

SACRALIDADE E CRUELDADE NO DIREITO NATURAL SEGUNDO HOBBES E AGAMBEN*

SACREDNESS AND CRUELTY IN NATURAL RIGHT ACCORDING TO HOBBES AND AGAMBEN

Gilcilene Dias da Costa**

RESUMO – O presente texto visa discutir o sentido da sacralidade e da crueldade no direito natural e na cena política a partir de Hobbes e Agamben. Relaciona o conceito hobbesiano de *estado de natureza* às figuras do direito romano arcaico, *homo lupus* (homem lobo) e *homo sacer* (homem sagrado) em seu duplo processo de inclusão/exclusão da vida nua (*zoé*) na vida política (*bíos*). Adentra nos limites da natureza e da condição humana, a fim de perceber as flutuações de sentido implicadas na situação de abandono que acerca um malfeitor ou bando junto à comunidade, com sua exposição à morte ou desaparecimento social sem as formas sancionadas pela lei. Reitera a permanente fronteira entre animal e humano, limite paradoxal e intransponível, situado entre polidez e nudez, crueldade e sacralidade, bem e mal.

PALAVRAS-CHAVE – Sacralidade. Crueldade. Direito Natural. Hobbes. Agamben.

ABSTRACT – The present text seeks to discuss the sense of sacredness and cruelty in natural right and in the political scene of Hobbes and Agamben. It relates Hobbes' concept of *state of nature* to the figures in ancient Roman right of *homo lupus* (wolf man) and *homo sacer* (sacred man) in its dual process of inclusion/exclusion of naked life (*zoé*) in the political life (*bíos*). It goes into the limits of human nature and condition in order to understand the fluctuations of meaning involved in the situation of abandonment that brings a malefactor or band close to the

* O presente artigo, publicado nesta revista originalmente, foi elaborado com base no trabalho de comunicação da autora apresentado no Colóquio Internacional Hobbes – “Natureza, História e Política”, período de 05 a 08 de outubro de 2009, conjunto didático do FFLCH-USP, Cidade Universitária, São Paulo-SP.

** Professora Adjunto II da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Universitário do Tocantins/Cametá. Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS/PPGEDU). E-mail: <gilcilene@ufpa.br>.

community, with its exposure to death or social disappearance outside the forms sanctioned by the law. It stresses the permanent border between animal and human, a paradoxical and insurmountable limit situated between politeness and nakedness, cruelty and sacredness, good and evil.

KEYWORDS – Sacredness. Cruelty. Nature Right. Hobbes. Agamben.

Introdução

A partir da hipótese hobbesiana de “estado de natureza” ligada ao seu pressuposto selvagem (uma natureza até certo ponto domada, mas ainda sanguinária, a qual demarca o estágio de insociabilidade natural entre os homens), o presente artigo visa abordar a teoria do direito natural nas sociedades humanas, relacionando as noções de “sacralidade” e “crueldade” às figuras do direito romano arcaico *homo lupus* (homem lobo) e *homo sacer* (homem sagrado), para então analisá-las segundo Agamben como um duplo processo de inclusão/exclusão da vida nua (*zoé*) na vida política (*bíos*).

Esse exercício de pensamento permite perceber as flutuações de sentido implicadas nos processos de constituição da vida política nas sociedades humanas de tempos remotos ou atuais, em que as figuras do *homo lupus* e do *homo sacer* designam a condição de exclusão e abandono que acerca um malfeitor junto à comunidade em sua irreparável exposição à morte, ao banimento social. A situação do bandido (ou fera) no estado de natureza é exposta como condição de abandono ou simples morte sem as formas sancionadas pelo rito ou lei (e não por acaso a etimologia dessas figuras se equivalem: homem-lobo = fora-da-lei = bandido = banido = abandonado).

Com a tese de Hobbes sobre a “insociabilidade natural” – a qual encontra suas principais causas na competição, no bem individual, no uso da razão, na arte das palavras, na relação dano-prejuízo, no pacto artificial para obter o bem comum, etc. –, tem-se a constatação de que os homens, ao se acharem primariamente em um estado de natureza, gozam não apenas de uma perfeita *liberdade* que lhes ordena as ações e os juízos dentro dos limites da lei de natureza, sem depender da vontade de qualquer outro homem para agirem desta ou daquela maneira, mas também, de uma absoluta *igualdade* com direito irrestrito de todos a todas as coisas, e onde ninguém gozará ou estará autorizado a dispor de maior direito de preservação, poder e jurisdição do que qualquer outro; sendo que, por esse direito, nenhum homem poderá submeter outrem a seu poder ou ser ele mesmo subordinado ao poder de outrem por qualquer modo de sujeição.

Porquanto, é praxe considerar que a passagem de um “estado de natureza” a um “estado de guerra” é mera formalidade, e toda liberdade – ou igualdade – que se julgue absoluta entre os homens, é cabalmente fantasiosa. Como consequência, o fatalismo se converte em paradoxo: trata-se de uma liberdade tão necessária à preservação do homem, que a ele não é dado desfazer-se dela senão mediante a morte; todavia, intimamente conjugada a ela já se encontra o vil metal que vem feri-lo mortalmente.

Do fundo dessa aporia podemos imaginar como os homens se comportariam se fossem todos livres e iguais, tendo os mesmos direitos ou um direito irrestrito a todas as coisas. – Eles se matariam! – atesta Hobbes. Sem os freios da lei, não existiriam sequer as bases para o estabelecimento de um agir político em benefício do *socius*, de uma coletividade. E assim conclui: “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, *Leviatã*, XIII, 2003, p. 109).

A questão da formação de “bandos” rebeldes na cena política e social é outro elemento a ser considerado no texto, via pensamento de Giorgio Agamben (2002). O autor desenvolve o conceito de *bando* como contraparte do poder soberano, ou seja, sua face interna. E para exemplificar o conceito, a literatura de Lobo Antunes (2001) é o canal por onde se adentra nesse conceito, com uma escrita cuja descrição deflagra os bastidores do “Dia D” de uma “guerra intestina”, deflagrada em pleno regime salazarista português dos anos de 1970, uma “guerra de todos contra todos”, diria Hobbes (2003), que põe em tensão os pendores humanos entre “crocodilos” e “hipopótamos” no interior de uma guerra civil. No estado de guerra ou de exceção, o bando assume a contraparte de um poder ávido de revolta e de mais poder.

Por meio da tese hobbesiana da “insociabilidade natural”, o texto expõe o entendimento de que o homem, por natureza, assemelha-se a um animal de caça: lobo selvagem, cão feroz e predador da própria espécie. No estado de natureza, o homem não é outro senão *lobo do homem*, condição da qual nenhum indivíduo ou grupo se encontra livre, a menos que por um artifício de força se extirpasse a floresta inteira que os abriga, ou, por um esforço de razão, os homens abdicassem de seus apetites e paixões naturais que os empurram cegamente para o reino da cobiça, da agressividade, da violência, da guerra sem fim.

A sinuosa fronteira entre animal e humano, a partir do diálogo estabelecido com Derrida (2002), abre caminho para pensar o limite paradoxal e intransponível da natureza humana situado entre polidez e

nudez, crueldade e sacralidade, bem e mal. A pergunta: Afinal, é o animal que nos segue, ou somos nós que o seguimos?, é uma questão central para o entendimento do sentido do animal *em nós*. Na cena política, a constrição entre animal e humano traz à tona uma cumplicidade com Agamben: a vida nua (natural) é colocada dentro da cena política como vida sacra (o elemento “sagrado” conjugado ao “maldito”), mas para ser imediatamente exposta à morte, ao abandono, ao banimento.

Com Hobbes, a formulação do *homo hominis lupus* (homem lobo do homem) atesta a nossa íntima semelhança com os animais de caça: uma identidade arcaica e desde sempre existente entre homens e lobos; uma estrutura terrível que esperamos superar com esforços civilizatórios, racionais e institucionais sempre que nos lançamos à tentativa de eliminar o animal em nós. Por sinal, uma dessas tentativas, segundo Hobbes (2003), consiste no mérito de termos criado o vasto universo da linguagem, sem o qual não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos; e tal como esses animais selvagens, os homens que vivessem afugentados no horror da destruição e da insegurança de uns contra os outros, não teriam outro destino senão o de serem imediatamente destruídos como no reino destes animais de presa, e isto por não estarem subordinados à lei comum da razão, e por não terem outra regra a não ser a da força física e da violência, tornando incerta a vida daqueles que lhes caem nas mãos.

1 O animal que segue, ou, o animal que seguimos: sobre os limites da natureza humana.

Hobbes foi um dos primeiros filósofos a atestar, no tocante ao estado de natureza, nossa íntima semelhança/pertencimento ao reino da natureza animal, a partir do qual se age mediante a busca por satisfação imediata das necessidades elementares de sobrevivência e preservação, sem futuras garantias. Tanto no *Leviatã* quanto no *Do Cidadão*, Hobbes descreve a existência desse estado de natureza nos homens, dizendo que se fosse retirado todo o medo de nossas relações elementares a natureza humana tenderia com maior avidez à dominação predadora do que à construção das cidades. Disso decorre que os homens, naturalmente, estão bem longe de serem criaturas aptas à sociedade (conforme acreditaram os gregos a propósito das repúblicas, chamando aos homens de *zôon politikòn*, desde que vencida a simples vida natural e reprodutiva, situada fora da *pólis*); e que só acidentalmente – ou pelo estabelecimento de ligas e contratos – eles são levados a se reunirem por um propósito qualquer. O agir político nos homens resulta, pois, secundariamente, de

situações artificiais de concordância mútua (denominadas ‘pacto’ ou ‘contrato’), firmada sob um regime de convenções ou leis comuns que os homens e os povos circunstancialmente estabelecem entre si; um viver-junto que já nasce marcado pela precariedade de duração tendo em vista a fraqueza da palavra empenhada em seu cumprimento.

Com a tese da “insociabilidade natural”, a qual encontra suas causas principais na competição, no bem individual, no uso da razão, na arte das palavras, na relação dano-prejuízo, no pacto artificial para obter o bem comum, etc., Hobbes afirma que os homens, ao se acharem primariamente em um “estado de natureza”, gozam não apenas de uma perfeita *liberdade* (que lhes ordena as ações e os juízos dentro dos limites da lei de natureza, sem depender da vontade de qualquer outro homem para agir desta ou daquela maneira), mas também de uma absoluta *igualdade* (com direito irrestrito de todos a todas as coisas, onde ninguém gozará ou estará autorizado a dispor de maior direito de preservação, poder e jurisdição do que qualquer outro). Pelo exposto, em Hobbes, a lei de natureza é o que estabelece que nenhum homem deverá submeter outrem a seu poder ou ser ele mesmo subordinado ao poder de outrem por qualquer modo de sujeição.

No estado de natureza, por não haver prescrição de propriedade, superioridade ou jurisdição de um sobre o outro, pode ocorrer que cada indivíduo seja levado a agir por juízo próprio na consecução de seus fins e preservação da vida. Contudo, nem mesmo o direito natural à liberdade e à igualdade de pessoas e posses assevera, ao homem, que, em nome desse direito, venha a usar de uma licenciosidade para fazer o que lhe apraz e viver como lhe convém, sem ser refreado por qualquer forma de lei. A lei de natureza estabelece como princípio de ação ao homem, em qualquer estágio em que se encontre, que observe o dever de não usar do livre arbítrio para destruir a si, aos outros ou a qualquer criatura que esteja em sua posse, pois, a lei de natureza que regula suas ações o ensina que tão-só a consulte por força de uma igualdade e liberdade que há em todos, e que nenhum ser humano deve prejudicar a outrem seja na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. Todavia, constatando-se que a natureza humana é constituída por ímpetos de agressividade e competitividade, frente à observância da lei de natureza os homens se mostram inseguros e violentos, precipitando-se uns contra os outros sempre que se veem ameaçados ou têm seus direitos violados.

Hobbes nos convoca a imaginar como os homens se comportariam se fossem todos livres e iguais, tendo os mesmos direitos ou um direito irrestrito a todas as coisas. – Eles se matariam! – atesta o filósofo. Sem os freios da lei, não existiriam sequer as bases para o estabelecimento de um agir político em benefício do *socius*, de uma coletividade. E assim

conclui a afirmação de que, “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, *Leviatã*, XIII, 2003, p. 109).

Na raiz dessa constatação, encontramos uma tendência geral de todos os homens: “um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (HOBBS, *Leviatã*, XI, 2003, p. 85). Dela decorre que, mesmo tendo vencidas suas necessidades vitais quanto à manutenção de suas vidas, os homens imediatamente incorrem numa disputa acirrada pelo poder de uns contra os outros, guiados que são pelo ímpeto de suas paixões naturais. Isso faz com que a competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes (tais como o desejo de conforto e de louvores, a pusilanimidade, a frugalidade, a eloquência, a falta de ciência ou a ignorância das causas, etc.) conduzam facilmente os homens a cederem aos encantos de suas paixões e interesses pessoais, tornando-os parciais, orgulhosos, vingativos, violentos, corruptos e tudo o mais que tal egoísmo almeje alcançar. Seria, pois, essa condição natural de precipitação entre os homens que os levaria a lutarem contra si, instaurando a inimizade e a guerra. Num estado de razão natural somos incapazes de prover por nós mesmos tudo quanto precisamos para viver em comunidade, de maneira digna, ocorre que tendemos a buscar a companhia uns dos outros somente quando aí vislumbramos algum proveito ou glória, ou por um “medo recíproco” de uns para com os outros (e não por uma vontade recíproca) – isto é: não tanto por amor ao próximo, quanto por amor de si.

A sinuosa fronteira entre animal e humano no seio das sociedades humanas sinaliza um limite e um retrospecto do humano em direção ao seu animal ancestral. Sim, porque, em relação ao animal, nós o seguimos, estamos *depois* dele (ou, ele *antes* de nós, como indicou Kant). Mas será que num sentido de caça, adestramento ou doma, ou, num sentido de sucessão e de herança? Não o sabemos. Apenas arriscamos a dizer que por causa dessa primitiva natureza caminhamos todos – com uma queda acelerada – irremediavelmente para o mal. E junto ao veredicto, a felicidade desaparece repentinamente, como um sonho; e apressam-se, a galope, o desalento e a decadência: *Eu sou o próprio apocalipse*.¹ É isto o que as primitivas feras são forçadas a dizer: “Eu sou o limite abissal do humano”. Sou eu a besta fera, o animal que anuncia o transbordamento e a finitude do homem. Sou eu a nudez de um limite que se arrasta entre “o último e o primeiro evento do fim”. Sou eu o desvelamento e

¹ Para um estudo mais aprofundado acerca desse limite abissal entre animal e humano e seus confins existenciais, cf. DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

o veredicto que assevera esta terrível condição. Sou eu a para sempre indecidibilidade conjugada entre bem e mal. “Eis quem eu sou. Mas eu, quem sou eu?” (DERRIDA, 2002).

A notória indistinção entre animal e humano no plano da natureza traz à tona a sua cumplicidade na cena política: a vida nua é colocada dentro da cena política como vida sacra (o elemento “sagrado” conjugado ao “maldito”), mas para ser imediatamente exposta à morte, ao abandono, ao banimento. Nem *bíos* político nem *zoé* natural. Trata-se de uma natureza e uma política que se constituem mutuamente, ora implicando-se ora excluindo-se uma à outra, formando o ponto doloroso entre a polidez e a perversão do humano. O animal é aquele que anuncia o transbordamento e a finitude do humano, numa relação de constrição: estamos *perto* do animal, nós o seguimos: um seguir e ser seguido, um correr em fuga e uma fuga que põe a correr. A nudez animal é o limite que nos arrasta para a indecidibilidade conjugada entre bem e mal.

O sentido dessa constrição parece adequado para caracterizar a relação do “estar-com” o animal de que nos fala Derrida: uma proximidade que supõe um “estar-junto” e um “estar *perto de*”, um *estar-apertado* ou estrangulado ou sobre pressão *com* o animal; e, ao mesmo tempo, um *estar-apressado* ou desterritorializado em relação a ele, um seguir e ser seguido, um correr em fuga e uma fuga que nos põe a correr. Antes ou depois, não importa. O fato é que estamos irrecusavelmente *perto* do animal que nos constitui. “É muito tarde para negá-lo, ele terá estado aí antes de mim, que estou depois dele. *Depois* e *perto* do que chamam o animal e *com ele* – queiramos ou não, e o que quer que façamos da coisa” (DERRIDA, 2002, p. 29). A constrição implica não apenas um estar com, *perto* ou face a face com o animal que nos assombra, mas, acima de tudo, admitirmos que esse animal que nos olha e que reflete em nós a própria nudez é ele mesmo, “o animal que logo sou”. Pois no fundo dos olhos desse animal ancestral está o espelho do homem, que se envaidece dele mesmo. Mas, afinal, “existe narcisismo animal?” (DERRIDA, 2002, p. 92).

2 Homo lupus/Homo sacer: crueldade e sacralidade da vida natural

A “limitrofia” entre humano e animal de que fala Derrida nos leva a outro exercício de constrição, agora, com Agamben (2002), entre *crueldade* e *sacralidade* – “vida nua ou vida sacra”.² Juntos, esses elementos irão

² Algumas das principais discussões levantadas por Agamben acerca dos conceitos de “crueldade” e “sacralidade” e das noções de “vida nua” e “vida política” encontram-se desenvolvidas no livro AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

compor uma zona de indiferença ou indistinção, na qual os aspectos de um já implicam os aspectos de outro, sem, contudo, reduzir-se ou pertencer-se necessariamente. Juntos, eles irão compor um limite no qual a vida nua é trazida para dentro da esfera política como vida sacra (mas apenas para ser imediatamente banida e excluída). Na condição de vida sacra, contra ela é destinada uma morte nua, violenta e qualquer, fora dos ritos de sacrifício e purificação. Esse grau de implicação revela que a *sacratio* (a sacralidade da vida), exprime, em sua origem, um alto grau de sujeição da vida a um poder de morte, ou seja, sua irreparável exposição na relação de abandono. Ao caráter “sacro” articula-se, conseqüentemente, um elemento “maldito” inerente à vida nua como tal: desse modo, há tanto de sanguinário nos atos daqueles de uma vida sacra ou consagrada, quanto de sagrado nos daqueles que se consomem na nudez da vida nua ou natural.

O ponto doloroso a ser tocado parece consistir justamente nesse limiar em que a nudez da vida jamais aparece sem um invólucro do sagrado, do mesmo modo que a pureza da vida sacra não esconde plenamente as perversões que a excitam desde dentro (e a realidade desse limiar é o nosso maior temor). Com isso, podemos pensar que as intermitências desse limite talvez seja o que favorece as condições de possibilidade sem as quais a civilização não poderia existir. Mas é importante que se diga: trata-se de um limiar cuja separação dos termos inexiste; em verdade, ele se constituiu a partir de uma fronteira tênue que sobrevive porque se avizinha e se alimenta do limite dos termos da relação (crueldade e sacralidade). Desse modo, podemos dizer que o limiar constituiu uma linha tênue e indivisível, onde as relações de afetação entre os elementos da série se embaralham profundamente. Daí a equação: vida nua porque vida sacra; vida sacra porque vida nua.

Agamben complementa a mitologia hobbesiana do *homo hominis lupus* trazendo para dentro da cena política moderna uma obscura figura do direito romano arcaico, o *homo sacer*: “o corpo do homem sacro com o seu duplo soberano, sua vida insacrificável e, porém, matável” (AGAMBEN, 2002, p. 17). Junto às figuras da antiguidade germânica (respectivamente, *wargus*, o homem-lobo, e *friedlos*, o “sem paz”), o *homo sacer* compõe o sentido da exclusão que acerca um malfeitor junto à comunidade: ele é o bandido (ou fera) que pode ser morto por qualquer um sem as formas sancionadas pelo rito ou pela lei e sem que se cometa homicídio (e não por acaso a etimologia dessas figuras todas se equivalem: homem-lobo = fora-da-lei = bandido = banido = abandonado).

O *homo sacer* é um ser paradoxal que parece prosseguir numa vida aparentemente normal, mas que, na realidade, já se move num limiar em íntima simbiose com a morte sem, contudo, pertencer nem ao mundo dos

vivos nem ao mundo dos mortos. Nem aqui nem lá... Ele simplesmente perambula e agoniza entre os dois mundos – esse misto de “morto vivente” e larva social. É ele o portador de uma vida nua residual, ao mesmo tempo, excluída e exposta à morte, sem que nenhuma expiação ou ritual possa resgatá-lo e nenhum cumprimento possa substituir o agravo por ele cometido.

A natureza do homem-lobo (ou *lobisomem*, em francês) corresponde ao híbrido monstruoso, humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade, em relação intrincada. Sua natureza é o que constituiu o limiar de indistinção e de passagem entre o animal e o homem: *nem homem nem fera*, apenas um espectro que habita os dois mundos, sem pertencer a nenhum. (A ilusão seria achar que somos essa parte subtraída do animal, ou, que, vencida a vida natural, tudo o mais se converte em segurança, confiabilidade e paz).

Sacratio (sacralidade) é o vocábulo latino utilizado por Agamben para expressar a estrutura da exclusão e da captura do *homo sacer* dentro da vida política em seu “estado de exceção”. A *sacratio* designa, portanto, a forma originária da implicação da vida nua na esfera política: “*não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário*” (AGAMBEN, 2002, p. 96, grifo no original). Nem *bíos* político nem *zoé* natural (como se veria separadamente nos gregos, especialmente em Aristóteles). A vida sacra ou a vida nua é uma zona de indistinção, onde ambas se constituem mutuamente (ora implicando-se ora excluindo-se uma à outra). A sacralidade é o elemento que nos aproxima novamente do limiar da vida humana, porém, não nos termos de uma religiosidade. Ela tem lugar em uma zona que precede o cruzamento e a distinção entre sagrado e profano, entre religioso e jurídico, significando, com isso, que a sacralidade se posiciona numa dimensão tanto fora do direito humano quanto do direito divino (no caso do *homo sacer*, diz-se de uma pessoa que simplesmente é posta para fora da jurisdição humana – matável impunemente – sem passar para a divina – insacrificável).

A ambiguidade da *sacratio* consiste, por um lado, em que um homem moralmente “impuro” ou “malfeitor” pode ser cabalmente um indivíduo sacro, ou seja, um ser divino porque maldito. Isto porque, a *sacratio* é uma categoria que compreende, na mesma medida, aquilo que é puro e impuro, santo e maldito, digno de veneração e suscitante de horror (o emblemático *homem infame*, de Foucault); e, como tal, por já estar sob a posse dos deuses, no caso de uma condenação, não há necessidade de novamente sacralizá-lo com uma nova ação ritual (daí a exclusão do sacrifício). Por outro lado, só é humano aquilo que é maldito e, portanto, sagrado (o enigmático *mal visto mal dito*, de

Beckett); e, como tal, se o povo o julgou por um delito, contra ele pode ser designada uma morte qualquer por um sujeito qualquer, sem que se tenha de pagar pela violação de sua vida (daí a exclusão da impunidade).

A matança do *homo sacer* exprime os pressupostos da vida nua e da vida sacra. Ao *homo sacer* é lícita a sua morte, tendo em vista que o direito natural de todos os homens se iguala em termos do esforço da preservação da vida, e também porque o *homo sacer* é um malfeitor julgado por ter atentado contra outro indivíduo em seu direito à vida. Desse modo, é lícito que a própria natureza reivindique a sua condenação, exterminando-o do convívio social, impunemente. Trata-se de uma violência insancionável, que não se classifica como sacrifício, homicídio, execução ou sacrilégio (tal a morte de Heitor por Aquiles, na guerra de Tróia, na qual Aquiles desafia, mata e arrasta o cadáver de Heitor por todo o reino, impunemente, em vingança a morte de seu irmão por Heitor).

A formulação *vitae necisque potestas* (poder de vida e de morte) pressupõe um direito natural de fazer um mal irreparável ao indivíduo malfeitor, sendo este poder a contraparte do poder soberano. Nesse aspecto, a figura do soberano (*Leviatã*), no limiar da “reta razão”, configura um poder unilateral de mando sobre a vida dos seus súditos. É nesse intervalo ou limiar entre a vida nua e a vida social que o monstro *Leviatã* faz seu ninho e se reproduz. É na pessoa do soberano-monstruoso que a figura do *homo sacer* (aquela vida matável e insacrificável) inscreve a sua marca como besta fera, homem-lobo. Nele, a violência se reedita em forma de tirania, um absolutismo que arbitra e decide sobre o destino de seus súditos.

O poder irrevogável do indivíduo soberano mantém um estreito liame com a vida nua. Ambos constituem, segundo Agamben, um “estado de exceção” que se expressa na seguinte regra: “a lei está fora dela mesma”, ou então, “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei” (AGAMBEN, 2002, p. 23). É neste ponto que o limiar de ambos se entrecruza: a figura monstruosa do *homo sacer* avança desmedida e reedita a vida nua e primitiva do *homo lupus*: o indivíduo, ao mesmo tempo, uma besta-fera e um habitante estável na cidade: “lupificação do homem e humanização do lobo” (AGAMBEN, 2002, p. 112). Limite em que a vida natural (*zoé*) é incluída no ordenamento político (*bíos*) unicamente sob a forma de sua exclusão, fazendo do estado de natureza uma política e, desta, uma via natural para o estado de exceção. Nesses termos, a vida nua é incluída no ordenamento social apenas em forma de exceção, para ser, imediatamente, abandonada e banida: primeiramente, ela é uma “exclusão” (que é, na mesma medida, uma implicação ou

uma “inclusão”) da vida nua; e de exceção que é por princípio, ela imediatamente se converte em regra geral das sociedades modernas – o “estado de exceção”.

A identidade entre natureza e violência (*homo hominis lupus*) configura aquilo que, segundo Hobbes, justifica a necessária constituição do poder soberano. Mas a violência não é exclusiva do universo dos súditos (onde reina a razão natural); ela sobrevive especialmente na pessoa do soberano – cuja razão legisladora e o poder supremo de sua vontade lhe asseguram o direito de decidir sobre a vida e a morte da população – daí a condição monstruosa da soberania. O limiar de indistinção entre natureza e cultura, violência e lei, configura a específica desmedida soberana, seu absolutismo sangrento. Por meio desse limiar, a soberania opera um englobamento do estado de natureza na vida social. O “estado de natureza” constitui, portanto, um elemento interno a crescer por dentro do próprio Estado, ou seja, uma “zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura” (AGAMBEN, 2002, p. 115), um limiar que se revela no momento em que supostamente já houvesse sido dissolvido – ele próprio, um “estado de exceção”.

O direito de punir (*jus puniendi*) do soberano não configura um direito simplesmente “dado” pelos súditos; é um direito *representativo* e devidamente reconhecido pela lei de contrato de poder de fazer uso desse direito em benefício da preservação de todos, e isso inclui um direito de vida e de morte sobre a população (*vitae necisque potestas*). Nele, a vida aparece originariamente como a “contraparte de um poder que ameaça com a morte” (AGAMBEN, 2002, p. 95), mas uma morte sem efusão de sangue, que não deve ser confundida com o poder de matar. Contraparte de um poder que indica o limite através do qual a vida pode existir ou não no seio da comunidade, isto é, em suas condições de possibilidade.

O mito da soberania não designa de modo algum o poder soberano em sua origem, mas, o incondicional poder do soberano sobre os seus súditos (daí sua derivação no *pater potestas*): um poder que na relação pai-filho é absoluto, e que se aproxima a um direito de expor o filho varão à morte e ao abandono sem as formas sancionadas pelo rito. Assim configurado, é na *vitae necisque potestas* (o poder de exposição da vida à morte) que reside o elemento político originário da soberania moderna. Da vida natural à civilizada, do animal ao humano, da besta fera à vida social, esse é um limiar que se forja sem jamais abandonar suas extremidades, pois delas faz surgir a verdadeira exceção: “inclusão exclusiva da vida nua no Estado”, regra do Estado moderno. Nela, paradoxalmente, vida e morte se penetram sem se pertencerem. É nesse limite que sobrevive o estado de natureza (ou a vida nua) pulsando no soberano como um demônio, em “estado de exceção”.

3 A condição do *bando* no direito natural e na cena política

No “estado de exceção”, a possibilidade de inclusão da vida natural (*phýsis*) na vida social (*nómos*) é plenamente confiscada, a não ser que, para isso, o Estado tome a forma do *bando*, isto é, uma unidade não estatizada e pseudonatural, que habita uma zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis* (simultaneamente atrativa e repulsiva), que liga os dois pólos da exceção: a vida nua e o poder soberano. Em termos das relações políticas e dos espaços públicos que alvejamos problematizar nos tempos de hoje, Agamben sugere reconhecer a estrutura do *bando* como o mais íntimo e ao mesmo tempo o mais externo intervalo que pode haver nos meandros da cidade ou do Estado. É ali que o monstro *Behemoth* faz seu ninho e reproduz.

Em Hobbes (2003), a rebeldia do *bando* cresce por dentro da engrenagem e desfuncionamento da máquina estatal. É da máquina artificial (*Leviatã*) que salta *Behemoth*, o monstro da guerra civil, podendo colocar tudo a perder: a segurança do soberano e a paz dos cidadãos. *Behemoth* é a criatura da terra que implanta a desconfiança sobre a autoridade do soberano e abala o próprio conceito de soberania, dado o seu matiz de pseudo-representatividade. *Behemoth* é a expressão colossal de um *desejo de soberania* que pulsa aguerrido nos súditos. Nele, a ambivalência de forças povoa o campo do desejo em eterno conflito: ele pode ser tanto a *manifestação revolucionária* de um desejo que eclode como desobediência e rebeldia contra os desmandos e imposição do soberano, como pode ser também a expressão de uma efervescência visceral do desejo por *vontade de poder* e ambição, vontade essa extraída do exercício anárquico de uma liberdade sem limites (aliás, estas são apenas duas das mil e uma faces do poder).

Nesses termos, o *bando* reedita a condição do *homo lupus* (a vida nua) como contraparte do poder do soberano (*homo sacer*). No *bando*, o indivíduo diz-se soberano a si mesmo, e nega o primado do soberano-rei e da promessa de futuro, em benefício do instante presente. No *bando*, a autoridade do rei é questionada “quando o homem da multidão decide não mais alienar em favor de outro a soberania que lhe corresponde” (GARCIA, 2005, p. 166). O *bando* é um exercício corporal anárquico da animalidade soberana, que opera no humano por dentro de seu fundo selvagem. Ele é um “princípio de revolução de natureza molecular, intimamente associada ao desejo” (GARCIA, 2005, p. 166). Como *bando*, os hipopótamos formam uma espécie de contra poder que se move nas sombras e por dentro do próprio Estado.

De tudo podemos convir que, por todos os lados, os lobos continuam uivando por dentro dos muros da cidade. E no momento em que corroem

as entranhas da cidade fazem a vida política condenável, misturada em soberba e horror. Mão dupla do “estado de exceção”: em sua resistência revolucionária, o bando opera uma forte desagregação do poder do Estado, arremessando-se contra a violência despótica do soberano. Nas veias do bando corre a potência (do negativo?) que irá cobrir de vaidade, destruição e arrogância os atos daqueles que reivindicam para si o poder. No bando, e não no indivíduo de violência privada, estaria a causa efetiva da guerra de todos contra todos. Sua ação rebelde e belicosa se dá no âmbito de uma política que é, ao mesmo tempo, uma contra política e um contra poder nascidos nos submundos do próprio Estado, portanto, sua própria face.

O *bando* não configura apenas uma parte da natureza da vida política; ele é, ao mesmo tempo, parte e contraparte da vida civil, sua “lateralidade”. Nele, a oposição entre natureza e cultura, interior e exterior, soberania e desejo se interrompe por um princípio de indiscernibilidade de suas fronteiras. As disputas internas por poder e mando na vida no *bando* deflagram uma perigosa situação de guerra: uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens (*Bellum omnium contra omnes*), nos termos de Hobbes. A “guerra intestina” (a guerra civil dentro do Estado) postula o predomínio da razão natural ou o rudimentar desejo de declarar guerra contra o inimigo em favor da própria vida. Trata-se de uma guerra na qual a batalha ou a luta (real) não constitui a sua absoluta configuração, mas sim, “aquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (HOBBS, *Leviatã*, XIII, 2003, p. 109). Guerra que é um estágio paralisante, onde nada de bom pode surgir: nenhum conhecimento, nenhuma arte, nenhuma sociedade. Pois enquanto cada indivíduo se concentra na autodefesa e na conquista, o trabalho produtivo é impossível. Sem espaço para a sociabilidade, impera o medo contínuo e o perigo de morte é certo. Então a vida do homem nesse estágio, conclui Hobbes, é “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (HOBBS, *Leviatã*, XIII, 2003, p. 109).

De todas as discórdias passíveis de existir, a mais séria e feroz talvez seja a que nasce do “combate entre os espíritos”, um combate que já vem temperado pelo néctar da vaidade e da busca por reconhecimento e glória. Hobbes nomeou de “guerras intestinas” os conflitos de maior ferocidade que a história da humanidade pôde um dia experimentar: guerras que são um verdadeiro incômodo à paz no Estado. Elas se nutrem dos germes da oposição de seitas e facções no interior das religiões e das repúblicas de Estado, e incidem quer sobre doutrinas quer sobre a prudência política. São as chamadas guerras civis, que, se um dia tiveram um começo, já não é certo que tenham um fim. Como um mal interior, elas se proliferam em metástases por todo o corpo social, em rebelião declarada.

Para exemplificar o conceito de *bando* em meio aos estilhaços deixados por uma *guerra intestina* de tais proporções, destacaremos, na literatura de Lobo Antunes (2001), um conflito visceral a jorrar por dentro do regime salazarista em Portugal dos anos de 1970. *Exortação aos crocodilos* narra a polifonia dos contratempos (monstruosos) de uma rede de extrema direita, que vive a planejar atentados terroristas num país sacudido por contradições acumuladas em seus subterrâneos.

A guerra é o cenário cuja rebelião é apenas uma profissão renovada. O anúncio luminoso da confeitaria do largo precipita a confusão: “bolos caseiros” que rapidamente se convertem em “balas morteiros” – explosivos que são como os restos de uma máquina de guerra bárbara. Para o *bando* terrorista todos os meios servem para este fim, ainda que as pessoas mais próximas sofram, e a conspiração se transforme num caos mortal feito de estilhaços de bombas. Monólogos interiores e entrecortados de mulheres divididas entre o cotidiano mediano de suas vidas e o silencioso envolvimento com os atentados, à sombra de seus homens (um saber tudo fingindo não saber). Monólogos de ideias, desejos e vontades passam para o primeiro plano, comprometendo o planejamento de correr com os comunistas daquele país. Nostalgia de um regime fascista que imprimira profundamente as suas marcas. Vivas aos chefes de Estado! *Exortação aos crocodilos!* O bando é o instrumento de poder que mantém unidos a vida nua e o poder soberano, uma inclusão excludente que mantém a rebeldia repulsiva ao Estado e, ao mesmo tempo, atrativa como seu correlato.

Diálogos esquizofrênicos acentuam a força de um enredo multifacetado: imagens de infância, sabores, dissabores, alegrias, tristezas, frustrações, traições, humilhações, incestos e ultrajes cotidianos: “– *A cada qual sua cruz minha filha – Isto é uma guerra santa isto é uma guerra santa*” (LOBO ANTUNES, 2001, p. 99, grifo no original). Um universo surreal, assoberbado pelo ódio latente à loucura dos personagens em seus sonhos noturnos, traz um tom de delírio, de surto, de alucinação; fragmentos de existências que se repetem ora se encaixando ora se estranhando. Um enredo a descortinar a miséria humana em todo o seu dissabor. Tudo, menos vingança – é o que dizem os terroristas – guerra santa, salvamento... sei mais o quê. Seja o que for “*O Dia D*” se deflagra em rebelião escancarada (à moda hobbesiana de “uma guerra de todos contra todos”). Nesse estado de guerra intestina, ordinária e violenta, em que todos se acham em condições de travar batalha: “*o inferno, mais humano, até varandas possuía, pelas quais espreitavam demoniozinhos pequenos, filhos dos grandes, ainda não autorizados ao prazer de assar gente*” (LOBO ANTUNES, 2001, p. 59-60, grifo no original).

De dentro desses conflitos, a guerra se deflagra como num estado de natureza, onde a justiça (assim como a injustiça) é de todo ausente. Aliás, quando o motor de uma guerra encontra-se fincado na justificação intransigente das paixões humanas, quando estas são extraídas do fundo frágil de uma razão que reina soberana, sobre essa guerra não se pode dizer absolutamente que a injustiça e a propriedade sejam suas marcas: simplesmente vive-se a inimizade e a desrazão de um conflito muitas vezes infundável. Hobbes atesta esse estágio não moral da guerra de todos contra todos, com o veredito:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: nada pode ser injusto. As noções de certo e de errado, de justiça e de injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. (HOBBS, *Leviatã*, XIII, 2003, p. 111)

Caberia, ainda, interrogar se nesse estado de guerra declarado tudo ou todos os atos seriam absolutamente justificáveis? Pois, se no estado de natureza tudo é, por direito natural, de todos com vistas à preservação, o que seria legítimo reivindicar? Aonde se colocaria o princípio de justiça e o direito à propriedade? Hobbes nos ajuda a entender esse conflito de natureza dizendo que todo estado de guerra nasce de um “conflito de crenças”, em que os indivíduos em luta por autoconservação agem por seus próprios juízos inferindo os meios desejáveis para garantir sua conservação, sendo, por isso mesmo, reconhecido por todos como um “direito de natureza” plenamente justificável. Hobbes considera que no estado de guerra, onde os conflitos de crenças são a razão de ser do direito natural,

Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se toma conhecimento de uma lei que as proíba, o que seria impossível até o momento em que sejam feitas as leis, e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter concordado quanto à pessoa que deverá fazê-la. (HOBBS, *Leviatã*, XIII, 2003, p. 110)

Em toda guerra perdura a cólera. E diante da igualdade de natureza entre os que conflitam, “são iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro” (HOBBS, *Do cidadão*, XIV, 2002, p. 29). Numa guerra onde afloram intensamente os conflitos de crenças não se pode pôr fim nem mesmo por uma vitória de algum dos lados (pois a própria segurança do vencedor encontra-se desde sempre ameaçada). Isto confirma o axioma hobbesiano: “nunca poderá ocorrer que a guerra preserve a vida

e a paz a destrua” (HOBBS, *Leviatã*, XV, 2003, p. 136). E a proliferação dos conflitos de crenças em todo o mundo, seja em tempos remotos ou atuais, é a prova cabal dessa triste constatação.

Se no estado de natureza a guerra se apresenta como sua irmã gêmea, havemos de convir, contudo, que as razões e os efeitos da guerra são sempre nefastos e que a mesma reedita nosso ímpeto animal. Isso implica dizer que a natureza dos paradoxos sacralidade/crueldade, direito natural/lei de natureza, vida nua/vida política é uma das condições de possibilidade de surgimento das cidades. O estado de guerra instaura, mediante o conflito de crenças, um “estado de exceção” configurado na “lupificação” do soberano como aquele que tem “o poder de proclamar o estado de exceção e suspender a validade do ordenamento, [pois] o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico” (AGAMBEN, 2002, p. 23). Isso nos leva à observação de que, em qualquer tempo histórico e lugar o “estado de exceção” pode ser visivelmente reeditado com o seu poder de vida e de morte dilacerante e indiscriminado. Aliás, no tocante ao entendimento hobbesiano de estado de natureza, Agamben infere a seguinte consideração:

O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*, cada um é, portanto, *wargus, gerit caput lupium*. [...] O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante (que é, ao mesmo tempo, intervalo cronológico e átimo intemporal) *tanquam dissoluta*. (AGAMBEN, 2002, p. 112, grifos no original)

Na guerra, a busca pela glória, a competição e a desconfiança de uns contra os outros deflagra um conflito ainda maior entre “direito natural” e “lei de natureza”. No estado de natureza ninguém, nenhum homem ou grupo se vê totalmente seguro ou pode reter, com segurança, uma forma absoluta de poder. Guerra é conflito. E um conflito no qual é lícito apropriar-se inadvertidamente daquilo que é digno ser comum a todos (e não daquilo que se diz pertencer a este ou aquele grupo ou indivíduo), já que o direito natural assegura a todos os homens a igual *liberdade* para fazer valer, por todos os meios que julgarem necessários, a garantia do *direito de preservação* de suas próprias vidas. Contudo, e de modo incompatível se referida à mesma questão, a lei é força ou preceito que obriga e determina aos homens o *dever de não destruição da vida* por motivos escusos ou omissos à reta razão. Isso se faz presente na seguinte distinção de Hobbes entre direito e lei:

O DIREITO DE NATUREZA, a que os autores geralmente chamam *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim.

UMA LEI DE NATUREZA (*Lex Naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar. (HOBBS, *Leviatã*, XIV, 2003, p. 112, destaques no original)

Na raiz dessa constatação persiste uma tendência geral de todos os homens: “um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (HOBBS, *Leviatã*, XI, 2003, p. 85). Dela decorre que, mesmo tendo vencidas suas necessidades vitais quanto à manutenção de suas vidas, os homens imediatamente incorrem numa disputa acirrada pelo poder de uns contra os outros, guiados que são pelo ímpeto de suas paixões naturais. Isso faz com que a competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes (tais como o desejo de conforto e de louvores, a pusilanimidade, a frugalidade, a eloquência, a falta de ciência ou a ignorância das causas, etc.) conduzam facilmente os homens a cederem aos encantos de suas paixões e interesses pessoais, tornando-os parciais, orgulhosos, vingativos, violentos, corruptos e tudo mais que o egoísmo almeja alcançar.

Num estágio de guerra, sempre paralisante, Hobbes atesta que nada de bom pode emergir na vida social, nenhum conhecimento, nenhuma arte, nenhuma cultura, pois cada indivíduo se concentra tão somente na autodefesa e na conquista. O trabalho coletivo e produtivo é impossível. Sem espaço para a sociabilidade, impera o medo contínuo e o perigo de morte é certo. Então, conclui Hobbes, a vida do homem é “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (*Leviatã*, XIII, 2003, p. 109). Nesse estado de vida natural (ainda não social) os homens representam uma verdadeira ameaça à paz e à segurança social; pois, sendo livres e iguais (em força e espírito) quanto à capacidade de atingirem seus próprios fins, o perigo de morte violenta e a guerra passam a ser-lhes iminentes, haja vista que procuram manter por todos os meios possíveis, não importam quais, a sua própria sobrevivência.

E mesmo que algum prenúncio de estabilidade consiga vislumbrar ao longe (como quando sabe que existem leis e servidores públicos armados e instituídos no intuito de vingar qualquer dano que lhe possa ser feito), esse homem, que só considera a si mesmo, é incapaz de confiar ao outro a sua permanência: “quando empreende uma viagem se arma e procura

ir bem acompanhado; quando vai dormir fecha as suas portas; mesmo quando está em casa tranca os seus cofres” (HOBBS, *Leviatã*, XIII, 2003, p. 109-110); sempre que pode (e mesmo sem motivos reais) não abdica da aspereza para tratar aqueles para quem a generosidade se mostra um dom. Mas que espécie de cão é essa que se lhe apodera tão abruptamente? De onde provém essa vontade de causar dano a outrem? “Que opinião tem ele dos seus compatriotas, ao viajar armado; dos seus concidadãos, ao fechar as suas portas; e dos seus filhos e criados, quando tranca os seus cofres?” (p. 110); dos seus amigos e conhecidos, ao imputar-lhes tão vil ingratidão? Porque se arroga o direito de nomear-se a si como soberano “senhor”, teria ele igual direito de subjugar os outros aos seus desígnios ainda que sua vida seja insignificante, “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (p. 109)? Mas, afinal, *é isto o homem?*

Nesse raciocínio, havemos de completar: no momento em que adentramos nos limites insondáveis da natureza humana, adentramos, simultaneamente, num registro psicológico e social do agir, no qual é possível entrever o governo do espírito e das vontades sobre as ações; de modo que, num estado de guerra, as paixões do espírito se sobrepõem à razão, levando o homem a agir por meio de competição e de um egoísmo exacerbado que declarar guerra irrestrita contra todos (*homem inimigo do homem*), transformando a vida de todos numa miséria insuportável. Num mundo onde reinam “a competição, a desconfiança e a glória” (as três causas principais da discórdia entre os homens, segundo Hobbes), e sem que haja um poder comum capaz de manter os homens em temor respeitoso, pouco resta aos que se esforçam por uma inventividade produtora de arte, cultura, trabalho, conhecimento. E nenhum direito coletivo poderá reinar frente ao egoísmo do homem e de suas vãs paixões.

4 Apontamentos finais

Consideramos neste texto, a partir das formulações de Hobbes e Agamben, das imagens do *homo lupus* e *homo sacer*, de *Leviatã* e *Behemoth*, e da *limitrofia* entre animal e humano em Derrida, as correlações conceituais existentes entre natureza humana e natureza animal, lei de natureza e direito natural, vida nua e vida sacra, com suas repercussões no agir humano e na esfera política e social, especialmente no tocante ao estado de natureza, onde os impulsos naturais e as paixões do espírito costumam sobrepor-se à razão, deflagrando a “guerra de todos contra todos”.

As discussões aqui levantadas abrem caminho para pensar e compreender os limites e os paradoxos do humano no seio da natureza

e da sociedade, considerando as confluências entre polidez e nudez, crueldade e sacralidade, bem e mal, guerra e paz (não de maneira maniqueísta, e sim mutuamente constitutiva). A pergunta: Afinal, é o animal que nos segue, ou somos nós que o seguimos?, reabre a questão da natureza humana no bojo de nossas sociedades, contribuindo para a superação de visões maniqueístas entre animal e humano, bem e mal, sagrado e maldito ao considerar que, na cena política, a constrição entre animal e humano (o animal *em nós*) traz à tona uma cumplicidade não moral entre vida nua e vida sacra (o elemento “sagrado” conjugado ao “maldito”).

Na cena política e social, onde o agir natural opera, perdura a existência de duradouros conflitos armados no interior das sociedades humanas e no cerne das disputas que encerram o poder: de um lado, um Estado desordenado (*Behemoth*), uma proliferação de rebeliões e guerras intestinas que não cessam de corroer e ameaçar a soberania do Estado; de outro, um Estado mais bem regido (*Leviatã*), centro absoluto do poder e inquiridor da ordem e da paz. E por toda a parte desses conflitos de crenças (nascidos do “combate entre os espíritos”) o liame entre animal e humano se aferra irrestrito, de modo que já não podemos distinguir um único rosto na multidão, e a violência se propaga irrestrita e sanguinosa. Com isso, reiteramos a tese hobbesiana do *homo hominis lúpus*, ideia por meio da qual atestamos nossa íntima ligação com os animais de caça, vil predador da própria espécie e das demais.

O liame incontornável entre animal e humano deixa entrever uma exata correspondência entre a natureza e as cidades. O *homo lupus* na pele do *homo sacer*, híbrido monstruoso de que fala Agamben, não habita apenas as profundezas soturnas daquele que se traveste de lobo para sobressaltar aos outros com seu ímpeto de violência; ele habita em igual proporção os solos das cidades e dos governos ávidos de poder e mais poder. No jogo de inclusão exclusiva da *vida nua* na *vida sacra*, a fera e o bando se manifestam em sua exposição à morte e ao banimento, aberto a todos, livre e à mercê da própria sorte (*in bando, a bandono*). Com isso, reiteramos, juntamente com Agamben (2002, p. 112), que “o estado de natureza não é uma época cronologicamente anterior à fundação da Cidade, mas um princípio interno desta, que aparece no momento em que se considera a Cidade *tanquam dissoluta* (portanto, algo como estado de exceção)”.

No estado de natureza, onde reina o “estado de exceção”, vimos que por não haver qualquer prescrição de superioridade ou jurisdição de direito natural de um sobre o outro, pode ocorrer que cada indivíduo seja levado a agir por juízo próprio na consecução de seus fins e preservação da vida, sem a observância da lei de natureza que proíbe os homens de se

precipitarem uns contra os outros. A lei de natureza estabelece que, nem mesmo o direito natural à liberdade e à igualdade de pessoas e posses assevera, ao homem, em nome desse direito, que possa usar de uma licenciosidade para fazer o que lhe apraz e viver como lhe convém, sem ser refreado pela força da lei. Disso decorre que o liame existente entre *sacralidade e crueldade*, no plano do agir humano, permanece incontornável.

Pela lei de natureza, ao homem, em qualquer estágio em que se encontre, não é dado o livre arbítrio para impor sua superioridade ou destruir a si ou a qualquer criatura que esteja em sua posse, pois trata-se de uma lei absoluta e universal que preside e regula ações e as paixões, cuja observância os proíbe de precipitarem-se uns contra os outros, seja na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. Todavia, constatando-se que os homens são constituídos de uma natureza agressiva e competitiva que não cessa senão com a morte, a observância dessa lei de natureza permanece comprometida: frente à insegurança e à desconfiança, os homens tendem a se mostrar agressivos e violentos, valendo-se de subterfúgios escusos ou ilícitos para sobreporem seus próprios direitos e formas de dominação.

Em meio a leviatãs, behemoths e lobos, as sociedades humanas se formam e, ao erguerem suas cidades, reeditam a cada tempo os estados de guerra e de paz: uma *crueldade* e uma *sacralidade* conjugadas aos processos de inclusão e exclusão da vida nua (animal) na vida política (humana). No estado de guerra ou de exceção, como sabemos, onde há o predomínio dos conflitos de crenças e das paixões que cegam a razão humana, o valor da vida (a sacralidade da vida) se esvai frente a brutalidade e a barbárie cotidiana (a revolta dos lobos). Desse modo, almejamos que as discussões que acercam os limites da natureza humana no seio de nossas sociedades nos levem à compreensão das complexas relações de poder que atravessam nosso agir no interior da cena política onde vivemos. Pois a séria revelação talvez seja a de que esses monstros que povoam os nossos submundos, a nossa vida e o nosso imaginário, em relação a nós, eles nunca foram estranhos (em muitos casos, eles são a nossa própria face), isto é, para o bem e para o mal, eles são a matéria e a forma de que somos feitos.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci Poletti. São Paulo: Biotempo, 2004.

DERRIDA, Jacques. "O teatro da crueldade e o fechamento da representação". In: _____. *A escritura e a diferença*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 149-177.

_____. *O animal que logo sou (a seguir)*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

GARCIA, Wladimir. "Lateralidades". In: *Outra Travessia* – Revista de Literatura, n. 5. Santa Catarina-PR: Editora da UFSC, 2005, p. 160-170.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Organizado por Richard Tuck; tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz N. da Silva, Claudia Berliner; revisão de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Behemoth, ou o longo parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky; prefácio e revisão técnica da tradução de Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

LOBO ANTUNES, António. *Exortação aos crocodilos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.