm conseguido sobreviver com a negação normalizada de direitos fundamentais para uma grande parte da população que sobrevive excluída desses direitos, sem que por isso tenham sido colocados em questão o sentido ou a validade do direito nem o papel do Estado. A formalidade declaratória jurídica de que todos têm direitos fundamentais garantidos na Constituição parece suficiente para legitimar a contradição da exceção normalizada da vida dos excluídos. O fato de que diariamente definham milhares de pessoas nas filas dos hospitais e postos de saúde no Brasil é algo normal, na lógica biopolítica da exceção normalizada em que vivemos. O definhamento de vidas humanas por falta de direitos básicos faz parte da paisagem social e da exceção normalizada que nossa ordem social há constituído.

São aquelas vidas que nosso poeta, João Cabral de Melo Neto, denominou de *vidas severinas*, cuja característica principal é a invisibilidade. São vidas invisíveis para o direito, vidas sem direitos, vidas que vivem a exceção como norma e por isso se as pode deixar morrer sem cometer delito. Sua morte, como a do *homo sacer* do direito romano, é inimputável porque a falta de direitos básicos é natural para uma morte severina:

*que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta,
de emboscada antes dos vinte
de fome um pouco por dia
(de fraqueza e de doença
é que a morte severina
ataca em qualquer idade,
e até gente não nascida)*

Chamo atenção para esta versão biopolítica da exceção normalizada da vida excluída, *a vida severina*, como algo que, na perspectiva dos países ricos, parece normal, já que não tem implicações políticas significativas. Porém essa exceção foi e continua a ser a norma da ordem capitalista e do Estado de direito formal em que vivemos. Agamben chamou atenção para o uso da exceção como técnica biopolítica que suspende por decreto a ordem e o direito, criando uma zona de anomia em que a vida humana se torna pura vida nua exposta à arbitrariedade da vontade soberana. Agamben teve o grande mérito de trazer nova luz sobre o debate de Benjamin com Carl Schmitt a respeito da exceção e ainda caracterizar esta como uma técnica biopolítica de governo de populações consideradas perigosas. Seu alerta é absolutamente pertinente, uma vez que a exceção continua a ser a técnica utilizada muito frequentemente contra aquelas vidas que fogem da normatização. A exceção é uma técnica biopolítica de controle das vidas subversivas, das vidas perigosas, poderíamos dizer, por exemplo, que são aquelas vidas que não se resignam a ser *meras vidas severinas* e reagem contra a sua condição de vidas excluídas e, para controlá-las, se decreta uma outra exceção, a exceção soberana que suspende os direitos por decreto, tornando-as vidas submetidas ao arbítrio de uma vontade policial ou soberana.

O caso das ditaduras militares impostas em toda a América Latina na segunda metade do século XX é um exemplo muito concreto da utilização da exceção como dispositivo biopolítico para controlar os grupos insurgentes da ordem estabelecida pelos militares. Porém, a exceção tam-

bém se utiliza de muitos modos e em situações diferentes como Guantánamo, nos cárceres da Otan, nos campos de retenção para estrangeiros, na expulsão arbitrária de estrangeiros nos aeroportos etc. Estas realidades mostram que a exceção continua a ser aplicada como técnica biopolítica de controle das vidas e populações consideradas perigosas para a ordem social, por qualquer motivo que for. Um exemplo muito concreto é o caso de Julian Assange, o coordenador do portal Wikileaks, que se encontra literalmente preso e acossado internacionalmente numa condição de exceção, porque revelou a verdade das estratégias militares utilizadas como formas de polícia do mundo. Um outro exemplo do uso da exceção como técnica biopolítica de controle social encontramos nas políticas de criminalização de movimentos sociais nos diversos países do mundo. Por exemplo, na atual crise do capitalismo financeiro, em que se estão submetendo milhões de pessoas a sacrifícios inumanos, como expulsão de moradias, perda de trabalho, aumento de tarifas acadêmicas, aumento de impostos, aumento de preços, empobrecimento geral etc. Nos países europeus se recrudescceu a legislação contra todo tipo de manifestação, a ponto de poder condenar até dois anos de cadeia aqueles que simplesmente obstruírem uma via pública, ou podem ser enquadrados em legislações antiterroristas vigentes os militantes antiglobalização, como de fato ocorreu na França. O uso das políticas de exceção contra movimentos sociais é especialmente extremo no México, Chile, na Espanha, Grécia, países que por diversos motivos estão vivendo revoltas sociais contra medidas que impõem sacrifícios à população para beneficiar o sistema.

Agamben analisou de forma muito pertinente que a existência da exceção soberana na sombra do Estado de direito demonstra que a ordem social ainda está submetida a uma vontade soberana que pode sair das penumbras quando for necessário. No marco da biopolítica normalizadora desenhada pelo capitalismo, a exceção se torna cada vez mais uma técnica útil para controlar as populações que se insurgem, de uma ou outra forma, contra a ordem estabelecida. Isso não significa que possamos reduzir as atuais democracias formais a formas de exceção camufladas. Pelo contrário, penso que a o sentido da democracia é mais um campo de disputa

política. O que está em disputa é a possibilidade de democratizar a democracia, impedindo que a exceção seja utilizada como norma. Na medida em que a democracia se esvazie num puro aparato formal e o vazio seja ocupado por dispositivos de governamentalidade da vida, nesse caso a tese de Agamben se corroborará ao comprovar que se estão instaurando novos regimes autoritários sob uma roupagem falaciosa de democracias formais. Em qualquer caso, é verdade que os novos autoritarismos do século XXI não vieram com botas e fardas militares, eles se diluíram nos dispositivos de governamentalidade que esvaziavam a democracia.

Em uma entrevista recente, o senhor disse que um “Estado que compactua com o esquecimento da violência cometida por seus funcionários, instituições e estruturas permite a reprodução da barbárie como normalidade política”. Até que ponto o senhor considera que a atuação da Comissão da Verdade no Brasil, para investigar os crimes cometidos por agentes do Estado durante a ditadura militar, pode evitar que isso ocorra?

Em primeiro lugar, gostaria de apontar uma questão filosófica a respeito da memória. A arqueogenealogia utiliza-se da memória como recurso. É uma leitura crítica do passado que torna compreensível nosso presente. Há uma filosofia da memória implícita no método arqueogenealógico ainda por ser desmembrada. A memória é uma dimensão estritamente humana porque ela constrói o sentido do passado. Os animais têm lembranças, o ser humano é o único que cria sentido para suas lembranças, porque tem o poder da memória. A memória, como todo o humano, é paradoxal. Ela não é intrinsecamente boa ou má. Ela é uma potência humana. Porém, no caso da violência biopolítica, a memória das vítimas se torna um recurso político qualificado para desconstruir a legitimidade dessa violência. O testemunho da barbárie cometida pela violência estrutural, pela violência de Estado, é fundamental para desarmar o potencial mimético dessa violência. A memória é um campo político disputado. Ter a potência de dar sentido à memória do passado equivale a ter o poder político de significar criticamente o presente. Por isso os vencedores sem-

pre escreveram suas memórias como verdades históricas. O poder dos vencedores fez prevalecer, por exemplo, as memórias dos bandeirantes como heróis sobre a memória dos indígenas; por isso continuam a existir as avenidas Castelo Branco, Dutra, Geisel, homenageando os generais ditadores. A memória é mais um campo semântico e simbólico de disputa política. Cabe a nós a responsabilidade de reconstruir a memória das vítimas como sentido político que critica a violência estrutural do passado desde uma perspectiva ética.

A Comissão Nacional de Justiça, Verdade e Memória, assim como o trabalho que vem desenvolvendo a Comissão Nacional de Anistia no Brasil, tem um papel político de extrema relevância para tornar pública a violência ocultada pelas elites sociais. O esquecimento é uma técnica de reprodução biopolítica da violência estrutural. A violência ocultada sob a aparência do esquecimento torna a repetir-se como violência normalizada. O esquecimento normaliza a violência porque a torna invisível, naturaliza-a porque oculta a realidade sob um aparente manto de olvido. A violência nunca se olvida, ela se recalca. Para superar a violência estrutural ou pessoal, há que se fazer memória do acontecido. Só a memória das vítimas mostrará a perversão da violência biopolítica e possibilitará reagir para que nunca mais aconteça.

Muitos críticos da Comissão da Verdade dizem que ela deveria também investigar ações criminosas cometidas pelos grupos de esquerda durante a ditadura militar, e não apenas as ações dos militares. O que o senhor pensa a respeito dessas críticas?

A bem da verdade, há que se dizer que todos os delitos cometidos pelos grupos insurgentes foram condenados. O Estado militar investigou e condenou durante mais de 20 anos a quase todos aqueles que de uma ou outra forma se opuseram à ditadura. A absoluta maioria dos que cometeram atos violentos contra a ditadura foi presa, torturada e morta. Os que tiveram mais sorte cumpriram condenação na prisão. Ou seja, os hipotéticos delitos cometidos pelos grupos opositores já foram julgados e

condenados pela ditadura.

Sem entrar no debate sobre o direito à insurgência armada contra um regime ditatorial, há que se dizer que nenhum dos grupos insurgentes cometeu atos de tortura nem desaparecimento de pessoas. Estes atos são classificados pela corte internacional como “delitos de lesa-humanidade”, ou seja, crimes imprescritíveis porque são tão hediondos que sua barbárie excede o tempo e o espaço em que foram cometidos. Pois bem, a tortura e o desaparecimento foram práticas (técnicas biopolíticas) amplamente utilizadas pelos aparatos do Estado militar, praticadas por pessoas concretas com nomes e sobrenomes, a maioria deles identificados e reconhecidos. Esses crimes abomináveis continuam impunes. Eles nunca foram sequer admitidos. Enquanto perdurar a impunidade dos torturadores, a tortura continuará a ser uma prática normal e normalizada em muitos aparatos e segmentos de polícia e Estado. A impunidade da tortura estimula a sua perpetuação como prática comum de interrogatório e polícia. Só a memória pública e política da violência poderá desconstruir o potencial mimético que tende a reproduzi-la nos porões institucionais como algo normalizado.