

ESTADO DE EXCEÇÃO E RAZÃO CÍNICA: ELES SABEM O QUE FAZEM?

BRUNO SILVEIRA RIGON¹
DAVID LEAL DA SILVA²

Resumo: o presente artigo estabelece um diálogo entre Estado de Exceção, na apresentação do ideário de Agamben, e Cinismo, segundo o desenvolvimento do que se denominou racionalidade cínica por Sloterdijk. A partir disso, pretende-se demonstrar que as semelhanças conceituais de ambos os autores permitem esboçar um diagnóstico mais preciso da atualidade ao se sugerir uma complementação dos conceitos nos seus devidos pontos de abertura. Em especial, trata-se de abordar uma questão central e decisiva para o Direito, que diz respeito à elaboração de uma noção política de norma e de vida. Por fim, o presente escrito apresentará elementos de confirmação dessas sínteses da vida em sociedade, que explicam sensivelmente a cultura. Estas comparações permitirão compreender as hipóteses segundo as quais: o estado exceção é a regra do modelo de governo contemporâneo; e a racionalidade cínica é um mal-estar atual universal e difuso que define o discurso político e o conforma uma mentalidade individual no seu modo atual de estar-no-mundo.

Palavras-chave: Cinismo. Exceção. Norma. Cultura.

Introdução

Segundo Agamben, a técnica de governo dominante na política ocidental moderna, tanto nos regimes totalitários e autoritários quanto nas democracias, é o *estado de exceção permanente*, mesmo que não declarado formalmente.

O estado de emergência se tornou o paradigma da máquina governamental na modernidade. Nessa esteira, o filósofo italiano acaba por seguir a tese VIII de Benjamin na famosa obra *Sobre o conceito de história*: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade regra geral”³. Nesse contexto, o fio condutor do presente capítulo se mostra na análise crítica dessa forma de governamentalidade biopolítica – *i.e.*, o estado de exceção permanente – que se disseminou em diversos aspectos de nossa cultura, desde o social até o político, formando, sinteticamente, o que se denominou de *razão cínica* (Sloterdijk). Diante desse cenário, imprescindível examinar as relações e as conexões entre cinismo e estado de exceção.

A norma diante da exceção: a necessidade de suspensão para a aplicação da norma

[...] a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos (AGAMBEN, 2004)⁴.

¹ Assessor no Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul. Especializando em Ciências Penais.

² Advogado. Especialista em Ciências Penais na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

³ BENJAMIN, Walter, 1985.

⁴ AGAMBEN, Giorgio, 2004, p. 13.

O filósofo contemporâneo que vem trabalhando com muita propriedade a questão da exceção é o italiano Agamben, principalmente no conjunto de sua obra *Homo Sacer*⁵. Sua principal pretensão é repensar todas as categorias políticas tradicionais com base na soberania, no estado de exceção, no campo e na vida nua.

O autor inicia o estudo do centro de sua problemática analisando dois termos gregos (*zoé* e *bíos*), que podem ser traduzidos na linguagem moderna por *vida*. Segundo o filósofo, *zoé* “exprimiria o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)” e *bíos* “indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”⁶, ou seja, *zoé* designaria a vida biológica e natural de todos os seres vivos, inclusive o humano, enquanto *bíos* indicaria a vida humana em sua dimensão moral, social e política, isto é, a vida além da mera existência biológica⁷.

Até a modernidade, a *zoé* tratava-se de um assunto eminentemente do âmbito privado do *pater familiae*, lugar próprio da *oikía* (a casa), e a *bíos*, por outro lado, mostrava-se como a preocupação da *polis* (a cidade), do âmbito público da política⁸. Contudo, Foucault identificou um evento decisivo na modernidade, fenômeno fundamental no século XIX, qual seja, a estatização do biológico, isto é, a tomada de poder do homem enquanto ser vivo pelo poder soberano⁹.

Foucault percebe o surgimento de uma nova tecnologia do poder, a partir da segunda metade do século XIX, que se mostra diferente da técnica disciplinar¹⁰, mas não a exclui, e sim a agrega. A disciplina se dirige ao homem-corpo, visando o adestramento dos corpos, *i.e.*, a vigilância, o treinamento e a eventual punição dos indivíduos, enquanto a nova tecnologia aplica-se ao homem ser vivo ou homem-espécie, relativamente aos processos próprios da vida, como o nascimento, a morte, a reprodução, as doenças, etc. A primeira técnica é individualizante, já a segunda mostra-se massificante¹¹.

Essa nova técnica pode ser chamada de biopoder e caracteriza o momento em que a política transforma-se cada vez mais em *biopolítica*¹², tendo em vista a colocação da vida

⁵ Idem, 2010; 2004; 2011a; 2011b; 2008.

⁶ AGAMBEN, Giorgio, 2010, p. 9.

⁷ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé, 2007, p. 264-9.

⁸ JUNGES, José Roque.

⁹ FOUCAULT, Michel, 2010, p. 201.

¹⁰ Para uma análise do surgimento da sociedade disciplinar, ver: FOUCAULT, Michel, 2002, p. 53-126; e 2010.

¹¹ FOUCAULT, Michel, 2010, p. 205.

¹² Idem, 2010. Importa referir uma divergência fundamental no pensamento de Foucault e de Agamben. Enquanto o primeiro acredita que a biopolítica é uma técnica de poder surgida na Modernidade, o segundo defende que a capturação da vida humana é algo inerente à política ocidental desde suas origens, mas concorda que na modernidade houve uma expansão da biopolítica como forma de governamentalidade da vida humana.

natural e biológica (*zoé*) no centro da moderna política estatal (politização da *zoé* ou ingresso da *zoé* na *polis*). Arendt, antes de Foucault, já havia percebido que a vida biológica ocupava cada vez mais um papel central na política¹³.

Agamben buscou a retomada das investigações de Arendt, a partir de seus diagnósticos sobre o totalitarismo e os campos de concentração e de extermínio, e de Foucault, com sua abordagem acerca da biopolítica, procurando interligar as análises realizadas pelos autores de forma a complementar seus trabalhos e suas pesquisas. Segundo Castro, “a tarefa que se propõe *Homo sacer* é, precisamente, enfrentar o que ficou sem resposta nos trabalhos de ambos”¹⁴. Assim, a tarefa do autor visa justamente perceber a relação entre soberania e biopolítica, isto é, a maneira em que os dispositivos¹⁵ do poder soberano atuam sobre a vida nua¹⁶.

Para tanto, cumpre-se questionar: quem é o soberano? Agamben parte da reflexão de Schmitt, para quem “o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”¹⁷. Essa perspectiva parte de uma decisão do poder soberano. Desse modo, o soberano estaria, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento jurídico. A exceção seria uma espécie de exclusão da norma geral, mas que mantém uma relação com a norma na forma de suspensão. O estado de exceção, desse modo, seria a situação que resulta dessa suspensão¹⁸.

Segundo Agamben: “[...] a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra [...]. Chamemos relação de exceção a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão”¹⁹. A exceção soberana não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, ou seja, a localização e o espaço da situação de normalidade e do caos, mas busca um limiar entre a inclusão e a exclusão, que identifica uma zona de indiferença entre fato (natureza) e direito. A soberania é, desse modo, “a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”²⁰.

Diante dessa concepção de exceção como uma zona de indiferença, Agamben associa esta relação com a relação de *bando*:

¹³ ARENDT, Hannah, 2010.

¹⁴ CASTRO, Edgardo, 2012, p. 59.

¹⁵ Sobre o conceito de dispositivo em Foucault e Agamben, ver: AGAMBEN, Giorgio, 2009, p. 25-51.

¹⁶ CASTRO, Edgardo, p. 59.

¹⁷ SCHMITT, Carl, 2009.

¹⁸ AGAMBEN, Giorgio, 2010, p. 23-5.

¹⁹ Idem, 2010, p. 25.

²⁰ Idem, 2010, p. 27-35. Afirma o autor (2010, p. 43-4) que: “O estado de exceção, logo, não é tanto uma suspensão espaço-temporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro. É justamente nesta zona topológica de indistinção, que deveria permanecer oculta aos olhos da justiça, que nós devemos tentar em vez disso fixar o olhar”.

A relação de exceção é uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isto, em sua origem, *in bando*, *a bandono* significam em italiano tanto “à mercê de” quanto “a seu talante, livremente”, como na expressão *correre a bandono*, e *bandito* quer dizer tanto “excluído, posto de lado” quanto “aberto a todos, livre”, como em *mensa bandita* e *a redina bandita*). É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: “não existe um fora da lei”. A *relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas a Abandono*. A potência insuperável do *nómos*, *a sua originária “força de lei”*, e que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a²¹.

A base para a análise da relação de exceção como *bando* é a vida nua, partindo de uma figura obscura do direito romano arcaico: o *homo sacer*, que corresponde àquela vida que é matável (impunidade de sua morte) e insacrificável (veto de sacrifício), isto é, a vida humana que é incluída no ordenamento sob a forma de sua exclusão (*matabilidade*)²². O *homo sacer* é uma vida que: (a) pode ser morta sem que tal ato seja considerado homicídio, isto é, sem que haja qualquer tipo de consequência em termos de responsabilização penal, pois a vida encontra-se fora do direito, e que (b) não pode ser condenada à morte pelos ritos judiciais, ou seja, pelo direito.

A vida nua do *homo sacer* encontra-se vulnerável à violência por estar desprotegida de qualquer direito, mas sua vulnerabilidade “deriva de um ato de direito que a excluiu incluindo-a numa zona de anomia onde está exposta a toda violência e a qualquer violação”²³.

O *bando* é, assim, a força que liga e mantém unidos os dois polos da exceção soberana: a vida nua do *homo sacer* e o poder soberano²⁴. Tais figuras possuem a mesma estrutura e apresentam-se como simétricas e correlatas, uma vez que “soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos”²⁵.

Nessa perspectiva, o estado de exceção, que antes se referia a uma situação provisória de perigo factual, acaba por confundir-se com a própria norma²⁶ – tornando norma e exceção indiscerníveis – e por se tornar o paradigma e a técnica de governo dominante na política contemporânea²⁷. Em suma, o estado de exceção não é exterior nem interior ao

²¹ AGAMBEM, Giorgio, 2002, p. 36.

²² Idem, 2002, p. 16.

²³ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé, 2012, p. 4.

²⁴ AGAMBEM, Giorgio, 2002, p. 115-7.

²⁵ Idem, 2002, p. 92.

²⁶ Idem, 2002, p. 175.

²⁷ Idem, 2004, p. 12-3.

ordenamento jurídico, mas sim uma zona de indiferença que se abre com a suspensão da norma, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam, ou seja, a estrutura topológica do estado de exceção é: *estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer*²⁸.

A norma, embora suspensa, não é abolida, não deixa de estar em vigor. Em outras palavras: a norma não se aplica, mas permanece vigente. Contudo, a questão central dessa suspensão é a criação de uma situação que torne possível a aplicação da norma, tendo em vista que o “estado de exceção separa, pois, a norma de sua aplicação para tornar possível a aplicação. Introduce no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real”²⁹.

O estado de exceção abre um espaço em que, de um lado, a lei permanece em vigor, mas sem aplicabilidade – pois não tem “força” –, e, por outro lado, atos que não têm validade legal adquirem sua “força”. Sendo assim, o estado de exceção se mostra como um espaço de anomia em que vigora uma “força de lei” sem lei. Conclui-se, portanto, que para a aplicação da norma mostra-se necessário suspender sua aplicação através da produção de uma exceção³⁰.

Nesse contexto, o diálogo entre exceção e cinismo aqui proposto encontra seu ponto de contato e, conseqüentemente, seu fundamento. Ao se considerar o cinismo, na esteira de Sloterdijk³¹, como a falsa consciência esclarecida, que se resume na definição segundo a qual “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem”. Aproximando tal conceito ao pensamento filosófico de Agamben sobre o estado de exceção, verifica-se que as figuras do cinismo e da exceção encontram-se numa espécie de interconexão, em que o conceito de uma agrega-se ao conceito de outra para expor sua relação social, cultural e política por excelência.

Esboço de um conceito: a disseminação da exceção na cultura na forma da razão cínica

Em *Crítica de la Razón Cínica*, Sloterdijk enuncia que o mal-estar da cultura adotou uma nova qualidade: “un cinismo universal y difuso”³². Não obstante, os próprios críticos tradicionais da ideologia se veem numa situação em que não sabem o que fazer diante da nudez sem véus³³ que já não faz aparecer nada – nenhuma realidade desnuda, nenhum

²⁸ Idem, 2004, p. 39-57.

²⁹ AGAMBEN, Giorgio, 2004, p. 58.

³⁰ Idem, 2004, p. 61-3.

³¹ SLOTERDIJK, Peter, 2007.

³² Idem, p. 37.

³³ AGAMBEN, Giorgio, 2010, p. 126.

segredo – da consciência lúcida do cínico³⁴ moderno. Se seguirmos a crítica de Zizek, por exemplo, este dirá que a tradição hegeliano-marxista entende a ideologia como uma falsa consciência determinada no processo social alienado por uma objetividade reificada,

[...] seu modelo básico são as ‘formas objetivas de pensamento’, que se formam contra o fundo do ‘fetichismo da mercadoria’ na produção capitalista avançada, e do liberalismo burguês, que se desenvolve a partir dessas condições objetivas, justamente, por exemplo, com a explicação ‘racional’ da liberdade do homem entre os ideólogos burgueses clássicos³⁵.

O fascismo, todavia, faz precisamente desmoronar essa crítica clássica da ideologia da falsa consciência. Ele não procede à maneira racional, pois apela diretamente ao assujeitamento e ao sacrifício irracional, legitimados, em última análise, pela própria facticidade de sua força performativa (sem levar em conta o conteúdo expressado).

Essa força performativa – p. ex., a palavra de ordem do socialismo: o povo inteiro apoia o partido³⁶ –, desconhece a necessidade de verificabilidade empírica, e, portanto, de refutabilidade. É o mesmo dizer que, segundo uma perspectiva comunista, o comunismo representa o progresso da democracia e da liberdade, mesmo que no nível fático (em todas as situações contrafactuais) o comunismo engendre uma realidade repressiva e tirânica³⁷. Isso não quer dizer que, voltando ao fascismo, este não dê uma significação objetiva aos fatos. A objetividade da qual parte e extrai sua legitimidade já é constituída pelo performativo, ele é um “performativo puro”. Para Zizek: “a tautologia da autorreferência pura situa-se nesse exato ponto duplo, lugar pivotal em que, ‘nas palavras’, o discurso se refere a uma pura realidade extralinguagem, ao passo que, ‘em (seu próprio) ato’, só se refere a si mesmo”³⁸.

³⁴ O cinismo que aqui se analisa não se confunde com o *Kynismos*: filosofia grega da indolência cujo representante mais destacado foi Diógenes de Sínope. A filosofia de Diógenes (uma crítica popular à ideologia ingênua e às ideias fúteis da época) é o primeiro materialismo dialético ou existencialismo, que consistia numa tentativa de conciliar a vida do filósofo à sua doutrina, isto é, o filósofo é chamado a viver o que diz e, assim, dizer ou que vive. O cinismo grego dispôs não do método argumentativo, mas da animalidade do corpo humano como expressão e todos os seus gestos tinham que ser desavergonhados. Todavia, há que deixar desde logo registrado que em tudo o que é contemporâneo se vislumbra elementos quínicos e cínicos “como una parte de nuestra fisonomía corporal-psíquica e intelectual. El espíritu de la época se nos ha metido en la carne, en el cuerpo, y quien pudiera descifrarlo estaría ante la tarea de trabajar en la psicossomática del cinismo”. O lado quínico da cultura representa a ironização dos valores que justificam os modos de vida contemporâneos, a cultura da verdade desnuda. Não obstante, fazendo-se uso das palavras de Sloterdijk, hoje “la crítica cambia de bando”, a gargalhada não provém apenas de Diógenes, é também o cínico um ironizador das críticas e dos críticos. Em outras palavras: “se puede observar el cambio brusco del impulso quínico de una crítica cultura plebeya y humorística a una cínica sátira señorial”. Essa viragem demonstra que, após o acontecimento da instrumentalização da crítica (basta ver a russificação marxista como maior exemplo disso), cinismo e quínismo entram numa zona de indistinção com a modernidade em que o engodo se dissemina até mesmo quando na forma em que se enuncia como verdade. Assim, a mentira não se encontra mais nas profundezas obscuras das maquinações do poder exigindo um cansativo trabalho arqueológico da crítica. Ela se torna, às claras, a forma estratégica de sobrevivência que contamina toda a cultura ocidental. SLOTERDIJK, Peter, p. 175-9, 227, 273.

³⁵ ZIZEK, Slavoj, 1992, p. 25-6

³⁶ Idem, 1992, p. 25-6; 65.

³⁷ Idem, 1992, p. 104-9.

³⁸ Idem, 1992, p. 84.

Num sentido análogo, na Alemanha Nazista, Arendt conta que duvidar da validade do racismo e do antissemitismo, quando nada encontrava mais importância que a raça ariana, era como duvidar da existência do mundo³⁹.

A ideologia fascista não busca coerência racional (no sentido de o campo social ser permeado pelo desejo, e a ideologia como que instrumentalizar essa economia das máquinas desejantes⁴⁰), mas partilha do pressuposto da razão universal. Ela torna-se literalmente louca – ao contrário da premissa marxista de que a ideologia não é louca –, de modo que não pode mais ser lida à maneira sintomal, como um texto neurótico que nas suas lacunas apresenta uma conjuntura efetiva recalçada⁴¹. Logo, é necessário que desde já tomemos ciência a propósito da obsolescência de categorias, tais como: falsa consciência, reificação, desconhecimento, erro e ilusão.

Nessa perspectiva, Deleuze fala que Reich nunca foi tão pensador quando se recusou a explicar o fascismo segundo o desconhecimento e a ilusão das massas. Ele exigiu um entendimento via invocação do desejo. As massas não foram enganadas. Elas desejaram o fascismo em diversas circunstâncias. Combateram por sua servidão. Talvez esteja bem aí o que é necessário explicar: “essa perversão do desejo gregário”⁴² que constitui o laço social como um laço libidinal⁴³.

Adorno também já havia alertado que não é mais apropriado se falar em ideologia no sentido de falsa consciência. Ele encontrou na propaganda, por exemplo, a desnecessidade de ser acreditada (porque sempre acompanhada de uma mentira) – o próprio funcionamento cínico da ideologia não pode ser levado a sério em demasia para funcionar⁴⁴ –, pelo simples fato de as pessoas já estarem cientes de toda a encenação que envolve esse campo⁴⁵. Como Adorno bem disse: “os antagonismos acabam se impondo também na consciência”⁴⁶.

Aliás, o próprio cínico sabe que os tempos de ingenuidade já se foram, como uma doce inocência perdida. Ele se dá conta de que tudo se vai em direção ao nada. Assume o cínico, nessa esteira, que age pressionado por um princípio de autoconservação decorrente do fato de as coisas serem como são, “la fuerza de las cosas”⁴⁷, e que lhe diz que é assim que tem de ser (sua consciência frente à objetividade). Se assim não fosse, outros fariam o que tem de

³⁹ ARENDT, Hannah, 1989, p. 412.

⁴⁰ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, 2010.

⁴¹ ZIZEK, Slavoj, 1992, p.30.

⁴² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, p. 47.

⁴³ LACLAU, Ernest, 2010, p. 10.

⁴⁴ ZIZEK, Slavoj, 2006, p. 47.

⁴⁵ ADORNO, Theodor W, 2002, p. 101.

⁴⁶ Idem, 2002, p. 89-90.

⁴⁷ SLOTERDIJK, Peter, p. 41.

ser feito em seu lugar. Inclusive, foi justamente essa uma das defesas de Eichmann em seu julgamento em Jerusalém⁴⁸, ao sustentar que qualquer um teria, inevitavelmente, feito o mesmo que ele fez, quem sabe pior: por estar seguindo ordens de superiores hierárquicos, permitir que judeus fossem transportados para as câmaras de gás. Os nazistas demonstram, entre outras coisas, que é possível praticar as mais terríveis barbáries, levar um povo à guerra, sob o lema: “de outra forma pereceríamos”⁴⁹.

Hoje, nessa linha, uma espécie de ideologia da vitimização, flagrantemente cínica, dissemina-se de tal maneira que qualquer um para se legitimar precisa apresentar-se como vitimado. Parece que há, em certo sentido, um direito fundamental de narrar o sofrimento num mundo em que todos são vítimas em potencial. Logo, só é autêntico aquele relato baseado na história da vítima, única capaz de contar verdadeiramente sobre a própria dor. O problema da singularidade da experiência, todavia, é que ela acabe numa atitude reacionária⁵⁰, bem como se passa a acreditar que só o relato da dor é que diz o que é verdadeiro e o que é falso⁵¹.

Numa perspectiva correlata, foi o que legitimou a doutrina Bush apoiada na lógica paranoica de controle sobre a ameaça futura, prevenindo-se de ataques terroristas⁵². Num estado constante de guerra ao terror, os ataques de 11 de Setembro serviram de base para os Estados Unidos se valerem da irônica posição de vítima. Na lógica da vitimização, o raciocínio implícito é: “Agora nós somos as vítimas, e é isso que legitima o fato de falarmos (e agirmos) de uma posição de autoridade”⁵³. Assim, antes que seja tarde demais, “temos de atacar preventivamente”, ou nossos valores – direitos humanos, liberdade e democracia – serão abalados.

Nesse discurso paranoico⁵⁴, eis o outro (o terrorista) no lugar de causa e autor de todos os males que ameaçam a onipotência daqueles (EUA) que estão sempre do lado da verdade, ou melhor, do lado dos valores universais inquestionáveis que devem ser exportados ao território do outro, a fim de emudecer o seu discurso, anulando, portanto, o lugar da alteridade (já que se pressupõe apenas um modo de governo ou cultura como legítimos, não são respeitadas as identidades culturais específicas⁵⁵).

Consequentemente, já não estaria mais do que na hora de começarmos a questionar os dogmas contemporâneos que, além de inviabilizarem a crítica em relação à

⁴⁸ ARENDT, Hannah, 1999.

⁴⁹ Idem, 1989, p. 397.

⁵⁰ ZIZEK, Slavoj, 2006, p. 174-5.

⁵¹ SLOTERDIJK, Peter, p. 24.

⁵² ZIZEK, Slavoj, 2003, p. 12.

⁵³ Idem, 2003, p. 14.

⁵⁴ MELMAN, Charles, 2008, p. 23.

⁵⁵ ZIZEK, Slavoj, 2006, p. 152.

situação em que vivemos, mais servem à violação de direitos? Ou seja, alguém é contrário à boa intenção norte-americana de levar a democracia ao Iraque? Democracia, liberdade, direitos humanos, etc. não se tornaram expressões vazias que oferecem justamente o ridículo da falsa escolha (por exemplo: direitos humanos ou terror)? Como não ver nisso uma banalidade do bem?⁵⁶ Temos de lembrar com Arendt que o conceito de direitos humanos, calcado na ideia de um direito universal pertencente ao homem por ser simplesmente humano, ruiu no exato momento em que aqueles que nele acreditavam se depararam com seres que haviam perdido tudo na vida, “todas as outras qualidades e relações específicas - exceto a qualidade de humano”⁵⁷.

Nesse sentido, o cínico moderno preserva o sentimento de vítima e, ao mesmo tempo, sacrificador, como se de forma irônica sua racionalidade não mais escondesse que institui um pensamento calculador que prepara o mundo para fins de autoconservação, desconhecendo qualquer função outra, senão a de preparar o objeto como material de subjugação⁵⁸. Para se ter uma ideia, o truque de Himmler demonstra perfeitamente o funcionamento dessa consciência que articula sentimentos antagônicos, submetendo-os a uma sincronia irônica. No período da guerra, ele descobre uma maneira de superar não a consciência, mas uma piedade animal que afeta todo homem normal, invertendo a direção desses mesmos instintos. Em vez de dizer: “Que coisas horríveis eu fiz com essas pessoas”, os nazistas diziam: “Que coisas horríveis eu tive de ver na execução dos meus deveres, como essa tarefa pesa sobre os meus ombros!”⁵⁹. Com isso, eles seguiam às avessas a lógica de resistir ao sentimento de compaixão em presença do sofrimento humano e todo o esforço de não ceder à piedade e à solidariedade transformava-se em grandeza ética. Ou seja, eles sabem perfeitamente o que fazem, e, no entanto, fazem-no. Isso não é outra coisa senão enunciar uma Lei para, ao segui-la, paradoxalmente, transgredi-la.

Daí se dizer que o cinismo é a “falsa consciência ilustrada”⁶⁰. Essa infeliz consciência não se sente afetada por nenhuma outra crítica ideológica, “su falsedad está reflexivamente amortiguada”⁶¹, como expressão de uma nudez desprovida de vergonha⁶². Isso se explica: o próprio poder aprendeu a rir de si mesmo. Consequentemente, a sabedoria cínica se dispôs a colocar a própria moral a serviço da imoralidade, realizando uma espécie de negação da negação pervertida (como já dissera Zizek).

⁵⁶ Idem, 2008.

⁵⁷ ARENDT, Hannah, 1989, p. 333.

⁵⁸ ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max, 1985, p.73.

⁵⁹ ARENDT, Hannah, 1999, p.122.

⁶⁰ SLOTERDIJK, Peter, p. 40.

⁶¹ Idem, p. 41.

⁶² AGAMBEN, Giorgio, 2010, p. 105.

Posto isso, devemos investigar qual é a extensão do conceito de cinismo. Antes de tudo, é preciso ter claro que, quando falamos de cinismo, trata-se de um modo de racionalização das múltiplas esferas de interação social marcado por certas distorções em relação a expectativas normativas, que envolvem certo conjunto partilhado de sistemas de justificação das condutas no âmbito social⁶³. Esses sistemas advêm do desejo e aceitação de que eles operem a partir de padrões racionais e que se materializem em instituições, hábitos e valores (critérios de justificação intersubjetivamente partilhados).

Assim, o cinismo é um modo de racionalização que aparece em várias esferas da vida social⁶⁴. Ele é um peculiar regime de funcionamento do poder e da ação social que procura satisfazer à necessidade de legitimidade intersubjetivamente partilhada, tendo, sobretudo, a legalidade como peça fundamental. Seu modo de operação se desenvolve de acordo com uma duplicidade de códigos antagônicos que, no entanto, não provocam qualquer estranhamento a sua própria funcionalidade. Mais: compreende a maneira como os sujeitos são socializados, internalizando duas estruturas normativas que, apesar de antagônicas, articulam-se numa relação de complementaridade⁶⁵.

Capitalismo e economia do desejo

A forma de organização cínica, não obstante, é a forma de organização do capitalismo contemporâneo, seu *ethos* específico, cujas consequências se tornaram evidentes com o desenvolvimento da sociedade de consumo a partir de 1970. No capitalismo contemporâneo, existe uma tendência de fragilização das normas enunciadas dentro de sua lógica. Os códigos que se inscrevem no seu território passam por um vicioso e contínuo processo de descodificação e desterritorialização dos seus fluxos. Isso não vem de fora. O capitalismo vive dessa situação. Encontra nela sua condição e a impõe violentamente.

Os próprios fluxos de desejo operam nesse campo desterritorializado⁶⁶. Com isso há um excesso, algo esquizofrênico nessa tendência de aproximação dos limites. O capitalismo produz um sujeito esquizo sobre fluxos descodificados como um ser mais capitalista do que o capitalista e mais proletário do que o proletário. Sempre ir mais longe é a sua tendência. A falência dos seus códigos é sua marca. No entanto, o capitalismo nunca deixa de encontrar-se em contradição, inibindo seu processo (produção de limites), para depois nele se precipitar. Nas palavras de Deleuze e Guattari: “O capitalismo instaura ou

⁶³ SAFATLE, Vladimir, 2008, p. 12.

⁶⁴ SLOTERDIJK, Peter, p. 13.

⁶⁵ SAFATLE, Vladimir, p. 15-69.

⁶⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, p. 51-2.

restaura todos os tipos de territorialidades residuais e factícias, imaginárias ou simbólicas, sobre as quais ele tenta, bem ou mal, recodificar, reter as pessoas derivadas das quantidades abstratas”⁶⁷. Nesse movimento duplo de descodificação e desterritorialização, seguidamente ele regressa de forma mais violenta, por meio de sua aparelhagem burocrática e policial, reterritorializando à força. Eis que o esquizo mistura todos esses códigos, é deles o portador⁶⁸.

Não é mais imprescindível para o capitalismo se justificar como o melhor e mais justo sistema econômico⁶⁹. A sua fragilidade pode ser ao mesmo tempo a sua capacidade de conter uma explosão de ressentimento no sentido de ser possível atribuir ao sistema que produz desigualdade e injustiça a culpa do fracasso de cada um⁷⁰. Poderíamos dizer que ali onde se pensa não haver legitimidade seria o centro de sua força. Situação típica em que em outro momento histórico seria considerada como crise de legitimidade. Conseqüentemente, o capitalismo não procura mais propagar conteúdos normativos privilegiados e imutáveis, senão socializar o desejo por meio da fragilidade de seus códigos. Como se as leis fossem enunciadas para serem transgredidas. O cinismo se torna nesse meio a moralidade do capitalismo (Lyotard). Uma capacidade do sistema se autocriticar e ainda rir de si mesmo. E por ocorrer nessa dimensão certa desterritorialização do desejo provocada pelo capitalismo e pela sociedade de consumo, revela a articulação entre modos de produção e dinâmica pulsional⁷¹.

Interessante mencionar aqui que Agamben vê na fase extrema do capitalismo, do espetáculo – tudo é exibido na separação de si mesmo – e do consumo, a absoluta indiferença quanto à separação sagrado/profano, o que torna impossível o ato de profanar (restituir algo dado como sagrado ao uso comum). Há uma total indistinção entre as coisas. Tudo o que é produzido se divide por si mesmo, transferindo-se para uma esfera em que não há mais separação substancial, o uso se torna impossível. E se a infelicidade é a marca dos consumidores é porque eles consomem objetos que encarnam em si a não usabilidade e principalmente porque pensam que exercem o seu direito de propriedade. Na realidade, não passam de objetos que perderam o vínculo com a sua finalidade⁷². Daí que no campo do agir também é operada uma modificação estrutural no estabelecimento de noções como flexibilização e maleabilidade (inclusive de identidades), que tem como pano de fundo o

⁶⁷ Idem, p. 53.

⁶⁸ Idem, p. 53-4.

⁶⁹ Paulani (2005, p. 200), nessa linha, sustenta que: “o capitalismo não mais precisa cultivar a aparência de progresso e civilização que lhe foi impressa em sua origem, podendo expressar sem pudor os imperativos a que de fato responde, não é menos verdade que, por isso mesmo, o fetiche se instala de modo ainda mais perverso”..

⁷⁰ ZIZEK, Slavoj, 2010, p. 49.

⁷¹ SAFATLE, Vladimir, p. 19.

⁷² AGAMBEN, Giorgio, 2007, p. 76.

mundo do consumo. Desse modo, (des)constituem-se sujeitos que se direcionam para uma dessubjetivação e coisificação irrefreáveis⁷³. Parece acertada, assim, a tese do *capitalismo enquanto religião cultural* proposta por Benjamin. Segundo o autor, talvez seja a religião mais extremada que já existiu⁷⁴.

Assim sendo, frente à indeterminação dos modos de aplicação de uma Lei universal e à situação em que se pode aplicar essa mesma Lei num sentido que *a priori* poderia ser compreendido como o seu contrário, sem que se incorra em contradição normativa, não nos deparamos com um problema de exceção, no sentido atribuído por Agamben, segundo o qual o próprio sistema jurídico internaliza sua própria exceção?

O casamento de Beatriz: Adorno e a consciência duplicada de Chloë Des Lysses

Agamben explica que o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico, um e outro não se excluem, mas se indeterminam. A norma suspensa não é abolida e a zona de anomia que se instaura não é indiferente ao ordenamento jurídico⁷⁵. Aliás, a própria suspensão da norma é o que lhe garante a existência, uma lacuna que tem por objetivo salvaguardar a norma e a possibilidade de aplicação à realidade. Como se o Direito criasse uma zona de penumbra entre o estabelecimento da norma e sua aplicação, cujo preenchimento só pudesse ser realizado pelo estado de exceção, de modo que a Lei suspensa ainda mantém a sua vigência⁷⁶. Esse fenômeno vem se generalizando progressivamente de tal maneira que se torna uma técnica normal de regulação instrumentalizada sem precedentes pelos governos. E, pior, o estado de exceção não é propriedade exclusiva dos Estados totalitários, mas se torna mecanismo de uma democracia ocidental que, tomada por uma amnésia progressiva, não se dá conta de haver perdido seus princípios⁷⁷.

Como se dará, então, a constituição psíquica desses sujeitos que suportam um poder que segue ao mesmo tempo a Lei, invertendo-a? Não estaremos aqui diante da própria indeterminação da vida nua? Dizer que a norma jurídica internaliza sua exceção, estando, simultaneamente, em vigor, não é falar de outra coisa senão do cinismo – estruturas normativas são observadas e ao mesmo tempo transgredidas sem que isso seja uma contradição? O fato é que aquilo que antes se situava na dimensão da anomia agora se torna um modo hegemônico de funcionamento da Lei⁷⁸.

⁷³ SAFATLE, Vladimir.

⁷⁴ BENJAMIN, Walter, 2013.

⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio, 2004, p. 39.

⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio, 2004, p. 48-9.

⁷⁷ Idem, 2004, p. 33.

⁷⁸ SAFATLE, Vladimir, p. 104.

Aqui é interessante resgatar a pesquisa de Adorno sobre uma curiosa ambiguidade de um evento. Adorno conta que foi realizado um estudo⁷⁹, no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, sobre a indústria cultural e a consciência dos consumidores. O conteúdo desse estudo dizia respeito ao casamento da princesa Beatriz, da Holanda. Os pesquisadores tinham de verificar qual era a reação do povo alemão diante do casamento. O evento foi difundido por todos os meios de comunicação de massas. Nenhum detalhe passou despercebido. A importância extraordinária atribuída ao casamento pela mídia, entretanto, não foi equivalente à atribuída pelos telespectadores e leitores. O estudo, diante dessa evidência, descobriu um paradigma de sujeitos detentores de uma consciência duplicada⁸⁰. Muitos se comportavam de uma forma até bem realista, avaliando a importância política e social do evento num sentido crítico. As próprias imagens políticas tampouco tinham a relevância que lhes era imputada. Assim, Adorno concluiu que as pessoas recebiam com um tipo de reserva o que a indústria da cultura lhes oferecia. Esse evento, como ele disse, corresponde a uma cultura de crença desprovida de crença⁸¹. O próprio processo de socialização já comporta um conteúdo previamente ironizado. Essa é a força motriz e garantia da ideologia contemporânea.

Como mencionado por Safatle: “Os conteúdos já são previamente ironizados e é isso que lhes permite continuar circulando”⁸². De fato, encontramos nesse esquema personagens que criticam seus próprios papéis, políticos que se autoironizam em programas televisivos, homens que são envolvidos por seu discurso e, simultaneamente, não o são⁸³. Evidentemente, são figuras de um processo geral de ironização das formas de vida sob o pano de fundo de uma ideologia que carrega em si a negação dos seus conteúdos. Algo que revela um astuto mecanismo de perpetuar esses conteúdos quando eles não podem mais se apresentar solidamente⁸⁴.

Nesse sentido, é ilustrativo trazer o exemplo da pornografia, que, logicamente, não se limita a um produto de consumo em sua apresentação mais esdrúxula. O cinismo também devassou esse campo com seus dispositivos. Não tanto pela visão do corpo nu, mas pela exposição do corpo à câmera. Situação que representa um valor de exposição. E é na exposição do rosto humano que isso encontra a mais feroz radicalidade. A indiferença do rosto da mulher que sabe ser olhada e reflete um vazio na consciência.

⁷⁹ Esse estudo foi realizado há alguns anos antes do escrito de Adorno datado de 1969. ADORNO, Theodor W., 2002, p. 115-7.

⁸⁰ ADORNO, Theodor W., 2008, p. 343-4.

⁸¹ Idem, 2008.

⁸² SAFATLE, Vladimir, p.101.

⁸³ ADORNO, Theodor W., 2008, p. 344.

⁸⁴ SAFATLE, Vladimir, p. 101.

Agamben comenta que essa aniquilação da expressividade que penetra onde não mais se poderia esperar, a saber, no rosto (que está sempre nu), chegou ao extremo com a “pornostar” Chloë Des Lysses. “Ela se faz fotografar”, diz Agamben, “precisamente no momento de realizar ou sofrer os atos mais obscenos, mas sempre de tal maneira que o seu rosto fique bem visível em primeiro plano”⁸⁵. Em vez de fingir um prazer incontável, ela simula a absoluta indiferença que normalmente é identificada nos rostos de manequins. Ela se dá a ver por um semblante que nada mais expressa, nada significa, rompe o que é vivo na sua relação com a expressividade. O rosto nu que projeta um olhar gélido, demonstrando o improfanável. O que deveria ser a representação codificada do gozo retrata a indiferença na inexpressividade do rosto, no rompimento do vínculo com o corpo. Essa é a maneira que Chloë encontrou para desativar o dispositivo do espaço pornográfico por meio de um distanciamento irônico, causando estranheza o fato de significar o inverso do que se esperava. Nessa situação, o que Chloë faz é produzir uma duplicidade de códigos, dando a entender que não está completamente envolvida no que faz. O agir paródico, portanto, desativa a capacidade ordenadora do código justamente no momento em que ele parecia ser aplicado⁸⁶.

Essa cena representa uma proximidade intensa entre dois polos hiperfetichizados da economia libidinal ou da biopolítica contemporânea: indústria pornográfica e mundo da moda. Nesse contexto, o cinismo vem demonstrar que os dispositivos de controle são subjetivados pelos indivíduos por uma economia libidinal que contém o código e a sua transgressão, no mesmo sentido que os dispositivos de poder carregam uma irreduzível ambiguidade, um jogo dialético de duas forças⁸⁷.

Considerações finais

Ao aproximar os conceitos de cinismo e estado de exceção e analisar suas relações e interconexões, acaba-se por compreender que *a produção da exceção como regra é, em si, um ato cínico*.

A abertura da exceção para a não aplicação da norma jurídica, embora mantida sua vigência, e para a aplicação de norma que não possui vigência, mas apenas “força-de-lei sem lei”, é a mais perfeita racionalização do cinismo enquanto falsa consciência esclarecida, tendo em vista que as estruturas normativas são observadas e, ao mesmo tempo, transgredidas sem que isso seja considerado uma contradição. Ou seja, eles sabem muito bem o que fazem

⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio, 2007, p. 78.

⁸⁶ SAFATLE, Vladimir, p. 172-4.

⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio, 2004, p. 110-11.

ao abrir a exceção e aplicá-la como regra, mas mesmo assim continuam fazendo, no processo de enunciação normativa.

Desse modo, ao se considerar o estado de exceção permanente como paradigma e técnica de governo (bio)político da modernidade, está-se dizendo, também, que o cinismo é o modo de racionalização e de funcionamento da excepcionalidade como norma desse poder. A presença da razão cínica da exceção, como norma, transcende a questão política, como discussão da soberania e da democracia, e acaba por se verificar, de igual modo, em diversos segmentos sociais de nossa cultura, sendo esta atravessada pelos dispositivos cínicos de um lado ao outro.

Referências

ADORNO, Theodor W. **Introdução à Sociologia**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

_____. **Indústria Cultural e Sociedade**. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. Ed. Paz e Terra, 2002.

_____; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução de Guido Antônio de Almeida: Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória: Uma Genealogia Teológica da Economia e do Governo**. Homo Sacer II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **O Sacramento da Linguagem: Arqueologia do Juramento**. Homo Sacer II, 3. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

_____. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. **Nudità**. Roma: Nottetempo, 2010.

_____. O que é um dispositivo? In: **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó: Argus, 2009. p. 25-51.

_____. **O Que Resta de Auschwitz: O Arquivo e a Testemunha**. Homo Sacer III. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann: Boitempo, São Paulo, 2007.

_____. **Estado de Exceção**. Homo Sacer II, 1. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2010.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BENJAMIN, Walter. **O Capitalismo como Religião**. Tradução de Nélio Schneider. Boitempo: São Paulo, 2013.

_____. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma Arqueologia da Potência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Vigiar e Punir: História da Violência nas Prisões**. 38. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2002.

JUNGES, José Roque. **Biopoder/Biopolítica**. Disponível em: http://www.ibsaude.org.br/admin/noticias/171/12_BiopoderBiopolitica_Ampliado.pdf. Acessado em: 20 de abril de 2013.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução: Guido Antônio de Almeida: Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1985.

LACLAU, Ernest. **La Razón Populista**. Tradução: Soledad Laclau. Buenos Aires: Fundo de Cultura Econômica, 2010.

MELMAN, Charles. **Como Alguém se Torna Paranóico?** De Schereber a nossos dias. Tradução: Telma Queiroz: Porto Alegre, CMC, 2008.

PAULANI, Leda Maria. **Modernidade e Discurso Econômico**. São Paulo: Boitempo, 2005.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. **A Sacralidade da Vida na Exceção Soberana, a Testemunha e sua Linguagem: (Re)leituras Biopolíticas da Obra de Giorgio Agamben**. Cadernos IHU. Ano 10, nº. 39, 2012.

_____. **Paradoxos do Biopoder: a redução da vida humana a mera vida natural**. Filosofia da Unisinos, volume 8, número 3, p. 263-275, set/dez, 2007.

SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e Falência da Crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

SCHMITT, Carl. **Teología Política**. 8. ed. Madrid: Trotta, 2009.

SLOTERDIJK, Peter. **Crítica de la Razón Cínica**. Tradução: Miguel Ángel Veja. Ed. Siruela, 2007.

ZIZEK, Slavoj. **Como Ler Lacan**. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges: Rio de Janeiro, 2010.

_____. **Visão em Parallaxe**. Tradução: Maria Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Arriscar o Impossível: conversas com Zizek**. Tradução: Vera Ribeiro: Martins Fontes, São Paulo, 2006.

_____. **Bem-vindo ao Deserto do Real: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas**. Tradução: Paulo Cezar Castanheiras: São Paulo, Boitempo, 2003.

_____. **Eles não Sabem o que Fazem: o sublime objeto da ideologia**. Tradução: Vera Ribeiro. Ed. Jorge Zahar, Rio e Janeiro, 1992.

