

O amigo^{*}

Giorgio Agamben

Tradução de Bernardo Romagnoli Bethonico | Revisão de Marcos Visnadi

*



Giovanni Serodine, ENCONTRO DE SÃO PEDRO E SÃO PAULO ANTES DO MARTÍRIO, 1624-25 (detalhe).

1.

A amizade é tão intimamente ligada à própria definição da filosofia, que podemos dizer que sem ela a filosofia não seria realmente possível. A intimidade entre amizade e filosofia é tão profunda que esta inclui o *PHILOS*, o amigo, no seu próprio nome e, como muitas vezes acontece em toda proximidade excessiva, arrisca não conseguir distinguir-se. No mundo clássico, essa promiscuidade e, quase, consubstancialidade do amigo e do filósofo era óbvia, e é certamente por uma intenção de alguma maneira arcaizante que um filósofo contemporâneo – no momento de fazer a pergunta extrema “O que é a filosofia?” – pôde escrever que essa é uma questão para ser tratada *ENTRE AMIS*. Hoje a relação entre amizade e filosofia, na verdade, caiu em descrédito, e é com uma espécie de constrangimento e má consciência que aqueles que exercem a filosofia como profissão tentam acertar as contas com esse parceiro incômodo e, digamos, clandestino do seu pensamento.

* Este texto foi realizado a partir do original *L'AMICO* (Roma: Nottetempo, 2007). Há também a tradução de Vinícius Nicastro Honesko, publicada no volume *O QUE É O CONTEMPORÂNEO? E OUTROS ENSAIOS* (Chapecó: Argos, 2009).

Há muitos anos, eu e um amigo, Jean-Luc Nancy, tínhamos decidido trocar cartas sobre o tema da amizade. Estávamos convencidos de que esse era o melhor modo de aproximar e quase “encenar” um problema que de outro modo parecia fugir a um estudo analítico. Enviei a primeira carta e esperei não sem sobressalto a resposta. Aqui não será o lugar para tentar compreender por quais razões – ou, talvez, equívocos – a chegada da carta de Jean-Luc significou o fim do projeto. Entretanto, é certo que a nossa amizade – que, conforme pretendíamos, deveria abrir um acesso privilegiado ao problema – nos serviu, ao contrário, como obstáculo e por isso ficou, de alguma forma, pelo menos provisoriamente obscurecida.

É por um análogo e, provavelmente, ciente incômodo que Jacques Derrida escolheu como LEITMOTIV de seu livro sobre a amizade uma máxima sibilina que a tradição atribuiu a Aristóteles e que nega a amizade no mesmo gesto em que parece invocá-la: O PHILOI, OUDEIS PHILOS, “ó amigos, não há amigos”. Um dos temas do livro é, com efeito, a crítica do que o autor define como a concepção falocêntrica da amizade que domina a nossa tradição filosófica e política. Quando Derrida estava ainda trabalhando no seminário que deu origem ao livro, discutimos juntos sobre um curioso problema filológico que se referia justamente à máxima – ou à pulga atrás da orelha – em questão. Ela se encontra citada, entre outros autores, em Montaigne e em Nietzsche, que a teriam trazido de Diógenes Laércio. Mas se abrimos uma edição moderna das VIDAS DOS FILÓSOFOS, no capítulo dedicado à biografia de Aristóteles (V, 21), não encontramos a frase em questão, e sim uma ocorrência quase idêntica, cujo significado é, porém, diferente e bem menos enigmático: OI (ômega com iota subscrito) PHILOI, OUDEIS PHILOS, “aquele que tem (muitos) amigos, não tem nenhum amigo”.

Uma visita à biblioteca foi suficiente para solucionar o mistério. Em 1616 surge uma nova edição das VIDAS a cargo do grande filólogo genebrino Isaac Casaubon. Deparando-se com a passagem em questão – que, ainda na edição organizada por seu sogro Henry Etienne, declamava o PHILOI (ó amigos) –, ele corrigiu sem hesitar a enigmática lição dos manuscritos, que se tornava assim perfeitamente inteligível e, por isso, foi compilada pelos editores modernos.

Informando Derrida imediatamente sobre o resultado das minhas pesquisas, surpreendi-me, quando o livro foi publicado com o título POLITIQUES DE L’AMITIÉ, ao não encontrar nenhum traço do problema. Se a máxima – apócrifa, segundo os filólogos modernos – figurava ali na sua forma originária, não era evidentemente por um esquecimento: era essencial, na estratégia do livro, que a amizade fosse, simultaneamente, afirmada e colocada em dúvida.

Nisso, o gesto de Derrida repetia o de Nietzsche. Quando era ainda um estudante de filologia, Nietzsche havia começado um trabalho sobre as fontes de Diógenes Laércio, e a história do texto das VIDAS (e, portanto, também a emenda de Casaubon) lhe devia ser perfeitamente familiar. Mas a necessidade da amizade e, ao mesmo tempo, uma certa desconfiança em relação aos amigos era essencial à estratégia da filosofia nietzschiana. Daí o recurso à lição tradicional, que já nos seus tempos não era mais corrente (a edição Huebner de 1828 traz a versão moderna, com a anotação: LEGEBATUR O PHILOI, EMENDAVIT CASAUBONUS).

2.

É possível que o particular estatuto semântico do termo “amigo” tenha contribuído para esse mal-estar dos filósofos modernos. É sabido que ninguém nunca conseguiu definir satisfatoriamente o significado do sintagma “te amo”, tanto que se pode pensar que seja de caráter performativo – ou seja, que o seu significado coincida com o ato do seu proferimento. Considerações análogas poderiam ser feitas para a expressão “sou seu amigo”, mesmo se aqui o recurso à categoria do performativo não pareça possível. Creio, antes, que “amigo”

pertença àquela classe de termos que os linguistas definem como não predicativos, ou seja, termos a partir dos quais não é possível constituir uma classe de objetos na qual inscrever os entes a que se atribui o predicado em questão. “Branco”, “duro”, “quente” são certamente termos predicativos; mas é possível dizer que “amigo” defina nesse sentido uma classe consistente? Por mais estranho que possa parecer, “amigo” compartilha tal qualidade com outra espécie de termos não predicativos: os insultos. Os linguistas demonstraram que o insulto não ofende quem o recebe por inscrevê-lo em uma categoria particular (por exemplo, a dos excrementos, ou dos órgãos sexuais masculinos ou femininos, de acordo com as línguas), o que seria simplesmente impossível ou, de qualquer maneira, falso. O insulto é eficaz exatamente porque não funciona como uma predicação constatativa, mas antes como um nome próprio, porque chama na linguagem de um modo que aquele que é chamado não pode aceitar, sem poder todavia defender-se (como se alguém insistisse em chamar-me Gastone, sabendo que me chamo Giorgio). O que ofende no insulto é, assim, uma pura experiência da linguagem, e não uma referência ao mundo.

Se isso é verdade, “amigo” partilharia essa condição com os insultos e também com os termos filosóficos que, como se sabe, não têm uma denotação objetiva e, como os termos que os lógicos medievais definiam como “transcendentais”, significam simplesmente o ser.

3.

Na Galleria Nazionale di Arte Antica, em Roma, se conserva um quadro de Giovanni Serodine que representa o encontro dos apóstolos Pedro e Paulo a caminho de seu martírio. Os dois santos, imóveis, ocupam o centro da tela, rodeados pelos gestos desordenados dos soldados e dos carrascos que os conduzem ao suplício. Os críticos muitas vezes mostraram o contraste entre o rigor heroico dos dois apóstolos e a balbúrdia da multidão, visível aqui e ali por clarões respingados quase que por acaso sobre os braços, sobre os rostos, sobre as trombetas. Por mim, considero que aquilo que torna esse quadro propriamente incomparável é que Serodine representou os dois apóstolos tão perto um do outro, com os rostos quase colados, que eles não podem absolutamente ver-se: a caminho do martírio, eles se olham sem se reconhecer. Essa impressão de uma intimidade por assim dizer excessiva é ainda intensificada pelo gesto silencioso das mãos que se apertam abaixo, um pouco escondidas. Sempre me pareceu que esse quadro contivesse uma perfeita alegoria da amizade. O que é, na verdade, a amizade, senão uma proximidade tal que não é possível representá-la nem fazer dela um conceito? Reconhecer alguém como amigo significa não poder reconhecê-lo como “alguma coisa”. Não se pode dizer “amigo” como se diz “branco”, “italiano”, “quente” – a amizade não é uma propriedade ou uma qualidade de um sujeito.

4.

Mas é tempo de começar a leitura do trecho de Aristóteles que me propus a comentar. O filósofo dedica à amizade um autêntico tratado, que ocupa os livros oitavo e nono da *Ética a Nicômaco*. Já que se trata de um dos textos mais célebres e discutidos de toda a história da filosofia, considerarei como dado o conhecimento das teses mais consolidadas: que não se pode viver sem amigos; que é preciso distinguir a amizade formada por utilidade ou por prazer da amizade virtuosa, na qual o amigo é amado como tal; que não é possível ter muitos amigos; que a amizade a distância tende ao esquecimento etc. Tudo isso é muito conhecido. Há, no entanto, um trecho do tratado que me parece não ter recebido suficiente atenção, ainda que contenha, digamos, a base ontológica da teoria. Trata-se de 1170a28-1171b35. Leiamos juntos a passagem:

Aquele que vê sente (AISTHANETAI) que vê, aquele que escuta sente que escuta, aquele que caminha sente que caminha, e assim para todas as outras atividades há algo que sente que as estamos exercitando (OTI ENERGOUMEN), de modo que, se

sentimos, nos sentimos sentir, e, se pensamos, nos sentimos pensar, e isso é a mesma coisa que sentir-se existir: existir (ΤΟ ΕΙΝΑΙ) significa precisamente sentir e pensar.

Sentir que vivemos é, em si, doce, já que a vida é por natureza um bem e é doce sentir que um bem assim nos pertence.

Viver é desejável, principalmente para os bons, já que para eles existir é um bem e uma coisa doce.

Con-sentindo (ΣΥΝΑΙΣΘΑΝΟΜΕΝΟΙ), experimentam doçura pelo bem em si, e aquilo que o homem bom experimenta em relação a si, experimenta também em relação ao amigo: o amigo é, certamente, outro si mesmo (ΗΤΕΡΟΣ ΑΥΤΟΣ). E, como para cada um o fato mesmo de existir (ΤΟ ΑΥΤΟΝ ΕΙΝΑΙ) é desejável, assim – ou quase – é para o amigo.

A existência é desejável porque sente-se que esta é uma coisa boa e tal sensação (ΑΙΣΘΗΣΙΣ) é em si doce. Também para o amigo se deverá então con-sentir que ele existe, e isso acontece no conviver e no ter em comum (ΚΟΙΝΩΝΕΙΝ) ações e pensamentos. É assim que se diz que os homens convivem (ΣΥΖΕΝ), à diferença do gado, que divide o pasto. [...] A amizade é, de fato, uma comunidade e, como ocorre em relação a si mesmo, assim também para o amigo: e como, em relação a si mesmo, a sensação de existir (ΑΙΣΘΗΣΙΣ ΟΤΙ ΕΣΤΙΝ) é desejável, assim também será para o amigo¹.

5.

Trata-se de uma passagem extraordinariamente densa, porque Aristóteles enuncia nela algumas teses de filosofia de forma nunca antes vista nos seus escritos:

1) Há uma sensação do ser puro, uma aisthesis da existência. Aristóteles repete isso muitas vezes, movimentando o vocabulário técnico da ontologia: ΑΙΣΘΑΝΟΜΕΘΑ ΟΤΙ ΕΣΜΕΝ, ΑΙΣΘΗΣΙΣ ΟΤΙ ΕΣΤΙΝ: Ο ΟΤΙ ΕΣΤΙΝ é a existência – Ο QUOD EST – enquanto oposta à essência (QUID EST, ΤΙ ΕΣΤΙΝ).

2) Essa sensação de existir é em si mesma doce (ΕΔΥΣ).

3) Há equivalência entre ser e viver, entre sentir-se existir e sentir-se viver. É uma clara antecipação da tese nietzschiana segundo a qual: “Ser: nós não temos outra experiência senão viver”. (Uma afirmação análoga, entretanto mais genérica, se pode ler também em DE AN. 415b13: “Ser, para os vivos, é viver”.)

4) Nessa sensação de existir insiste outra sensação, especificamente humana, que tem a forma de um con-sentir (ΣΥΝΑΙΣΘΑΝΕΣΤΗΑΙ) a existência do amigo. A AMIZADE É A INSTÂNCIA DESSE CON-SENTIMENTO DA EXISTÊNCIA DO AMIGO NO SENTIMENTO DA EXISTÊNCIA PRÓPRIA. Mas isso significa que a amizade tem uma condição ontológica e, ao mesmo tempo, política. A sensação do ser é, realmente, já sempre dividida e con-dividida, e a amizade nomeia essa divisibilidade. Não há aqui nenhuma intersubjetividade – essa quimera dos modernos –, nenhuma relação entre sujeitos: antes, o ser mesmo é dividido, é não idêntico a si, e o eu e o amigo são as duas faces – ou os dois polos – dessa con-divisibilidade.

5) O amigo é, por isso, um outro si, um ΗΤΕΡΟΣ ΑΥΤΟΣ. Na sua tradução latina – ALTER EGO – essa expressão teve uma longa história, e não é aqui o lugar de reconstruí-la. Mas é importante notar que a formulação grega é mais fértil de significados do que soa aos ouvidos modernos. Em primeiro lugar, o grego – como o latim – tem dois termos para nomear a alteridade: ALLOS (lat. ALIUS) é a alteridade genérica, ΗΤΕΡΟΣ (lat. ALTER) é a alteridade como oposição entre dois, a heterogeneidade. Além disso, o latim EGO não traduz exatamente ΑΥΤΟΣ, que significa “si mesmo”. O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na mesmidade, um devir outro do mesmo. No ponto em que eu percebo a minha existência como doce, a minha sensação é atravessada por um con-sentir que a desloca e deporta até o amigo, até o outro mesmo. A amizade é essa dessubjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si.

¹ [N. do T.]: Traduzimos, do italiano, a tradução que Agamben faz de Aristóteles. Reproduzimos também a paragrafação apresentada no texto agambeniano.

6.

A esta altura, a condição ontológica da amizade em Aristóteles pode ser considerada exposta. A amizade pertence à *PROTE PHILOSOPHIA*, porque aquilo que nela está em questão diz respeito à própria experiência, à própria “sensação” do ser. Comprendemos então por que “amigo” não possa ser um predicado real, que se adiciona a um conceito para inscrevê-lo em uma certa classe. Em termos modernos, se poderia dizer que “amigo” é um existencial e não um categorial. Mas esse existencial – como tal, inconceitualizável – é atravessado todavia por uma intensidade que o enche de alguma coisa como uma potência política. Essa intensidade é o *SYN*, o “con-” que divide, dissemina e torna divisível – aliás, já sempre dividida – a própria sensação, a própria doçura de existir.

Que, para Aristóteles, essa divisibilidade tenha um significado político está implícito em um trecho do texto que analisamos há pouco e ao qual é oportuno voltar:

Também para o amigo se deverá então con-sentir que ele existe e isso acontece no conviver (*SYZEN*) e no ter em comum (*KOINONEIN*) ações e pensamentos. É assim que se diz que os homens convivem, à diferença do gado, que divide o pasto.

A expressão que traduzimos como “condividir o pasto”² é *EN TO AUTO NEMESTHAI*. Mas o verbo *NEMO* – que, como vocês sabem, está repleto de implicações políticas, basta pensar no deverbis *NOMOS* –, entre outras coisas, significa, na voz medial, “ter parte”, e a expressão aristotélica poderia valer simplesmente como “ter parte no mesmo”. Essencial é, em todo caso, que a comunidade humana seja aqui definida, em relação àquela animal, por um conviver (*SYZEN* adquire aqui um significado técnico) que não é definido pela participação em uma substância comum, mas por uma divisibilidade puramente existencial e, por assim dizer, sem objeto: a amizade, como con-sentimento do puro fato de ser. Os amigos não compartilham alguma coisa (um nascimento, uma lei, um lugar, um gosto): eles são con-divididos pela experiência da amizade. A amizade é o compartilhamento que precede qualquer divisão, porque o que há para partilhar é o próprio fato de existir, a própria vida. E é essa partilha sem objeto, esse con-sentir original, que constitui a política.

De que modo essa sinestesia política originária se transformou, no decorrer do tempo, no consenso ao qual hoje as democracias entregam as suas sortes, na última, extrema e exausta fase da sua evolução, é, como se diz, outra história, sobre a qual deixo vocês refletirem.

² [N. do T.]: A tradução de Agamben é *CONDIVIDERE IL PASCOLO*. Optamos por um verbo inexistente nos dicionários do português, porque o *CONDIVIDERE* marca o convívio, o consentir a existência do amigo, na não coincidência da sensação íntima de si. O ser está dividido sem alienar-se; acompanha sem sair de si mesmo. O verbo “condividir” também foi utilizado na tradução de Vinicius Nicastro Honesko, no volume *O QUE É O CONTEMPORÂNEO? E OUTROS ENSAIOS* (Chapecó: Argos, 2009).

Sobre crise, história e arte – Peppe Savà entrevista Giorgio Agamben*

Peppe Savà e Giorgio Agamben

Tradução de Vinícius Nicastro Honesko

O governo Monti invoca a crise e o estado de necessidade, e parece ser a única saída tanto da catástrofe financeira quanto das formas indecentes que o poder tinha assumido na Itália. A convocação de Monti era a única saída ou, ao contrário, poderia servir de pretexto para impor uma séria limitação às liberdades democráticas?

“Crise” e “economia” não são hoje usadas como conceitos, mas como palavras de ordem que servem para impor e fazer com que se aceitem medidas e restrições que as pessoas não têm motivo algum para aceitar. “Crise” atualmente significa apenas “você deve obedecer!”. Creio que seja evidente para todos que a chamada “crise” dura já décadas e é apenas o modo normal em que funciona o capitalismo no nosso tempo. E é um funcionamento que não tem nada de racional.

Para entender o que está acontecendo, é preciso tomar ao pé da letra a ideia de Walter Benjamin segundo a qual o capitalismo é, na verdade, uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, pois não conhece nem redenção nem trégua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro. Deus não morreu, ele se tornou Dinheiro. O Banco – com seus cinzentos funcionários e especialistas – assumiu o lugar da Igreja e dos padres e, governando o crédito (até mesmo o crédito dos Estados, que docilmente abdicaram de sua soberania), manipula e gere a fé – a escassa e incerta confiança – que o nosso tempo ainda carrega consigo. Além disso, que o capitalismo seja hoje uma religião, nada o demonstra melhor do que a manchete de um grande jornal nacional [italiano] de alguns dias atrás: “Salvar o Euro a qualquer custo”. “Salvar” já é um conceito religioso, mas o que significa “a qualquer custo”? Também ao preço de “sacrificar” vidas humanas? Só numa perspectiva religiosa (ou, melhor, pseudoreligiosa) podem ser feitas afirmações tão evidentemente absurdas e desumanas.

A crise econômica que ameaça fazer sucumbir boa parte dos Estados europeus pode ser entendida como a condição de crise de toda a modernidade?

A crise que a Europa está atravessando não é apenas um problema econômico, como gostar-se-ia de fazer crer, mas é, acima de tudo, uma crise da relação com o passado. O conhecimento do passado é a única via de acesso ao presente. É procurando compreender o presente que os homens – ao menos nós, europeus – são obrigados a interrogar o passado. Eu disse “nós, europeus” pois me parece que, admitindo-se que a palavra “Europa” tenha um sentido, este, como hoje é evidente, não pode ser nem político, nem religioso e ainda menos econômico, mas talvez consista nisto: que o homem europeu – diferentemente, por exemplo, dos asiáticos e dos americanos, para os quais a história e o passado têm um significado completamente diverso – pode ter acesso à sua verdade somente por meio de um confronto com o passado, somente acertando as contas com a sua história. Isto é, o passado não é apenas um patrimônio de bens e de tradições, de memórias e de saberes, mas também e sobretudo um componente antropológico essencial do homem europeu, que pode ter acesso ao presente somente olhando para aquilo que, a cada vez, ele foi. Daí a relação que os países europeus (e a Itália, ou melhor, a Sicília, sob tal ponto de vista, é exemplar) têm com as suas cidades, com as suas obras de arte, com sua paisagem: não se trata de conservar bens mais ou menos preciosos que, entretanto, são exteriores e disponíveis: em questão está a própria realidade da Europa, a sua indisponível sobrevivência. Por isso, ao destruírem com o cimento, as autoestradas e o trem de alta velocidade a paisagem italiana,

* Esta entrevista foi concedida por Giorgio Agamben ao jornalista Peppe Savà no verão de 2012, em Scicli e foi publicada em 16 de agosto de 2012 no site: <http://www.ragusanews.com/articolo/28021/giorgio-agamben-intervista-a-peppe-sava-amo-scicli-e-gucciono>.

os especuladores não nos privam apenas de um bem, mas destroem a nossa própria identidade. A própria expressão “bens culturais” é enganadora, pois sugere que se trata de bens entre outros bens, que podem ser desfrutados economicamente e talvez vendidos, como se fosse possível liquidar e colocar à venda a própria identidade.

Há muitos anos, um filósofo, que também era um alto funcionário da Europa nascente, Alexandre Kojève, afirmava que o HOMO SAPIENS tinha atingido o fim da sua história e tinha então diante de si apenas duas possibilidades: o acesso a uma animalidade pós-histórica (encarnada pelo AMERICAN WAY OF LIFE) ou o esnobismo (encarnado pelos japoneses, que continuavam a celebrar as suas cerimônias do chá, esvaziadas, porém, de qualquer significado histórico). Entre uma América do Norte integralmente reanimalizada e um Japão que se mantém humano somente ao preço de renunciar a todo conteúdo histórico, a Europa poderia oferecer a alternativa de uma cultura que permanece humana e vital, mesmo depois do fim da história, pois é capaz de confrontar-se com a sua própria história na sua totalidade e de alcançar, a partir desse confronto, uma nova vida.

A sua obra mais conhecida, Homo SACER, pergunta pela relação entre poder político e vida nua, e evidencia as dificuldades presentes nos dois termos. Qual é o ponto de mediação possível entre os dois polos?

O que minhas pesquisas mostraram é que o poder soberano funda-se, desde a sua origem, sobre a separação entre vida nua (a vida biológica que, na Grécia, tinha o seu lugar na casa) e vida politicamente qualificada (que tinha seu lugar na cidade). A vida nua foi excluída da política e, ao mesmo tempo, incluída e capturada por meio da sua exclusão. Nesse sentido, a vida nua é o fundamento negativo do poder. Tal separação atinge a sua forma extrema na biopolítica moderna, na qual o cuidado e a decisão sobre a vida nua se tornam a aposta em jogo da política. O que aconteceu nos Estados totalitários do século XX está no fato de que é o poder (também na forma da ciência) que decide, em última análise, o que é uma vida humana e o que não o é. Contra isso, trata-se de pensar uma política das formas de vida, isto é, de uma vida que jamais seja separada da sua forma e que jamais seja vida nua.

O mal-estar, para usar um eufemismo, com o qual o homem comum se coloca diante do mundo da política está ligado à específica condição italiana ou é, de algum modo, inevitável?

Creio que atualmente estamos diante de um fenômeno novo que vai além do desencanto e da desconfiança recíproca entre os cidadãos e o poder, e que diz respeito a todo o planeta. O que está acontecendo é uma transformação radical das categorias com as quais estávamos habituados a pensar a política. A nova ordem do poder mundial funda-se sobre um modelo de governabilidade que se define democrático, mas que não tem nada a ver com o que tal termo significava em Atenas. Que esse modelo seja, do ponto de vista do poder, mais econômico e funcional está provado pelo fato de que ele foi adotado também pelos regimes que até há poucos anos eram ditaduras. É mais simples manipular a opinião das pessoas por meio das mídias e da televisão do que ter de impor a cada instante as próprias decisões com a violência. As formas da política que nós conhecemos – o Estado nacional, a soberania, a participação democrática, os partidos políticos, o direito internacional – já atingiram o fim da sua história. Elas continuam vivas como formas vazias, mas a política tem hoje a forma de uma “economia”, isto é, de um governo das coisas e dos homens. A tarefa que nos espera consiste, portanto, em pensar integralmente, do começo ao fim, o que até agora havíamos definido com a expressão, em si mesma pouco clara, “vida política”.

O estado de exceção, que o senhor conectou ao conceito de soberania, parece hoje assumir o caráter de normalidade. Mas os cidadãos permanecem perdidos diante da incerteza na qual vivem cotidianamente. É possível atenuar essa sensação?

Vivemos há décadas em um estado de exceção que se tornou a regra, exatamente assim como na economia a crise é a condição

normal. O estado de exceção – que deveria ser sempre limitado no tempo – hoje é, ao contrário, o modelo normal de governo, e isso precisamente nos Estados que se dizem democráticos. Poucos sabem que as normas introduzidas, em matéria de segurança, depois do 11 de Setembro (na Itália já se tinha começado, a partir dos anos de chumbo) são piores do que as que vigiam sob o fascismo. E os crimes contra a humanidade cometidos durante o nazismo foram possíveis exatamente pelo fato de que Hitler, assim que assumiu o poder, tinha proclamado um estado de exceção que jamais foi revogado. E ele certamente não tinha as possibilidades de controle (dados biométricos, câmeras de vídeo, celulares, cartões de crédito) próprias dos Estados contemporâneos. Poder-se-ia dizer que hoje o Estado considera todo cidadão como um terrorista virtual. Isso pode apenas deteriorar e tornar impossível a participação na política que deveria definir a democracia. Uma cidade cujas praças e cujas estradas são controladas por câmeras não é mais um lugar público, mas uma prisão.

A grande autoridade que tantas pessoas reconhecem a estudiosos que, como o senhor, investigam a natureza do poder político pode nos trazer esperanças de que, banalmente falando, o futuro será melhor do que o presente?

Otimismo e pessimismo não são categorias úteis para pensar. Como escrevia Marx em uma carta a Ruge: “a situação desesperada da época em que vivo me enche de esperança.”

Podemos fazer-lhe uma pergunta sobre a *LECTIO* que o senhor deu em Scicli? Alguém disse que a conclusão que se refere a Piero Guccione foi uma homenagem a uma amizade enraizada no tempo, enquanto outros viram nela uma indicação de como sair do xeque em que a arte contemporânea parece estar envolvida.

É claro que se tratava de uma homenagem a Piero Guccione e a Scicli, uma pequena cidade onde residem alguns dos mais importantes pintores vivos. A situação da arte hoje em dia é talvez o lugar exemplar para compreender a crise na relação com o passado sobre a qual acabamos de falar. O único lugar em que o passado pode viver é o presente, e se o presente não sente mais o próprio passado como vivo, o museu e a arte – que de tal passado é a figura eminente – tornam-se lugares problemáticos. Em uma sociedade que não sabe mais o que fazer do seu passado, a arte se encontra premiada entre a Cila do museu e a Caríbdis da mercantilização. E frequentemente, como naqueles templos do absurdo que são os museus de arte contemporânea, as duas coisas coincidem. Duchamp foi, talvez, o primeiro a dar-se conta do beco sem saída em que a arte tinha se metido. O que faz Duchamp quando inventa o *READY-MADE*? Ele toma um objeto de uso qualquer, por exemplo, um mictório, e, introduzindo-o em um museu, força-o a apresentar-se como uma obra de arte. Naturalmente – exceto pelo breve instante que dura o efeito do estranhamento e da surpresa –, na realidade, nada atinge aqui a presença: nem a obra, pois se trata de um objeto de uso qualquer produzido industrialmente, nem a operação artística, pois não há de modo algum *POIESIS*, produção, e nem sequer o artista, pois aquele que assina com um irônico nome falso o mictório não age como artista, mas, quando muito, como filósofo ou crítico, ou, como Duchamp amava dizer, como “alguém que respira”, um simples vivente.

Em todo caso, é certo que ele não pretendia produzir uma obra de arte, mas desbloquear o caminho da arte, fechada entre o museu e a mercantilização. Como vocês sabem, o que ao contrário aconteceu é que um conluio, infelizmente ainda ativo, de hábeis especuladores e de “espertalhões” transformou o *READY-MADE* em obra de arte. E a assim chamada arte contemporânea apenas repete o gesto de Duchamp, enchendo de não obras e performances museus, que nada mais são do que organismos de mercado, destinados a acelerar a circulação de mercadorias que, assim como o dinheiro, já alcançaram o estado de liquidez e querem, todavia, ainda valer como obras. Esta é a contradição da arte contemporânea: abolir a obra e, ao mesmo tempo, estipular seu preço.

