

Este artigo foi publicado no livro DANNER, Leno Francisco, DANNER, Fernando. **Temas de Filosofia Política Contemporânea**, Porto Alegre: Fi, 2013, pp. 33-51.

POLÍTICA DO EXÍLIO¹

Giorgio Agamben²

1. [Nós] Os modernos estamos acostumados a conceber as figuras que em nosso Congresso se reúnem sob o título de “Formas de Exílio” através da categoria dos “direitos do homem”. “*Teses sobre o direito de asilo*” reza o título de um recente artigo no qual A. Heller trata, para dizer a verdade, de forma não muito correta, de confrontar o problema dos imigrantes em relação às reformas restritivas do artigo 16 da Constituição alemã. De outra parte, *ius exilii*, era, no direito romano, o termo técnico que designava o direito de uma *civitas foederata* conceder a cidadania a um cidadão romano, que, desta maneira, perdia a própria, “se exilava”.

Do meu modo de ver, hoje em dia qualquer aproximação ao problema do exílio deve começar antes de tudo por questionar a associação existente entre a questão do exílio e a

¹ A presente tradução foi realizada, na primeira parte (itens 1 a 3), da versão espanhola “**Política del exilio**”, publicada na extinta **Archipélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura**, trd. Dante Bernardi, Barcelona, n. 26-27, 1996, pp. 41-52; a parte final (4 e ss.) foi feita a partir da versão italiana, “**Política dell’esilio**”, publicado na revista *DeriveApprodi*, n. 16, Nápoles, 1998, pp. 25-27, cujo conteúdo é mais amplo do que aquele registrado na versão do texto em espanhol.

² Nota bio-bibliográfica: Giorgio Agamben nasceu em Roma, 1942. É formado em Direito pela Universidade de Roma, onde defendeu tese sobre o pensamento político de Simone Weil. Assistiu aos Seminários Le Thor, proferidos por Martin Heidegger nos anos de 1966 (Heráclito) e 1968 (Hegel). Foi responsável pela edição italiana da obra completa de Walter Benjamim. É titular da cadeira Baruch de Spinoza na European Graduate School. Foi diretor do Collège International de Philosophie, Paris, tendo-se aposentado da carreira docente. Autor da série *Homo Sacer*, que hoje conta com sete livros, sendo os dois últimos **Altíssima pobreza**: regra monástica e forma de vida e **Opus Dei**: arqueologia do ofício, bem como de outros livros, tais como **Profanações**; **A Linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade; **Infância e História**. Destruição da experiência e origem da história; **Estâncias**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental, dentre outros títulos. Atuou no filme de Pier Paolo Pasolini, *O Evangelho Segundo São Mateus*, no papel do apóstolo Felipe.

dos direitos do homem. Hannah Arendt intitulou o capítulo quinto de seu livro sobre o imperialismo, dedicado ao problema dos refugiados, “*A Decadência do Estado-Nação e o Final dos Direitos do Homem*”. Esta singular formulação, que liga a sorte dos direitos do homem à do Estado-nação, parece implicar a idéia de uma íntima e necessária conexão entre os mesmos, conexão que, no entanto, a autora deixa pendente de juízo. **O paradoxo do qual parte H. Arendt consiste no fato de que a figura que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos – a do refugiado – marca, pelo contrário, a crise radical do conceito.** “A concepção dos direitos humanos – escreve a autora – fundada na suposta existência de um ser humano enquanto tal se partiu no momento em que aqueles que afirmavam nela crer se enfrentaram pela primeira vez com pessoas que haviam perdido todas as demais qualidades e relações específicas – exceto a de que continuavam sendo humanas”.³ No sistema do Estado-nação, os chamados direitos sagrados e inalienáveis do homem aparecem desprovidos de toda tutela e realidade precisamente no momento em que não é possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado. Se bem visto, isso está implícito na ambiguidade que entranha o próprio título da declaração de 1789: *Déclaration des Droits de L’Homme et du Citoyen*, onde não resta claro se os dois termos nomeiam duas realidades autônomas ou formam, pelo contrário, um sistema unitário no qual o primeiro já está contido e oculto no segundo e, neste último caso, que classe de relação existe entre os mesmos. Desde esta perspectiva, a *boutade* de Burke, que afirmava que aos direitos inalienáveis do homem preferia muito mais os seus “direitos de inglês” (*Rights of an Englishman*), ganha uma profundidade insuspeita.

No segundo pós-guerra, a ênfase instrumental nos direitos do homem e o multiplicar-se de Declarações e Convenções no âmbito das Organizações Supranacionais acabaram por impedir uma compreensão autêntica do significado histórico do fenômeno. No entanto, há chegado o momento de se deixar de ver as Declarações de Direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (para dizer a verdade, sem muito êxito) a vincular o legislador a respeitar uns princípios éticos eternos, para considerá-las a partir de quais sejam suas reais funções históricas na formação do moderno Estado-nação.

³ ARENDT, H. **LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO, T. III**, trd. Guillermo Solana, Madri: Alianza, 1982, p. 378.

As Declarações de Direitos representam a figura original da inscrição da vida natural no ordenamento jurídico-político do Estado-nação. Aquela vida nua natural, à qual, no antigo regime, se era politicamente indiferente e pertencia, enquanto que criatura, a Deus e, no mundo clássico, era (ao menos aparentemente) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e até se converte no fundamento de sua legitimidade e soberania.

Um simples exame do texto da declaração de [17]89 mostra, com efeito, que é precisamente a vida nua natural, isto é, o mero fato do nascimento, o que aqui se apresenta como fonte e portador do direito. “Les hommes”, prescreve o artigo 1º, “naissent et demeurent libre et égaux em droits” (desde este ponto de vista, a formulação mais concludente é a do projeto elaborado por Lafayette em julho de 1789: “Tout homme nait avec des droits inaliénables et imprescriptibles”). Mas, de outra parte, a vida natural que, ao inaugurar a biopolítica da modernidade, vem assim a formar a base do ordenamento, se dissipa imediatamente na figura do cidadão, no qual os direitos “se conservam” (art. 2º: “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme”). E precisamente porque há posto o natural no coração mesmo da comunidade jurídica, chegado a este ponto, a declaração pôde atribuir a soberania à “nação” (art. 3º: “Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation”). Assim, como a nação, que etimologicamente deriva de *nascere*, fecha-se o círculo aberto pelo nascimento do homem.

2. As declarações de direitos devem ser vistas então como o lugar em que se leva a cabo a transição da soberania real de origem divina à soberania nacional. Aquelas asseguram a *exceptio* da vida no novo ordenamento do Estado que deverá seguir à queda do *ancien régime*. Que o “súdito”, através delas, se transforme, como se tem observado, em “cidadão”, significa que o nascimento, isto é, a vida nua natural enquanto tal se converte aqui pela primeira vez (com uma transformação cujas conseqüências biopolíticas tão somente hoje podemos começar a apreciar) no portador imediato da soberania. Os princípios do nascimento e da soberania, separados no antigo regime (onde o nascimento

dava lugar tão somente ao *sujet*, ao súdito), se unem agora irrevogavelmente no corpo do “sujeito soberano” para constituir o fundamento do novo Estado-nação. Não se pode compreender a evolução e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado Moderno nos séculos XIX e XX se se olvida que o fundamento não é o homem como sujeito político livre e consciente, mas sim, antes de tudo, sua vida nua, o simples nascimento, o qual, na passagem de súdito para cidadão, resta investida enquanto tal do princípio da soberania. A ficção aqui implícita é que o nascimento se converte imediatamente em nação, de modo que entre os dois termos não possa haver nenhuma diferença. Os direitos se atribuem ao homem (ou emanam dele) tão somente na medida em que este é o fundamento do conceito de cidadão, fundamento destinado a dissipar-se diretamente neste último (e mais: nunca terá que sair à luz enquanto tal).

Só compreendendo esta função histórica essencial que desempenham as Declarações de Direitos podem também ser entendidos seu desenvolvimento e metamorfose ao longo de nosso século. No momento em que, após alterar-se a ordem geopolítica da Europa devido à Primeira Guerra Mundial, e a diferença suprimida entre nascimento e nação, enquanto tal sai à luz e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, aparecerem o fascismo e o nazismo, isto é, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem da vida natural o lugar por excelência da decisão soberana. Estamos acostumados a compendiar sob o sintagma “terra e sangue” (*Blut und Boden*) a essência da ideologia nacional-socialista. Quando Rosenberg quer expressar numa fórmula a visão de mundo de seu partido, recorre justamente a esta díade. “A visão de mundo nacional-socialista”, escreve, “parte da convicção de que terra e sangue constituem a essência do Alemão, e que é, portanto, a estes dois elementos originários (*Gebenheit*) aos quais uma política cultural estatal deve apontar”.⁴ Entretanto, tem-se esquecido muitas vezes que esta forma politicamente tão determinada tem na realidade uma origem jurídica inofensiva, pois não é mais do que a expressão sintética dos dois critérios que, já a partir do direito romano, servem para identificar a cidadania (isto é, a inscrição primária da vida na ordem estatal): *ius soli* (o nascimento em um determinado território) e *ius sanguinis* (o nascimento de pais cidadãos).

⁴ ROSENBERG, A. *Blut und Blode. Ein Kampf für deutsches Wiedergeburt*. Reden und Aufsätze 1919-33, 1936, 1.242.

Estes dois critérios jurídicos tradicionais, que no antigo regime não tinham um significado político essencial porque expressavam tão somente uma relação de submissão, adquiriram, já com a Revolução Francesa, uma nova e decisiva importância. A cidadania agora não se identifica simplesmente com uma genérica submissão à autoridade real ou a um determinado sistema de leis, nem encarna simplesmente (como opina Charlier quando em 23 de setembro de 1792 pede à Convenção que o título de cidadão substitua em todos os atos públicos ao tradicional *monsieur* ou *sieur*) o novo princípio igualitário. Nomeia, isto sim, o novo estatuto da vida como origem e fundamento da soberania e indica quase literalmente, nas palavras de Lajoinais à Convenção, *les membres du souverain*. Daí a centralidade (e ambiguidade) da noção de “cidadania” no pensamento moderno, que leva Rousseau a afirmar que “nenhum [...] autor francês [...] há compreendido o verdadeiro sentido da palavra Cidadão”⁵; mas daí também o multiplicar-se, já ao longo da Revolução, das disposições normativas tendentes a precisar *que homem era cidadão e que homem não [o era]*, e a estruturar e reduzir gradualmente o círculo do *ius soli* e do *ius sanguinis*. O que até então não havia representado um problema político (as perguntas “Quem é francês?” “Quem é Alemão?”), e que até então somente se debatiam nas antropologias filosóficas, agora começa a se converter numa questão política essencial, sujeita, enquanto tal, a um constante trabalho de redefinição, até que, com o nacional-socialismo, a resposta à pergunta “Quem é e o que é alemão?” (e por consequência também: “Quem é e quem não o é?”) coincide sem mais com a tarefa política suprema. Fascismo e nazismo são, sobretudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isso possa parecer paradoxal, somente podem ser completamente compreendidos se forem situadas no panorama biopolítico inaugurado pela soberania nacional e [pel]as Declarações de Direitos.

3. Que os refugiados (cujo número nunca deixou de crescer durante o nosso século, até incluir hoje em dia uma parte não desprezível da humanidade) representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é devido, sobretudo, a que, ao romper-se a continuidade entre homem e cidadão, entre *nascimento* e *nacionalidade*, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna. Ao desvelar a

⁵ ROUSSEAU, J.-J. *DEL CONTRATO SOCIAL*, trd. Mauro Armíño, Madri: Alianza, 1980, nota 3º do livro I, cap. VI, p. 290.

diferença entre nascimento e nação, por um momento o refugiado faz com que apareça na cena política aquela vida nua que constitui sua premissa secreta. Neste sentido, realmente é, como sugere H. Arendt, “o homem dos direitos”, representa a primeira e única aparição real do homem sem [a] máscara de cidadão que constantemente o encobre. No entanto, é justamente por isso que a sua figura resta tão difícil de definir politicamente.

Com efeito, a partir da Primeira Guerra Mundial o nexó nascimento-nação já não é capaz de desempenhar sua função legitimadora dentro do Estado-nação, e se vai apreciando uma separação irreversível entre os dois termos. Junto ao desbordamento pela cena europeia de refugiados e apátridas (num breve intervalo de tempo se deslocaram de seu país de origem 1.500.000 bielorrussos, 700.000 armênios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de gregos e centenas de milhares de alemães, húngaros e romenos), o fenômeno mais significativo desde esta perspectiva é a contemporânea introdução, no ordenamento jurídico de muitos estados europeus, de normas que permitem a desnaturalização e a desnacionalização maciça de seus próprios cidadãos. A primeira a assim agir foi, em 1915, a França, em relação aos cidadãos naturalizados de origem “inimiga”; em 1922 a Bélgica seguiu seu exemplo e revogou a naturalização dos cidadãos que haviam cometido “atos antinacionais” durante a guerra; em 1926 o regime fascista italiano promulgou uma lei análoga contra os cidadãos que haviam se mostrado “indignos da cidadania italiana”; em 1933 foi a vez da Áustria e assim sucessivamente, até que as leis de Nuremberg sobre a “cidadania do Reich” e a “proteção do sangue e da honra alemães” levaram ao extremo este processo, dividindo os cidadãos alemães em cidadãos de pleno direito e em cidadãos de segunda categoria e introduzindo o princípio de que a cidadania era algo do qual era necessário fazer-se digno e que, portanto, sempre poderia ser posta em discussão. E uma das poucas regras que os nazistas observaram constantemente ao longo da “solução final” consistia em que não se podia enviar os judeus aos campos de extermínio sem antes os desnaturalizar completamente (inclusive da cidadania restante que lhes correspondia depois das leis de Nuremberg).

Estes dois fenômenos, por outro lado intimamente relacionados, mostram que o nexó nascimento-nação no qual a Declaração de [17]89 fundou a nova soberania popular já havia

perdido seu automatismo e poder de autoregulação. De um lado, os Estados-nação realizam uma nova inversão massiva na vida natural, porque distinguem em seu seio entre uma vida, por assim dizê-lo, autêntica e uma vida nua desprovida de todo valor político (o racismo e a eugenia nazistas somente podem ser compreendidas se os situarmos neste contexto); de outro lado, os direitos do homem, que somente tinham sentido como premissa dos direitos do cidadão, se separam progressivamente destes e são utilizados fora do contexto da cidadania com o suposto fim de representar e proteger uma vida nua que cada vez mais se vê expulsa para as margens dos Estados-nação, para logo depois ser recodificada numa nova identidade nacional. O caráter contraditório destes processos é sem dúvida uma das causas que tem determinado o fracasso dos esforços de tantos comitês e organismos mediante os quais os Estados, a Sociedade das Nações e, mais tarde, a ONU têm tratado de fazer frente ao problema dos refugiados e a salvaguarda dos direitos humanos, desde o Bureau Nansen (1922) até o atual Alto Comissariado para os Refugiados (1951), cuja atividade, segundo seu Estatuto, não pode ter caráter político, mas sim “unicamente humanitário e social”. De qualquer modo, o essencial é que cada vez mais que os refugiados deixam de representar casos individuais para se converter, como já ocorre cada vez mais freqüentemente, num fenômeno maciço, tanto estas organizações como cada Estado, em que pese os apelos solenes aos direitos “sagrados e inalienáveis” do homem, se têm mostrado completamente incapazes não só de solucionar o problema, como também de simplesmente confrontá-lo de maneira adequada.

É preciso separar claramente os conceitos de refugiados, exilados, apátridas do de “direitos humanos”, e tomar a sério às teses de H. Arendt, que ligava o destino dos direitos ao Estado-nação, de modo que o ocaso deste supõe o decaimento daqueles. O refugiado e o exilado devem ser considerados pelo que são, isto é, nem mais nem menos que um conceito limite que põem em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, desde o nexo do nascimento-nação até o de homem-cidadão, e que, portanto, permite desocupar o caminho até uma renovação de categorias já improrrogáveis, que questionam a mesma inscrição da vida no ordenamento jurídico.

4. Retornemos agora à figura do exílio, da qual partimos.⁶ Os historiadores do direito ainda discutem se o exílio – na sua figura originária, em Grécia e em Roma – deveria ser considerado como o exercício de um direito ou como uma circunstância penal. Ao se apresentar, no mundo clássico, como a faculdade concedida a um cidadão de subtrair-se com a fuga a uma pena, o exílio parece ser irreduzível às duas grandes categorias com as quais se pode dividir a esfera do direito do ponto de vista da situação subjetiva: os direitos e a pena. Assim, Cícero pode escrever: *exilium non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii*, “o exílio não é uma pena, mas refúgio e uma via de escape à pena”. O exílio é *refugium*, a saber, nem direito nem pena. Isto significa que é uma situação de fato, desligada em todos os sentidos do direito? A hipótese que pretendo propor é a seguinte: se o exílio parece exceder tanto o reportório dos direitos como da pena, e oscilar entre um e outro, isto não é por uma sua ambiguidade constitutiva, mas porque ele se situa numa esfera por assim dizer mais originária, que precede esta divisão e no qual convive com o poder jurídico-político supremo. Esta esfera é, então, aquela da soberania, do poder soberano.

Qual é, de fato, o lugar próprio da soberania? Se o soberano, nas palavras de Carl Schmitt, é quem pode proclamar o estado de exceção e assim suspender *legalmente* a vigência da lei, então o espaço próprio da soberania é um espaço paradoxal que, ao mesmo tempo, está dentro e fora do ordenamento jurídico. Com efeito, que é uma exceção? É uma forma de exclusão. É um caso individual que resta excluído da norma geral. Mas isto que caracteriza a exceção e que aquilo que é excluído não está simplesmente desvinculado [*senza rapporto*] da lei; pelo contrário, a lei se mantém em relação com o mesmo na forma da suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se da mesma. A exceção é verdadeiramente, segundo uma possível etimologia do termo (*ex-capere*) colhida de fora, incluída através de sua própria exclusão.

Proponho (acolhendo uma sugestão de Jean-Luc Nancy), chamar *bando* (do antigo termo germânico que designava tanto a exclusão da comunidade como a autoridade e a insígnia do soberano) a esta relação entre a norma e a exceção que define o poder soberano. Quem

⁶ (N.t.) A partir desse ponto, a tradução foi realizada do texto italiano “**Politica dell’esilio**”, publicado na revista *DeriveApprodi*, n. 16, Labirinto: Nápoles, 1998, pp. 25-27.

é, nesse sentido, “*messo al bando*” (desterrado), não somente está excluído da lei, mas sim que esta se mantém em relação a ela a-bandonando-o (*ab-bandonolo*).

Por isto que do “bandido” (neste sentido mais amplo, que inclui o exilado, o refugiado, o apátrida) não é possível afirmar (como do soberano) se ele está dentro ou fora do ordenamento.

Se isto é verdade, o exílio não é, pois, uma relação político-jurídica marginal, mas a figura que a vida humana adota no estado de exceção, *é a figura da vida em sua imediata e originária relação com o poder soberano*. Por isso não é direito nem pena, não está nem dentro nem fora do ordenamento jurídico e constitui um umbral de indiferença entre o externo e o interno, entre exclusão e inclusão. Esta zona de indiferença, à qual o exilado e o soberano se comunicam mediante a relação de *bando*, constitui a relação político-jurídica originária, mais original que a oposição entre *amigo* e *inimigo* que, segundo Schmitt, define a política. O sentimento de estranhamento de quem está no *bando* do soberano é mais estranho que toda inimizade e todo sentimento de estranhamento e, ao mesmo tempo, mais íntimo que toda interioridade e toda cidadania.

5. Ao final das *Enéadas*, Plotino, para caracterizar a forma de vida própria dos deuses e dos homens “divinos e felizes” (isto é, dos filósofos), se serve da fórmula que permanece como definição exemplar da finalidade suprema da mística neoplatônica: *phygé mónou pròs mónon*⁷. Em sua versão latina, que tanto influência haveria de exercer na cultura do Renascimento, Ficino traduz: *fugaque solius ad solam*. Bréhier a traduz com estas palavras: “s’affranchir des choses d’ici bas, s’y déplaie, *fluir seul vers lui seul*”. Não demasiadas distintas são as traduções italianas de Cuento e de Faggin.

Ainda que a expressão já tenha se convertido proverbial, seu sentido não se manifesta em absoluto, por certo. Em 1933 Erik Peterson, um teólogo protestante que há pouco tempo convertera-se ao catolicismo e estava preparando uma refutação à Teologia Política de Schmitt, publicou em *Philologus* um estudo sobre a “*Origem e significado da fórmula*

⁷ (N.t.) “φύγῃ μόνου πρὸς μόνον”

Mónos pròs mónon em Plotino”. Contra a interpretação de Cumont, que via na fórmula a transposição de uma cláusula cultural pagã (“aucun doute que cette expression [...] et l’idée qu’elle exprime ne soient empruntés à la langue et à la doctrine du culte”), o teólogo neoromano, com um gesto que delatava uma sensibilidade protestante, identifica sua origem na linguagem comum, numa “velha expressão grega” pertencente ao vocabulário da intimidade. “A fórmula *mónos móno* (ou similares) tem sido corrente no grego para expressar uma relação pessoal, privada, habitual e íntima. A contribuição específica de Plotino consiste em ter introduzido ao mesmo tempo nesta expressão o significado conceptual de sua metafísica e de sua mística”⁸.

A metáfora da “fuga de um só para um só” [*fuga di um solo presso um solo*] que, como Peterson assinala, entranha tanto a idéia do vínculo (*Verbindenbeit*) como a de isolamento (*Absonderung*), viria a deslocar uma expressão do léxico privado à esfera da terminologia místico-filosófica, e justamente neste deslocamento estratégico consistiria a contribuição mais original de Plotino. No entanto, também neste contexto, o sentido de “um só para um só” continua sendo, quando menos, enigmático. Mas, sobretudo, toda a questão é falseada pelo fato de que a intenção de Peterson e de outros estudiosos tenha se centrado unicamente na fórmula *mónou pròs mónon*, desconsiderando-se o significado do termo *phygé* que lhe precede imediatamente e do qual a fórmula mesma, ao fim e ao cabo, não é mais que uma determinação. De Ficino em diante, a correta, ainda que genérica tradução para o termo “fuga” tem constantemente ocultado o dado lingüístico essencial, isto é, que *phygé* é em grego (junto a *atimía*) o termo técnico para indicar o exílio: *phygén pheúgein* significa “ir para o exílio” e *phygádes* não é tanto, genericamente, fugitivo, mas exilado. Quando, a finais do século I, num momento em que a Grécia não era mais que uma província periférica do Império Romano, Plutarco escreve um tratado sobre o exílio, no qual todos os homens, de certa forma, são vistos como “estrangeiros e exilados”, e a filosofia se define como remédio para esta condição, é o termo *phygé* o qual lhe vem à pena. Esta homonímia entre fuga e exílio corresponde em grego ao estatuto particular do exílio no mundo clássico, que não é tanto uma pena como um direito (*ius exilii* é, em Roma, a expressão técnica para

⁸ PETERSON, E. “Herkunft und Bedeutung der *Mónos pros mónon* – Formel bei Plotin”, *Philologus*, LXXXVIII, Leipzig, 1933, pp. 34-35.

indicar o direito dos cidadãos de abandonar à cidadania) ou um *refugium* oferecido a quem havia sido castigado, por exemplo, com a pena capital e, exilando-se, podia dela se subtrair. Um pouco antes, ao descrever o estado de distância da “fonte da vida”, Plotino já havia empregado o termo *phygé*, que, desta vez, Bréhier (seguido pelos demais tradutores) traduz sem dúvida por *exil*: “en toutois éxptosis kai phygé kai pterorrúesis”, “ici c’est la chute, l’exil, la perte des ailes”.

A “contribuição autêntica e original” de Plotino não consiste então simplesmente em haver transferido uma expressão pertencente à esfera da intimidade e da vida privada à místico-filosófica; muito mais singular e significativa é que caracterize a vida divina do filósofo servindo-se de um termo extraído do léxico jurídico-político, o próprio (*phygé*, o exílio) com o qual pouco antes havia definido a condição de estraneidade do bem. Só que agora exílio não é o *bando* de uma única comunidade, mas sim “de um só para um só”, e a condição de negatividade e exclusão que expressa parece, pelo contrário, trocar-se numa condição de “felicidade” (*eudaimônnon bíos*) e de “leveza” (*kouphisthétetai*).

Que a escolha do léxico por Plotino seja perfeitamente consistente o demonstra, não obstante esta inversão, a decisão com a qual ele une a um termo que significa exclusão e exílio um sintagma que só expressar intimidade (*mónos pròs mónon, solus ad solam*). Neste caso a intuição de Peterson adquire uma nova pregnância: ainda em Numênio, numa passagem que muitas vezes é citada como possível fonte da metáfora que Plotino emprega, encontramos, em sentido contrário, em lugar de *phygé*, um verbo que indica “conversar” e o “estar juntos”: *homilésai móno mónon*). A vida divina é uma paradoxal “separação na intimidade”.

Qual é o sentido desta inversão? Porque o filósofo recorre aqui precisamente a um termo jurídico-político? E o que tem a ver o exílio da cidade com a vida divina e a *theoría*?

Ao apresentar a condição “divina” do filósofo mediante a imagem do exílio, Plotino, na verdade, não faz mais do que retomar e desenvolver uma antiga tradição. Já Platão, no *Fédon*, havia recorrido significativamente a umas metáforas políticas para descrever a

separação da alma do corpo. Sócrates aqui define a sua pena de morte como uma *apodemía*, uma “emigração” (literalmente, um “abandono do *demos*”, portanto, de certo modo, um exílio): “esta emigração que me há mandado se leva a cabo com uma boa esperança [...] Purificação, tal como se disse numa antiga sentença, é separar (*khorízein*) ao máximo (ou: virtualmente) a alma do corpo e que aquela se acostume a recolher-se e concentrar-se a sós sobre si mesma (*monèn kath'autén*), liberando-se do corpo e a viver no possível – tanto no presente como no futuro – só em si”. Além do termo *apodemía*, aparecerem aqui dois verbos retirados do vocabulário político: *synageíresthai*, que significa “reunir-se numa assembleia pública” (cf. *agorà*) e *athroízesthai*, que tem mais ou menos o mesmo significado, e ambos, com uma intenção paradoxal (simetricamente inversa), mas sem dúvida com a mesma intenção que a de Plotino, se encontram junto a uma expressão que indica solidão: *monè kath'autén*.

Pouco depois (80 e), num contexto parecido, Platão utiliza o verbo *pheúgo*: “ao fugir-se exilado dele (do corpo)” e de novo um termo que se refere à formação dos soldados (*synathroízo*), em união, uma vez mais, com um sintagma que expressa solidão: *autè eis autén*, recolher-se a si mesma consigo mesma. Também na célebre passagem do *Teeteto* (176 a-b), que é possível se alegar como possível fonte direta da metáfora de Plotino (“É necessário, portanto, *pheúgein* o quanto antes se o possa. *Phygé dè homoíosis theò katà tò dynatón*”), *pheúgein* e *phygé* deverão ser entendidas no sentido técnico, em oposição com a tradução corrente, isto é, como “ir ao exílio” e “exílio”. A célebre definição ascética da fuga do mundo como assimilação a Deus haverá de traduzir-se devolvendo toda sua força à metáfora política: “A assimilação a Deus é virtualmente um exílio” (*katà tò dynatòn* aqui significa, segundo o sentido mais próprio do termo *dynatós*, “virtualmente, segundo a potência”). (A afirmação é ainda mais significativa posto que, com estas palavras, Platão rompe com o ensinamento socrático do *Critón* segundo o qual a possibilidade de *phygé* que se oferece ao condenado não pode senão ser rechaçada, já que não se concebe a vida fora da pólis).

No entanto, o antecedente mais direto da metáfora da vida filosófica como exílio se encontra na passagem da *Política* na qual Aristóteles define como “estrangeiro” o *bíos* do

filósofo: “que *bíos* é preferível, a vida de participação na política (*sympoliteúesthai*) e comum na cidade ou a estrangeira e desligada da comunidade política (ou *xenicós kai tè̄s politikè̄s koinonías apoleluménos*⁹)” (1324a 15-16). Aqui a vida filosófica é comparada com a do estrangeiro, que na pólis grega não podia fazer política nem participar de maneira alguma na vida da cidade (como o exilado, diríamos hoje, é privado de direitos políticos). Que a condição de *ápolis*, daquele que está desligado de qualquer comunidade política, significasse para os gregos algo especialmente inquietante (e, precisamente por isso, por vezes subumana ou sobre-humana), o demonstra, especificamente, a famosa passagem do coro de *Antígona*, na qual Sófocles caracteriza como sendo a essência do *deinós*, do ameaçador que pertence ao homem, mediante o oximoro *hypsípolis ápolis* (literalmente, “superpolítico-apátrida”). Recordando deste *deinós*, Aristóteles, no início da *Política*, afirma por sua vez que “quem é apátrida por natureza e não por azar ou é inferior ao humano ou mais forte que ele”, e com uma imagem pragmática compara ao que não tem cidade com “uma peça isolada (*ázyx*) no jogo de xadrez” (1253a 4-8).

Na tradição da filosofia grega, o apátrida e o exilado não eram, pois, figuras neutras, e somente se esta for restituída a seu contexto político originário, a expressão de Plotino recupera inteiramente o seu sentido. Como entender, com efeito, um *bíos* filosófico que tem uma aspiração de felicidade e plenitude – isto é, para um grego, uma aspiração genuinamente política – em sua própria [condição] radical de apátrida? Porque uma opção que não demasiadamente se tem interpretado em sentido exclusivamente místico necessita reivindicar para si mesma o estatuto ameaçador do exilado e do *ápolis*? *O significado da fórmula não consistiria, então, tanto em definir a vida filosófica como “exílio da política”, quanto em reivindicar a “política do exílio”.*

Definindo a condição humana como *phygé*, a filosofia não está afirmando sua própria impoliticidade, mas sim, pelo contrário, reivindicando paradoxalmente o exílio como a condição política mais autêntica. Com uma inversão atrevida, a verdadeira essência política do homem já não consiste mais na simples inscrição numa determinada comunidade, mas coincide, sobretudo, com aquele elemento inquietante que Sófocles havia definido como

⁹ (N.t.) No original italiano está registrado *apotelelelumenos*.

“superpolítico-apátrida”. Nesta perspectiva, o exílio deixa de ser uma figura política marginal para afirmar-se como um paradigma filosófico-político fundamental, talvez o único que, rompendo a espessa trama da tradição política hoje dominante, poderia permitir restabelecer a política do ocidente.

Tradutor: Marcus Vinícius Xavier de Oliveira¹⁰

Porto Velho, outubro de 2013.

¹⁰ Professor do Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Rondônia. Bacharel em Ciências Jurídicas pela Fundação Universidade Federal de Rondônia. Mestre em Direito Internacional pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutorando em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Autor do livro “Guerra ao terror: da biopolítica à bioguerra”. E-mail advmarcusvinicius@gmail.com