

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO LOURENÇO BORGES NETO

**OS ESPAÇOS DO ENTRE: O ESTADO DE EXCEÇÃO EM GIORGIO
AGAMBEN**

GOIÂNIA
2017

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS
DE TESES E
DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

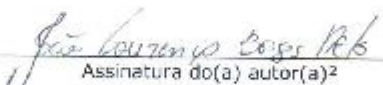
Nome completo do autor: João Lourenço Borges Neto

Título do trabalho: Os espaços do entre: o estado de exceção em Giorgio Agamben

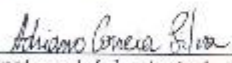
3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento **SIM** **NÃO**¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:


Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 06 / 09 / 2017

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente
- Submissão de artigo em revista científica
- Publicação como capítulo de livro
- Publicação da dissertação/tese em livro

² A assinatura deve ser escaneada.

JOÃO LOURENÇO BORGES NETO

**OS ESPAÇOS DO ENTRE: O ESTADO DE EXCEÇÃO EM GIORGIO
AGAMBEN**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia
no Programa de Pós- Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Goiás.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia

GOIÂNIA
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Borges Neto, João Lourenço
Os espaços do entre: [manuscrito] : o estado de exceção em Giorgio
Agamben / João Lourenço Borges Neto. - 2017.
121 f.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia .
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiânia, 2017.
Bibliografia.


1. soberania. 2. estado de exceção. 3. vida nua. 4. biopolítica. 5.
Giorgio Agamben. I. , Adriano Correia, orient. II. Título.

CDU 1



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE JOÃO LOURENÇO
BORGES NETO, REALIZADA NO DIA 11 DE MAIO DE 2017.

Aos 11 dias do mês de Maio de 2017, às 14:30 h, na sala de defesas do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação de mestrado elaborada pelo mestrando João Lourenço Borges Neto, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, intitulada: "**Os espaços do entre: o estado de exceção em Giorgio Agamben**". Após a abertura da sessão, o professor Adriano Correia Silva/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Adriana Delbó Lopes/UFG e Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz/Unisinos. Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviram-se as leituras dos respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas do mestrando. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho do mestrando, foi ele considerado aprovado por fundamentado pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.



Prof. Adriano Correia Silva/UFG



Prof.ª Adriana Delbó Lopes/UFG



Prof. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz/Unisinos

Ao meu avô de quem carrego, imprudente, o nome.

João Lourenço Borges para alguns, por conta do pai, João Liopa, subiu na vida na toada de quem sobe em mula braba em 1931 (seja daí, talvez, o seu amor por mulas). Depois de tombos e muita lida, desapiou, com ela já amansada pelo seu feitio, em 2015. Nesse meio, grandes feitos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte e apoio financeiro nos primeiros estágios do mestrado. Sem o apoio das agências de fomento, revertido em bolsas de estudo, certamente as pesquisas acadêmicas no país seriam prejudicadas;

Ao Prof. Adriano Correia pelos diálogos e orientações ao longo desta caminhada e, também, pela amizade e confiança;

Ao Prof. Edson Teles pelas contribuições iniciais na elaboração do projeto e da pesquisa de mestrado;

Aos professores e professoras da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás pela atenção no decurso de todo meu processo de formação acadêmica;

À Marlene, secretária do programa de pós-graduação, por todo apoio institucional e cuidado maternal com todos os pós-graduandos;

Ao Prof. Renato Moscateli pela leitura atenta do texto de qualificação, pelas questões pertinentes levantadas em minhas apresentações de comunicação nos eventos da faculdade de filosofia e por todas as contribuições importantes para construção desta dissertação e de pesquisas futuras;

À Profa. Adriana Delbó pelo incentivo, carinho e contribuições para a vida;

Ao Prof. Castor Ruiz por ter aceito o convite para se deslocar até a quentura do cerrado goiano e participar da defesa;

À Eveline pelos caminhos percorridos junto e pela amizade de ontem e hoje;

À Mariana Andrade pelo carinho, revisões e, sobretudo, companhia nos momentos solitários da escrita;

Aos amigos queridos por tantas conversas e apoio;

À minha família, esse pedaço preso em mim, pela vida.

*Só a alienação ou o egoísmo podem viver
comodamente felizes no meio da injustiça
estabelecida*

Minhas causas valem mais que minha vida

(Dom Pedro Casaldáliga)

OS ESPAÇOS DO ENTRE: O ESTADO DE EXCEÇÃO EM GIORGIO AGAMBEN

RESUMO

No fim do ano de 2013, em Atenas, Giorgio Agamben expôs uma importante reflexão sobre o destino da democracia europeia. Segundo o filósofo, não vivemos mais sob a égide da democracia e o paradigma governamental de nosso tempo sequer poderia ser denominado político. O conceito que substituiu quaisquer noções políticas foi o da segurança e o slogan “por razões de segurança” assumiu, em escala mundial, o novo parâmetro de governo da ordem política contemporânea. Para compreendermos esse diagnóstico, Giorgio Agamben propôs, naquela ocasião, o convite de realizar uma genealogia do conceito de segurança a partir de uma pesquisa aguda sobre a sua origem e história no paradigma de estado de exceção. Esta dissertação tem como finalidade, em conjunto com Agamben, destrinçar o conceito de estado de exceção demonstrando, também, qual seria a sua implicação e relação com a vida humana. O conceito de estado de exceção desenvolvido por Agamben no decorrer do projeto *Homo Sacer* retoma o debate sobre o direito travado entre Carl Schmitt e Walter Benjamin na década de 20 do século XX. Reconstituímos passo-a-passo esse debate para demonstrar o quanto foi essencial para Agamben o contato com as obras do jurista alemão para o desenvolvimento do tema de exceção. Foi, contudo, tomando para si o lado de Benjamin naquela discussão que o filósofo italiano foi instigado a direcionar suas críticas mais ferozes ao estado democrático de direito. Seguem dessa tomada de partido os diagnósticos de ser o estado de exceção o paradigma de governo da contemporaneidade e a indicação de que o estado de exceção inscreve a soberania em um paradoxo. Desenvolvemos ainda a proposta de Agamben em apontar para o ponto de confluência entre o modelo biopolítico, cunhado por Foucault, mas anos antes também diagnosticado por Hannah Arendt, e o modelo jurídico-institucional. Isto é, o ponto onde vida e direito se tocam na figura do soberano e da vida nua. O que esta dissertação também se preocupou em pontuar, desde o título, foi o quanto o contato com o aporte teórico de Walter Benjamin foi determinante para Agamben no desenvolvimento de seus conceitos políticos compostos no projeto político *Homo Sacer*.

Palavras-chave: soberania, estado de exceção, vida nua, biopolítica, Giorgio Agamben.

OS ESPAÇOS DO ENTRE: O ESTADO DE EXCEÇÃO EM GIORGIO AGAMBEN

ABSTRACT

At the end of the year 2013, in Athens, Giorgio Agamben presented an important reflection on the fate of European democracy. According to the philosopher, we no longer live under the aegis of democracy and the governmental paradigm of our time could not even be called political. The concept that replaced any political notions was that of security, and the slogan "for security reasons" has taken on a worldwide scale the new parameter of government of the contemporary political order. In order to understand this diagnosis, Giorgio Agamben proposed, on that occasion, the invitation to carry out a genealogy of the concept of security from an acute research on its origin and history in the paradigm of state of exception. This dissertation aims, together with Agamben, to untangle the concept of a state of exception, too demonstrating its implication and relation with human life. The concept of exception state developed by Agamben during the Homo Sacer project resumes the debate about the law between Carl Schmitt and Walter Benjamin in the 1920s. We reconstitute this debate step-by-step to demonstrate how essential it was for Agamben to contact the works of the German jurist for the development of the theme of exception. It was, however, taking on Benjamin's side in that discussion that the Italian philosopher was instigated to direct his fiercest criticisms of the democratic state of law. It follows from this takeover of the diagnoses of being the state of exception the governance paradigm of contemporaneity and the sign that the state of exception inscribes sovereignty in a paradox. We also develop Agamben's proposal to point to the confluence between the biopolitical model coined by Foucault, but years before also diagnosed by Hannah Arendt, and the juridical-institutional model. That is, the point where life and right touch the figure of the sovereign and the bare life. What this dissertation also worried to point out from the title was how much the contact with the theoretical contribution of Walter Benjamin was decisive for Agamben in the development of his political concepts composed in the political project Homo Sacer.

Keywords: sovereignty, state of exception, bare life, biopolitics, Giorgio Agamben.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| APRESENTAÇÃO..... | 9 |
| INTRODUÇÃO..... | 11 |
| N(AS) FRONTEIRAS DE UM CONCEITO..... | 16 |
| 1.1 A Ditadura de Carl Schmitt | 16 |
| 1.2 Walter Benjamin e o direito como violência | 31 |
| 1.3 O estado de exceção entre Carl Schmitt e Walter Benjamin | 40 |
| NOS LIMIARES (DE) COM GIORGIO AGAMBEN | 50 |
| Limiar..... | 51 |
| 2.1 Paradoxo da soberania | 60 |
| 2.2 Messianismo e estado de exceção..... | 67 |
| 2.3 O estado de exceção como paradigma de governo | 76 |
| LEITURAS BIOPOLÍTICAS DE GIORGIO AGAMBEN | 90 |
| 3.1 As boas companhias de Giorgio Agamben..... | 90 |
| 3.2 O abandono da vida | 102 |
| CONCLUSÃO..... | 113 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 116 |

APRESENTAÇÃO

Em todo o período percorrido pelo mestrado e, sobretudo, no momento de escrita da dissertação, me confrontei com inquietações que foram demasiadamente responsáveis para o ímpeto necessário de escrita do texto dissertativo. Todavia, estas inquietações não aparecem evidentes no corpo do texto, mas a mim torna-se importante pontuá-las e demarcá-las como o motor que colocou em movimento todo o trabalho realizado. Sem elas, certamente, esta pesquisa não seria possível.

A primeira destas inquietações foi o golpe civil-militar de 1964, que lançou o Brasil em um estado de exceção por 21 anos, e seus desdobramentos e heranças na política brasileira, sobretudo a violência estatal, a partir da redemocratização, em 1985, até os dias atuais. Se foi possível ao filósofo Giorgio Agamben referir-se ao campo de concentração como o paradigma biopolítico da política contemporânea, a partir desta, podemos pensar as salas de tortura como o paradigma biopolítico da política nacional.

A segunda destas inquietações foi o conjunto de manifestações ocorridas em 2013, conhecidas como jornadas de junho ou manifestações de junho de 2013. A respeito delas, o que me chamou atenção foi o aparato polícialesco e a violência policial desmedida utilizada contra os manifestantes sob a insígnia de controle da ordem e da segurança. Esta violência realizada por e no interior de um Estado Democrático de Direito não cansa de se demonstrar como regra e modelo característico da política atual.

Igualmente não é possível desvincular das questões que nortearam a pesquisa o impedimento sofrido pela ex-presidenta Dilma Rousseff no ano de 2016. Neste caso, para além de outras problemáticas que poderiam ser aventadas, me questionei sobre a indistinção, latente e constitutiva, entre a política e o direito do dispositivo de impeachment, questão sobre a qual, sem dúvida, poderia desenvolver uma pesquisa mais aprofundada.

Em seguimento ao processo de impedimento sofrido pela presidente Dilma, toda a série de medidas provisórias e reformas estruturais que estão sendo realizadas pelo governo atual me atravessaram no momento de leituras das obras de Agamben. A cada página do filósofo sobre a qual debrucei, que apontava para o uso cada vez mais corrente dos dispositivos de exceção como *modus operandi* dos governos atuais, adentrei em uma zona de indistinção com manchetes de jornal ou discussões entre

colegas da Universidade. Assim, de antemão, como uma espécie *mea culpa*, afirmo que muito de minha leitura foi influenciada por estes acontecimentos e os debates surgidos no calor deles.

Por fim, e com certeza a angústia mais central que me habita, estão as infinidades de vidas abandonadas pelo direito e pela política. Deixar de reconhecer nelas a força que moveu a escrita destas páginas seria, ao meu entendimento, um duplo abandono: é por elas, portanto, que escrevo.

INTRODUÇÃO

As análises políticas de Giorgio Agamben, atravessadas e influenciadas pelas leituras de Carl Schmitt, Walter Benjamin, Michel Foucault e Hannah Arendt, anunciam que o novo paradigma governamental do Ocidente não é mais democrático e sequer poderia ser chamado de político. Segundo ele, o conceito de segurança substituiu qualquer noção política e a fórmula *por razões de segurança* se enquadrou como a nova medida basilar da ordem política atual. Para compreendermos esta polêmica afirmação, o filósofo nos convida para uma genealogia do conceito de segurança. Uma de suas possibilidades seria percorrer a investigação em direção do dispositivo do Estado de Exceção. Do mesmo modo, o móbil das inquietações de Giorgio Agamben foram as análises políticas iniciadas por Michel Foucault e Hannah Arendt, sobretudo aquelas que denunciam a politização da vida biológica. Tanto a biopolítica de Foucault quanto a vitória do *animal laborans* de Arendt diagnosticam o ingresso, a partir da modernidade, da vida biológica nos cálculos e preocupações da política. Em vista disto, Agamben aponta que a politização da vida nua, evento este que constitui o evento decisivo da modernidade, assinalou uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. E, segundo Agamben, se hoje a política atravessa um eclipse duradouro, isso se dá porque os pensadores da política deixaram de se confrontar com esse evento fundante na modernidade, isto é, a inclusão da vida nos cálculos do poder. Por outro lado, segundo o filósofo italiano, os exames biopolíticos foucaultianos estão ligados aos modos como o poder se infiltra nos corpos da espécie-homem, gerindo e governando as populações e moldando sua forma de vida. No entanto, os modelos jurídico-institucionais, como por exemplo, a definição de soberania ou a teoria geral do Estado, defende Agamben no prefácio de *Homo Sacer I*, não foram completamente desenvolvidas por Foucault. Mantém pouco trabalhada, desta forma, a zona de confluência entre estes dois aspectos do poder: jurídico-institucional e modelo biopolítico do poder. Para Giorgio Agamben, as duas análises do poder não podem ser separadas porque a implicação da vida biológica na esfera política constitui o núcleo originário do poder soberano. Retornando à tese de Carl Schmitt sobre a proximidade entre estado de exceção e soberania, Agamben projeta sua investigação no ponto obscuro de confluência entre o modelo biopolítico e o jurídico-institucional. O soberano, segundo Schmitt, é aquele que decide sobre o estado de exceção. A exceção é

o dispositivo pelo qual o direito se refere à vida. Em paralelo à tese do jurista alemão, o filósofo italiano aglutina também em sua análise a hipótese de Walter Benjamin, que consiste em pensar a exceção não mais como uma excepcionalidade, mas como regra. Defende Agamben que, na década de 20 do século passado, travou-se um debate frutífero sobre o tema entre Schmitt e Benjamin. Assim, se pretendemos compreender a política contemporânea e o colapso em que ela está inserida, se torna importante aceitar o convite de Giorgio Agamben e direcionaremos nossa inquietação para o dispositivo do estado de exceção e sua implicação na vida nua. Este foi, portanto, o propósito e o objetivo de nossa pesquisa que realizamos em três partes.

No primeiro capítulo desta dissertação, buscaremos desenvolver o debate entre o jurista Carl Schmitt e o filósofo Walter Benjamin sobre a teoria da soberania e a sua relação com o estado de exceção.

Para dar cabo dessa empreitada, desenvolveremos o tema da soberania em Schmitt e Benjamin por dois caminhos: o primeiro partirá da distinção entre ditadura comissionária e ditadura soberana contida no livro *A Ditadura* (1921). Pela primeira ditadura, Schmitt compreende a prerrogativa de suspensão do ordenamento jurídico com a finalidade de restabelecer a ordem. Subjaz ao conceito de ditadura comissionária a diferenciação entre normas do direito e normas de realização do direito. Por ditadura soberana, o jurista alemão compreende a prerrogativa de criação de uma nova ordem constitucional. Está implícita nela a distinção e a dialética entre poder constituinte e poder constituído. Em outras palavras, por meio da ditadura comissionária, aquele que recebe a atribuição do poder absoluto (soberania popular, do monarca, etc) tem por função manter a norma constituída mesmo que para isso necessite suspender por um tempo determinado o ordenamento jurídico. E, ao contrário deste, o poder constituinte é aquele que por força da decisão pode revogar a norma constituída e criar uma nova constituição. Também no livro de 1921, Schmitt apresenta a evolução histórica do estado de exceção e sua relação com poder constituinte e poder constituído.

Apresentaremos, ainda, a crítica realizada por Walter Benjamin a Carl Schmitt no texto *Para uma crítica da violência (Gewalt)* de 1921. Neste ensaio o filósofo alemão diagnostica que o poder que funda o direito e o que mantém o direito se mantêm fixos em uma dialética constante e que, nesse sentido, o direito se apresenta essencialmente como violência. Assim, segundo Benjamin, toda violência estatal não faz mais do que seguir a lógica característica do direito, seja para manter a ordem constitucional ou para a criação de um novo direito.

O segundo caminho que iremos percorrer para a compreensão do tema da soberania parte da formulação contida no livro de 1922 de Carl Schmitt, *Teologia Política*: soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção. Nesta obra, o jurista alemão abandona o termo ditadura, entretanto conserva na relação essencial do soberano a possibilidade de suspensão do ordenamento com a finalidade de manutenção da ordem ou de criação de um novo direito. O soberano, segundo ele, por meio de sua decisão, é o fundamento último da norma constitucional, e o estado de exceção, é o princípio originário do direito. Assim, o conceito de soberania do jurista alemão demarcaria o duplo-limite de início e de fim do ordenamento jurídico e colocaria um fim na dialética entre poder constituinte e poder constituído, desenvolvida na obra anterior.

Em resposta à formulação de Schmitt, Walter Benjamin elabora duas hipóteses. A primeira inscrita no texto de habilitação *Origem do drama barroco alemão* (1928), afirma que se a característica do soberano é a decisão sobre e no interior do estado de exceção, a marca característica do soberano do século XVII é a sua incapacidade de decisão. Na segunda hipótese, constante no texto inacabado *Sobre o conceito de história*, na oitava tese, Benjamin reformula a tese de Carl Schmitt apontando para o diagnóstico do estado de exceção não ser mais uma excepcionalidade para se transformar em regra.

Assim, o interesse no primeiro capítulo é demonstrar, conforme sustenta Giorgio Agamben¹, que o conceito de estado de exceção no pensamento de Carl Schmitt deve ser lido à luz tanto da obra de 1921, *A ditadura*, quanto da *Teologia Política* de 1922. Ambas as obras se completam e não se distanciam. Desenvolveremos, também, o debate entre Carl Schmitt e Walter Benjamin. Se Giorgio Agamben estiver correto em afirmar que as obras de Schmitt se completam, Benjamin certamente foi o filósofo que percebeu essa proximidade entre elas e se colocou como um crítico feroz de ambas.

¹ “É a luz dessa complexa estratégia de inscrição do estado de exceção no direito que deve ser vista a relação entre *Die Diktatur* e *Politische Theologie*. De modo geral, juristas e filósofos da política voltaram sua atenção sobretudo para a teoria da soberania presente no livro de 1922, sem se dar conta de que ela adquire seu sentido próprio exclusivamente a partir da teoria do estado de exceção já elaborada em *Die Diktatur*. O lugar e o paradoxo do conceito schmittiano de soberania derivam, como vimos, do estado de exceção, e não o contrário. E certamente não foi por acaso que Schmitt definiu primeiro, no livro de 1921 e em artigos anteriores, a teoria e prática do estado de exceção e que, apenas num segundo momento, definiu sua teoria da soberania na *Politische Theologie*. Esta representa, indubitavelmente, a tentativa de ancorar sem restrições o estado de exceção na ordem jurídica; mas tal tentativa não teria sido possível se o estado de exceção não tivesse sido articulado anteriormente na terminologia e na conceitualidade da ditadura e, por assim dizer, não tivesse sido ‘juridicizado’ pela referência à magistratura romana e, depois, graças à distinção entre normas do direito e normas de realização” (AGAMBEN, 2004, p.57).

No espaço entre os capítulos, reservamos um tópico para a explicação do título da dissertação. Novamente, para tanto, nos utilizaremos de Walter Benjamin. O filósofo alemão ficou conhecido como o pensador dos limiares. O leitor atento de Giorgio Agamben, por sua vez, se depara em vários momentos de sua obra com sessões dedicadas e intituladas de limiares. Não temos a intenção nesta dissertação de reproduzir o estilo de escrita de Agamben, mas evidenciar a importância da utilização do conceito limiar. Acreditamos não se tratar meramente de uma escolha estilística do autor e, sim, que o termo limiar carrega importantes traços para compreender o pensamento do filósofo italiano. Assim, nos propomos a elaborar um pequeno percurso explicativo sobre termo limiar em Walter Benjamin e seu paralelo possível com Agamben. É neste percurso que tentaremos explicar parte do título da dissertação: os espaços do entre.

No segundo capítulo, apresentaremos o conceito de estado de exceção conforme a interpretação de Giorgio Agamben. Demonstraremos como o filósofo italiano se utiliza de Carl Schmitt, especialmente do conceito de exceção, e de Walter Benjamin, a exceção como regra, para encorpar uma crítica ao Estado Democrático de Direito. O filósofo italiano reserva para esse assunto dois livros principais, sendo o *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua* e o *Homo Sacer II.1: Estado de Exceção*. Nossa preocupação nessa etapa repousa em desenvolver os argumentos de Agamben, sobre o paradoxo que habita no interior da formulação de Carl Schmitt (soberano é aquele que decide sobre o Estado de Exceção). Demonstraremos, também, a hipótese de Agamben, a partir de Walter Benjamin e Gershom Scholem, que consiste em pensar a estrutura da soberania em paralelo com a do messianismo. Por fim, desenvolveremos a tese do filósofo italiano de que o estado de exceção transformou-se em paradigma de governo das democracias atuais.

No terceiro capítulo, nossa intenção é apontar para as leituras biopolíticas realizadas por Giorgio Agamben. Na introdução do seu primeiro livro da série *Homo Sacer*, ele esclarece que o horizonte de suas pesquisas políticas reside no ponto de articulação entre o modelo biopolítico elaborado de Michel Foucault e o modelo jurídico-institucional. Ao dedicarmos os dois capítulos iniciais ao tema da soberania, pretendemos chegar ao terceiro capítulo com as bases sobre este conceito fincadas e, a partir delas, demonstrar em conjunto com Agamben como a vida nua é incluída nos cálculos da política pelo direito. O ponto de articulação entre soberania e a vida, será aquele que nomeia a série de escritos políticos do filósofo italiano: *Homo Sacer*. Se

soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção e, a qualquer momento, apoiado no argumento da segurança nacional, da segurança ou do restabelecimento da ordem, o ordenamento jurídico e com ele os direitos fundamentais, possam ser suspensos, é a vida abandonada que está em risco. Dito de outro modo, em nome da manutenção da ordem, a vida dos membros do estado entram nas preocupações do poder por meio de uma zona cinzenta onde fato e direito se tornam indiscerníveis. Portanto, o que pretendemos para o terceiro capítulo dessa dissertação é apontar para esse ponto de diálogo entre o político-jurídico e a biopolítica.

N(AS) FRONTEIRAS DE UM CONCEITO

Daí um novo dilema – o do Bem-Estar e o da Segurança, apontado por Goering, em dias passados, sob a forma menos justa, mas altamente sugestiva, de seu conhecido slogan: ‘Mais canhões, menos manteiga’. E, na verdade, não há como fugir à necessidade de sacrificar o Bem-Estar em proveito da Segurança, desde que essa se veja altamente ameaçada. Os povos que se negaram a admiti-lo aprenderam no pó da derrota a lição merecida.

(Golbery de Couto e Silva)

1.1 A Ditadura de Carl Schmitt

No começo do século XX, no período entre guerras, Carl Schmitt, o jurista alemão que por conta de sua adesão ao nazismo teve suas obras evitadas no interior do debate político e jurídico pós-segunda guerra, se debruçou sobremaneira acerca do tema da soberania. “O soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção”, definição apresentada nas primeiras linhas do livro *Politische Theologie (Teologia Política)* (1922), recuperada do ostracismo pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, tornou-se bastante comentada e debatida entre a *intelligentsia* política e jurídica atual. O crescente interesse pelo debate sobre o estado de exceção na atualidade não nos permite, mesmo que por vezes não seja possível separar a produção intelectual do agir político e ético de seu autor, desconsiderar o trabalho realizado por Carl Schmitt, sobretudo aquele da década de 20 do século passado, período importante para essa investigação. Bem sabemos, como mencionado acima, que sua obra mais conhecida e, talvez, mais bem acabada sobre o conceito de soberania é a *Teologia Política*. Por outro lado, como o interesse que nos cerca é o conceito de estado de exceção, não seria possível desenvolvê-lo desconsiderando outra obra decisiva para seu entendimento: *Die Diktatur* (1921). A *Ditadura* publicada um ano antes da *Teologia Política* contém o germe embrionário do conceito de soberania mais tarde desenvolvido em sua obra que nos é mais familiar. De modo que, nos parece impossível separá-las, acolhendo uma em detrimento da outra como se ultrapassada por aquela. Ambas, em nosso julgamento, se completam. Buscaremos, portanto, apresentar os pontos norteadores das duas obras de Carl Schmitt apresentando seus pontos de encontro.

Na obra de 1921, Carl Schmitt se esforça, como o mesmo diz no prólogo da primeira edição (SCHMITT, 1985, p.19), em investigar um conceito que é central na teoria do Estado e da Constituição. Contudo, a tarefa de sua investigação se torna difícil, segundo o jurista, porque se alguma vez o conceito de ditadura foi tomando em consideração pela história política ou pela teoria geral do Estado, ele apareceu de modo secundário e confuso. O que explicaria, segundo ele, a sua enorme popularidade por um lado, bem como, sua aversão por parte dos teóricos do direito.

A Europa do período entre guerras se encontrava de um lado no interior de uma crise econômica e de outro numa efervescência política. O socialismo, após a revolução russa de 1917, insurgiu com força, tanto a partir do campo teórico quanto fático, frete às ideias liberais. Carl Schmitt, não alheio ao seu tempo, aponta, portanto, a investigação de seu livro para o interior desse debate, se opondo a ambas as concepções. Não à toa, o subtítulo de seu livro de 1921, geralmente desconsiderado, é: *Desde as origens do pensamento moderno da soberania até a luta de classes proletária*. O jurista alemão identificava neste debate o núcleo dos dois conceitos de ditadura edificadas por ele: a soberana e comissionaria. A partir do pensamento de Carl Schmitt, buscaremos agora, apresentar sua argumentação.

De acordo com Carl Schmitt, o termo ditadura² é tomado pela literatura política burguesa³ (SCHMITT, 1985, p.20) como tendo o significado de um poder individual e autocrático embora ligado a outras duas representações; a primeira de um poder que se apoia na anuência do povo, logo, por meio de um fundamento democrático para atingir um fim determinado. E, a segunda, em que o ditador se serve de um aparato de governo fortemente centralizado. Assim, o exemplo de ditador para política moderna burguesa, diz Schmitt, foi Napoleão Bonaparte (SCHMITT, 1985, p.20). Por outro lado, pondera o

²A origem da palavra ditadura remonta ao período da República Romana. Ela foi dispositivo do direito romano que poderia ser ativado pelo Cônsul, mediante solicitação do Senado, para fazer frente a situações de emergência como um conflito bélico ou uma crise interna. O ditador era nomeado, portanto, com a finalidade de proteger Roma de alguma situação de perigo que a ela incidisse. Seus poderes eram plenos, porém, não ilimitados. Possuía o ditador a prerrogativa de suspender a Constituição Romana por um período de tempo, mas não de revogá-la. Ao ditador era imposta uma finalidade específica e um tempo determinado para atingir o seu resultado. Após atingi-lo ou caso esgotado seu o tempo máximo de duração de seis meses, a ditadura se encerrava e a ordem Constitucional era restabelecida perdendo, assim, o ditador o seus plenos poderes. O que caracteriza, portanto, a ditadura romana é o seu aspecto temporal, excepcional e, sobretudo, a sua circunscrição nos limites do ordenamento jurídico (BOBBIO, 1998, p.368). Segundo Norberto Bobbio no *Dicionário de política*, de onde retiramos essas informações, a ditadura romana é completamente diferente de seu significado moderno. Entretanto, veremos mais adiante no capítulo a sua similaridade com o conceito de ditadura comissionaria apresentada por Carl Schmitt.

³“Para no escoger una manifestación ocasional cualquiera, dentro de la enorme cantidad de obras políticas, utilizaremos como ejemplo las expresiones de la obra de Bodley sobre Francia (Londres, 1898)” (SCHMITT, 1985, p.20).

jurista (SCHMITT, 1985, p.21), é ultrapassado identificar a ditadura unicamente pelo seu carácter de dominação pessoal. Mas, esse carácter se mantém no entendimento moderno do termo que compreende a ditadura como a supressão da democracia sobre bases democráticas, expondo, desse modo, seu carácter paradoxal. De modo que, na maioria das vezes, para Schmitt, este modo de compreender a ditadura dilui a diferença entre ditadura e cesarismo⁴.

Na literatura socialista⁵, entretanto, o termo ditadura do proletariado acrescenta outras características. Ele é compreendido como uma transição ao objeto final comunista, sendo, portanto, um meio para atingir um fim. Pensando desse modo, ela apenas deve ser implantada por meio de uma exceção e subordinada a coação das circunstâncias fáticas. Se a ditadura é um estado de exceção necessário, explica o autor (SCHMITT, 1985, p. 23), é possível demonstrar as distintas possibilidades de seu conceito mediante uma enumeração do que se considera como a normalidade. Além do mais, preanunciado a obra posterior, *Teologia Política*, contudo, ainda não se detendo minuciosamente ao assunto, Carl Schmitt afirma a necessidade de uma investigação que revele quem pode de fato criar a exceção (SCHMITT, 1985, p.23). Sendo esta pergunta, aquela que revela questão chave sobre a soberania⁶. Contudo, resta conservado, seja na concepção socialista ou burguesa, o preceito de ser a ditadura um meio para atingir um fim.

Assim, este Estado proletário não quer ser qualquer coisa definitiva, senão uma transição. Daí recebe, de novo, sua significação a circunstância essencial que tinha sido adiada na literatura em burguesa. A ditadura é um meio para alcançar um fim determinado; como o seu conteúdo é determinado apenas pelo interesse no resultado a ser alcançado e, portanto, sempre depende da situação das coisas, não pode ser definida, em geral, como a supressão da democracia (SCHMITT, 1985, p.23)⁷.

⁴ “O termo Cesarismo tem sua origem histórica no regime instaurado na Roma antiga por Caio Júlio César. A ideia de um poder forte, que soubesse desvincular-se dos interesses dos grupos e dos indivíduos e aliar-se estreitamente ao exército com o fim de articular uma política equilibrada que correspondesse mais aos interesses globais da comunidade [...]” (BOBBIO, 1998, p.159-160).

⁵ Carl Schmitt menciona como escritores socialistas Lenin, Trotski e Radek (SCHMITT, 1985, p.23).

⁶ “Solo una literatura que hay perdido todo sentido para el problema jurídico fundamental de la teoría del Estado, que es la oposición entre derecho y realización del derecho, puede descubrir aquí en la distinción entre sustancia y ejercicio de la soberanía una nimiedad escolástica desapercibida. Si la soberanía es realmente omnipotencia estatal, y esto lo es para toda Constitución que no establece integralmente una división – es decir, una delimitación – de los poderes, entonces la regulación jurídica solo abarca siempre el contenido calculable del ejercicio, nunca la plenitud sustancial del poder mismo. La cuestión de quién decide sobre esta, es decir, sobre el caso no regulado jurídicamente, se convierte en la cuestión acerca de soberanía” (SCHMITT, 1985, p.248).

⁷ “Ahora bien, este Estado proletario no quiere ser nada definitivo, sino una transición. De ahí recibe de nuevo su significación la circunstancia esencial que se había pospuesto en la literatura burguesa. La dictadura es un medio para alcanzar un fin determinado; como su contenido solo está determinado por el

Do ponto de vista jurídico-político, a exceção pode significar a suspensão do Estado de Direito e, portanto, da normalidade. Por Estado de Direito pode-se entender duas situações distintas: uma espécie de exercício do poder estatal em que apenas se permite as ingerências nas esferas dos direitos dos cidadãos, da liberdade pessoal e da propriedade privada quando apoiadas no ordenamento jurídico. E, outra, em que garantias constitucionais como certos direitos de liberdade são criadas e resguardadas pelas leis. Em ambos os casos, o Estado Democrático de Direito é negado pela ditadura.

[...] dentro do Estado constituído pela Constituição como um conceito jurídico não há nenhum espaço territorial circunscrito que possa ser subtraído de sua vigência, nem nenhum lapso de tempo em que não deva ter vigência, nem nenhum círculo determinado de pessoas que, sem deixar de ser cidadãos do Estado, devam ser tratados como “inimigos” ou “rebeldes” sem direitos. Mas precisamente essas exceções pertencem à essência da ditadura e são possíveis por se tratar de uma comissão de ação determinada de acordo com a situação das coisas (SCHMITT, 1985, p.182)⁸.

Se a constituição do estado é democrática, pode-se chamar ditadura, portanto, toda violação de princípio democrático realizado via exceção. De modo que, se se adota como regra o princípio liberal dos direitos humanos e liberdades inalienáveis, então, parece ditadura toda violação a estes direitos mesmo que se apoiando na vontade da maioria (SCHMITT, 1985, p.24). Logo, a ditadura pode, por conseguinte, significar uma exceção tanto aos princípios democráticos quanto aos princípios liberais. O que vale como norma, por outro lado, pode ser determinada positivamente por meio de uma Constituição bem como mediante um ideal político. Por isso, o estado de exceção se chama ditadura devido a suspensão dos preceitos positivos da Constituição. Já do ponto de vista revolucionário, entretanto, todo o ordenamento existente também pode ser qualificado de ditadura. Transferindo, assim, o conceito do campo meramente jurídico-político para o simplesmente político. Nesse sentido, na literatura política comunista, o próprio Estado a ser edificado após a revolução proletária se denomina também de ditadura. Isto porque significa um instrumento de transição para uma situação que se

interés en el resultado a alcanzar y, por tanto, depende siempre de la situación de las cosas, no se puede definir, en general, como la supresión de la democracia” (SCHMITT, 1985, p.23).

⁸ “[...] dentro del Estado constituido por la Constitución como un concepto jurídico no hay ningún espacio territorial circunscrito que pueda ser sustraído de su vigencia, ni ningún lapso de tiempo en el que no deba tener vigencia, ni ningún círculo determinado de personas que, sin dejar de ser ciudadanos del Estado, deban ser tratados como “enemigos” o “rebeldes” sin derechos. Pero precisamente tales excepciones pertenecen a la esencia de la dictadura y son posibles por tratarse de una comisión de acción determinada con arreglo a la situación de las cosas” (SCHMITT, 1985, p.182).

pretende justa. Sua justificação descansa em uma norma que já não é apenas política nem jurídico-constitucional positiva, mas filosófico-histórica ou teleológica. Na literatura comunista, portanto,

[...] se chama ditadura não só o ordenamento político combatido, mas também a própria dominação política ambicionada, se introduz na essência do conceito uma mudança mais ampla. O próprio Estado é chamado de ditadura como um todo, porque significa um instrumento de transição, que o efetua, a uma situação justa, mas a sua justificação repousa sobre uma norma que já não é meramente política ou jurídicoconstitucional positiva, mas filosófico-histórica. Dessa maneira, a ditadura - que, enquanto uma exceção, permanece em uma dependência funcional daquilo que nega - se converteu, assim mesmo, em uma categoria filosófico-histórica. Segundo a concepção econômica da história do marxismo, o desenvolvimento para a fase final comunista deve ocorrer “organicamente” (no sentido de Hegel), as condições econômicas devem estar maduras para a revolução, o desenvolvimento é “imaneente” (também em sentido Hegel), as condições não podem “fazer-se” maduras pela força, e uma ingerência artificial, mecânica, no desenvolvimento orgânico careceria de sentido para todo marxista. Mas a argumentação bolchevista enxerga na atividade da burguesia - que se defende com todos os meios para não ser desalojada do seu posto, condenada a desaparecer desde muito tempo pela evolução histórica - uma ingerência exterior ao desenvolvimento imanente, mediante o qual se obstrui o caminho do desenvolvimento orgânico, e que deve ser suprimida igualmente por meios mecânicos e externos. Este é o sentido da ditadura do proletariado, mediante o qual se justifica, tanto do ponto de vista filosófico-histórico como da argumentação, uma exceção às normas de desenvolvimento orgânico e a sua questão fundamental (SCHMITT, 1985, p.25)⁹.

Que toda ditadura contém uma exceção a uma norma não quer dizer que seja uma negação de uma norma qualquer. Ela deve ser assegurada de acordo com a realidade política ou fática. Do ponto de vista filosófico-jurídico, a essência da ditadura é a possibilidade geral de separação das normas de direito das normas de realização do

⁹ “[...] se llama dictadura no solo al ordenamiento político combatido, sino también a la propia dominación política ambicionada, se introduce en la esencia del concepto un cambio más amplio. Al Estado propio se le llama dictadura en su conjunto, porque significa un instrumento de transición, que efectúa él, a una situación justa, pero su justificación descansa en una norma que ya no es meramente política ni jurídico constitucional positiva, sino filosófico-histórica. De esta manera, la dictadura – que, en cuanto excepción, permanece en una dependencia funcional de aquello que niega – se ha convertido asimismo en una categoría filosófico-histórica. Según la concepción económica de la historia del marxismo, el desarrollo hacia el estadio final comunista debe producirse “orgánicamente” (en el sentido de Hegel), las condiciones económicas deben estar maduras para la revolución, el desarrollo es “inmanente” (igualmente en sentido hegeliano), las condiciones no pueden “hacerse” madurar por la fuerza, y una injerencia artificial, mecánica, en este desarrollo orgánico carecería de sentido para todo marxista. Pero la argumentación bolchevista ve en la actividad de la burguesía – que se defiende con todos los medios para no ser desalojada de su puesto, condenado a desaparecer desde hace largo tiempo por la evolución histórica – una injerencia exterior en el desarrollo imanente, mediante la cual se obstruye el camino del desarrollo orgánico, y que debe ser suprimida igualmente por medios mecánicos y externos. Este es el sentido de la dictadura del proletariado, mediante el cual se justifica, tanto desde el punto de vista filosófico-histórico como desde el de la argumentación, una excepción a las normas del desarrollo orgánico y a su cuestión fundamental” (SCHMITT, 1985, p.25).

direito. Uma ditadura que não se faz dependente de um resultado a alcançar, explica Schmitt, é um despotismo qualquer (SCHMITT, 1985, p.26). Obter êxito num resultado concreto significa intervir no decurso causal dos acontecimentos com meios cuja correção é conveniente aos seus fins e, depende exclusivamente das conexões fáticas deste decurso causal. Isto é,

partindo precisamente do que deve justificar, a ditadura se converte em uma supressão da situação jurídica em geral, porque significa a dominação de um procedimento que está interessado exclusivamente no sucesso de um resultado concreto, mediante a eliminação do respeito essencial ao direito [...] (Schmitt, 1985, p.26-27)¹⁰.

Sendo a justificativa da ditadura o meio para atingir um fim justo, a suspensão de uma situação jurídica significa a obediência há um procedimento que está interessado exclusivamente em alcançar o resultado desejado. Mesmo que para atingi-lo seja necessária a eliminação do respeito ao direito essencial de um sujeito de direito, quando identificado nesse direito e em sua vontade aquilo que pode impedir o resultado que se busca alcançar. Quem não vê na medula do direito mais que semelhante finalidade, aponta Carl Schmitt, não está em situação de encontrar um conceito de ditadura porque todo ordenamento jurídico é simplesmente uma ditadura oculta ou intermitente (SCHMITT, 1985, p.27).

O direito também é um meio para alcançar um fim. E, a sua finalidade é o existir da sociedade; se o direito não se mostra em situação de salvaguardar a sociedade, deve-se recorrer à força para fazer aquilo que ele se propõe. Sendo, desse modo, a ditadura o dispositivo salvador do poder do Estado e o ponto em que direito desemboca na política e na história. Dito de modo análogo com Walter Benjamin em *Zur Kritik der Gewalt* (*Para a crítica da Gewalt*), este seria o ponto onde o direito revela sua verdadeira natureza: a violência. A guerra contra o inimigo exterior e a repressão de uma sedição no interior de um Estado não constituiriam estados de exceção senão o caso ideal normal em que o direito e o Estado desempenham sua natureza finalista intrínseca com uma força imediata análoga ao direito à autodefesa.

¹⁰ “partiendo precisamente de lo que debe justificar, la dictadura se convierte en una supresión de la situación jurídica en general, porque significa la dominación de un procedimiento que está interesado exclusivamente en el logro de un resultado concreto, mediante la eliminación del respeto esencial al derecho [...]” (SCHMITT, 1985, p. 26-27).

Dito de outro modo, o problema da ditadura seria o problema da exceção concreta e, segundo o jurista, este não havia sido tratado sistematicamente na teoria geral do direito até aquele momento (SCHMITT, 1985, p.28). A autoridade suprema é a única que pode outorgar tais exceções. Definição, novamente, que se assemelha aquela apresentada no livro do ano posterior (1922): “o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006, p.7).

No importante capítulo IV da obra *A Ditadura*, Carl Schmitt apresenta o resultado de seu trabalho. Nele busca resolver uma dificuldade inicial que permitiria chegar pela primeira vez ao conceito de ditadura mediante uma explicação científico-jurídica, ou seja, o estabelecimento de uma diferença entre ditadura comissionaria¹¹ e ditadura soberana. Tal distinção expõe, teoricamente, a transição da ditadura de reforma à ditadura da revolução, ambas, sobre a base de um poder constituinte do povo. A partir do século XVIII, emerge um novo conceito de ditadura que não mais recorre ao poder constituído historicamente como seu fundamento, diferente daquele modelo da ditadura romana. No século XVIII aparece,

pela primeira vez na história do Ocidente cristão, um conceito de ditadura, segundo o qual o ditador permanece em realidade comissário, mas que, a consequência da peculiaridade não do poder constituído, mas do poder constituinte do povo, é um comissário imediato do povo, um ditador que dita inclusive ao seu comitente, sem deixar de legitimar-se por ele (SCHMITT, 1985, p.29)¹².

Podemos qualificar de ditadura, do ponto de vista político, todo exercício do poder estatal que não é mediado por instâncias intermediárias independentes. Ou seja, por todo o poder realizado de modo imediato, centralizado. Como dito anteriormente, a sua natureza jurídica pretende alcançar um fim. E, todas as barreiras ou impedimentos jurídicos que significam um obstáculo a esse fim devem ser desconsiderados por completo. O que deve ser levado em conta, portanto, para a apreensão do conceito, é o

¹¹ Optamos por traduzir “ditadura comissarial” por “ditadura comissionaria” em conformidade com a tradução realizada por Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira do artigo *O exílio do Nômos: Carl Schmitt e a Globale Zeit* de Giacomo Marramao para Revista Brasileira de Estudos Políticos (MARRAMAIO, 2012, p.151-184). Acreditamos que esta tradução marca melhor o sentido do termo proposto por Carl Schmitt daquele a quem é atribuído uma comissão. A outra escolha possível seria comissariada ou comissária. Esta última escolhida por Iraci D. Poletti ao traduzir o termo *dittatura commissaria* da obra *Stato di eccezione* de Giorgio Agamben.

¹² “por primera vez en la historia del Occidente cristiano, un concepto de dictadura, según el cual el dictador permanece en realidad comisario, pero que, a consecuencia de la peculiaridad no del poder constituido, sino del poder constituyente del pueblo, es un comisario inmediato del pueblo, un dictador que dicta incluso a su comitante, sin dejar de legitimarse por él” (SCHMITT, 1985, p.29).

caráter da ação da atividade ditatorial tanto para ditadura soberana quanto para comissionaria. Se a existência da Constituição está ameaçada, o ditador é o responsável por assegurar e proteger a norma constitucional mediante uma suspensão temporal da mesma.

Assim, como o ato de legítima defesa é, por definição, a repulsão de um ataque antijurídico atual e recebe sua determinação mais próxima pela característica da atualidade do ataque, assim também para o conceito de ditadura tem que se ter em conta a atualidade imediata de uma situação a eliminar e isso no sentido de que tal eliminação aparece como incumbência jurídica, que fundamenta juridicamente um poder pleno, determinado unicamente pela situação das coisas e pelo fim da eliminação (SCHMITT, 1985, p.180-181)¹³.

A eliminação daquilo que coloca em risco a existência da Constituição é o resultado que deve nortear o conteúdo da ação realizada pelo ditador. Sendo, nesse sentido, possível traçar uma analogia com o direito de legítima defesa. Tanto a ação da ditadura quanto o ato de legítima defesa são sempre uma reação mais do que uma ação, pois pressupõem que o adversário não reconhece as normas jurídicas que o ditador identifica como fundamento jurídico de onde ele retira a medida de sua ação (SCHMITT, 1985, p.181).

Assim, a oposição entre norma jurídica e norma de realização do direito, que perpassa todo campo do direito, se converte na oposição entre norma jurídica e regra técnica objetiva, sendo esta última norteadora da ação. A ditadura comissária ou comissionaria suspende a Constituição para protegê-la em sua existência concreta. Para sua eficácia plena, toda norma jurídica precisa de uma situação normal homogênea e é justamente essa situação que deve ser criada pela ação ditador. Ou seja, nenhuma norma possui validade em um ambiente caótico. Portanto, o ditador, por meio de sua ação, é o responsável por criar a situação normal onde a norma terá seu efeito. Sendo assim, a ditadura é um problema da realidade concreta mas não deixa de ser uma questão jurídica.

¹³ “Así, como el acto de legítima defensa es, por definición, la repulsión de un ataque antijurídico actual y recibe su determinación más próxima por la característica de la actualidad del ataque, así también para el concepto de dictadura hay que tener en cuenta la actualidad inmediata de una situación a eliminar y ello en el sentido de que dicha eliminación aparece como cometido jurídico, que fundamenta jurídicamente un poder pleno, determinado únicamente por la situación de las cosas y por el fin de la eliminación” (SCHMITT, 1985, p.180-181).

Segundo Carl Schmitt, no livro IV de *Do Contrato Social*, Jean Jacques Rousseau trata o tema da ditadura como um problema de governo e não de soberania (SCHMITT, 1985, p. 173). O filósofo genebrino, continua Schmitt, pressupõe que somente onde existe uma Constituição é possível haver uma ditadura. Isto porque, o papel do ditador, não pelo conteúdo arbitrário de sua atividade mas pela razão de sua situação jurídica, está circunscrito dentro dos limites da Constituição. A autoridade do ditador repousa no fundamento outorgado pela própria norma constitucional ou por algum órgão constituído por ela. O poder, nesse caso, deriva da Constituição ou do povo e é transferido para um comissário (ou uma comissão). Esta seria a definição do que Schmitt denomina ditadura comissionaria.

Por outro lado, a ditadura soberana enxerga no ordenamento existe a situação que deseja eliminar mediante sua ação. Ela não suspende a Constituição vigente valendo-se dela como fundamento de sua atuação. Ao contrário, a ditadura soberana deseja criar uma nova situação possível, uma nova ordem constitucional que aspira ser verdadeira. Por isso, não pressupõe seu fundamento na Constituição existente mas naquela que deseja implantar.

Poderia se pensar que semelhante situação subtrairia toda consideração jurídica. Porque, juridicamente, o Estado somente pode ser concebido enquanto tal através de uma Constituição e a negação total desta renunciaria a toda fundamentação jurídica. Porém, não é esse o caso do *pouvoir constituant* (poder constituinte). Assim como a ditadura comissionaria se encontra dentro dos limites da Constituição, também a soberana possui continuidade jurídica porque invoca seu fundamento no poder constituinte e este, por sua vez, não pode ser eliminado por nenhum ordenamento jurídico.

A concepção de poder constituinte foi desenvolvida pelo pensador revolucionário Sieyès em sua obra *Qu'est ce que le tiers etat?* (1789) (*O que é o terceiro estado?*). Segundo ela, explica Carl Schmitt (SCHMITT, 1985, p.185), todos os poderes existentes estão subordinados à validade da lei e suas regras e formas não podem ser modificadas por si só, visto que o fundamento de sua existência é a Constituição. Um poder constituído, portanto, não pode estar acima da lei constitucional já que ela é o seu próprio fundamento. Disso segue que a todo o poder constituído contrapõe-se outro poder: o poder constituinte que é a base da Constituição. Este, em oposição ao primeiro, é por princípio ilimitado e tudo pode porque não está subordinado a nenhum ordenamento. Pelo contrário, é a norma constitucional que está a ele

subordinada pelo motivo de ser o poder constituinte o fundamento da Constituição. É inconcebível, explica Schmitt (SCHMITT, 1985, p.185-186), qualquer coação ou limitação a este poder, inclusive os direitos inalienáveis do homem resultam supérfluos onde impera a *volonté générale* (vontade geral).

O povo, como titular do poder constituinte, não pode obrigar-se a si mesmo e está autorizado em todo momento a dar todas as Constituições que considere convenientes. A Constituição é a lei fundamental (*loi fondamentale*), não porque é imutável e independente da vontade da nação, mas porque não pode modificá-la nenhum dos órgãos que atuam com autoridade estatal, cujas competências estão baseadas nesta Constituição. Isto tem validade também para legislação ordinária (SCHMITT, 1985, p.186)¹⁴.

O poder constituinte não procura fundamento fora dele mesmo. Daí seu carácter fundante da ordem jurídica e, também, revolucionário na medida em que pode por abaixo uma ordem vigente e edificar uma nova. O poder constituído é ao poder constituinte subordinado e não o seu contrário.

O povo, a nação, a força originária de todo o ser estatal, constitui sempre órgãos novos. Do abismo infinito e inabarcável de seu poder surgem sempre formas novas, que podem rompê-las a qualquer momento, nas quais nunca se delimita seu poder de maneira definitiva. Pode querer qualquer coisa, mas o conteúdo de seu querer tem sempre o mesmo valor jurídico que o conteúdo de um preceito constitucional. Por isso pode intervir ao critério com a legislação, com a administração de justiça e com atos meramente fáticos. Converte-se no titular ilimitado e ilimitável dos *jura dominationis* (direito de dominação), mas não necessita ser limitado nem sequer em caso de necessidade (SCHMITT, 1985, p.188)¹⁵.

O poder constituinte não possui obrigações, apenas direitos. Ele não está sujeito a nada. Ao contrário do poder constituído que só tem obrigações e não direitos. A consequência desta formulação é que uma parte do poder sempre permanece em estado de natureza e a outra em estado de direito. Portanto, enquanto a ditadura comissionaria

¹⁴ “El pueblo, como titular del poder constituyente, no puede obligarse a sí mismo y está facultado en todo momento para dar todas las Constituciones que estime convenientes. La Constitución es la ley fundamental (*loi fondamentale*), no porque sea inmutable e independiente de la voluntad de la nación, sino porque no pueden modificarla ninguno de los órganos que actúan con autoridad estatal, cuyas facultades están basadas en esta Constitución. Esto tiene validez también para la legislación ordinaria” (SCHMITT, 1985, p.186).

¹⁵ “El pueblo, la nación, la fuerza originaria de todo el ser estatal, constituye siempre órganos nuevos. De la infinita e inabarcable sima de su poder surgen siempre formas nuevas, que puede romperlas en todo momento, en las cuales nunca se delimita su poder de una manera definitiva. Puede querer cualquier cosa, pero el contenido de su querer tiene siempre el mismo valor jurídico que el contenido de un precepto constitucional. Por ello puede intervenir a discreción con la legislación, con la administración de justicia e con actos meramente fáticos. Se convierte en el titular ilimitado e ilimitable de los *jura dominationis*, pero no necesita ser limitado ni siquiera en caso de necesidad” (SCHMITT, 1985, p.188).

busca seu fundamento em um órgão constituído, a ditadura soberana deriva somente do poder constituinte: “O ditador comissarial é o comissário de ação incondicionada de um *pouvoir constitué* (poder constituído); ditadura soberana é a comissão de ação incondicionada de um *pouvoir constituant* (poder constituinte)” (SCHMITT, 1985, p.193).¹⁶

A necessidade da ordem é um imperativo valioso. O poder constituinte, emanado da vontade livre do povo, possui nele mesmo toda a prerrogativa para eliminação de uma ordem constituída e a criação de um novo direito. Seu poder é ilimitado, contudo, também, transitório e deve ter fim assim que uma nova Constituição for edificada e a ordem restabelecida. Novas revoluções, contudo, sempre poderão ocorrer apelando ao *pouvoir constituant* (poder constituinte). Por isso, também é facultado recorrer a ele sempre que uma nova (contra)revolução surja no horizonte e possa eliminar o poder constituído vigente criado por uma revolução anterior. Quando a ordem vigente se apresenta como obstáculo para manutenção da vontade livre do povo, é sempre possível recorrer ao poder constituinte para salvaguardá-la. Esta foi a experiência ensinada pela Revolução Francesa¹⁷.

Já a partir do século XIX, conforme nos explica Carl Schmitt, a ditadura passa a ser compreendida como estado de sítio fictício ou político e,

[...] quando se executa a apreensão jurídica da ditadura se faz referência à liberdade de imprensa e outras liberdades similares, mas não ao número incontável de pessoas que de ambos os lados de uma guerra civil perdem suas vidas de uma maneira efetiva e não tão somente fictícia (SCHMITT, 1985, p.257)¹⁸.

¹⁶ “El dictador comisarial es el comisario de acción incondicionado de un *pouvoir constitué*; la dictadura soberana es la comisión de acción incondicionada de un *pouvoir constituant*” (SCHMITT, 1985, p.193).

¹⁷ “La convención Nacional que se reunió el 20 septiembre de 1792 tenía el cometido de esbozar una Constitución y era órgano extraordinario de un *pouvoir constituant*. Después que redactó la Constitución (del 24 junio de 1793) y el pueblo la hubo aceptado en plebiscito general, su comisión quedó cumplida y, en consecuencia, terminaron sus facultades. Debido a la situación de guerra y al movimiento contrarrevolucionario del interior, que amenazaban la existencia de la nueva Constitución, la Convención resolvió el 10 octubre de 1793 que el gobierno provisional de Francia fuera ‘revolucionario’ hasta alcanzar la paz. Para ello fue suspendida la Constitución de 1793, la cual no volvió a entrar en vigor. Aunque aquí fue suspendida una Constitución ya adoptada, estamos ante un caso de dictadura soberana. Con el cumplimiento de su misión, la Convención dejó de ser un órgano constituido. Pero ni en el encargo de redactar una Constitución, ni en la Constitución misma se hablaba de una suspensión de la Constitución. Conforme a ella, no existía ningún órgano constituido que pudiera decretar la suspensión. La Convención actuó, en consecuencia, haciendo una apelación al *pouvoir constituant* del pueblo, afirmando al mismo tiempo que a este le impedían su ejercicio la guerra y la contrarrevolución. La Convención llamaba ‘revolucionaria’ a su soberanía” (SCHMITT, 1985, p.193-194).

¹⁸ “[...] cuando se emprende la aprehensión jurídica de la dictadura se hace referencia a la libertad de prensa y otras liberdades similares, pero no al sinnúmero de personas que en ambos lados de una guerra civil pierden su vida de una manera efectiva y no tan solo ficticia” (SCHMITT, 1985, p.257)

De acordo¹⁹ com o decreto da Assembleia Nacional Constituinte francesa, de 23 de fevereiro de 1790, sempre que a segurança pública estiver ameaçada, as autoridades municipais possuíam a prerrogativa de declarar a lei marcial (*loi martiale*) para restabelecer e manter a ordem. Assim, o dispositivo utilizado até aquele período para conter as perturbações à ordem e segurança pública era a lei marcial. Ela poderia, portanto, manter-se em vigência por todo o período necessário para restabelecer a saúde pública. Em 26 de julho de 1791 foi adicionado a este dispositivo uma lei que permitia as autoridades civis solicitar as forças armadas auxílio para repressão de tumultos no interior do estado. A lei referida não legislava sobre o estado de sítio, ainda que, ele já estivesse sido regulamentado por uma lei anterior em 8 de julho de 1791. O estado de sítio, contudo, até aquele momento era direcionado apenas a assuntos propriamente de caráter técnicos militares como a manutenção e classificação das praças, fortes e postos militares. Não eram mencionados, portanto, outras localidades que pudessem ser declaradas em estado de sítio, tampouco, utilizado para ataque a inimigos internos ou sedições no interior do Estado. A palavra “estado” de *état de siège* (estado de sítio) designava uma situação concreta que permitiria ao direito ter alguma vigência em certos momentos. Nas praças e fortificações militares eram distinguidos três estados possíveis: estado de paz (*état de paix*), estado de guerra (*état de guerre*) e estado de sítio (*état de siège*).

No estado de paz, a autoridade militar somente exerce comando frente às tropas e nos assuntos militares imediatos; nos demais, a polícia é assunto exclusivo da autoridade civil. No estado de guerra, as autoridades civis conservam suas faculdades policiaes, mas o comandante pode requerê-las para que adotem medidas que afetem a ordem e a polícia, sempre que estas medidas sejam em interesse da segurança militar da praça. Para isso tem que apresentar à autoridade civil a resolução do conselho de guerra (*conseil de guerre*) da fortaleza eximindo-a da responsabilidade por este motivo. Finalmente, no estado de sítio, todas as faculdades jurídicas da autoridade civil que tenham relação com a manutenção da ordem interna e da polícia passam ao comandante militar, que as exerce sob sua responsabilidade pessoal (SCHMITT, 1985, p.235)²⁰.

¹⁹ Carl Schmitt trata do desenvolvimento do conceito de estado de sítio no capítulo sexto, a ditadura no ordenamento do estado de direito, da obra *A Ditadura*. Reserva, assim, as páginas 235 a 257 do livro. (in SCHMITT, 1985, p.235-257).

²⁰ “En el estado de paz, la autoridad militar solamente ejerce mando frente a las tropas y en los asuntos militares inmediatos; en lo demás, la policía es asunto exclusivo de la autoridad civil. En el estado de guerra, las autoridades civiles conservan sus facultades policiales, pero el comandante puede requerirlas para que adopten medidas que afecten al orden y la policía, siempre que estas medidas sean en interés de la seguridad militar de la plaza. Por ello tiene que presentar a la autoridad civil la resolución del consejo

Em 23 de junho de 1793, a Convenção Nacional francesa aboliu a lei marcial mantendo, porém, o estado de sítio como um dispositivo puramente militar. A partir desse momento, o conceito de estado de sítio inaugura um novo desenvolvimento em sua aplicação. De um dispositivo utilizado unicamente para assuntos militares, começa a ser aplicado, gradualmente, em outras localidades. Isto é, de aplicação em praças fortes, passa, também, a ser utilizado em situações de conflitos internos e controle de revoltas. De modo que, o estado de sítio militar se transforma em estado de sítio fictício ou político. O primeiro é regulado por uma situação concreta de conflito armado contra inimigo exterior. Ao segundo, as medidas a serem utilizadas, como meio para o controle de revoltas internas, estão sempre virtualmente acionadas. Ou seja, não efetivas, mas sempre possíveis.

O estado de sitio segue sendo um fato real e os municipios estão em estado de sitio tão logo ficam incomunicados por tropas ou rebeldes (aquí emerge o inimigo “interno”) [...] No lugar do estado de necesidad real ocupa agora o ato formal da declaración de governo. O conceito recebe um sentido político, colocando-se o procedimiento técnico militar a serviço da política interna (SCHMITT, 1985, p.238)²¹.

A Constituição francesa, promulgada em 13 de dezembro de 1799, introduz uma nova página na história do estado de sítio quando cria a possibilidade de suspensão dela mesma. Segundo o seu artigo 92, a ordem constitucional pode ser suspensa em todos os lugares que a segurança estiver ameaçada e durante o tempo necessário para controlar sedições armadas ou tumultos. A suspensão da Constituição permitida pelo referido artigo, segundo Carl Schmitt, implanta uma situação de anomia em um determinado território. Esta possibilita ao comissário adotar as ações necessárias para alcançar o controle da situação desordenada. Assim, cria-se um espaço onde se elimina as considerações jurídicas que possam constituir um obstáculo para a conservação da

de guerra (*conseil de guerra*) de la fortaleza eximiéndola de responsabilidad por este motivo. Finalmente, en el estado de sitio, todas las facultades jurídicas de la autoridad civil que tengan relación con el mantenimiento del orden interno y de la policía pasan al comandante militar, quien las ejerce bajo su responsabilidad personal” (SCHMITT, 1985, p.235).

²¹ “El estado de sitio sigue siendo un hecho real y los municipios están en estado de sitio tan pronto como quedan incomunicados por tropas o rebeldes (aquí emerge el enemigo ‘interno’). [...] El lugar del estado de necesidad real lo ocupa ahora el acto formal de la declaración del gobierno. El concepto recibe un sentido político, poniéndose el procedimiento técnico militar al servicio de la política interna” (SCHMITT, 1985, p.238).

ordem. Contudo, somente na Constituição de 1815 que o estado de sítio é inserido textualmente como controle de sedições internas no seio constitucional através do artigo 66: “sob o título *Droit des citoyens*, se reserva a uma lei o direito de declarar o estado de sítio por motins internos²²” (SCHMITT, 1985, p.244). Ainda de acordo com o jurista, considerou-se, na regulação do estado de sítio fictício, a abolição de certas liberdades constitucionais sempre que realizadas por uma disposição especial em lei. A regulação legal deve, portanto, enumerar certos direitos que serão suspensos com a declaração do estado de sítio, ou seja, aqueles que possam significar um obstáculo às medidas concretas de controle da situação que deseja normalizar. Desta maneira, com a suspensão de direitos instaura-se um estado de exceção.

Estado de sítio é uma denominação da tradição francesa do termo. Na literatura jurídica alemã, contudo, a nomenclatura utilizada é *Ausnahmezustand*. Na Constituição alemã, promulgada em 11 de agosto de 1919, o estado de exceção (*Ausnahmezustand*) foi regulamento pelo artigo 48, este prescrevia que em situação de risco a ordem pública ou a segurança do Estado, seria facultado ao presidente do Reich, seguindo os ditames da seção n. 2 do referido artigo, o direito de adotar as medidas necessárias para o restabelecimento da ordem, contando, se fosse o caso, com a ajuda das forças armadas. Não há, nesse caso, nenhuma limitação jurídica ao presidente do Reich que possa criar obstáculos que o atrapalhe atingir a sua finalidade. Por isso,

pode também, como admitiu o ministro da justiça do Reich, Schiffer na Assembleia Nacional, cobrir cidades com gases venenosos se, em um caso concreto, é esta a medida necessária para o restabelecimento da segurança e da ordem (SCHMITT, 1985, p.258)²³.

O artigo 48 da Constituição de Weimar²⁴ permite ao presidente de Reich suspender por um período não limitado todos os direitos fundamentais estabelecidos explicitamente no ordenamento alemão de 1919, pelos artigos 114 (liberdade pessoal),

²² “El estado de sitio es mencionado por primera vez en la Constitución de 1815. Según el art. 66 del *Acte additionnel* de 22 de abril de 1815, bajo el título *Droit des citoyens*, se reserva a una ley el derecho de declarar el estado de sitio por motines internos (*troubles civils*)” (SCHMITT, 1985, p.244).

²³ “puede también, como admitió el ministro de justicia del Reich, Schiffer en la Asamblea Nacional²³, cubrir ciudades con gases venenosos si en un caso concreto es esta la medida necesaria para el restablecimiento de la seguridad y del orden” (SCHMITT, 1985, p.258).

²⁴ Segundo Alexandre de Sousa Pinheiro, professor auxiliar no Instituto de Ciências Jurídico-políticas (ICJP) da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, em pouco mais de 13 anos em que a Constituição de Weimar esteve em vigência, os poderes do artigo 48 foram invocados mais de 250 vezes (PINHEIRO, 2014, p.18-27).

artigo 115 (inviolabilidade de domicílio), artigo 117 (sigilo a correspondência), artigo 118 (liberdade de imprensa), artigo 123 (liberdade de reunião), artigo 124 (liberdade de associação) e artigo 153 (propriedade privada). Por outro lado, permite também, como consta na declaração do Ministro da Justiça, a implícita posse do direito de vida e morte dos cidadãos alemães pelo presidente do Reich. O direito de vida e morte, segundo Carl Schmitt (SCHMITT, 1985, p.256-257) é a manifestação mais característica de um poder ilimitado. De modo que, a Constituição de Weimar resulta numa combinação inusitada de uma ditadura soberana com uma ditadura comissionaria (SCHMITT, 1985, p.259-260).

1.2 Walter Benjamin e o direito como violência

No texto anteriormente apresentado de Carl Schmitt, *A Ditadura* (1921), o direito é definido como o meio para alcançar um fim. Sua finalidade é a própria existência da sociedade e a solução de suas contradições. A definição do direito como meio será o vínculo imediato da obra de Carl Schmitt com ensaio de outro contemporâneo: Walter Benjamin.

Em 1921, Benjamin publica o artigo *Zur Kritik der Gewalt*²⁵ (*Para a crítica da Gewalt*) na revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (n. 47, de 1920-21). A convergência deste ensaio com *Die Diktatur* de Carl Schmitt não ocorre somente pelo ano de publicação e nacionalidade dos autores. Há entre elas o debate sobre um tema comum: o direito. Assim como uma inquietude semelhante com os eventos daquele período da República de Weimar²⁶. Carl Schmitt, sem dúvida, foi um leitor de Walter Benjamin. E, como demonstrou Giorgio Agamben, ele acompanhava com frequência as publicações da revista²⁷ onde o ensaio foi vinculado e, certamente, teve contato com

²⁵ A centralidade do ensaio benjaminiano repousa na ambiguidade semântica da palavra *Gewalt*. Ela pode, assim, significar tanto violência quanto poder. A intenção do ensaio de Walter Benjamin, anunciado desde o título, é demonstrar o elo constitutivo entre o direito e a violência. Constam no português, três traduções do ensaio *Zur Kritik der Gewalt* de Walter Benjamin. A primeira, lançada no Brasil no ano de 1986 pela editora Cultrix em co-edição com a editora da Universidade de São Paulo, de Willi Bolle traduz o ensaio por *Crítica da violência – Crítica do poder*. O tradutor optou por verificar, caso-a-caso, ao longo da tradução quando traduzir *gewalt* por violência ou poder, colocando um asterisco em situações onde ambas as traduções eram possíveis. A segunda tradução que tivemos acesso foi a portuguesa de João Barrento publicado em 2010 pela editora Assírio & Alvim. Nesta, o título foi traduzido por *Sobre a crítica do poder como violência*. A terceira foi publicada em 2011 pela editora 34 com tradução de Ernani Chaves e notas de Jeanne Marie Gagnebin. O tradutor optou por traduzir o título do ensaio por *Para a crítica da violência*. Para escrita deste capítulo, nós utilizamos ambas as traduções, cotejando uma à outra quando necessário. Entretanto, todas as citações foram realizadas com base na tradução de Ernani Chaves. A respeito do título da obra, preferimos manter a palavra *gewalt* sem tradução, assim, ao nosso entender, mantemos incólume a ambiguidade semântica criada pelo autor do ensaio.

²⁶ “Neste ensaio de 1921, Benjamin tem em mente, entre outras coisas, acontecimentos então bastante recentes. Em novembro de 1918, a revolução derrubara o Império e proclamara a República; o chanceler social-democrata Ebert logo entra em acordo com o alto comando do exército para formar ‘um governo capaz de restabelecer a ordem’. Em consequência, em janeiro de 1919, trabalhadores berlinenses insurgentes são presos, espancados e, juntamente com os líderes Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, assassinados pela polícia social-democrata” (GAGNEBIN in BENJAMIN, 2013a, p.137, nota 59).

²⁷ *Para a crítica da Gewalt* “foi publicado no n. 47 da *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, uma revista codirigida por Emil Lederer, então professor na Universidade de Heidelberg (e, mais tarde, na New School for Social Research de Nova York) e que fazia parte do círculo de amigos de Benjamin naquele período. Ora, entre 1924 e 1927, não só Schmitt publica em *Archiv* inúmeros ensaios e artigos (entre os quais a primeira versão de *Der Begriff des Politischen*), como também, conforme mostra um exame minucioso das notas de rodapé e das bibliografias de seus escritos, era, no final de 1915, um leitor regular dessa revista (ele cita, entre outros, o número imediatamente anterior e o imediatamente posterior ao fascículo em que aparece o ensaio benjaminiano). Enquanto leitor assíduo e colaborador de *Archiv*, Schmitt dificilmente deixaria de notar um texto como ‘Crítica da violência’ que abordava, como veremos, questões para ele essenciais” (AGAMBEN, 2004, p.84).

este. O interesse pelo tema da soberania demonstrado por suas obras na década de 20 reforçam, ainda mais, a hipótese de que Carl Schmitt se debruçou sobre os escritos de Benjamin, em especial, este do qual trataremos agora, *Para a crítica da Gewalt*. Além do mais, tentaremos demonstrar neste tópico que o escrito de Benjamin dialoga perfeitamente com *A Ditadura* de Schmitt. De modo que, e isso ficará mais claro adiante, Benjamin também foi um leitor de Carl Schmitt.

O tema central do ensaio de Benjamin é demonstrado de início pelo título escolhido pelo autor. O método proposto por ele será uma crítica em sentido kantiano de delimitar e estabelecer limites; e a palavra *Gewalt* carrega a ambiguidade semântica entre poder e violência. Assim, a tarefa do autor em todo o ensaio será delimitar o campo da *Gewalt* demonstrando que há entre ela uma relação de contiguidade com o direito. A violência está na origem do direito e qualquer relação de direito, portanto, está permeada pela violência. Tentaremos esboçar de forma mais clara no decorrer do texto os argumentos apresentados pelo ensaísta e, a partir deles, apontar alguns diálogos com *A Ditadura* de Carl Schmitt.

A partir do século XVII, sobretudo tomando como base os filósofos da política moderna como Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau e John Locke, o campo do direito pode ser compreendido pela contraposição de duas forças: o direito positivo, decorrente do contrato e o direito natural, anterior a este. A conjunção de forças do direito natural é o fundamento primeiro do contrato social que acarretará na criação do direito positivado. De modo que, podemos dizer, que as leis naturais coexistem com direito pactuado²⁸ fundamentando-o. Em Hobbes, por exemplo, é a necessidade ou o

²⁸ Quanto a relação entre leis naturais e leis civis, Thomas Hobbes no capítulo 25 de *Leviatã* define assim: “A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão. Porque as leis de natureza, que consistem na equidade, na justiça, na gratidão e outras virtudes morais destas dependentes, na condição de simples natureza (conforme já disse, no final do capítulo 15) não são propriamente leis, mas qualidades que predispõem os homens para a paz e a obediência. Só depois de instituído o Estado elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes. Porque para declarar, nas dissensões entre particulares, o que é equidade, o que é justiça e o que é virtude moral, e tomá-las obrigatórias, são necessárias as ordenações do poder soberano, e punições estabelecidas para quem as infringir, ordenações essas que portanto fazem parte da lei civil. Portanto a lei de natureza faz parte da lei civil, em todos os Estados do mundo. E também, reciprocamente, a lei civil faz parte dos ditames da natureza. Porque a justiça, quer dizer, o cumprimento dos pactos e dar a cada um o que é seu, é um ditame da lei de natureza. E os súditos de um Estado fizeram a promessa de obedecer à lei civil (quer a tenham feito uns aos outros, como quando se reúnem para escolher um representante comum, quer com o próprio representante um por um quando, subjugados pela espada, prometem obediência em troca da garantia da vida), e em consequência a obediência à lei civil também faz parte da lei de natureza. A lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural. Mas o direito de natureza, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitado e restringido pela lei civil; mais, a finalidade das leis não é outra senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz. E a lei não foi trazida ao mundo para nada mais senão limitar a liberdade

princípio fundamental da natureza de preservação da vida que levará os indivíduos a cederem seus direitos de governarem a si mesmos para um homem ou assembleia de homens formalizando, assim, o contrato (HOBBS, 2004, p.144). A união pactuada de todos com todos cedendo ao soberano o direito de governá-los e protegê-los é a passagem do estado de natureza ao contrato hobbesiano. O contrato, *grosso modo*, já é direito positivado que dirige suas atenções à defesa e efetivação do direito natural, que por sua vez, pertence a cada indivíduo. Nesse sentido, o princípio fundamental do direito, pelo menos desde a modernidade, é a relação entre fim e meios. Isto é, o fim que se deseja atingir e os meios a serem utilizados para alcançá-lo. É dentro deste cenário de meios e fim que Walter Benjamin buscará encontrar um critério para a *Gewalt*.

Segundo o filósofo alemão, o direito natural fundamenta suas ações com base em seus fins. Se eles são justos, qualquer meio utilizado, mesmo que violento, é aceitável. Esse é, portanto, segundo Benjamin, o argumento que resguardou a violência executada pela Revolução Francesa²⁹. Em contrapartida, o direito positivo busca na fundamentação de seus fins a legitimidade dos meios utilizados. Se o direito natural pode julgar cada direito existente apenas por meio da crítica aos seus fins, o direito positivo pode avaliar qualquer direito nascente apenas pela crítica aos seus meios (BENJAMIN, 2013a, p.124).

De um lado, fins que justificam os meios. De outro, meios que legitimam os fins. Benjamin, entretanto, se opõe a esta circularidade do direito e propõe uma investigação que procure fora da lógica de fins justos e meios justificados a crítica da violência. O primeiro passo dado pelo filósofo será abandonar o campo de investigação proposto pelo direito natural. Porque, se a lógica do direito natural justifica qualquer meio utilizado pela justiça dos fins alcançados ou que se pretende alcançar, ela enxerga na violência um instrumento. Por isso, seria cega do ponto de vista de uma investigação sobre a violência em geral como princípio ético.

A violência, segundo Benjamin, apenas pode ser investigada pela esfera dos meios (BENJAMIN, 2013a, p.122). Logo, será no campo do direito positivo, onde os fins são legitimados pelos meios empregados, que a investigação seguirá seu curso. No terreno do direito positivo, portanto dos meios, Benjamin mostrará uma diferenciação fundamental quanto aos tipos de violência. Isto é, a legitimação histórica da violência

natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar dano uns aos outros, e em vez disso se ajudem e unam contra o inimigo comum” (HOBBS, 2004, p.208).

²⁹ A alusão à violência da Revolução Francesa foi igualmente mencionada por Carl Schmitt quando fez referência à ditadura soberana na obra *A Ditadura* (1921). Cf. p.25 da presente dissertação.

ou, nos termos do autor, a violência historicamente reconhecida denominada de sancionada em oposição a não sancionada (BENJAMIN, 2013a, p.125). Por outro lado, apontar para uma diferenciação dos tipos de violência não é, de acordo com o filósofo, uma anuência quanto a sua aplicação. É, antes de qualquer coisa, transpor o objeto da crítica para avaliação quanto ao seu valor. E esta será realizada por meio de uma reflexão histórico-filosófica do direito.

Nesses termos, não é a justiça dos fins que determina a legitimidade ou ilegitimidade do direito. Esse pensamento é próprio da filosofia do direito natural. Para o direito positivo, as formas de poder devem ser reconhecidas e determinadas pela sua origem histórica e esta manifesta sua força pela obediência aos seus fins. Dito de outro modo, reconhecimento histórico ou não dos fins é o que caracteriza o pensamento do direito positivo. Sendo, portanto, os fins naturais aqueles que dispensam esse reconhecimento e os fins de direito os que necessitam de tal condicionamento.

[...] o direito positivo exige de qualquer violência um atestado de identidade quanto a sua origem histórica, de que depende, sob determinadas condições, sua conformidade ao direito, sua sanção. Na medida em que o reconhecimento das forças do direito se manifesta de maneira mais tangível fundamentalmente na submissão sem resistência a seus fins, pode-se tomar por base como classificação hipotética quanto aos tipos de violência a existência ou a falta de um reconhecimento histórico geral de seus fins (BENJAMIN, 2013a, p.126).

Fins naturais são aqueles que não dependem de nenhum reconhecimento histórico e, como veremos adiante, poderão ser invocados como força criadora de uma nova ordem constitucional. Nesse sentido, eles assemelham-se com a definição de poder constituinte de Carl Schmitt. O *pouvoir constituant* (poder constituinte) não está subordinado a nenhum ordenamento e não necessita de nenhum reconhecimento para atingir os seus fins. Pelo contrário, ele é o próprio fundamento da ordem jurídica e, por isso, prescinde de reconhecimento. Fins de direito, por outro lado, assim como o poder constituído, dependem da ordem jurídica instituída (uma Constituição) para sua atuação. Nisso reside seu caráter de conservação da ordem a qual está condicionada. E, também por isso, uma parte do poder está sempre em estado de natureza e a outro em estado de direito, conforme demonstrado no tópico anterior³⁰.

Há uma tendência nas relações de direito, explica Walter Benjamin, de não permitir por parte do Estado que indivíduos enquanto sujeitos de direito exerçam fins

³⁰ Cf. 24 do presente trabalho.

naturais quando estes são realizados através da violência. O motivo é que o direito identifica a violência nas mãos dos indivíduos como um perigo para ele próprio. Permanecendo, desse modo, todo o direito insustentável em um local onde fosse permitido o exercício, por meio da violência, de fins naturais. É impreterível para a validade do direito uma situação normalizada e qualquer desarranjo à norma criada pelo direito pode colocá-lo em ameaça. Nesse sentido, portanto, o Estado cria limites aos fins naturais utilizando-se de fins de direito. Refletindo sobre legislação europeia de seu tempo, Benjamin aponta que “todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência” (BENJAMIN, 2013a, p.126).

Monopolizar a violência retirando-a das mãos dos indivíduos tem uma intenção clara: garantir a própria existência do direito. Quando a violência não está em posse do poder constituído, ela se torna uma ameaça perigosa a própria ordem estabelecida. Não em decorrência de seus fins que deseja alcançar, mas pela sua existência fora do direito. Portanto, a violência dos fins naturais é capturada pelo direito por meio de suas legislações. A luta de classes é um dos exemplos trazido por Benjamin para demonstrar esta absorção da violência dos fins naturais pelo direito estabelecido. Segundo o pensador alemão, “a classe trabalhadora organizada constitui, ao lado dos Estados, o único sujeito de direito a quem cabe um direito à violência” (BENJAMIN, 2013a, p.128). A greve pode ser compreendida como essa espécie de violência em posse dos trabalhadores que, entretanto, foi capturada pelo direito e concedida por meio da legislação. Na perspectiva do Estado,

ou do direito, no direito à greve não é concedido aos trabalhadores o direito à violência, mas tão só o direito de se subtrair a uma violência exercida de maneira indireta pelo patrão, é possível que aconteça, aqui e ali, um caso de greve que corresponda a isso e que deva manifestar apenas um “virar as costas” ou “alheamento” em relação ao patrão (BENJAMIN, 2013a, p.158).

Por outro lado, da perspectiva da classe trabalhadora, contrária à do Estado, o direito de greve é um direito de empregar a violência para alcançar o fim desejado. A oposição entre as duas perspectivas assume sua forma paradigmática no exemplo da greve geral revolucionária (BENJAMIN, 2013a, p.129). Nesta, quando os trabalhadores invocam o direito à violência para atingir o seus fins, mesmo que justos, o direito, por outro lado, pode recorrer a decretos de emergência alegando abuso por parte da classe trabalhadora. Benjamin, então, demonstra por meio do exemplo da greve que a

violência consegue ser capaz de fundamentar, instaurar ou modificar relações de direito. E, por esse motivo, a violência dos fins naturais pode ser considerada como criadora de direito.

Abrimos, uma vez mais, outra digressão para demonstrar o quanto a tese de Benjamin até o momento se mantém em diálogo com a de Schmitt. Se este aponta, por meio da ditadura comissionária, a possibilidade de suspensão do ordenamento jurídico como um meio de defesa da ordem ameaçada, aquele afirma que quando os indivíduos (classe trabalhadora) recorrem à violência para atingir determinados fins, o direito, em resposta, apela aos decretos de emergência para conservar a ordem constituída. O Estado recorrer à violência, tanto para Schmitt quanto para Benjamin, não é uma contradição do direito se não sua própria lógica.

O direito de guerra é outro exemplo que Benjamin nos apresenta como sendo uma violência criadora do direito. De acordo como o filósofo (BENJAMIN, 2013a, p.130), a paz quando possui sentido correlato e em oposição à guerra, nada mais faz do que impor uma sanção de um país vitorioso sobre outro. Nesse sentido, a violência da guerra se transfigura em instauradora do direito e do poder. Pois,

no seu domínio, o estabelecimento de fronteiras – objeto da “paz” de todas as guerras da era mítica – é o fenômeno originário da violência instauradora do direito em geral. Aí se mostra muito claramente que o que é garantido pela violência instauradora do direito é o poder, muito mais do que qualquer ganho desmedido de posses. Onde se estabelecem fronteiras, o adversário não é simplesmente aniquilado, mas, mesmo quando o vencedor dispõe de poder muito superior a ele, direitos lhe são concedidos. E estes são, de maneira demoniacamente ambígua, direitos “iguais”: para ambas as partes contratantes, é a mesma linha que não pode ser transgredida. Aqui aparece, em sua primordialidade terrível, a mesma ambiguidade mítica das leis que não podem ser “transgredidas” de que fala Anatole France quando diz: “Elas proibem igualmente aos pobres e aos ricos dormir debaixo das pontes” (BENJAMIN, 2013a, p.149).

Assim como Walter Benjamin identifica no direito de guerra fins naturais que são instauradores do direito, enxerga, também, no militarismo, isto é, no “o emprego universal da violência como meio para fins do Estado” (BENJAMIN, 2013a, p.131), uma violência como meio para fins de direito. Em outras palavras, a submissão à legislação, como, por exemplo, a do serviço militar obrigatório, é um fim de direito. De modo que, se os fins naturais é instaurador do direito, os fins de direito deve ser compreendido como protetor do direito. Enquanto o primeiro utiliza-se da violência para criar o direito, o segundo a emprega para conservar o direito.

No Estado moderno, a dialética própria da violência como instauradora e conservadora do direito se mostra de forma mais clara na instituição da polícia. Ela demarca um duplo-limite entre a violência instauradora do direito, na medida em que emite decretos com pretensão de direito e, ao mesmo tempo, conserva-o quando atua em função dos fins de direito. Este é o motivo, segundo Benjamin, da polícia atuar por meio de decretos de exceção; nas palavras do filósofo, “por razões de segurança” em casos onde não há nenhuma situação de direito claramente estabelecida, ou seja, em situações limite (BENJAMIN, 2013a, p.136).

Ao contrário do direito, que reconhece na “decisão” fixada no espaço e no tempo uma categoria metafísica que lhe permite ser objeto de avaliação crítica, a consideração da instituição policial não encontra nada de essencial. Sua violência não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados (BENJAMIN, 2013a, p.136).

A conclusão de Walter Benjamin, até este ponto de sua crítica, é que toda violência como meio é instauradora ou mantenedora do direito. O direito se encontra, do ponto de vista ético, numa situação ambígua: toda e qualquer relação de direito, por mais favorável que seja, é marcada pela violência. Todo o contrato “leva, em última instância, a uma possível violência” (BENJAMIN, 2013a, p.137). Ou, recorrendo a Carl Schmitt, todo ordenamento jurídico é uma ditadura oculta ou intermitente (SCHMITT, 1985, p.27). Pois,

o contrato dá a cada uma das partes o direito de recorrer à violência, de um modo ou de outro, contra a outra parte contratante, caso esta rompa o contrato. E não apenas isso: do mesmo modo como o seu desfecho, também a origem de qualquer contrato aponta para a violência. Esta não precisa estar imediatamente presente no contrato como violência instauradora do direito, mas está nele representada na medida em que o poder (*Macht*) que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que este poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência (BENJAMIN, 2013a, p.137).

O direito é, em última análise, instauração e conservação do poder por meio da violência. Segundo Benjamin, recorrendo a Sorel, todo direito é prerrogativa dos poderosos e assim será enquanto existir o direito (BENJAMIN, 2013a, p.149). Se a análise do filósofo estiver correta, não há contradição alguma do direito em utilizar da violência quando assim achar necessário. Entretanto, daí decorre a pergunta se é

possível haver algum tipo de relação que regule os interesses humanos que não esteja permeado pelo direito, por sua vez, pela violência.

Afirmamos no início desta sessão que toda relação de direito é uma vinculação entre meios e fim. Em seus escritos, Benjamin utiliza dois termos com significados semânticos distintos para se referir a meio: *Mittel* e *Medium*³¹. O primeiro refere-se a meio como um instrumento para alcançar um determinado fim. O segundo significa meio como um ambiente ou espaço. No ensaio *Para a crítica da Gewalt*, o filósofo alemão emprega o termo *Mittel* como próprio da relação do direito. De modo que a violência é um meio-instrumental próprio do direito, seja para instaurar uma ordem nova ou conservar o ordenamento constituído. A pergunta que ele se coloca a partir disso é se existe algum meio-instrumento que possa regular os interesses humanos que seja não-violento e, portanto, excluído das esferas jurídicas. Dito de outro modo, sua pergunta é por um meio-puro. Nas palavras de Marcio Seligmann, “os exemplos positivos de Benjamin neste ponto não são muito animadores (SELIGMANN, 2007, p.219).” Ele encontra meios-puros, ou seja, não-violentos em “toda parte onde o cultivo do coração deu aos homens meios puros para o entendimento”; a cortesia do coração, inclinação, amor à paz, confiança (BENJAMIN, 2013a, p.139). O diálogo, entre indivíduos e a diplomacia entre Estados, para solução dos conflitos também é levantado pelo filósofo como meio não-violentos. Contudo, é na greve geral proletária de Georges Sorel que Walter Benjamin encontra seu exemplo central. Como explica Jonnefer Barbosa:

segundo Benjamin, que aproveitará das análises de Sorel, um exemplo de manifestação dessa *Gewalt* pura estaria na greve geral revolucionária, que se diferenciaria da greve política, pois não ocorre com a disposição de retomar ao trabalho, depois de concessões superficiais nas condições deste, mas simplesmente buscaria aniquilar o poder do Estado (pondo em questão não apenas leis ou institutos jurídicos isolados). Enquanto os meios tradicionais de greve, levadas a cabo por sindicatos e organizações oficiais, seriam instauradores do direito, nesse caso estamos diante de um poder revolucionário que simplesmente paralisaria o automatismo do mito e o *continuum* de uma história de opressão (BARBOSA, 2013, p.159-160).

Benjamin apresenta a distinção elaborada por Sorel em *Réflexions sur la violence* (*Reflexões sobre a violência*) (1907) entre a greve geral política e a greve geral

³¹ A diferenciação entre as palavras *Medium* e *Mittel* é realizada por Jeanne-Marie Gagnebin em uma das notas explicativas da obra *Escritos sobre mito e linguagem*, que reúne textos de Walter Benjamin organizados por ela. Com mais especificidade, na nota 24 do texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* (1916) (GAGNEBIN in BENJAMIN, 2013a, p.53).

proletária. Quanto à primeira, ela serve como base de sustentação do poder do Estado exercido pelos socialistas moderados. Estes acreditavam ser possível, por meio de reformas, alterar ou modificar as relações de trabalho. De modo que, na concepção benjaminiana, a greve geral política não foge a dialética da *Gewalt* como instauradora ou conservadora do poder e, o máximo a que ela pode levar é a construção de um novo poder constituído. Por outro lado, a greve geral proletária não pretende reformar o Estado ou criar uma nova ordem. Seu desejo é aniquilar o Estado: “Por isso, a primeira modalidade de greve é instauradora do direito, a segunda anarquista” (BENJAMIN, 2013a, p.143). Segundo comenta Marcio Seligmann,

Apenas esta greve, Benjamin propõe então, é verdadeiramente não-violenta, já que no seu horizonte não se encontra a volta ao trabalho, mas sim a sua transformação absoluta. Esta greve anarquista não é violenta, apesar de suas consequências catastróficas, já que uma ação deve ser julgada em função de seus meios e não de suas consequências (SELIGMANN, 2007, p.220-221).

Com esta distinção trazida de Sorel, Benjamin se posiciona contrário ao ideal parlamentarista do novo Estado alemão. Este, com a revolução alemã de 1919 e a instauração da República de Weimar, conservou o direito com a chancela da violência. O assassinato pela polícia, dos líderes da *Spartakusbund* (Liga Espartaquista), Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, foi a marca clara dessa violência assustadora do direito. Portanto, uma revolução que se pensa como criadora do direito, nunca seria capaz de interromper a circularidade viciosa sem fim da *Gewalt*, mas isto somente seria possível através de um meio puro de violência.

1.3 O estado de exceção entre Carl Schmitt e Walter Benjamin

Walter Benjamin, em *Para a crítica da Gewalt* (1921), recorreu aos meios não-violentos como ponto de fuga como possibilidade de rompimento da dialética constante de instauração do direito pelo poder constituinte e a conservação do mesmo pelo poder constituído. Carl Schmitt, em resposta na *Politische Theologie* (1922), apostará, por outro lado, na decisão do soberano a sua saída.

“Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”. Esta afirmação, que abre o primeiro capítulo da obra do jurista alemão, apresenta a definição de soberania a partir de um conceito limítrofe. Ou seja, o conceito de soberano se revela não por meio do caso normal, mas em situações limites. Compreendendo limite não como “um conceito confuso como na turva terminologia da literatura popular” (SCHMITT, 2006, p.7) e, sim como um caso extremo. “A isso corresponde que a sua definição não pode vincular-se ao caso normal, mas ao caso limítrofe” (SCHMITT, 2006, p.7). O Estado de exceção, adverte o jurista, deve ser entendido como um conceito geral da teoria do Estado, ele não é, portanto, uma mera condição de emergência ou estado de sítio (SCHMITT, 2006, p.7). A norma, compreendida pela situação jurídica válida, não pode fundamentar nenhuma decisão num caso concreto de exceção, isto é, em situações onde não há determinações claramente delimitadas.

Ao longo de sua história, o conceito de soberania, segundo Schmitt, foi sempre debatido a partir de situações concretas. A definição abstrata do conceito jamais alcançará a discussão sobre um caso real de sua aplicação, como também, nunca conseguirá demonstrar quem é que possui a prerrogativa da decisão em casos onde a legislação não alcança seus efeitos. Portanto, o caso excepcional, ou seja, o não descrito pela ordem jurídica, é uma situação fática onde a decisão evidencia o soberano. Daí se encontra a dificuldade em definir quem é o sujeito da soberania. Pois, ele não pode ser identificado com clareza senão unicamente em situações limites. Estas, por sua vez, também não possuem uma delimitação concreta e, no máximo, podem ser identificadas como casos de extrema necessidade e risco para segurança do Estado.

O caso excepcional, o caso não descrito na ordem jurídica vigente pode ser, no máximo, caracterizado como caso de extrema necessidade, como risco para a existência do Estado ou similar, mas não ser descrito como um pressuposto legal. Essa questão é que torna atual a pergunta sobre o sujeito da soberania, ou seja, a questão da soberania em si. Não pode ser indicado com

clareza tipificável, quando se apresenta um estado de necessidade, nem pode ser enumerado, substancialmente, o que pode ocorrer quando se trata, realmente, de um estado extremo de necessidade e de sua reparação. Os pressupostos são aqui, como conteúdo da competência, necessariamente, ilimitados. Portanto, no sentido jurídico-estatal, não se apresenta nenhuma competência. No máximo, a Constituição pode indicar quem deve agir em tal caso (SCHMITT, 2006, p.8).

Por outro lado, o caso excepcional, por mais que não possa ter uma clareza tipificável, para Schmitt, é mais interessante do que o caso normal. “A norma nada prova, a exceção comprova tudo” (SCHMITT, 2006, p.15). De acordo com o jurista, uma filosofia da vida concreta não deve desconsiderar os casos limites, ao contrário, a exceção merece mais atenção que a regra, uma vez que ela consegue explicar melhor uma situação do que a norma. A exceção, “esclarece tudo de forma muito mais clara que o geral em si. Com o tempo, fica-se farto do eterno discurso sobre o geral; há exceções. Não se podendo explicá-las, também não se pode explicar o geral” (SCHMITT, 2006, p.15).

Carl Schmitt procura esclarecer o conceito de soberania retrazendo brevemente a história deste conceito. Recorrendo a Jean Bodin, filósofo político do século XVI, Schmitt demarca a decisão soberana como aquela que evidencia o sujeito da soberania. Segundo ele, Bodin foi o pensador que deu início à teoria do Estado moderno e o motivo do sucesso de seu conceito foi, justamente, ter encontrado na decisão o caráter definidor da soberania. O que caracterizava o soberano era a competência, segundo o filósofo francês, de revogar a lei vigente e, a partir dessa, emanavam as outras características: declarações de guerra, acordos de paz, nomeação dos funcionários públicos, direito de indulto e etc. (SCHMITT, 2006, p.10). É a partir do conceito de soberania de Bodin, portanto, que será possível a Schmitt afirmar que soberano possui, em casos de extrema necessidade, a prerrogativa de revogar em partes ou suspender a constituição por completo. De modo que, aquele que possui a competência da decisão se coloca fora do ordenamento jurídico. A consequência disso, é que toda a ordem jurídica encontra seu fundamento último na decisão soberana e não na norma. Em casos normais o ordenamento jurídico possui sua plena validade e funcionamento autônomo. Já em situações excepcionais, ele é suspenso pela decisão soberana que assume o seu lugar. Nesse sentido, os dois elementos do direito, “decisão” e “norma”, ao se confrontarem, provam a sua autonomia conceitual (SCHMITT, 2006, p.13).

O caso excepcional, explica Schmitt, mantém relação fundamental com o soberano. Não é qualquer competência extraordinária ou medida de polícia em casos de

necessidade que poderá caracterizar estado de exceção. É, antes de tudo, necessária uma atribuição ilimitada que possa suspender toda a ordem jurídica existente. Demonstrando, assim, que em um conflito entre direito e Estado, a segurança do último sempre prevalecerá. “A existência do Estado mantém, aqui, uma supremacia indubitável sobre a validade da norma jurídica. A decisão liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se absoluta em sentido real.” (SCHMITT, 2006, p.13).

No estado de exceção, mesmo que a ordem jurídica seja solapada por completo, ainda restará uma ordem, em termos jurídicos, mantida pela decisão. A situação jurídica necessita de “um meio homogêneo” (SCHMITT, 2006, p.13) para sua validade. Não há lei que se aplique em situações caóticas. Para haver validade de uma norma jurídica é necessário um mínimo de ordem estabelecida. Por isso, o estado de exceção não deve ser confundido com uma anarquia jurídica ou caos, ao contrário, ele será o local onde o soberano criará as medidas necessárias para normalizar o Estado quando em situações emergenciais. Então, para que a lei tenha eficácia jurídica, deve ser criada uma situação normal e o soberano será aquele que decide se esta situação é realmente dominante. (SCHMITT, 2006, p.13). Todo direito,

é “direito situacional”. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem o monopólio da última decisão. Nisso repousa a natureza da soberania estatal que, corretamente, deve ser definida, juridicamente, não como monopólio coercitivo ou imperialista, mas como monopólio decisório. [...] O estado de exceção revela o mais claramente possível a essência da autoridade estatal. Nisso, a decisão distingue-se da norma jurídica e (para formular paradoxalmente), a autoridade comprova que, para criar direito, ela não precisa ter razão/direito (SCHMITT, 2006, p.14).

Se o soberano, de acordo com Carl Schmitt, cria a situação normal onde a lei terá validade, então, ele se coloca como alicerce último da Constituição. O soberano é aquele que decide no estado de exceção. Logo, ele se coloca como uma violência que está fora do ordenamento jurídico mas sem deixar de ser uma situação jurídica. Portanto, é da decisão soberana que emana a norma jurídica. E, é no ponto fático e situacional da decisão soberana que está o fundamento vinculante da ordem constitucional.

Giorgio Agamben (2004) enxerga na *Teologia Política* de Carl Schmitt uma resposta ao ensaio benjaminiano de 1921. Em *Para a crítica da Gewalt*, como dissemos anteriormente, Walter Benjamin procura encontrar fora da esfera do direito um meio

puro de violência que pudesse romper com polaridade entre poder constituído e poder constituinte. A circularidade eterna entre os dois poderes, conforme apresentada por Carl Schmitt em *Die Diktatur* (1921), evidencia a característica fundamental do direito como violência para Benjamin. Schmitt, ao contrário, encerra a polaridade capturando a violência no interior do estado de exceção. A decisão soberana que suspende o direito é a ruptura do eterno devir entre violência que instaura o direito e a que o conserva. Nas palavras de Agamben,

[...] e é para neutralizar a nova figura de uma violência pura, que escapa à dialética entre poder constituinte e poder constituído, que Schmitt elabora sua teoria da soberania. A violência soberana na *Politische Theologie* responde à violência pura do ensaio benjaminiano por meio da figura de um poder que não funda nem conserva o direito, mas o suspende (AGAMBEN, 2004, p.86).

O fim desse diálogo entre dois pensadores tão antagônicos desembocará anos mais tarde na famosa oitava tese de *Sobre o conceito de história* de Walter Benjamin. Entretanto, anterior as teses, no estudo sobre o drama barroco escrito em 1925 e publicado em 1928, ao se referir ao soberano do século XVII, o autor da *Trauerspiel* recorre textualmente ao estado de exceção de Carl Schmitt. Conforme demonstram a carta enviada para Weissbach e o *curriculum* de 1928, a *Teologia Política* foi uma das obras que influenciaram Benjamin na elaboração de sua recusada tese de habilitação à docência. Na primeira ele diz: “Quando da minha última visita, eu esqueci o *Politische Theologie* do Schmitt com o senhor. O senhor poderia, por favor, gentilmente enviá-lo a mim. Ele é importante para o meu trabalho atual sobre a *Trauerspiel*” (SELIGMANN-SILVA, 2007, p.226). E no *curriculum*, reforçando a importância da obra, diz:

Este ensaio, que eu levei a cabo em uma escala ampla no mencionado *Origem do drama barroco alemão*, conecta-se, por um lado, com as ideias de Alois Riegl e sua doutrina do *Kunstwollen*, e, por outro lado, com as tentativas atuais de Carl Schmitt, que realiza na sua análise das configurações políticas uma tentativa análoga de integração dos fenômenos, que apenas na aparência são separados segundo os campos. Sobretudo, no entanto, uma tal observação parece-me condição para toda compreensão fisionômica profunda da obra de arte no ponto em que elas são incomparáveis e únicas. Neste sentido, ela se aproxima mais da observação dos fenômenos do que da sua observação histórica (SELIGMANN-SILVA, 2007, p.226-227).

É, contudo, na carta ao próprio Schmitt que encontramos o testemunho mais revelador dessa aproximação entre os dois autores:

Prezado Professor,

Por estes dias o senhor receberá da editora o meu livro *Ursprung des deutschen Trauerspiel (Origem do drama barroco alemão)*. Com estas linhas eu gostaria não apenas de anunciá-lo, mas também de expressar-lhe minha alegria quanto ao fato de que pude enviá-lo graças ao senhor Albert Salomon. O senhor irá notar muito rapidamente quanto o livro deve a sua apresentação da doutrina da soberania no século XVII (cf. *Politische Theologie*, 1922). Talvez eu deva, além disso, já dizer que derivei de suas obras posteriores, particularmente de *Diktatur*, uma confirmação dos meus métodos de pesquisa em filosofia da arte as suas sobre filosofia do Estado. Se a sua leitura do meu livro tornar compreensível este sentimento, o propósito do meu envio terá se cumprido.

Com a expressão de uma particular admiração,
atenciosamente,
Walter Benjamin (SELIGMANN-SILVA, 2007, p.227).

Demonstra clara, a partir da carta, a influência que as obras do jurista produziram no pensamento do benjaminiano pelo menos desde a *Die Diktatur* (1921). Retornemos, mais uma vez, ao debate travado entre esses “dois gigantes” sobre o estado de exceção.

Entre 1923 e 1925, Walter Benjamin escreve o seu *Trauerspiel*. A obra consiste num estudo sobre o teatro alemão do século XVII, em especial, o drama barroco diferenciando-o da tragédia grega. Um dos principais elementos do drama trágico conforme aponta Francisco Machado,

diz respeito a sua função propagandística seja no âmbito político – quando era apresentado durante as festas nas cortes –, seja no âmbito religioso, colocando-se no contexto dos conflitos religiosos da época entre católicos e protestantes. Para esse fim propagandístico utilizavam-se os mais diferentes meios técnicos que até então haviam sido desenvolvidos (MACHADO, 2004, p.27).

Na primeira parte do livro, Drama trágico (barroco) e tragédia, Benjamin elabora um estudo pormenorizado da estrutura do drama barroco. Se na *Teologia Política*, Carl Schmitt apresenta o estado de exceção como uma situação extrema, no *Trauerspiel*, Benjamin mostra que no drama barroco, os elementos constitutivos do teatro também se mostram em situações limites. O soberano é apresentado como tirano e mártir, o local de encenação que representava a corte, como paraíso e inferno e o tempo, não mais

apenas como salvação, senão como um jogo perverso entre catástrofe e salvação. Essa dualidade entre extremos característicos do drama barroco, segundo Benjamin, fundamenta-se numa concepção própria do mundo do século XVII. Francisco Machado caracteriza essa concepção do seguinte modo: “A história ocorre nele não mais como na Idade Média, como história da salvação, mas sim como história natural teleológica, que tem duas faces: por um lado, ela significa destino cego e morte, por outro, ela é organizada e estabilizada através do poder secular do soberano” (MACHADO, 2004, p.36). Por isso, o *Trauerspiel* é a junção da palavra luto (*Trauer*), pois tudo morre um dia o que leva à tristeza, com a aparência efêmera do mundo representada pelo soberano, este também é mortal e o seu poder ilimitado é ilusório, um jogo (*Spiel*) (MACHADO, 2004, p.36). Nesse sentido,

O herói no drama barroco também consiste em um príncipe ou soberano, mas representa antes as fraquezas da criatura por meio de seus erros humanos. Sua morte prova definitivamente o desamparo das ambições humanas e diz respeito dessa forma ao destino de todos os indivíduos. [...] Ele aparece, pequeno e desamparado, preso no seu destino e na ordem da natureza. Sua morte não significa mais do que uma eternização de sua culpa e do mal (MACHADO, 2004, p.37).

A estrutura do teatro corresponde à concepção de mundo secular do homem barroco. Por outro lado, o pensamento teológico-político do século XVII atravessa o conflito não resolvido da transcendência à imanência mundana do soberano. Os constantes conflitos desse período europeu desencadearam uma sensação de catástrofe iminente. Portanto, não é mais a salvação, mas uma catástrofe violenta que povoa o imaginário do período. Por isso, a teoria da soberania do período barroco desenvolveu-se a partir das discussões sobre o estado de exceção. De acordo com Benjamin,

o soberano representa a história. Toma em mãos os acontecimentos históricos como um cetro. E este ponto de vista nada tem de privilégio das pessoas de teatro, baseando-se antes em teorias jurídicas do Estado. Num último momento da discussão das doutrinas jurídicas da Idade Média, constitui-se no século XVII um novo conceito de soberania. [...] E com a publicação dos artigos galicanos de 1682 caíram os últimos baluartes da doutrina teocrática do Estado: tinha-se conseguido impor à Cúria a intangibilidade absoluta do soberano (BENJAMIN, 2013b, p.59).

Levando em consideração o cenário político do período barroco, Benjamin reformula a tese de Carl Schmitt, afirmando que o soberano, como sendo aquele que possui a atribuição da decisão em caso de exceção, é incapaz de decidir. Sua

incapacidade, segundo o filósofo, por mais contraditória que possa parecer, por reconhecer nele “poderes ditatoriais” em situações de exceção provocadas por guerras, revoltas ou outras catástrofes, se dá pela sua impotência frente ao poder; o soberano titubeia diante da ambiguidade barroca do martírio e tirania. Em séculos anteriores o soberano personificava a transcendência do poder divino e por isso poderia representar a possibilidade da salvação. O soberano barroco estava agora marcado pela ambiguidade de ser aquele que possuía, de um lado, a transcendência divina e, de outro, o poder secularizado. Isto é, ao mesmo tempo a potência da decisão para salvação e a impotência frente à catástrofe. Na explicação de Walter Benjamin:

A antítese entre o poder do soberano e a sua efetiva capacidade de governar levou, no drama trágico, a uma característica muito própria que só aparentemente é um traço de gênero, e que só pode ser explicada à luz da teoria da soberania. Trata-se da incapacidade de decisão do tirano. O príncipe, cuja pessoa é depositária da decisão o do estado de exceção, demonstra logo na primeira oportunidade que é incapaz de tomar uma decisão (BENJAMIN, 2013b, p.66).

Que o caso excepcional foi desconsiderado pelos teóricos do século XVIII e XIX se deu pela relativa ordem que esses períodos viveram em contraste com os permanentes conflitos políticos e jurídicos do século XVII: por exemplo, como a emancipação do poder secular frente aos poderes da Igreja e as lutas religiosas, que não deixavam de ser políticas, entre o catolicismo e o protestantismo. Explica Schmitt:

Para a doutrina jurídico-estatal de Locke e para o século XVIII racionalista, o estado de exceção era algo incomensurável. A viva consciência da importância do caso excepcional dominante no Direito Natural do século XVII, logo se perde no século XVIII quando foi criada uma ordem relativamente duradoura (SCHMITT, 2006, p.14).

Ou Walter Benjamin:

No pensamento teológico-jurídico, tão característico do século, manifesta-se aquela grande tensão não resolvida da transcendência, subjacente a toda a ênfase barroca, de sentido provocatório, na imanência mundana. O Barroco contrapõe frontalmente ao ideal histórico da Restauração a ideia de catástrofe. E a teoria do estado de exceção constrói-se sobre esta antítese. Por isso, não basta invocar a maior estabilidade das condições políticas do século XVIII para explicar de que modo se perde neste século “a consciência aguda da importância do estado de exceção, dominante no direito natural do século XVII” (BENJAMIN, 2013b, p.60).

No começo do século XX, em decorrência da instabilidade que a Europa novamente vivenciava, seja, por exemplo, pela Revolução Russa de 1917 ou pela primeira grande guerra entre as nações (1914-1918) e, em consequência desta, a revolução alemã de 1919, o interesse pelo conceito de estado de exceção retorna ao debate político-jurídico. A questão entre os dois pensadores, que buscamos até agora reconstruir, tem em *Sobre o conceito de história* do filósofo ensaísta, seu capítulo final.

Benjamin escreveu as teses, sua última obra, no começo de 1940 após ter sido libertado do campo de trabalho voluntário próximo a cidade de Nevers na França. O filósofo se encontrava em Paris como refugiado político após a acessão de Adolf Hitler como chanceler do Reich alemão em 1933. Em 1939, Hitler e Stalin assinavam um pacto de não agressão mútua entre Alemanha e URSS e, em 14 de junho do ano seguinte, as tropas alemãs adentravam Paris sem sofrer nenhuma resistência e assinavam um armistício com vice-primeiro-ministro francês Phillippe Pétain. Uma das cláusulas do armistício assinado por Pétain era a entrega pela França de todos os refugiados alemães à Alemanha. Diante desse fato, Benjamin, junto com um grupo de refugiados, tenta fugir da França pela fronteira com a Espanha, na Catalunha, portando um visto de trânsito para este país e um de emergência para os Estados Unidos. Quando ele chegou na fronteira, contudo, foi informado por funcionários espanhóis que o visto de trânsito já não tinha validade. Benjamin sabia que voltar para Paris era o mesmo que se entregar aos alemães. Assim, na virada da noite do dia 26 de setembro de 1940, o filósofo ingeriu morfina e agonizou até morrer na manhã do dia seguinte.

Escrito diante de um cenário assustador, a última obra inacabada de Walter Benjamin, *Sobre o conceito de história*, buscava compreender a ascensão do fascismo que assolava a Europa e os motivos que impediram a resistência efetiva a ele. Esse texto, segundo Jeanne-Marie Gagnebin, foi “a tentativa de elaborar uma concepção de história, afastada tanta da historiografia tradicional da classe dominante, como da historiografia materialista triunfante” (GAGNEBIN, 1982, p.16-17). Há, portanto, nas teses a necessidade de formular uma nova e diferente forma de conceber a história.

Benjamin havia detectado na concepção dominante de história o cerne da incapacidade de resistência ao fascismo. Este modo de compreensão da história era marcado pela crença no progresso contínuo da humanidade e em uma concepção de tempo linear, caracterizada pelo filósofo, de “homogênea e vazia”. A crítica de Benjamin, levantada nas teses, denuncia a posição do historicismo por enxergar a

história apenas pelo preenchimento das lacunas do tempo com fatos históricos. Para o filósofo, a história assim entendida gera um passado vazio, uma vez que, este está desvinculado do presente. Benjamin denuncia que o método historicista carrega a marca da empatia com os vencedores. Isto é, a história dominante é uma narração da história dos vencedores. Aqueles que venceram, portanto, tem a posse do passado e esta é sempre um instrumento de dominação mantendo os vencidos, sempre, sob seu julgo.

A real tarefa do historiador é vasculhar os escombros do passado, procurando ali soterradas as vozes emudecidas e as promessas não cumpridas. Pois há neles uma “frágil força” de redenção do presente. Nesse tempo oportuno (*kairós*) passado e presente se tocam. “O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 2008, p.224-225, tese 6). É por isso que, na oitava tese, Benjamin reformula o conceito de estado de exceção apresentado por Carl Schmitt na *Teologia Política*.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; como isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história na qual emana semelhante assombro é insustentável (BENJAMIN, 1994, p.226, tese 8).

Se, o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção e, a excepcionalidade que explica a norma e não o seu contrário, Walter Benjamin reformula a tese schmittiana afirmando que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘o estado de exceção’ em que vivemos é na verdade regra geral”. Diante do cenário em que o estado de exceção é a regra, torna-se necessário criar um “conceito de história que corresponda a essa verdade” produzindo um estado de exceção real que poderia ser a possibilidade de resistência contra o fascismo.

Carl Schmitt, por meio da decisão soberana, buscou capturar a violência no interior do estado de exceção interrompendo, assim, a circularidade entre violência

instauradora e conservadora do direito. A suspensão temporária do direito através do estado de exceção garante o fundamento da ordem jurídica e cria as condições de possibilidade para sua validade. Ao afirmar que o estado de exceção tornou-se a regra, Benjamin desconstrói a hipótese schmittiana na medida em que não cria mais uma distinção entre um caso normal e a excepcionalidade. Além do mais, eleva às últimas consequências a tese da incapacidade de decisão do soberano defendida no *Trauerspiel*. Nesse sentido, as palavras de Giorgio Agamben são esclarecedoras:

Quando a exceção se torna a regra, a máquina não pode mais funcionar. Nesse sentido, a indiscernibilidade entre norma e exceção, enunciada na oitava tese, deixa a teoria schmittiana em situação difícil. A decisão soberana não está mais em condições de realizar a tarefa que a *Politische Theologie* lhe confiava: a regra, que coincide agora com aquilo de que vive, se devora a si mesma (AGAMBEN, 2004, p.91).

NOS LIMIARES (DE) COM GIORGIO AGAMBEN

Ora, é sabido que os processos e investigações criminais decorrentes da chamada "Operação Lava-Jato", sob a direção do magistrado representado, constituem caso inédito (único, excepcional) no direito brasileiro. Em tais condições, neles haverá situações inéditas, que escaparão ao regramento genérico, destinado aos casos comuns. Assim, tendo o levantamento do sigilo das comunicações telefônicas de investigados na referida operação servido para preservá-la das sucessivas e notórias tentativas de obstrução, por parte daqueles, garantindo-se assim a futura aplicação da lei penal, é correto entender que o sigilo das comunicações telefônicas (Constituição, art. 5º, XII) pode, em casos excepcionais, ser suplantado pelo interesse geral na administração da justiça e na aplicação da lei penal. A ameaça permanente à continuidade das investigações da Operação Lava-Jato, inclusive mediante sugestões de alterações na legislação, constitui, sem dúvida, uma situação inédita, a merecer um tratamento excepcional³² (Rômulo Pizzolatti).

³² Encontramos a epígrafe para este capítulo no relatório do desembargador Federal da Corte Especial do Tribunal Regional Federal da quarta região. O referido relatório trata-se de um processo administrativo disciplinar movido, por um grupo de dezenove advogados, contra o juiz Federal Sérgio Moro em decorrência da interceptação telefônica, sem ordem judicial, do ex-Presidente da República Federativa do Brasil, Luis Inácio Lula da Silva, no âmbito da operação lava-jato. Vale ressaltar que, ao interceptar o ex-presidente, o grampo telefônico também grampeou, ilegalmente, a presidenta eleita e em exercício, naquele momento, Dilma Vana Rousseff. O que nos chamou atenção no relatório do desembargador Rômulo Pizzolatti foi, além da epígrafe em questão, a fundamentação recorrida por ele. O desembargador recorreu, talvez sem a devida preocupação, pelo menos, com o título, ao livro *Por que tenho medo dos juízes?: (a interpretação/aplicação do direito e os princípios)* do ex-Ministro do Supremo Tribunal Federal, Eros Graus, responsável, como sabemos, pela apresentação da obra *Teologia Política* de Carl Schmitt que utilizamos nesta dissertação, para embasar a sua fundamentação. Segue citação do próprio relatório: “De início, impõe-se advertir que essas regras jurídicas só podem ser corretamente interpretadas à luz dos fatos a que se ligam e de todo modo verificado que incidiram dentro do âmbito de normalidade por elas abrangido. É que a norma jurídica incide no plano da normalidade, não se aplicando a situações excepcionais, como bem explica o jurista Eros Roberto Grau: ‘A ‘exceção’ é o caso que não cabe no âmbito da ‘normalidade’ abrangida pela norma geral. A norma geral deixaria de ser geral se a contemplasse. Da ‘exceção’ não se encontra alusão no discurso da ordem jurídica vigente. Define-se como tal justamente por não ter sido descrita nos textos escritos que compõem essa ordem. É como se nesses textos de direito positivo não existissem palavras que tornassem viável sua descrição. Por isso dizemos que a ‘exceção’ está no direito, aunque (*sic*) que não se encontre nos textos normativos do direito positivo. Diante de situações como tais o juiz aplica a norma à exceção ‘desaplicando-a’, isto é, retirando-a da ‘exceção’ [Agamben 2002:25]. A ‘exceção’ é o fato que, em virtude de sua anormalidade, resulta não incidido por determinada norma. Norma que, em situação normal, o alcançaria (GRAU, E. R. Por que tenho medo dos juízes (a interpretação/aplicação do direito e os princípios). 6ª ed. refundida do Ensaio e

Limiar

Não raro, o leitor de Giorgio Agamben, ao se deparar com suas obras, se vê imerso no interior de uma constelação de diálogos efetuados pelo filósofo italiano com diversos outros pensadores, da antiguidade à contemporaneidade. Muitas vezes filósofos sem nenhuma afinidade aparente são utilizados pelo italiano visando um ponto em comum. Esta manta conceitual, fruto dos diálogos tecida por Agamben, talvez possa ser considerada o traço mais característico de seus escritos. Desta constelação de pensadores presente na obra de Agamben, dois, em especial, nos saltam os olhos: Carl Schmitt e Walter Benjamin. Do debate entre o jurista do terceiro Reich e o filósofo antiacadêmico, Giorgio Agamben, retira, nos parece, o núcleo de seu conceito de Estado de Exceção.

Em entrevista para Flavia Costa³³ em Junho de 2006, Giorgio Agamben ao ser perguntado sobre o papel de Heidegger em sua formação, responde que ao mesmo tempo em que conheceu o pensador alemão, teve contado com outro filósofo: Walter Benjamin. Para Agamben, Benjamin serviu como um antídoto a Heidegger num momento em que ele se questionava qual era o papel teórico e prático da filosofia. Também em recente entrevista para o jornal italiano *La Repubblica*³⁴, Agamben afirma que

a filosofia não é uma disciplina, da qual você pode definir o objeto e as fronteiras (como ele tentou tomar Deleuze) ou, como acontece nas universidades, a pretensão de traçar a história linear e talvez progressiva. A filosofia não é uma substância, senão uma intensidade que de repente pode animar qualquer campo: arte, religião, economia, poesia, desejo, amor, mesmo o tédio. Se parece mais a coisas como o vento ou nuvens, ou uma tempestade: como eles, se produz de repente, agita, transforma e até mesmo destrói o lugar onde é produzido, mas apenas como forma imprevisível passa e desaparece (AGAMBEN, 2016)³⁵.

Discurso sobre a Interpretação/Aplicação do Direito. São Paulo: Malheiros, 2013. p. 124-25” <<http://s.conjur.com.br/dl/lava-jato-nao-seguir-regras-casos.pdf>>, acessado em 01.04.2017.

³³ Entrevista de Giorgio Agamben com Flavia Costa (AGAMBEN, 2006).

³⁴ Entrevista com Giorgio Agamben concedida ao Antonio Gnoli e publicada no jornal italiano *La Repubblica* em maio 2016 (AGAMBEN, 2016). Não há disponível a tradução em português, desse modo, as traduções dos trechos citados foram realizadas por nós.

³⁵ “che la filosofia non sia una disciplina, di cui sia possibile definire l'oggetto e i confini (come provò a fare Deleuze) o, come avviene nelle università, pretendere di tracciare la storia lineare e magari progressiva. La filosofia non è una sostanza, ma un'intensità che può di colpo animare qualunque ambito: l'arte, la religione, l'economia, la poesia, il desiderio, l'amore, persino la noia. Assomiglia più a qualcosa come il vento o le nuvole o una tempesta: come queste, si produce all'improvviso, scuote, trasforma e perfino distrugge il luogo in cui si è prodotta, ma altrettanto imprevedibilmente passa e scompare” (AGAMBEN, 2016).

Segue Agamben na mesma entrevista,

Tenho o costume de dividir o âmbito da experiência em duas grandes categorias: as substâncias e as forças. De uma substância se pode determinar os limites, definir os temas e o objeto, traçar a cartografia; a força, ao contrário, não tem um lugar próprio.[...] A filosofia, o pensamento, neste sentido, é uma força que pode inclinar animar e recorrer qualquer âmbito. Compartilha com a política esta qualidade de tensão. Também a política é uma força [...] (AGAMBEN, 2016)³⁶.

Levando a sério as afirmações de Giorgio Agamben, acreditamos ser possível traçar no autor um modelo peculiar de se pensar e se fazer filosofia que difere de autores como Deleuze, que pensa a filosofia como criação de conceito. Agamben, longe de desconsiderar o rigor conceitual que é próprio da filosofia, como exposto na entrevista acima citada, a coloca em conjunto com o pensamento como sendo forças que não se limitam. Como dito para Flavia Costa, no momento em que estava pensando sobre o papel da filosofia, ele tinha acabado de ter contato com os livros de Walter Benjamin. Deste modo, nos parece possível afirmar que o modo como Agamben se utiliza da filosofia foi certamente influenciado pelo pensador alemão.

Sabemos que Giorgio Agamben foi importante na e para recepção das obras de Walter Benjamin na Itália e, também, o responsável por diversas de suas publicações em solo italiano. Sendo um eminente pesquisador da obra do filósofo alemão ele, também, foi responsável pela redescoberta, na *Bibliothèque Nationale de France*, em Paris, de um manuscrito do projeto inacabado das Passagens que o serviria para a elucidação do sistema de siglas e cores misteriosas daquela obra. Percorrendo, pois, o projeto inacabado das passagens, especificamente, o caderno O (Prostituição, Jogo), nos deparamos com uma definição inusitada e clara entre *fronteira* e *limiar*. Por vezes, encontramos em Agamben a referência ao Estado de Exceção como um limiar. Diante disso, acreditamos ser possível, como método de leitura do projeto político de Agamben, recorrer a Walter Benjamin sobre o conceito de limiar e, aplicá-lo ao entendimento do Estado de Exceção e de toda a sua obra. Diante do exposto, portanto, transcrevemos o fragmento da tradução brasileira, para dar início ao nosso propósito:

³⁶ "Ho l'abitudine di dividere l'ambito dell'esperienza in due grandi categorie: le sostanze da una parte e, dall'altra, l'intensità. Di una sostanza si possono disegnare i confini, definire i temi e l'oggetto, tracciare la cartografia; l'intensità invece non ha un luogo proprio. (...) La filosofia, il pensiero è, in questo senso, un'intensità che può tendere, animare e percorrere ogni ambito. Essa condivide questo carattere tensivo con la politica. Anche la politica è un'intensità[...]" (AGAMBEN, 2016).

Ritos de passagem – assim se denominam no folclore as cerimônias ligadas à morte, ao nascimento, ao casamento, à puberdade etc. Na vida moderna, estas transições tornam-se cada vez mais irreconhecíveis e difíceis de vivenciar. Tornamo-nos muito pobres em experiências limiáreas. O adormecer talvez seja a única delas que nos restou. (E, com isso também, o despertar.) E, finalmente, tal qual as variações das figuras do sonho, oscilam também em torno de limiáreas os altos e baixos da conversação e as mudanças sexuais do amor. “Como agrada ao homem”, diz Aragon, ‘manter-se na soleira da imaginação’ (no limiar das portas da imaginação). Não é apenas dos limiáreas destas portas fantásticas, mas dos limiáreas em geral que os amantes, os amigos, adoram sugar as forças. As prostitutas, porém, amam os limiáreas das portas do sonho. – o limiar deve ser rigorosamente diferenciado da fronteira. O limiar é uma zona. Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *schwollen* (inchar, entumecer), e a etimologia não deve negligenciar estes significados. Por outro lado, é necessário determinar (manter, constatar) o contexto tectônico e cerimonial imediato que deu à palavra seu significado. Morada do sonho (BENJAMIN, 2007, p.535).

Por *fronteira* (*Grenze*) se compreende um espaço cercado que se delimita e se separa nitidamente de outro, coibindo a transposição sem que se altere a área determinada. É um limite preciso entre dois ou mais objetos, espaços ou territórios. A filosofia ou o exercício do filosofar comumente compreendido como a tarefa de distinção de conceitos opera, nesse caso, pela fixação de fronteiras. Em recente livro publicado, *Limiar, aura e rememoração*, no texto que carrega o nome de *Limiar: entre a vida e a morte*, Jeanne Marie Gagnebin esclarece que “a fronteira contém e mantém algo, evitando seu transbordar, isto é, define seus limites não só como os contornos de um território, mas também como as limitações de seus domínios” (GAGNEBIN, 2014, p. 35). No terreno das ciências jurídicas, a fronteira demarca as delimitações de um território, a extensão ou separação entre cidades e campo, as propriedades fundiárias ou privadas, ou, ainda, a divisão nacional entre os Estados e Internacional entre Países. Sendo, portanto, empregado o termo fronteira para esta divisão clara e precisa entre territórios.

O limiar (*Schwelle*) que, assim como a fronteira, também habita o imaginário dos espaços é compreendido, no entanto, por regiões de movimento, de passagens. Ele deve ser associado, por exemplo, como soleira de uma porta, a sala que separa dois cômodos, os corredores que colocam em contato territórios distintos, as pontes que servem de ligação e fluxo. Enfim, espaços de transição. De modo que o limiar não apenas separa dois territórios como a fronteira, mas é sua característica permitir a transição entre os espaços. O limiar é o local por onde se permite deslocar de um ponto a outro e “sua extensão espacial, sua duração temporal é flexível, e depende tanto do

tamanho do limiar quanto da rapidez ou da lentidão, da agilidade, da indiferença ou do respeito do transeunte” (GAGNEBIN, 2014, p. 36). Em outros termos, o limiar é uma zona que não pode ser muito bem definida como o é a fronteira. Ele,

não significa somente a separação, mas também aponta para um lugar e um tempo intermediários e, nesse sentido, indeterminados, que podem, portanto, ter uma extensão variável, mesmo indefinida. O limiar designa, portanto, essa zona intermediária que a filosofia ocidental – bem como o assim chamado senso comum – custa a pensar, pois que é mais afeita às oposições demarcadas e claras (masculino/feminino, público/privado, sagrado/profano etc.) (GAGNEBIN, 2014, p. 37).

Benjamin, conhecido por ser o filósofo dos limiares, advertiu que o homem da modernidade tornou-se carente de experiências limiares. Na vida moderna, diz ele no fragmento do projeto das passagens, “estas transições tornam-se cada vez mais irreconhecíveis e difíceis de vivenciar. Tornamo-nos muito pobres em experiências limiares” (BENJAMIN, 2007, p.535). Ávidos em não perder tempo, desejamos passar de um território a outro com rapidez, encurtando ao máximo as transições, pulando de uma vivência a outra como uma troca de canal pelo toque do controle remoto. A vida moderna, configurada pela agilidade do mercado, pelo imperativo da produção e pela ânsia na felicidade constante, não permite a delonga das zonas de fluxos. Entretanto, as experiências limiares estão ligadas aos momentos de transformação e “tais períodos são essenciais, porque permitem *atravessar* um limiar, deixar um território estável e penetrar num outro” (GAGNEBIN, 2014, p. 39). Vivenciar o luto decorrente da perda de uma pessoa querida, o período da puberdade, os ritos de passagens de um estágio a outro, são, por exemplo, experiências limiares. É na ausência dos períodos de passagens, cada vez mais renegados pelo homem moderno, que podemos compreender o fim da experiência narrativa apontada pelo filósofo no ensaio *O narrador*.

Benjamin já assinalava que as transformações do morrer, em particular a de negação social do processo de agonia e a solidão do moribundo, confinado ao quarto asséptico de um hospital, possuem ligação estreita com o declínio da narração tradicional e com a sua conversão ao gênero literário do romance (GAGNEBIN, 2014, p. 39).

Por outro lado, se a pobreza em experiência limiares acarreta a diminuição dos momentos de transformação e passagens, encontramos em Kafka o paradigma obscuro

do limiar. Os espaços de passagem, a soleira da porta e a transição permanente de um lugar a outro, ou seja, a transição que não leva a lugar algum foi muito bem descrita em *O Processo*. No romance do escritor checo, o protagonista Joseph K., na manhã de seu trigésimo aniversário, recebe de dois guardas a notícia inusitada de sua prisão. Sem que esta o impeça de continuar os afazeres da vida diária, como frequentar o trabalho em um banco, o personagem transita de um lugar a outro, durante o desenrolar da história, buscando se defender de um processo judicial movido contra ele, sem, entretanto, tomar conhecimento da acusação ou da lei que, supostamente, tinha infringido. Ao fim, a imagem de K., diante da lei obscura que decide sobre sua vida, configura o aspecto mais sombrio dos limiares.

O exemplo de um limiar de espessura indefinida que nunca é ultrapassado e, pelo contrário, que mantém o personagem numa zona de detenção contínua, mesmo com a falsa ilusão da liberdade, como ir ao trabalho ou realizar as atividades da vida diária, nos parece ser o mais próximo, na literatura, da representação do estado de exceção permanente, diagnosticado por Walter Benjamin em *Sobre o conceito de História* e retomado por Giorgio Agamben como dispositivo de governo das democracias contemporâneas.

No capítulo *Luta de gigantes acerca de um vazio*, do livro *Homo Sacer II.1 (Estado de Exceção)*, Agamben ressalta que Benjamin no momento de escrita das teses *Sobre o conceito de História*, dialogava com seu próprio período histórico. Em 1933 Hitler suspende alguns artigos referentes aos direitos fundamentais prescritos pela constituição de Weimar. De modo que, Benjamin encontrava-se diante do Reich nazista que governava por meio de um estado de exceção que nunca fora revogado (AGAMBEN, 2004, p. 90). Na outra ponta do debate, contrária à tese de estado de exceção permanente, encontrava-se Carl Schmitt. Entre ele e Benjamin, neste período, fora travado um debate frutífero sobre o tema. Em 1921, Schmitt, no livro *A ditadura*, expõe a sua tese sobre ditadura comissária e soberana. No mesmo ano, como já expusemos no primeiro capítulo, Benjamin publica o ensaio *Para uma Crítica da Gewalt*, apontando para a violência intrínseca que configura a dialética entre poder constituinte e poder constituído, isto é, a violência que funda e a violência que destitui o direito. Em 1922, no livro *Teologia Política*, em resposta a crítica de Benjamin, o jurista alemão abandona a distinção entre poder constituído e constituinte como base da ditadura soberana e introduz o conceito de decisão soberana. O soberano, diz ele, é

aquele que decide sobre o Estado de Exceção. Em outras palavras, a decisão soberana situa-se como o dispositivo fundante da ordem jurídica.

Retomando as considerações de Carl Schmitt acerca da correspondência entre estado de exceção e soberania, Giorgio Agamben anuncia o emblemático paradoxo da soberania: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico” (AGAMBEN, 2002, p. 23).

Se for, pois, o soberano o responsável pela validade ou suspensão do ordenamento jurídico e, aquele em que, a norma reconhece a prerrogativa de instauração do estado de exceção, o paradoxo da soberania é, portanto, exposto. Ou seja, o soberano se encontra no interior do ordenamento jurídico na medida em que possui a prerrogativa de sua suspensão, ao mesmo tempo e pelo mesmo motivo, em que permanece fora. Segundo Agamben, se o soberano possui o poder legal da suspensão da validade do ordenamento jurídico, ele se coloca legalmente fora da lei.

A partir da exposição do paradoxo da soberania que abre o início do primeiro capítulo de *Homo Sacer I*, o filósofo italiano convida-nos a refletir sobre a topologia implícita do paradoxo. Sendo, pois, a compreensão de sua estrutura o caminho para elucidar em qual medida a soberania delimita o duplo limite de início e fim do ordenamento jurídico. Giorgio Agamben, em continuidade com Carl Schmitt, aponta que a estrutura implícita no paradoxo é a exceção, partindo, pois, na sequência do capítulo para a sua elucidação.

A exceção, em definição schmittiana, é algo a que não se pode referir. Ou, se for possível se referir, far-se-á em correlação com a hipótese geral. Isto é, a exceção está fora dos limites do que é convencional ou normal, “ela subtrai-se à hipótese geral” (AGAMBEN, 2002, p. 23). Por outro lado, ao passo que a exceção se encontra topologicamente fora do que é geral ou em contraposição à normalidade, ela evidencia um elemento formal de natureza jurídica: a decisão.

Para que as normas jurídicas tenham validade, torna-se necessário uma situação normal estabelecida, pois a ordem é a condição de possibilidade para existência do direito. O ordenamento jurídico não é aplicável em uma estrutura caótica; é necessário, antes, criar um ambiente normalizado para sua eficácia plena. Logo, “a norma necessita de uma situação média homogênea” (AGAMBEN, 2002, p. 23) e quem define se de fato a ordem está instaurada é o soberano. Em outros termos, o soberano é quem decide se a norma está em vigor e, além do mais, cria e garante a situação para aplicação do

ordenamento jurídico. Ele, portanto, possui o monopólio da decisão e, nisso, podemos dizer, reside a essência da soberania.

A exceção, explica Agamben, é uma espécie de exclusão. Ou seja, ela é um caso singular apartado do padrão estabelecido. O que é excluído, contudo, não está fora de relação com a norma geral. Pelo contrário, o excluído se mantém em relação com a norma por meio de sua exclusão. O excluído pela exceção ao mesmo tempo é incluído pela norma. Em outros termos, a norma, ao desaplicar-se, entra em relação com a exceção. O que está fora, portanto, é capturado pela norma no exato momento de sua exclusão.

A dificuldade em assimilar um estudo ou uma teoria da exceção no direito público, segundo Giorgio Agamben, se apresenta na particularidade própria desta relação que inclui por meio de uma exclusão. O espaço criado pela suspensão do ordenamento jurídico, isto é, a exceção, não pode ser definida como uma situação de fato e nem por uma situação de direito. Forja-se entre ambos um paradoxal limiar de indistinção. Não pode se denominar um fato por ser criado pela suspensão da norma e, pela mesma razão, não é um caso jurídico mesmo que abra possibilidade de vigência da lei, como defende Schmitt, por meio da decisão. Essa é uma ambiguidade constituinte da exceção que, segundo Agamben, evidencia o sentido último do paradoxo da soberania: a decisão soberana não precisa do direito para criar o direito. Nas palavras de Agamben,

Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Ela é, neste sentido, a localização (*Ortung*) fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento (AGAMBEN, 2002, p.26).

O soberano e mais especificamente a decisão soberana, desse modo, cria o espaço onde o ordenamento terá validade. Pois, como falamos anteriormente, a norma não se aplica ao caos, sendo necessária, anteriormente, uma situação homogênea para sua validade e o soberano será o que possui a prerrogativa para essa instauração. Nesses termos, Agamben, em conformidade com Schmitt, afirma ser a relação de exceção a estrutura originária do direito e a decisão soberana a estrutura político-jurídica primeira onde somente o que é incluído e excluído do ordenamento jurídico adquire sentido. Em

sua forma arquetípica o estado de exceção é o princípio de toda localização jurídica, visto que ele cria e garante a situação para a fixação de um determinado ordenamento e a constituição de um território pela primeira vez. Ora, compreendido como estrutura originária, o estado de exceção torna-se ilocalizável. Sendo, portanto, a partir desse ponto que poderemos compreender uma das premissas levantadas por Agamben. Ou seja,

o estado de exceção como estrutura político fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a torna-se a regra. Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração (AGAMBEN, 2002, p.27).

O soberano não decide acerca do ilícito e lícito, mas sim, sobre a inclusão originária da vida no direito. A exceção é a estrutura original pelo qual o direito se refere à vida e a inclui por meio de sua própria suspensão. Para fundamentar a sua hipótese de politização da vida biológica pela decisão soberana, Agamben recorre ao arquétipo do direito romano arcaico que deu nome a série de escritos políticos do filósofo. O *Homo Sacer* é aquele que, pela decisão do soberano, era excluído tanto do mundo dos homens quanto dos deuses. Posto fora do ordenamento jurídico, ele poderia ser eliminado sem que aquele que cometesse o ato sofresse as sanções prescritivas da lei. O *sacer* encontra-se, assim, no limiar entre vida e morte. Ou, em termos da tradição política contratualista, na zona incerta entre o estado natural e estado civil. O *Homo Sacer*, segundo Agamben, é o paradigma daquelas vidas não protegidas/excluídas pelas/das vestimentas do direito como, por exemplo, a vida dos refugiados confinados em zonas de anomia entre um território a outro ou das inúmeras vidas sacrificáveis daqueles em situação de rua. A relação de exceção, por este motivo, se configura como uma relação de abandono da vida.

Por fim, com a imagem de K. em *O Processo*, nos deparamos com a inclusão-exclusão da vida no ordenamento por meio de um limiar permanente e intransponível. Joseph K, desse modo, é a imagem do indivíduo diante da lei e que está à mercê de uma decisão. E, para nos remetermos à literatura nacional, podemos relembrar da célebre interpretação realizada por Castor Ruiz da passagem do poema *Morte e Vida Severina* de João Cabral de Melo Neto, procurando demonstrar neste, a figura da vida abandonada, excluída ou *sacra*.

E se somos Severinos
iguais em tudo na vida,
morremos de morde igual,
mesma morte Severina:
que é morte de que se morre
de velhice antes dos trinta,
de emboscada antes dos vinte,
de fome um pouco por dia
(de fraqueza e de doença
é que a morte severina
ataca em qualquer idade,
e até gente não nascida).
(MELO NETO, 2010, p.109-110)³⁷.

Se for possível pensar a estrutura do estado de exceção como um limiar permanente, com espaço e tempo indeterminado, a incapacidade de experiências limiaria constitutiva da vida moderna, apontada por Walter Benjamin, se transfigurou numa experiência ainda mais assustadora. A figura de K., percorrendo os salões da justiça sem nunca alcançar um fim, paralelamente à vida abandonada, excluída, ilustrada pela vida severina, constituem, ao que nos parece, a imagem política de nosso tempo na qual, a tradição dos oprimidos nos demonstra que estado de exceção, outrora enquadrado em tempo, espaço e motivos determinados, ora como modelo de governabilidade das democracias ocidentais, se transformou em regra. Estes são os pontos que desenvolveremos neste segundo capítulo da dissertação.

³⁷ Fazemos referência à interpretação e relação entre o poema *Morte Vida Severina* de João Cabral de Melo Neto e o conceito de vida nua de Giorgio Agamben e Walter Benjamin, traçada pelo filósofo Castor Ruíz Bartolomé no texto: *Os paradoxos da Sacralidade da vida humana: questões ético-políticas do pensamento de W. Benjamin e G. Agamben* (RUIZ, 2013).

2.1 Paradoxo da soberania

Como vimos no capítulo anterior, o conceito de soberania se mantém em uma íntima relação com o do estado de exceção. Não há enunciação melhor, para caracterizar esse vínculo entre soberania e estado de exceção, do que aquela apresentada por Carl Schmitt na *Teologia Política*: “O soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”. Para que o ordenamento jurídico tenha eficácia plena é preciso, em primeiro lugar, uma situação normal estabelecida. Em um local onde reinam situações caóticas nenhuma norma pode possuir validade. Por isso, o pressuposto para vigência de qualquer ordem constitucional é a instauração de um espaço normalizado que garantirá a segurança da norma jurídica. O soberano, portanto, será o responsável por esta tarefa, realizando-a através do estado de exceção e por meio de sua decisão neste espaço edificado. A vontade do soberano, materializada pela decisão, é o meio técnico extrajurídico utilizado para definir os contornos da ordem desejada. De modo que, a decisão soberana se torna, nesse sentido, o fundamento último da Constituição e o estado de exceção demarca o duplo limite de começo e fim do ordenamento jurídico. O soberano decide, portanto, segundo Carl Schmitt,

sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto* (SCHMITT, 2006, p.8).

O filósofo italiano Giorgio Agamben, diante das considerações de Carl Schmitt, demonstrou haver, no interior desta relação entre estado de exceção e soberania, um paradoxo e este ele denominou de paradoxo da soberania. O soberano está ao mesmo tempo fora e dentro da ordem jurídica ou, utilizando-se das palavras de Schmitt citadas, ele “se coloca fora da ordem jurídica, porém, a ela pertence”.

Como demonstrado, o soberano é o responsável pela validade da norma e, ao mesmo tempo, ela reconhece nele a competência em decidir se a Constituição pode ser suspensa por completo. Dito de outro modo, a norma identifica no soberano o poder de instaurar o estado de exceção para, de um lado, garantir a sua eficácia plena ou, de outro, suspê-la por completo. Se ao soberano compete o poder legal de suspensão da validade da norma, ele, portanto, está fora dos limites da lei. Ao mesmo tempo e

paradoxalmente ele está também no interior da norma na medida em que ela reconhece nele poder de suspendê-la. É isto que evidencia o paradoxo da soberania identificado por Agamben e formulado por ele do seguinte modo: “a lei está fora dela mesma” (AGAMBEN, 2007, p.23). Em 1986³⁸, no seminário sobre Georges Bataille, quase dez anos antes da publicação de *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, Giorgio Agamben diz o seguinte:

Qual é, na realidade, o paradoxo da soberania? Se o soberano é, segundo a definição de Carl Schmitt, aquele que tem o poder legítimo de proclamar o estado de exceção e de suspender, de tal modo, a validade do ordenamento jurídico, o paradoxo do soberano se pode então enunciar desta forma: “o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento”. A precisão “ao mesmo tempo” não é supérflua: o soberano, na verdade, tendo o poder *legítimo* de suspender a validade da lei, se coloca *legitimamente* fora dela. Por isso, o paradoxo da soberania se pode também formular deste modo: “a lei está fora de si mesma, está fora da lei; ou: eu, o soberano, que estou fora-da-lei, declaro que não há fora-da-lei”.

Este paradoxo é muito antigo e, se se observa atentamente, está explícito no mesmo oximoro em que se encontra a expressão: o sujeito soberano. O *sujeito* (isto é, aquilo que etimologicamente está sob) é *soberano* (é, por isso, aquilo que está sobre). E talvez o termo sujeito (em conformidade à ambiguidade da raiz indo-européia da qual derivam as duas proposições latinas de sentido oposto *super* e *sub*) não tem outro significado que este paradoxo, este ficar lá onde este não está (AGAMBEN, 2005, p. 92).

A estrutura do paradoxo da soberania é a exceção soberana. Ela delimita o ponto inicial de toda a ordem jurídica na medida em que cria a situação homogênea normal para que a lei tenha condições reais de ser aplicada. Assim como, demarca o ponto final do ordenamento jurídico quando o suspende por completo. Em face de sua primazia frente ao direito positivo, pois é a condição de possibilidade deste, falta ainda, segundo Giorgio Agamben, ao direito público internacional uma teoria da exceção que confira a esta a sua real importância (AGAMBEN, 2004, p.12).

A exceção, diz Agamben, é um modelo de exclusão, pois todo caso de excepcionalidade é uma situação particular que foge a norma geral. A exceção, no adágio comum, foge a regra. Na medida em que a regra é vestir camisas amarelas, por exemplo, aquele que se apresenta de camisa vermelha é excluído do geral como também é uma exceção a ele. Além do mais, a exceção explica a regra denotando-a. Como elucidada Carl Schmitt: “A exceção é mais interessante que o caso normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo” (SCHMITT, 2006, p.15).

³⁸ *Bataille e o paradoxo da soberania* foi o título do texto apresentado por Giorgio Agamben no ano de 1986. Do seminário sobre Bataille, resultou no ano seguinte a publicação do livro *Georges Bataille: il politico e il sacro*.

Toda relação de exclusão, segundo Giorgio Agamben, também é de inclusão. O excluído não se posiciona apartado da norma geral. Ao contrário, ele se mantém em vínculo com ela por meio de sua exclusão. O excluído apenas existe mediante esta relação que o inclui, de modo que, a sua existência, que a princípio pode ser pensada como estando fora da regra, é na verdade capturada para o seu interior no momento exato da relação. Uma pessoa de camisa vermelha, para voltarmos ao exemplo anterior, ao ser excluída da regra de usar camisas amarelas é incluída por ela na medida em que a regra se suspende. Toda relação de exclusão é, portanto, inclusiva. Em termos agambenianos, a norma se aplica à exceção desapplicando-se. É nesse sentido que se torna compreensiva a etimologia da palavra exceção: *ex-capere*, capturada fora. A exceção é capturada pela norma no momento de sua exclusão. Daniel Arruda Nascimento, de modo elucidativo, explica essa relação nos seguintes termos:

toda relação de exclusão é por princípio lógico também uma relação de inclusão. Ser excluído é diferente, por exemplo, de ser humano. Enquanto a expressão ser humano se refere a um estado de ser daquele que é definido como homem, a expressão ser excluído só recebe significado se empregada às custas da referência àquilo de cujo âmbito se é excluído. Quem é excluído é sempre excluído de algo: toda exclusão somente se define na relação com aquilo que exclui. E, se há relação, há inclusão. Quem se relaciona é necessariamente incluído, já entrou no campo de observação daquele com o qual estabelece a relação. Assim vemos como exclusão e inclusão se dão no mesmo ato, sem distinção de anterioridade. A relação de exclusão é também uma relação de inclusão (NASCIMENTO, 2010, p.95).

A situação criada pela inclusão de algo através da exclusão, Agamben denominou de relação de exceção. A novidade em seu pensamento, para além de apontar para uma exclusão que inclui, é demonstrar que a relação de exclusão-inclusiva revela a estrutura originária do ordenamento jurídico. De acordo com Agamben, pelo menos dois filósofos contemporâneos observaram que o ordenamento jurídico-político possui essa estrutura. Gilles Deleuze no *Mil Platôs*, em vista disso, pode afirmar que: “O Estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente” (DELEUZE; GUATARRI, 1997, 15)³⁹.

³⁹ “É preciso dizer que o Estado sempre existiu, e muito perfeito, muito formado. Quanto mais os arqueólogos fazem descobertas, mais descobrem impérios. A hipótese do Urstaat parece verificada, ‘o Estado enquanto tal remonta já aos tempos mais remotos da humanidade’. Mal conseguimos imaginar sociedades primitivas que não tenham tido contato com Estados imperiais, na periferia ou em zonas mal controladas. Porém, o mais importante é a hipótese inversa: que o Estado ele mesmo sempre esteve em relação com um fora, e não é pensável independentemente dessa relação. A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedades com Estado ou sociedades contra o Estado), mas a do interior e do exterior. O Estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de

Também Blanchot, em *A conversa infinita*, referindo-se a grande internação que Michel Foucault descreveu na *A história da loucura na idade clássica*, apontou “para uma tentativa da sociedade em ‘encerrar o fora’ (*enfermer le dehors*), ou seja, de constituí-lo em uma ‘interioridade de expectativa ou de exceção’”. (BLANCHOT, Apud, AGAMBEN, 2002, p.26). Por mais que esses dois filósofos franceses tenham observado, de modo semelhante, a existência da relação de exceção no ordenamento jurídico, Agamben pondera que esta relação, própria da estrutura da soberania, é mais complexa. Aquilo que

está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela (AGAMBEN, 2007, p.26).

A inclusão, provocada pela exceção soberana, ocorre por meio da suspensão do ordenamento jurídico. Assim, ao suspender a regra, captura-se, ao mesmo tempo, o que está fora dela. A suspensão da norma abre espaço para a presença da exceção, criando, ali no local onde dominava a regra, uma zona de anomia, ou seja, de ausência de regra, onde normal e excepcional se confundem mutuamente. Em outras palavras, para voltar ao exemplo citado acima, amarelo e vermelho perdem a referência como regra e como excepcionalidade, confundindo-se com ambas.

Se, conforme denunciou o filósofo italiano, a relação de exclusão-inclusiva revela a estrutura originária do ordenamento jurídico, a sua relação com a vida não é uma aplicação de sanção ou processo punitivo. É, antes disso, uma relação de abandono.

Carl Schmitt defende a hipótese, como nos esforçamos para demonstrar no capítulo anterior, da soberania ser uma força extrajurídica que anima o direito positivado por meio de sua decisão em estado de exceção. Por isso, pôde afirmar que o princípio de todo o ordenamento jurídico remete a decisão soberana. Por outro lado, o soberano, em situações de normalidade está inserido no ordenamento jurídico na medida

apropriar-se localmente. Não apenas não há Estado universal, mas o fora dos Estados não se deixa reduzir à ‘política externa’, isto é, a um conjunto de relações entre Estados. O fora aparece simultaneamente em duas direções: grandes máquinas mundiais, ramificadas sobre todo o ecúmeno num momento dado, e que gozam de uma ampla autonomia com relação aos Estados (por exemplo, organizações comerciais do tipo ‘grandes companhias’, ou então complexos industriais, ou mesmo formações religiosas como o cristianismo, o islamismo, certos movimentos de profetismo ou de messianismo, etc); mas também mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder de Estado” (DELEUZE; GUATARRI, 1997, p.15).

em que a Constituição enxerga nele, a competência de sua suspensão e seu próprio fundamento. A formulação, porém, de Giorgio Agamben, a partir do paradoxo da soberania, é mais radical. Sendo o princípio originário da lei aquela da estrutura da soberania, isto é, a exceção, a soberania não pode ser um princípio exclusivamente político nem exclusivamente jurídico. Não está fora do direito, assim como também não está dentro dele. A soberania é, portanto, a estrutura originária na qual o direito refere-se à vida incluindo-a através de sua suspensão (AGAMBEN, 2007, p.35-36).

Agamben denomina esta relação de exceção que caracteriza a soberania de relação de *bando*, recorrendo a indicação feita por Jean-Luc Nancy. A palavra *bando*, pegada de empréstimo do antigo direito germânico, significa o abandono da comunidade e, também, o comando realizado pelo soberano. Segundo Agamben,

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 (AGAMBEN, 2007, p.36).

A respeito da captura da vida pelo direito através da relação de exclusão, isto é, exclusão-inclusiva, Giorgio Agamben, aponta a culpa, no lugar da pena, como sua chave de compreensão. A culpa é um estado de estar-em-débito. Nesse sentido, o culpado está incluído numa relação por meio de sua exclusão. Na literatura, acreditamos encontrar um bom exemplo sobre esta relação. O caso mais emblemático de culpa como relação de exclusão que captura a vida, foi descrita por Dostoievski em *Crime e Castigo*. Raskólnikov, personagem central do romance, acreditava estar, como algumas personalidades da história, fora do direito. Para colocar à prova sua hipótese, assassina uma idosa agiota. Por não conseguir esquecer o que fizera, entretanto, passa, ao longo da narração, por inúmeros dramas psíquicos. O personagem de *Crime e Castigo* (1866) acreditava ser como Napoleão Bonaparte e, portanto, não se sentiria culpado em infringir a lei. É permitido, de acordo com ele, que certos sujeitos possam descumprir a lei para atingir determinados fins. Seu drama psíquico, assim, desenvolve pela mescla de culpa pelo assassinato, ao mesmo tempo, que pela frustração de não ser um desses sujeitos da história. Durante todo o romance, foi exatamente a culpa que capturou a vida do jovem estudante de direito ao direito. Não foi à transgressão a lei que o atormentava, mas a própria culpa que representava a pura vigência da lei. Esta mesma função da culpa que encontramos em *Crime Castigo* aparece em Giorgio Agamben. Para o

filósofo, a culpa é uma boa chave de leitura porque inclui a vida no direito não pela transgressão da lei, mas pela própria efetivação desta. Nas palavras do filósofo italiano,

A culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se à alguma coisa. Esta é a razão última da máxima jurídica – estranha a toda moral – segundo a qual a ignorância da norma não elimina a culpa (AGAMBEN, 2007, p.34).

Os dois filósofos, essenciais para compreender a teoria da soberania de Giorgio Agamben, que travaram um rico diálogo sobre o conceito de soberania no século XX, também tiveram suas posições sobre a relação entre o direito e o sentimento de culpa.

Carl Schmitt escreve em 1910 *Über Schuld und Schuldarten* (Sobre a culpa e os tipos de culpa). Nesta obra ele escreve uma resposta a posição do positivismo⁴⁰ jurídico que compreendia a culpa como um mero fato de natureza psicológica. A ocorrência de um fato exterior e visível, segundo Schmitt, é condição necessária para o sentimento de culpa em sentido jurídico. Também é preciso que haja consciência da transgressão da lei. A culpa, em sentido jurídico, portanto, para Schmitt, é a conjunção da ação realizada contrária à lei e a consciência da infração. De modo que o sentimento de culpa é posterior ao surgimento do ordenamento jurídico. Nas palavras explicativas de Daniel Arruda Nascimento:

De acordo com um antigo trabalho de Schmitt, a culpa consistiria no posicionamento consciente de fins contrários àqueles do ordenamento jurídico, vale dizer, no produto da relação conflituosa entre a vida livre residual e o direito. A culpa seria então um desdobramento posterior à instituição da lei, o seu surgimento está vinculado à verificação da inadequação entre vida e norma (NASCIMENTO, 2010, p.100).

Walter Benjamin em *Zür Kritik der Gewalt* (1921) (*Para uma crítica da Gewalt*), assim como em *Destino e caráter* (1919), também pontua a culpa em sua relação com o direito. “O direito não condena ao castigo, mas à culpa” (BENJAMIN, 2013a, p.94), ele é a força violenta que cria e introduz a culpa na mera vida (BENJAMIN, 2013a, p.151). Nesse sentido, que a violência divina, formulada por Benjamin como a violência pura aniquiladora do direito, ao romper a circularidade

⁴⁰ Sobre o debate entre o positivismo jurídico e Carl Schmitt sobre o sentimento de culpa na esfera do direito ver a obra de Alexandre Franco de Sá: *O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. p. 55-64.

própria da violência mítica, isto é, da violência enquanto criadora e conservadora do direito, liberta o culpado “não de sua culpa, mas do direito” (BENJAMIN, 2013a, p.151). Em *Destino e caráter*, em formulação parecida com de *Para uma crítica da Gewalt*, Benjamin diz:

O destino se mostra portanto quando se considera a vida de um condenado, no fundo, uma vida que primeiro foi condenada e por isso tornou-se culpada. Goethe condensou estas duas fases nas seguintes palavras: “Vocês fazem do pobre um culpado”. O direito não condena ao castigo, mas à culpa. Destino é o nexa de culpa do vivente. Este nexa corresponde à constituição natural do vivente, a esta aparência ainda não totalmente dissolvida, da qual o homem está tão afastado que ele jamais mergulha nela inteiramente, mas sob o domínio da qual ele não pode senão permanecer invisível no que ele tem de melhor. Assim, no fundo, o homem não é aquele que possui um destino; o sujeito do destino é indeterminável. O juiz pode entrever o destino onde quiser; cada vez que pune, ele deve, ao mesmo tempo, às cegas, ditar um destino – destino no qual o homem jamais é atingido, mas apenas a mera vida nele que, em virtude da aparência, participa da culpa natural e da infelicidade (BENJAMIN, 2013a, p.93).

Em Schmitt, o sentimento de culpa é posterior ao direito. Para Benjamin, a culpa é caráter originário do direito. Assim, não está claro, portanto, de acordo com Agamben, se a culpa fundamenta o direito ou se é ele que a cria. Segundo o filósofo, o que aparece dessa incapacidade de definir a situação da culpa em relação ao direito é a zona de indistinção entre externo e interno, direito e vida, próprio da decisão soberana sobre a exceção. A exceção, como forma originária do direito, captura a vida, nesse limiar próprio da soberania, por meio da culpa. Conforme explica Agamben,

A estrutura “soberana” da lei, o seu particular e original “vigor” tem a forma de um estado de exceção, em que fato e direito são indistinguíveis (e devem, todavia, ser decididos). A vida, que está assim *ob-ligata*, implicada na esfera do direito pode sê-lo, em última instância, somente através da pressuposição da sua exclusão inclusiva, somente em uma *exceptio*. Existe uma figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico, e este limiar é o lugar da soberania (AGAMBEN, 2007, p.34).

2.2 *Messianismo e estado de exceção*

Alguns filósofos contemporâneos têm encontrado na teologia meios para se pensar política. Dentre esses pensadores, podemos elencar Alain Badiou, Slavoj Žižek, Antonio Negri e Michael Hardt como aqueles que recorreram ao cristianismo em suas análises. Aos que buscaram na tradição judaica podemos elencar Jacques Derrida e Walter Benjamin. Giorgio Agamben, não diferente de seus pares, também, por diversas vezes, procura tanto na teologia do cristianismo quanto no judaísmo ferramentas para suas análises sobre o presente (FLEISNER, 2012, p.142).

Carl Schmitt, no terceiro capítulo da *Teologia Política*, afirmou que “todos os conceitos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2006, p.36). Também Walter Benjamin, na tese primeira da obra inacabada *Sobre o conceito de história*, apontou para a importância da teologia. Segundo a imagem criada pelo filósofo, a teologia é um anão feio corcunda, mestre enxadrista, que se esconde debaixo de uma mesa guiando as jogadas de um fantoche chamado de “materialismo histórico”.

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se (BENJAMIN, 1994, p.222, tese 1).

A referência específica a Benjamin e Schmitt não é mero acaso. Os dois antagônicos pensadores, pode-se dizer, são os maiores influentes ao pensamento de Giorgio Agamben no que pese as reflexões sobre o conceito de soberania. O segundo como aquele a quem se deve combater⁴¹ e o primeiro apresentando as ferramentas teóricas necessárias.

⁴¹ “O encontro com Carl Schmitt se deu, por outro lado, relativamente tarde, e teve um caráter totalmente distinto. Era evidente (creio que é evidente para qualquer um que não seja estúpido nem tenha má-fé, ou, como acontece freqüentemente, as duas coisas juntas) que, se queria trabalhar com o direito e sobre a política, era com ele que eu deveria medir-me. Como com um inimigo, antes de tudo - mas a antinomia

Assim, seguindo a orientação que Benjamin apresentou na primeira tese e seus estudos sobre o messianismo judaico, Agamben desenvolve uma análise própria da relação entre o conceito de tempo messiânico com o de estado de exceção. A reflexão de Agamben sobre o messianismo, portanto, é uma continuação de sua investigação sobre o direito e o modo em que a lei, desaplicando-se, cria uma zona de anomia que captura a vida. Dito de outro modo, a pergunta pela estrutura do tempo messiânico se apresenta como uma reflexão sobre como a vida pode transformar sua relação com o direito (FLEISNER, 2012, p.142).

O conceito de tempo messiânico, fundamental para compreender as teses benjaminianas sobre o conceito de história, se opõe à concepção do tempo “homogêneo e vazio”, característico do historicismo. Este enxerga na história um progresso contínuo da humanidade. O tempo messiânico, ao contrário, é o fim da dinâmica histórica. Interromper o fluxo do tempo, segundo Benjamin, é próprio da consciência das classes revolucionárias. Essa consciência foi manifestada, por exemplo, ao fim do primeiro dia de combate na Revolução Francesa quando relógios foram quebrados em diversos pontos de Paris (BENJAMIN, 1994, p.230, tese 15)⁴². O interesse de Giorgio Agamben pelo messianismo, assim, não repousa em seu caráter religioso, mas sim em seu paradigma político⁴³.

Em *O messias e o soberano: O problema da lei em W. Benjamin*⁴⁴, publicado reformulado no capítulo *Forma de lei de Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua* e na íntegra em *A potência do pensamento*, Agamben assinala que o messianismo,

amigo-inimigo era precisamente uma das teses schmittianas que eu queria pôr em questão” (AGAMBEN, 2006, p.132).

⁴² “A consciência de fazer explodir o *continuum* da história é própria às classes revolucionárias no momento da ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um acelerador histórico. No fundo, é o mesmo dia que retorna sempre sob a forma dos dias feriados, que são os dias da reminiscência. Assim, os calendários não marcam o tempo do mesmo modo que os relógios. Eles são monumentos de uma consciência histórica da qual não parece mais haver na Europa, há cem anos, o mínimo vestígio. A revolução de julho registrou ainda um incidente em que essa consciência se manifestou. Terminado o primeiro dia de combate, verificou-se que em vários bairros de Paris, independentes uns dos outros e na mesma hora, foram disparados tiros contra os relógios localizados nas torres. Uma testemunha ocular, talvez deva à rima a sua intuição profética, escreveu: ‘*Qui le croirait! On dit qu’irrités contre l’heure De nouveaux Josués, au pied de chague tour, Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour*’” (BENJAMIN, 1994, p.230, tese 15).

⁴³ “[...]a imagem original da justiça histórica é soterrada na sociedade burguesa onde a historiografia dispensa refererência a este ideal e adere tranquilamente a uma descrição da história do ponto de vista dos vencedores. Esta imagem revelada de um justiça histórica de um passado redimido, pode, portanto, a partir daquilo que se perdeu, daquilo que foi soterrado, inscrever a ação política no seio da história. A imagem de um passado redimido, ‘totalmente citável’, converte-se em imagem do político, da humanidade redimida e revela também o elemento messiânico da justiça histórica como elemento político” (PERIUS, 2011, p. 29-30).

⁴⁴ Utilizamos ambas as publicações, cotejando, uma à outra, sempre que necessário.

conceito limite da experiência religiosa, tem a mesma estrutura que o conceito de estado de exceção. É, assim, a partir da relação entre a oitava tese de *Sobre o conceito de história* de Benjamin e a *Teologia Política* de Schmitt, que o filósofo italiano demonstrará essa hipótese.

Como algumas vezes mencionamos no decurso dessa investigação, Carl Schmitt no final do primeiro capítulo da *Teologia Política* afirmou que “o que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção” (SCHMITT, 2006, p.15). Benjamin, no final oitava tese, cita reformulando a enunciação schmittiana, e, segundo Agamben falsificando-a, para “o estado de exceção em que vivemos é a regra” (BENJAMIN, 1994, 226, tese 8). A hipótese levantada por Agamben é que a mudança realizada por Benjamin foi consciente para instituir um paralelo temporal entre a vinda do messias e o conceito de estado de exceção (AGAMBEN, 2015b, p.225).

A tese que Agamben apresenta é que Benjamin compreendeu o caráter essencial do messianismo a partir de sua relação particular com a lei (AGAMBEN, 2015b, p. 226). O messias e o soberano estão inseridos naquela zona de anomia criada pela suspensão do ordenamento. Assim, eles não são anteriores a lei, mas, ao contrário, constituem figuras paradigmáticas daquela situação criada pela exceção. O messianismo significa uma crise e uma transformação radical de toda ordem da lei. Conforme explica Agamben,

A tese que gostaria de propor é a de que o Reino messiânico não é uma categoria entre outras no interior da experiência religiosa, mas é antes seu conceito-limite. *O messias é, de fato, a figura em que a religião se confronta com o problema da Lei, faz com ela um ajuste de contas decisivo.* E uma vez que, de sua parte, a filosofia está constitutivamente empenhada em um confronto com a Lei, o messianismo representa o ponto de maior proximidade entre religião e filosofia. Por isso, as três grandes religiões monoteístas sempre procuraram controlar e reduzir por todos os meios suas instâncias essenciais, sem nunca verdadeiramente consegui-lo completamente (AGAMBEN, 2015b, p.226).

O teólogo e filólogo, amigo de pensadores como Hannah Arendt e Walter Benjamin, Gershom Scholem, no ensaio sobre *La signification de la Loi dans la mystique juive* (1956) (*O significado da Lei no misticismo judaico*), segundo Agamben, resume a difícil relação entre messianismo e lei a partir do questionamento sobre dois aspectos distintos da Torá. São eles: Quais eram o conteúdo e a forma da Torá antes da queda?; Qual será a estrutura da Torá no momento da redenção?. Em dois livros antigos

pertencente a *Zohar - Ra'ya mehemna e Tiqqune ha-Zohar* -, já aparece, o que expõe Scholem em seu questionamento, uma diferença entre a Torá do estado de criação e a Torá do estado de emanção. A primeira é a lei do mundo não redimido, ou seja, a lei positiva, inserida ao mundo logo após o pecado original, que contém prescrições e proibições. A segunda, ao contrário, revela o significado da Torá em sua plenitude originária que será restaurada com a volta do messias.

Os autores desses dois livros, conforme explica Agamben, também apresentam a relação entre aqueles dois aspectos da Torá com as duas árvores do paraíso: a árvore da vida e a árvore da ciência. A primeira representa o poder puro do Santo, apartada de todo mal e da morte. Entretanto, depois do pecado original e a queda de Adão, o mundo deixou de ser subordinado à primeira árvore e passou a ser pelos mistérios da árvore da ciência. Dividindo o mundo entre dois espectros separados: o santo e o profano, o puro e o impuro, o permitido e o proibido. Segundo Agamben,

Nossa atual compreensão da revelação está ligada ao aspecto positivo da lei, na forma da *halakah*, que contém prescrições e proibições. E, enquanto o mundo for regido pela árvore do conhecimento, a Lei não poderá superar nem abolir o mal, mas só reduzir e isolar seu poder. Mas nos dias do Messias, a glória da Torá originária será restaurada, e o rosto da lei mudará (AGAMBEN, 2015b, p.227).

A partir Scholem e dos dois escritos antigos da Torá, Agamben aponta para uma pergunta como ponto de convergência entre eles: “Como devemos conceber a estrutura originária da Torá, uma vez restituída sua plenitude pelo Messias?” (AGAMBEN, 2015b, p.227). É claro, segundo o filósofo, que a estrutura da lei messiânica restaurada com a volta do Messias deve ser diferente da estrutura da lei do exílio, isto é, da lei positiva imposta após a queda de Adão. Por outro lado, a volta do Messias não trará uma nova tábua de lei e, também, não abolirá a *halakah*⁴⁵. Nesse sentido que é compreensivo a identificação da estrutura do messianismo apresentada por Agamben com aquela estrutura da soberania: o estado de exceção.

Para responder a pergunta levantada sobre como entender a estrutura originária da Torá no momento de regresso do Messias, Giorgio Agamben recorre à tradição teológica judaica dos cabalistas apresentada por Scholem em *Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive (O nome e os símbolos de Deus no misticismo judaico - 1983)*. Segundo essa concepção, a estrutura da Torá originária, antes da criação do

⁴⁵ *Halakah* é o conjunto de leis da religião judaica contidas na Torá.

mundo, era um acervo de letras embaralhadas e sem significado⁴⁶. A lei, desse modo, possui semelhança com uma tábua de escrever na qual nada foi escrito. Ao fazer referência à tábua rasa vazia, Giorgio Agamben toma emprestado para si o exemplo de Aristóteles. O filósofo de Estagira utiliza-se dessa imagem para explicar o conhecimento. Nosso intelecto assemelha-se a uma tábua rasa vazia que está em potência para ser preenchida. Subjaz a esta imagem outra referência aristotélica importante para o pensamento de Agamben: os princípios de ato e potência⁴⁷. A tábua rasa está vazia, mas é pura potência para o conhecimento, do mesmo modo, a lei no estágio original está vazia de significados. Ela está preenchida com letras embaralhadas e sem ordem que não fazem referência a nada. Por isso, qualquer leitura do texto sagrado do judaísmo é, em alguma medida, um exercício de interpretação do nada. Ou, nas palavras de Agamben, “a forma original da Lei não é uma proposição significativa, mas, por assim dizer, um comando que não ordena nada” (AGAMBEN, 2015b, p.229). Diante do que aqui foi exposto, outra pergunta se manifesta: como pode o messias restaurar uma lei que não tem significado?

No curso da exposição da questão messiânica e sua relação com a lei, Agamben menciona uma interpretação de Scholem em seu ensaio de 1959, *Para a compreensão da ideia messiânica no judaísmo*. Nele, o referido estudioso da cabala aponta para a existência de uma tensão entre duas forças opostas que colocam o messianismo em movimento: um aspecto de restauração do princípio originário e outro de impulso utópico voltado ao futuro e a renovação. A partir da tese apresentada por Scholem das duas forças aporéticas tensionadas características do messianismo, Agamben menciona a sua modificação realizada por Joseph Klausner e Sigmund Mowinckel. Segundo eles, de acordo com Agamben, o messianismo apresenta dois aspectos opostos: um político e

⁴⁶ Quanto à hipótese de que a Torá antes da queda de Adão era um texto emaranhado de palavras sem significados, Agamben apresenta as referências dos seguintes cabalistas citadas por G. Scholem em *Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*: Moisés Cordovero, cabalista do século XVI: “a Torá, em sua mais profunda essência, era composta por letras que não eram senão a forma revista pela luz divina. Só em um estágio posterior de progressiva materialização essas letras foram combinadas de modo a formar, primeiro, nomes próprios, depois nomes comuns e derivados e, mais tarde ainda, palavras que se referem a acontecimentos terrenos e coisas materiais”; o rabino Eliyhau Kohen Ittamari, século XVIII: “Essa norma é uma alusão ao estado da Torá diante de Deus, quando ela não tinha ainda sido transmitida aos mundos inferiores. Diante de Deus havia apenas um acervo de letras sem ordem nem articulação, uma vez que a combinação sucessiva dessas letras dependeria unicamente do comportamento do mundo inferior. Depois da queda de Adão, Deus dispôs as letras de modo que formassem as palavras que exprimem a morte e outro temas relacionados, como o levirato.[...]”; E, Ba'al Shem, que segundo Rabbí Pinhas de Koretz, disse: “No princípio, a Torá não era mais do que uma mistura incoerente de letras [...] Todas as letras de nossa santa Torá estavam misturadas, e só quando algo aconteceu no mundo as letras se combinaram para formar as palavras que contam esses acontecimentos” (AGAMBEN, 2015b, p.227-228).

⁴⁷ Sobre a releitura aristotélica de ato e potência realizada por Agamben ver a obra *Giorgio Agamben: Bartleby, ou da contingência* (1993).

mundano e outro espiritual e sobrenatural. Assim, “a impossível tentativa de conciliar essas tendências antagônicas marca os limites do messianismo e confere ao tempo messiânico seu peculiar caráter de período intermediário entre duas épocas e dois tempos” (AGAMBEN, 2015b, p.230). Por outro lado, Agamben propõe uma releitura da inversão de Klausner e Mowinckel. Segundo o filósofo italiano, não é a tensão inconciliável das duas forças aporéticas, “profano e sagrado” ou “restauração ou revelação”, que pode explicar o messianismo. É, primeiramente, a sua própria característica contraditória que poderá iluminar a estrutura da lei no período anterior a criação. Segundo Agamben:

[...]é antes em seu gesto antinômico que reside a única estratégia à altura do problema específico que o messianismo deve resolver: o problema da lei em sua estrutura originária. A ideia da Torá feita só de letras sem significado não é algo como um compromisso freudiano para conciliar dois elementos incompatíveis: ela exprime, pelo contrário, uma profunda intuição filosófica sobre a estrutura da Lei e constitui ao mesmo tempo a tentativa mais radical de se confrontar com ela (AGAMBEN, 2015b, p.230).

Assim, o que subjaz ao aspecto antinômico entre restauração e renovação do messianismo é a estrutura contraditória da lei. Ao messias não caberá apenas enfrentar a lei que ordena e proíbe, mas também, a lei que vigora sem significar (AGAMBEN, 2012, p.236). Agamben, enxerga, portanto, na estrutura originária da Torá uma semelhança com a estrutura da soberania de nosso tempo. Isto é, se a denúncia realizada por Benjamin na oitava tese for plausível e a exceção transformou-se em regra, a vigência da lei, no estado de exceção, ordena sem ter significado. Nisso repousa o interesse agambeniano pelas ideias cabalísticas sobre messianismo.

Se a compreensão da Torá como uma lei constituída de letras sem significado exprime, com “profunda intuição filosófica”, a estrutura da lei e os meios a serem utilizados para confrontar essa realidade, Agamben diagnostica que qualquer interpretação dos aspectos contraditórios do messianismo deve estar situada no interior desse entendimento.

Em cartas trocadas entre julho e setembro de 1934, a respeito do ensaio benjaminiano sobre Kafka, Gershom Scholem e Walter Benjamin travam um debate precioso sobre a estrutura da lei em seu estado pré-anímico. O mundo de Kafka,

segundo Scholem, é o mundo da revelação⁴⁸. E seu problema não é a ausência da lei, mas a sua inexecuibilidade, ou seja, uma revelação da lei destituída de significado. Ela se impõe, na medida em que é válida, mas não significa nada⁴⁹. Segundo Scholem, em sentido religioso, “o nada de revelação”, em que se revela o nada, é um caso limítrofe. Em oposição à afirmação de Benjamin ao final do ensaio *Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte* (1934), de que os estudantes do direito perderam o texto⁵⁰, Scholem contrapõe dizendo que eles não perderam a escrita, porém, são estudantes que não conseguem mais decifrá-la. Não conseguir decifrar a lei é o que

⁴⁸ “O mundo de Kafka é o mundo da revelação, embora naquela perspectiva que se volta para o seu vazio, para o nada. Portanto não posso concordar com sua negação deste aspecto, se é que ela deve ser encarada realmente como uma rejeição e não se trata de um mal-entendido, provocado pela sua polêmica com autores como Schoeps e Brod. A *inexequibilidade* do revelado fornece a chave para a compreensão do mundo kafkiano e nisso coincide com uma teologia entendida corretamente (como eu, imerso na minha Cabala, a imagino, e que se encontra expressa – espero que de forma responsável – naquela carta aberta contra Schoeps, de minha autoria e do seu conhecimento). O problema, caro Walter, não é sua ausência num mundo pré-animista, não. O problema é a sua *inexequibilidade*. É sobre este aspecto que teremos que nos pôr de acordo. E aqueles estudantes, a que você se refere no final, não são os que perdem o texto – embora não seja tanto no mundo de Bachofen que uma coisa dessas possa acontecer – mas sim estudantes que não conseguem decifrá-los. Um mundo no qual as coisas são incrivelmente concretas e qualquer passo é inexecuível, forçosamente se apresenta como uma imagem *abjeta* e de forma alguma idílica (o que acho incompreensível é você considerar isto uma réplica à interpretação ‘teológica’, pois você pergunta, muito admirado, desde quando um tribunal da ‘ordem’ superior iria se apresentar como o que se reúne nos sótãos). Mas por outro lado, você tem muita razão na sua análise sobre as únicas figuras que de certa forma conseguem se afirmar; não há como negá-lo e não pretendo fazê-lo; ali há algo da camada etérea que você desvendou com uma incrível maestria. Algumas coisas não entendi e as citações de Kraft menos ainda. Todavia, espero poder entrar em detalhes quanto ao ensaio, se puder conservar o manuscrito por mais algum tempo, especialmente no que se refere aos aspectos ‘judaicos’ que você e Haas procuram nos cantos, quando eles se realçam no ponto principal de forma tão notória e sem rodeios que o seu silêncio sobre isso chega a parecer enigmático. Ou seja, eles estão na terminologia da lei que você teima e insiste em considerar apenas pelo seu lado profano. Então Haas não terá servido de nada! *O mundo moral da Halahá*, seus abismos e sua dialética estavam bem diante do seu nariz” (BENJAMIN; SCHOLEM, 1993, p.177-178).

⁴⁹ Na carta de 20 de setembro de 1934, Scholem respondendo a Benjamin sobre o que entende por “nada de revelação”, diz o seguinte: “Entendo um estado em que a revelação parece desituída de significado, no qual ela consegue se impor à medida que é *válida*, mas nada *significa*. Quando desaparece a riqueza do significado e o elemento que surge se reduz à própria nulidade embora não desapareça (e a revelação é algo que surge), pois aí se revela o seu Nada” (BENJAMIN; SCHOLEM, 1993, p.197).

⁵⁰ “A porta da justiça é o direito que não é mais praticado, e sim estudado. A porta da justiça é o estudo. Mas Kafka não se atreve a associar a esse estudo as promessas que a tradição associa no estudo da Torá. Seus ajudantes são bedéis que perderam a igreja, seus estudantes são discípulos que perderam a escrita” (BENJAMIN, 1994, p.164). Na carta de 11 de Agosto de 1934, Walter Benjamin rebate a objeção de G. Scholem sobre a impossibilidade dos estudantes em decifrar a escrita. Segundo ele: “Isto tem a ver com a questão da Escritura. Se os estudantes a perderam ou se não conseguem decifrá-las, o resultado é o mesmo, porque a Escritura sem sua respectiva chave não é escrita e sim vida. Vida como a que transcorre na aldeia junto ao castelo no monte. Na tentativa de transformar a vida em escrita, vejo o sentido da ‘inversão’ a que apontam insistentemente várias parábolas de Kafka, entre as quais escolhi ‘a próxima aldeia’ e *Kübelreiter* (‘montado no balde’). O *Dasein* (‘estar-aí’) de Sancho Pança é exemplar, porque na verdade consiste na releitura da própria, com o que ela tem de louca e quixotesca” (BENJAMIN; SCHOLEM, 1993, p.188). Por fim, não podemos deixar de mencionar a tréplica de Scholem na carta de 20 de setembro de 1934: “[...] Não posso compartilhar sua opinião de que é a mesma coisa se os alunos perdem ‘a escrita’ ou se não logram decifrá-la. Vejo nesse ponto um dos graves erros que você pode cometer. É justo a diferença entre essas duas posições que pretendi definir ao me referir ao vazio da revelação” (BENJAMIN; SCHOLEM, 1993, p.197).

caracteriza seu emblemático significar, entretanto, é um significar que não revela nada. De acordo com Scholem:

A inexigibilidade (sic) do revelado fornece a chave para a compreensão do mundo kafkiano e nisso coincide com uma teologia entendida corretamente (como eu, imerso na minha Cabala, a imagino, e que se encontra expressa – espero que de forma responsável – naquela carta aberta contra Schoeps, de minha autoria e do seu conhecimento). O problema, caro Walter, não é sua ausência num mundo pré-animista, não. O problema é a sua inexigibilidade (sic). É sobre este aspecto que teremos que nos pôr de acordo. E aqueles estudantes, a que você se refere no final, não são os que perderam o texto [...] mas sim estudantes que não conseguem decifrá-los (BENJAMIN; SCHOLEM, 1993, p.178).

Como demonstrado acima, o “nada de revelação”, que Scholem faz referência à estrutura da lei na obra de Kafka, é um estágio em que a revelação surge privada de significação. No entanto, ainda afirma-se a si mesma, na medida em que vigora, mesmo que não significando nada. Vigência sem significado, portanto, é a definição de Scholem para o estado da lei no romance de Kafka retomado de empréstimo por Giorgio Agamben como paralelo para vigência da lei no estado de exceção.

Partindo, assim, das considerações de Walter Benjamin e Gershom Scholem, Giorgio Agamben revela a estrutura do estado de exceção de nosso tempo. A vigência sem significado, segundo o filósofo, define tanto o estado da Torá em face de deus, mas, sobretudo, a nossa atual relação com a lei no estado de exceção que se tornou regra. Vivemos, afirma Agamben, portanto, nesse paradoxo messiânico.

*O que é de fato um estado de exceção, a não ser uma Lei que vigora, mas não significa? A autossuspensão da Lei, que se aplica ao caso singular desapplicando-se, retirando-se dele e, todavia, mantendo-o em seu bando, é uma figura exemplar de *Geltung ohne Bedeutung* (nada de revelação) (AGAMBEN, 2015b, p.234).*

A partir do que foi exposto sobre a lei messiânica, Agamben propõe uma análise da parábola kafkiana *Diante da Lei*. Nela está um guarda parado diante de uma porta aberta protegendo sua entrada. A porta é a representação da lei. Um camponês aparece e pede ao guarda para adentrar a lei. Porém, sua entrada não é autorizada. Após anos diante da porta da lei, o camponês por diversas vezes solicita a entrada, mas esta é sempre negada pelo guarda. No fim do conto o camponês, já corroído pelo tempo e sem conseguir adentrar a porta da lei, pergunta ao guarda o motivo de, passados todos os anos, apenas ele ter solicitado a entrada na porta se todos aspiram pela lei. O guarda o

responde dizendo que naquela porta aberta somente o camponês poderia entrar. Ela era feita para ele e, agora com sua morte, a porta poderia ser fechada.

Para Agamben, a parábola/conto é uma alegoria do estado de lei no tempo messiânico e no estado de exceção. A porta aberta representa uma lei sem significado, que vigora, pois afirma a si mesmo, mas não possui significado algum. A relação da lei com o camponês é uma relação de abandono (*bando*). A lei incluiu o camponês, na medida em que a porta está aberta apenas para ele, ao mesmo tempo em que o excluiu impossibilitando a sua entrada. Segundo Agamben,

É fácil perceber a analogia entre a situação descrita na parábola e a lei no estado de vigência sem significado, em que ela vale exatamente na medida em que não prescreve mais nada e se tornou inexecutável. O camponês é entregue à potência da Lei, porque esta não exige nada dele, não o obriga senão a seu bando (AGAMBEN, 2015b, p.237).

Outra leitura realizada por Agamben é enxergar no camponês a figura do messias e todo seu comportamento diante da porta foi uma precisa estratégia para destituir a vigência, sem significado, da lei. Assim, a enigmática afirmação de Kafka, de que o regresso do Messias acontecerá apenas quando não houver mais sua necessidade, segundo Agamben, deve ser lida a partir desta imagem do camponês como messias.

A tarefa do messias no tempo messiânico não é restituir ou conservar a lei, mas aniquilá-la. Por isso, o evento messiânico representa uma “crise e uma transformação radical de toda a ordem da lei” (AGAMBEN, 2015b, p.226). A análise de Agamben nesse sentido se aproxima muito daquela realizada por Benjamin no ensaio *Para uma crítica da Gewalt* (1921). A violência pura ou divina, como demonstramos no primeiro capítulo desta dissertação, não conserva ou cria o direito como a violência mítica, ela o aniquila. Continuando com Benjamin, se a estrutura originária da lei é o estado de exceção e a tradição dos oprimidos nos ensina, dia-a-dia, que o estado de exceção em que vivemos é regra, devemos, então, criar uma história que corresponda a esta verdade. Encerrar o tempo do progresso e fechar a vigência sem significado da lei por meio de um verdadeiro⁵¹ estado de exceção parece, segundo Agamben e Benjamin, uma dessas verdades que devemos buscar.

⁵¹ Como apresentamos na primeira parte dessa dissertação, Carl Schmitt distingue entre estado de sítio fictício ou político do estado de sítio militar. Walter Benjamin quando faz referência, na oitava tese, como sendo nossa aquela tarefa de criar um verdadeiro estado de exceção, segundo hipótese de Agamben, se refere a esta definição de Schmitt.

2.3 O estado de exceção como paradigma de governo

Giorgio Agamben inicia o primeiro capítulo de *Homo Sacer II, 1: estado de exceção* afirmando que falta ao direito público desenvolver uma teoria do estado de exceção. A dificuldade em edificar significativa teoria, diz ele, repousa, especialmente, em dois motivos. Primeiro na posição de pensadores do direito público em considerar a exceção mais uma questão de fato do que um problema jurídico. A exceção, segundo eles, decorreria da necessidade e, como tal, não poderia ter forma jurídica. Esta posição é defendida recorrendo a uma antiga máxima jurídica que afirma ser desnecessária uma lei para necessidade: *necessitas legem non habet* (a necessidade não precisa de lei). A segunda estaria fixada na própria dificuldade em definir o conceito de estado de exceção, por ele se situar no limite entre a política e o direito. De acordo com um pensamento recorrente, o estado de exceção, assim como, a guerra civil, a insurreição e a resistência, se estabelece numa zona ambígua entre o jurídico e o político (AGAMBEN, 2004, p.11).

Se, indaga Agamben, as ambiguidades entre o político e o jurídico são decorrentes de períodos de crise política, qualquer questionamento sobre elas devem ser realizados na esfera política e não jurídica. As medidas de exceção, nestes casos, portanto, “encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (AGAMBEN, 2004, p.11-12). Todavia, se a exceção é o dispositivo pelo qual o direito, se suspendendo, inclui nele mesmo a vida, uma teoria do estado de exceção, defende o filósofo, é *conditio sine qua non* para compreender essa relação que inclui através da exclusão (AGAMBEN, 2004, p.12). A respeito de sua pesquisa sobre estado de exceção, Agamben a resume da seguinte maneira:

É essa terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida, que a presente pesquisa se propõe explorar. Somente erguendo o véu que cobre essa zona incerta poderemos chegar a compreender o que está em jogo na diferença - suposta diferença - entre político e jurídico e entre o direito e o vivente. E só então será possível, talvez, responder à pergunta que não para de ressoar na história da política ocidental: o que significa agir politicamente? (AGAMBEN, 2004, p.12).

O direito sempre que se apresenta e traz consigo aquela imagem da deusa Themis de olhos vendados. Apartado de toda parcialidade, julga sem distinguir, pois não pode enxergar entre A ou B. Ele é puro de influência e não escolhe lados. O jurídico e o político pertencem a esferas distintas e não se misturam. Esta é pelo menos a representação que o direito nos impõe a crer. O filósofo italiano, por outro lado, ao resumir o interesse de sua pesquisa, denuncia sutilmente a ficção existente nesta imagem: pertenceriam o direito e a política a esferas distintas ou haveria apenas uma suposta diferença entre eles? Seguindo a indicação de Agamben, desnudar o conceito de estado de exceção apontaria o caminho para uma resposta.

A aproximação conceitual do estado de exceção com a guerra civil, a insurreição e a resistência é uma das dificuldades em defini-lo. A guerra civil, por exemplo, é a face opostas da mesma moeda do estado de exceção. Eles são situações opostas ao estado normal e se situam numa mesma zona de indistinção entre o jurídico e o político. Eles, entretanto, se diferenciam pelos seus fins. O estado de exceção é o meio utilizado pelo Estado constituído em resposta às insurreições, sedições ou conflitos internos. Ou seja, ele é o meio pelo qual o Estado se coloca em defesa à guerra civil.

Na primeira metade do século XX, segundo Agamben, observou-se um fenômeno paradoxal: o surgimento de uma guerra civil legal. Sendo a guerra civil a força oposta à ordem estabelecida, uma guerra civil legal contrariaria os princípios básicos que seu conceito costumava evidenciar. O aparecido desta, de acordo com o filósofo, ocorreu pela primeira vez na Alemanha em 1933.

Logo após o incêndio da *Reichstag* (sede do parlamento alemão), em 27 de fevereiro de 1933, o presidente da Alemanha, Paul Von Hindenburg, utilizando-se da prerrogativa que o art. 48 da Constituição de Weimar a ele conferia, promulgou, em 28 de fevereiro de 1933, a lei conhecida por *decreto para a proteção do povo e do Estado*, que suspendida partes da Constituição referente às liberdades individuais⁵² do povo alemão.

O referido decreto, que nunca foi revogado, permaneceu em vigência por todo o período de governo do terceiro Reich. Assim, do ponto de vista jurídico, a Alemanha nazista pode ser comparada como um estado de exceção que durou 12 anos. Ou, parafraseando Walter Benjamin, todo o terceiro Reich pode ser comparado a um estado de exceção onde a exceção tornou-se a regra. O totalitarismo, portanto, também

⁵² C.f. página 28 dessa dissertação.

segundo Agamben, pode ser definido como a instauração de uma guerra civil legal, por meio do estado de exceção, que permitiu “a eliminação física não apenas de adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, não pareçam integráveis ao sistema político” (AGAMBEN, 2004, p.13). Uma boa explicação sobre relação apontada por Giorgio Agamben entre a guerra civil, o estado de exceção e o totalitarismo, nos é dada por Daniel Arruda Nascimento. O exemplo do *decreto para a proteção do povo e do Estado*, diz ele: “manifesta o vínculo entre estado de exceção e guerra civil e demonstra como a mais impressionante experiência totalitária do século vinte surge apoiada no instituto denominado de estado de exceção” (NASCIMENTO, 2010, p.116).

O filósofo denuncia que a utilização de um estado de emergência permanente como dispositivo de controle político, da mesma maneira como utilizado pela Alemanha nazista, tornou-se, a partir de então prática constante dos governos contemporâneos, inclusive das democracias⁵³.

No mundo contemporâneo, a implicação biopolítica do estado de exceção como estrutura da soberania, que incluiu a vida no direito por meio da exclusão, pode ser identificada, de acordo com Agamben, em duas leis específicas norte-americanas após 11 de setembro: a *military order* promulgada pelo presidente dos Estados Unidos em 13 de novembro de 2001 e o *USA Patriot Act* promulgado pelo senado no dia 26 de outubro do mesmo ano. A primeira autorizava a detenção indefinida dos não cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas. A detenção indefinida é uma suspensão de direitos resguardada por toda Constituição republicana na maioria dos países ocidentais. Aqueles submetidos a essa “medida legal” tiveram a exclusão de seus direitos no momento exato de sua inclusão ao direito, evidenciando, assim, aquela estrutura de abandono do direito (*bando*). A segunda medida, promulgada pelo senado americano, permitia manter preso o estrangeiro suspeito de atividades que poderiam colocar em risco a segurança nacional.

O que está em jogo na medida promulgada pelo presidente americano George W. Bush, segundo a denúncia de Agamben, é que a *military order* suspende o estatuto

⁵³ O exemplo mais recente da utilização de um estado de emergência indeterminado ocorre, atualmente, na França. Após os ataques de novembro de 2015 em Paris, o governo francês promulgou o estado de emergência e o estendeu por diversas vezes. Recorremos às informações contidas em dois jornais franceses: <http://www.lemonde.fr/police-justice/article/2016/12/12/etat-d-urgence-le-gouvernement-detaille-l-accroissement-de-la-menace-terroriste_5047514_1653578.html>. Acesso em 20.01.2017. <<http://www.rfi.fr/france/20161210-france-prolongation-etat-urgence-juillet-2017-cazeneuve>>. Acesso em 20.01.2017.

jurídico do indivíduo, “produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável” (AGAMBEN, 2004, p.14). No decorrer da história, a única comparação possível com os prisioneiros americanos detidos indefinidamente na prisão de Guantánamo, são os campos de concentração nazistas. Este é o aspecto mais assustador quando medidas de exceção são utilizadas como paradigmas de governo. Ou para manter a máxima de Giorgio Agamben, quando a vida é incluída no direito por meio do estado de exceção. Segundo Flavia Costa, tradutora do filósofo italiano na Argentina:

O totalitarismo moderno se define como a instauração de uma guerra civil legal através do estado de exceção, e isso ocorre tanto para o regime nazi como para a situação em que se vive nos Estados Unidos desde que George W. Bush emitiu, em 13 de novembro de 2001, uma “military order” que autoriza a ‘detenção indefinida’ dos não cidadãos estadunidenses suspeitos de atividades terroristas. Já não se trata de prisioneiros nem de acusados, senão de sujeitos de uma detenção indefinida — tanto no tempo como no modo de sua detenção —, que devem ser processados por comissões militares, distintas dos tribunais de guerra. Nesse marco mais geral, basta observar em cada nação a assiduidade com a qual os governos lançam mão de diferentes modalidades de exceção para impor, por exemplo, suas políticas de ‘ajuste’, para identificar a atualidade enorme do problema (COSTA, 2013, p.1).

Façamos agora uma pequena abertura no texto para apresentar uma possível aproximação que o filósofo italiano realiza entre o estado de exceção e a guerra civil.

Giorgio Agamben não desenvolve o conceito de guerra civil em *Homo Sacer II.1: estado de exceção*. Mas, dada a semelhança entre ambos os conceitos, estado de exceção e guerra civil legal, o filósofo publicou em novembro de 2015 a obra, não traduzida, ainda, para o português, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm Homo Sacer, II, 2*⁵⁴. Um complemento ao projeto político *Homo Sacer*, esta obra é uma compilação de dois seminários reformulados para publicação, dedicados ao tema da guerra civil, realizados em outubro de 2001 na Universidade de Princeton, Inglaterra. Faremos, no momento, pela importância do tema, uma pequena digressão ao nosso texto para apresentar, rapidamente, o recente livro do filósofo italiano, sobretudo, a primeira conferência.

Giorgio Agamben dedica o primeiro capítulo a investigação do conceito de guerra civil na Grécia Antiga e, para isso, se baseia nos trabalhos publicados por Nicole Loraux. No segundo capítulo, o filósofo italiano se debruça sobre o conceito de guerra civil na tradição política moderna, mais especificamente, no Leviatã de Thomas

⁵⁴ Publicado primeira vez na Itália em 2015 pela editora Bollati Boringheri. Como não temos em mãos a edição italiana, utilizaremos como referência a publicação inglesa.

Hobbes. Giorgio Agamben, em *Stasis*, assim como no *Estado de Exceção*, pretende analisar a guerra civil como um paradigma da política ocidental.

Segundo o filósofo, não há nos dias atuais, entre os juristas e cientistas políticos, preocupação sobre uma teoria da guerra civil. Uma “stasiologia” está completamente ausente do debate político contemporâneo⁵⁵. O professor de direito constitucional Roman Schnur, segundo Agamben, foi o primeiro a formular este diagnóstico nos anos 80 do século passado. Além do mais, acrescentou que esta desconsideração está acompanhada pelo avanço da guerra civil global (AGAMBEN, 2015a, p.1). A importância de um estudo sobre a guerra civil emerge, portanto, na medida em que atualmente está cada vez mais difícil de distinguir uma guerra entre Estados de uma guerra civil.

É verdade, diz Agamben, que nos últimos anos, devido ao surgimento de guerras impossíveis de serem definidas como internacionais, multiplicaram-se pelo mundo, sobretudo nos Estados Unidos, publicações sobre as chamadas “guerras internas”. Contudo, mesmo nesses casos, o interesse desses autores repousaria mais em apontar quais seriam as condições possíveis para uma intervenção internacional do que sobre uma interpretação do fenômeno (AGAMBEN, 2015a, p.1).

A crescente popularidade, pelo menos desde o final da década de 60 do século passado, de outro conceito, o de revolução, que muitas vezes poderia substituir o de guerra civil, seria, segundo Agamben, uma das possíveis razões do desinteresse por ele. Por outro lado, ambos os fenômenos possuem sua autonomia conceitual. Quem, segundo Agamben, demonstrou a distinção entre eles foi Hannah Arendt no livro *On revolution* (1963) (*Sobre a revolução*). Cito a edição brasileira da obra onde Agamben aponta para esta distinção realizada por Arendt:

Pois as revoluções, como quer que queiramos defini-las, não são meras mudanças. As revoluções modernas pouco têm em comum com a *mutatio rerum* da história romana ou com a στάσις (stasis), a guerra civil que afetava a pólis grega. Não podemos equipará-las à μεταβολαί (metabolai) de Platão, a transmutação como que natural de uma forma de governo em outra, nem ao πολιτείων ἀνακύκλωσις (politeiōn anakyklōsis) de Polébio, o ciclo recorrente inalterável a que estão presos os assuntos humanos, sempre que chegam a seus extremos (ARENDR, 2006, p.47).

⁵⁵ “It is generally acknowledged that a theory of civil war is completely lacking today, yet this absence does not seem to concern jurists and political scientists too much” (AGAMBEN, 2015a, p.1).

Foi a partir das análises sobre a guerra civil na Grécia antiga realizadas por Nicole Loraux, na coletânea de ensaios *La cité divisée* (1997) (*A cidade dividida*) e o texto escrito em virtude de uma palestra em Roma, *La guerre dans la famille*⁵⁶ (1986) (*Guerra na Família*) publicado, também em 1997 na revista CLIO, que Agamben buscou inspiração para seu escrito (AGAMBEN, 2015a, p. 3-4).

Loraux, segundo Agamben, situa o problema da guerra civil na vinculação entre o *oikos*, a família e a *polis*, redesenhando, desse modo, a topografia tradicional da relação família e cidade⁵⁷. Ou seja, ela altera o posicionamento da política tradicional de que a *polis* é uma superação do *oikos*, na medida em que a guerra civil é definida por ela como uma guerra entre famílias que interfere diretamente na cidade. Dito de outro modo, ela demonstra a interferência da casa, isto é, do âmbito privado na esfera pública compreendida pela cidade.

Da análise de Nicole Loraux, Giorgio Agamben aponta três conclusões. A primeira, de que a *stasis* questiona o lugar-comum que concebe a política grega como a superação do *oikos* na *polis*. Em segundo lugar, que a guerra entre famílias, ou melhor, a guerra no interior das famílias constitui a essência da *stasis* ou guerra civil. Portanto, a guerra civil provém do *oikos* e não de fora e a *stasis* atesta a presença irreduzível da família na *polis*. Por fim, o *oikos* é essencialmente ambivalente, pois, por um lado, evidencia a divisão e o conflito, mas, por outro, é o paradigma que possibilita a reconciliação do conflito ao fim da guerra civil (AGAMBEN, 2015a, p.8).

Dessas três conclusões do texto de Loraux, Agamben retira a sua hipótese sobre a guerra civil na Grécia antiga. A topologia da *stasis*, segundo ele, não se insere no interior do *oikos* nem em seu exterior, na *polis*. Ela não está localizada na família e nem na cidade. Ao contrário, constitui, entre o espaço não-político da família e o político da cidade, uma zona de indiferença. Ao ultrapassar esse limiar, o *oikos* é politizado e, do

⁵⁶ LORAUX, Nicole. *La guerre dans la famille*, *Clio. Histoire, femmes et société*, 5, 1997. Disponível em: <<http://clio.revues.org/407>>. Acesso em: 01.02.2017.

⁵⁷ As primeiras comunidades políticas a se constituírem, segundo Aristóteles, foram as famílias e, posteriormente, os povoados. Ambos se formaram em vista da autossustentação. A partir do momento em que as necessidades básicas para sobrevivência foram suprimidas, constituíram-se as cidades. Nesse sentido, a tradição política tende a compreender a *polis* como uma superação do *oikos* pelo menos desde a formulação da *Política* de Aristóteles, ou seja: “A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor. Toda cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas, pois a natureza de uma coisa é o seu estágio final, porquanto o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família. Mais ainda: o objetivo para o qual cada coisa foi criada – sua finalidade – é o que há de melhor para ela, e a auto-suficiência é uma finalidade e o que há de melhor” (ARISTÓTELES, 1253a).

mesmo modo, a *polis* reduzida ao *oikos*. Ou seja, na política grega, a guerra civil, segundo Agamben, funciona como um limiar de politização e despolitização através do qual a casa é politizada na cidade e a cidade é despolitizada na família (AGAMBEN, 2015a, p.12).

Por não se originar do *oikos*, assim, a *stasis* não se constitui por uma “guerra dentro da família”. Ela é, segundo Agamben, um dispositivo semelhante ao estado de exceção. Isto é, assim como no estado de exceção, a *zoé*, a vida natural, está incluída na ordem jurídico-política através de sua exclusão, de modo análogo o *oikos* é politizado e incluído na *polis* através da guerra civil. Entre a casa e a cidade emerge um limiar de indiferença em que político e o não-político se indeterminam. Devemos, portanto, explica Agamben, “conceber a política como um campo de forças cujos extremos são o *oikos* e a *polis*; Entre eles, a guerra civil marca o limiar pelo qual o não político é politizado e o político é ‘economizado’” (AGAMBEN, 2015a, p.17)⁵⁸.

Depois dessa breve explanação a respeito da guerra civil na Grécia clássica, exibida por Giorgio Agamben em *Stasis*, podemos retornar ao desenvolvimento que propomos no início do tópico de explicação, segundo Agamben, das dificuldades em edificar uma teoria do estado de exceção.

A escolha terminológica de Agamben por estado de exceção não foi aleatória. A dificuldade em definir o conceito perpassa, também, pela incerteza do próprio termo. Na doutrina do direito alemão a palavra técnica utilizada para situações de emergência é estado de exceção (*ausnahmezustand*) e estado de necessidade (*notstand*). No direito italiano opta-se por decretos de emergência. Na França, estado de sítio. E na doutrina anglo-saxônica, a nomenclatura utilizada é *martial law* (lei marcial) e *emergency powers* (poderes de emergência). No Brasil, os dois termos utilizados pela Constituição são estado de sítio e estado de defesa⁵⁹. A lei marcial do direito anglo-saxão e o estado de sítio⁶⁰ francês possuem relação histórica de proximidade com estado de guerra. O estado de exceção, diferente de ambas, se define pela suspensão do ordenamento em situações de excepcionalidade. Conforme explica Agamben:

⁵⁸ “We must therefore conceive politics as a field of forces whose extremes are the *oikos* and the *polis*; between them, civil war marks the threshold through which the unpolitical is politicized and the political is ‘economised’” (AGAMBEN, 2015a, p.17)

⁵⁹ Na Constituição Federal Brasileira de 1988, o estado de defesa e o estado de sítio são regulados pelos artigos 136 e 137 e seus respectivos incisos e alíneas.

⁶⁰ C.f. páginas 25 a 28 desta dissertação

Se, como se sugeriu, a terminologia é o momento propriamente poético do pensamento, estão as escolhas terminológicas nunca podem ser neutras. Nesse sentido, a escolha da expressão “estado de exceção” implica uma tomada de posição quanto à natureza do fenômeno que se propõe a estudar e quanto à lógica mais adequada à sua compreensão. [...] O estado de exceção não é um direito especial (como o direito de guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite (AGAMBEN, 2004, p.15).

Foi no livro *Die Diktatur (A ditadura) (1922)* de Carl Schmitt que o conceito de estado de exceção, ainda tímido e subordinado aos conceitos de ditadura soberana e comissionaria, apareceu pela primeira vez. Em todo caso, foi a partir desta obra que o debate sobre o estado de exceção emergiu na Europa revestido pelo debate sobre a ditadura constitucional. Agamben apresenta diversos autores que participaram desta discussão, mas destaca três entre eles: Carl J. Friedrich (*Constitutional Government and Democracy*, de 1941), Clinton L. Rossiter (*Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*, de 1948) e Herbert Tingsten (*Les Pleins pouvoirs. L'expansion des pouvoirs gouvernementaux pendant et après la Grande Guerre*, de 1934).

Segundo Agamben, apesar de carregarem diferentes compreensões do termo “ditadura constitucional” e serem ainda dependentes da concepção schmittiana, a importância deles repousa no ponto comum de demonstrarem a “transformação dos regimes democráticos em consequência da progressiva expansão dos poderes do executivo durante as duas guerras mundiais e, de modo geral, do estado de exceção que as havia acompanhado e seguido” (AGAMBEN, 2004, p.18). Eles são, segundo Agamben, os primeiros mensageiros a anunciar que o estado de exceção, cada vez mais, deixa de lado seu caráter de excepcionalidade, utilizado em situações específicas de exceção, para se apresentar como uma técnica de governo, revelando sua “natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica” (AGAMBEN, 2004, p.18).

Tingsten apresenta o aumento dos poderes do executivo, mediante o uso de decretos e disposições com força de lei e traço de “plenos poderes”, diante do poder legislativo nos regimes parlamentares modernos. A utilização desses decretos contradiz, afirma Agamben, a própria hierarquia da lei, que constitui a base das constituições democráticas, na medida em que repassa ao poder executivo o que deveria ser atribuição exclusiva do legislativo. Tingsten apresenta uma série de países, no período da primeira guerra, em que, a promulgação do estado de sítio ou a utilização de decretos de *plenitudo potestatis* (plenos poderes), aumentaram os poderes do executivo. O uso

sistemático destes dispositivos, segundo Tingsten, acaba com a democracia. Os países que utilizaram esse recurso foram: França, Suíça, Bélgica, Estados Unidos, Inglaterra, Itália, Áustria e Alemanha. De acordo com Agamben,

de fato, a progressiva erosão dos poderes legislativos do Parlamento, que hoje se limita, com frequência, a ratificar disposições promulgadas pelo executivo sob a forma de decretos com força de lei, tornou-se desde então uma prática comum. A Primeira Guerra Mundial – e os anos seguintes – aparece, nessa perspectiva, como o laboratório em que se experimentaram e se aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo. Uma das características essenciais do estado de exceção – a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário – mostra, aqui, sua tendência a transformar-se em prática duradora de governo (AGAMBEN, 2004, p.19)⁶¹.

O livro de Carl J. Friedrich retoma a distinção, por nós apresentada no primeiro capítulo dessa dissertação, de ditadura comissionária e ditadura soberana de Carl Schmitt sob o nome de ditadura constitucional e ditadura inconstitucional. A primeira possui a prerrogativa de conservação da ordem constitucional enquanto a segunda de sua derrubada. Giorgio Agamben afirma que a teoria da ditadura constitucional de Friedrich, dessa maneira, não rompe o círculo vicioso, “segundo o qual as medidas excepcionais, que se justificam como sendo para a defesa da constituição democrática, são aquelas que levam à sua ruína” (AGAMBEN, 2004, p.20).

O jurista norte-americano, Rossiter, por outro lado, através de um exame histórico procura justificar a ditadura constitucional. O regime democrático, segundo ele, foi criado para funcionar em situações normais. Em tempos de crise, contudo, o governo constitucional deve ser alterado para se opor a qualquer perigo insurgente e restaurar a ordem, utilizando-se de qualquer medida necessária, para existência da democracia. “Essa alteração implica, inevitavelmente, um governo mais forte, ou seja, o

⁶¹ Impossível não nos remetermos às medidas provisórias utilizadas, cada vez mais, como técnica de governo dos últimos chefes do executivo brasileiro. Em especial, a medida provisória 241/2016. Esta, nos parece, representa um duplo, se nos for possível usar essa expressão, caso de exceção. Se, como diz Agamben, o parlamento, nessas situações, se limita a ratificar as disposições promulgadas pelo executivo sob a forma de decretos de força de lei, devemos entender as medidas provisórias como um caso análogo. Ela é um instrumento com força de lei utilizada pelo presidente da república em casos de “relevância” e “urgência” (a medida provisória é regulamentada pelo artigo 62 de Constituição Federal de 1988). A medida provisória, se não votada no prazo de 45 dias, trava a pauta do Congresso Nacional. Assim, dependendo da quantidade de medidas provisórias emitidas, o parlamento se transforma em mero ratificador das disposições do executivo. A medida provisória 241/2016, utilizando-se da prerrogativa de “relevância” e “urgência”, congelou o orçamento da União por no mínimo 10 e máximo 20 anos. Um exemplo evidente de exceção prolongada. Giorgio Agamben aponta que as medidas de exceção, como o estado de sítio, foram, inicialmente, utilizadas em situações de guerra e progressivamente elas passaram a ser utilizadas no controle de sedições e revoltas até se tornarem práticas comuns de governo e serem utilizadas em crises econômicas.

governo terá mais poder e os cidadãos menos direitos” (ROSSITER *apud* AGAMBEN, 2004, p.21). Os dois critérios essenciais do estado de exceção, necessidade e temporalidade, aparecem na justificativa de Rossiter para instauração da ditadura constitucional. Entretanto, por mais que ele justifique a ditadura constitucional como um meio, provisório e temporal, a ser utilizado em momentos de crise com a finalidade de restabelecer a ordem necessária para vigência da democracia, Agamben aponta que Rossiter sabia perfeitamente que o estado de exceção tornou-se a regra⁶².

De acordo com Giorgio Agamben (AGAMBEN, 2004, p. 22), os Estados ocidentais, no que diz respeito ao estado de exceção, se separam em dois grupos opostos: aqueles em que os ordenamentos jurídicos regulam o estado de exceção via Constituição ou por meio de lei e aqueles que não regulam. Dentre os que pertencem ao primeiro grupo estão França, Alemanha e Brasil⁶³. No segundo, Itália, Suíça, Inglaterra e Estados Unidos. A doutrina jurídica, explica Agamben, também se divide entre os autores que defendem a regulação do estado de exceção por meio de uma legislação e os que criticam a tentativa de regular, por lei, o que “por definição não pode ser normatizado” (AGAMBEN, 2004, p.22)⁶⁴. Ou seja, aqueles que compreendem o estado de exceção como fenômeno político e, portanto, extrajurídico, e aqueles que defendem ser este um fenômeno jurídico.

⁶² “Descrevendo os governos de emergência nas democracias ocidentais, este livro pode ter dado a impressão do que as técnicas de governo, como a ditadura do executivo, a delegação dos poderes legislativos e a legislação por meio de decretos administrativos, sejam por natureza puramente transitórias e temporais. Tal impressão seria certamente enganosa [...]. Os instrumentos de governo descritos aqui como dispositivos temporários de crise tornaram-se em alguns países, e podem tornar-se em outros, instituições duradouras mesmo em tempo de paz” (ROSSITER *apud* AGAMBEN, 2004, p.22).

⁶³ Quanto ao Brasil, pertencente ao grupo de países que regulam o estado de exceção através do texto constitucional, Daniel Arruda Nascimento explica do seguinte modo: “Na nossa Constituição Federal de 1988, embora o estado de exceção não apareça com esse nome, uma nomenclatura similar é utilizada para designar o instituto equivalente. A previsão expressa encontra-se no capítulo que traz como título *Da defesa do Estado e das instituições democráticas*, artigos 136 e 137. O Presidente da República pode decretar estado de defesa para preservar ou prontamente restabelecer, em locais restritos e determinados, a ordem pública ou a paz social ameaçadas por grave e iminente instabilidade institucional ou atingidas por calamidades de grandes proporções na natureza. O Presidente da República pode solicitar ao Congresso Nacional autorização para decretar o estado de sítio nos casos de comoção grave de repercussão nacional ou ocorrência de fatos que comprovem a ineficácia de medida tomada durante o estado de defesa, e nos casos de declaração de estado de guerra ou resposta à agressão armada estrangeira (NASCIMENTO, 2010, p. 122. nota 228).”

⁶⁴ Situação análoga ocorre com o direito à resistência. É possível regular por norma positiva o direito à resistência? Assim como no debate sobre o estado de exceção, ocorre o mesmo sobre o direito de resistência. Há aqueles que defendem ser possível regular via norma constitucional ou lei e os que rechaçam a opção. Em todo caso, dois casos concretos são apontados por Agamben: na assembleia constituinte da atual constituição italiana, o assunto foi posto em questão, mas logo abandonado pela opinião de que era impossível regular juridicamente o que escapa a esfera do direito positivo. E, a recente constituição alemã que regula o direito à resistência por meio do artigo 20 (AGAMBEN, 2004, p.23-24).

No grupo dos que pensam o estado de exceção como fenômeno jurídico e, assim, como parte do direito positivo, Agamben cita Santi Romano, Hauriou e Mortari. Estes defendiam que a necessidade, característica essencial do estado de exceção, é a fonte primária do direito. Pertencem, também, ao primeiro grupo, isto é, dos que pensam o estado de exceção como fenômeno jurídico, Hoerni, Ranelletti e Rossiter. Estes, contudo, acreditam que o estado de exceção deva ser regulado por norma, pois ele é um direito subjetivo do Estado para a sua autopreservação. Pertencem ao segundo grupo, isto é, dos que pensam o estado de exceção e a necessidade que o funda como um fenômeno extrajurídico, juristas como Biscaretti, Balladore-Pallieri, Carré de Malberg. (AGAMBEN, 2004, p.38).

A questão, posta por Agamben ao apresentar os dois grupos com visões opostas sobre o estado de exceção e sua relação com o direito, aponta na direção de uma aporia. A necessidade, que fundamenta a exceção, é, de um lado, fenômeno jurídico e, portanto pertence ao interior do direito e, de outro, ela é um fenômeno extrajurídico e está fora do direito. Na visão do filósofo italiano, contudo, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico, mas traça entre ambos uma zona de indeterminação. A suspensão do ordenamento jurídico não significa a sua extinção, assim como, o estado de exceção criado pela suspensão não está destituído de relação com a ordem jurídica. Nisso, segundo o filósofo italiano, resume a percepção pontual de Carl Schmitt ao identificar na decisão soberana sua natureza propriamente jurídica. Nas palavras de Agamben:

Na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretender ser) destituída da relação com a ordem jurídica. Donde o interesse das teorias que, como a de Schmitt, transformam a oposição topográfica em uma relação topológica mais complexa, em que está em questão o próprio limite do ordenamento jurídico. Em todo caso, a compreensão do problema do estado de exceção pressupõe uma correta determinação de sua localização (ou de sua deslocalização) (AGAMBEN, 2004, p.39).

Pelo que foi apresentado, Agamben aponta que as teorias existentes do estado de exceção procuram seu fundamento no conceito de necessidade. Nele repousa o adágio jurídico *necessitas legem non habet* (a necessidade não tem lei). O referido provérbio, segundo o filósofo, pode ser lido de duas maneiras distintas: “a necessidade não

reconhece nenhuma lei” e “a necessidade cria sua própria lei” (AGAMBEN, 2004, p.40). Independente de qual leitura se faça do adágio, ambas o colocam como o alicerce do estado de exceção. Em ambos os casos, explica Agamben, “a teoria do estado de exceção se resolve integralmente na do *status necessitatis*, de modo que o juízo sobre a subsistência deste esgota o problema da legitimidade daquele” (AGAMBEN, 2004, p.40).

No período medieval, entretanto, a necessidade não era compreendida como a fonte da lei e tampouco suspendia o direito. Ela poderia, ao contrário, justificar uma transgressão da lei em casos excepcionais. Para ilustrar essa afirmação, Giorgio Agamben recorre ao monge jurista do direito canônico Graciano e ao filósofo aristotélico Tomás de Aquino. Quanto ao primeiro: “É preferível não cantar nem ouvir uma missa a celebrá-la nos lugares em que não deve ser celebrada; a menos que isso se dê por uma suprema necessidade, porque a necessidade não tem lei” (GRACIANDO *apud* AGAMBEN, 2004, p.40). E, o segundo, na *Súmula Teológica*:

Se a observância da lei não implicar um perigo imediato ao qual seja preciso opor-se imediatamente, não está no poder de qualquer homem interpretar o que é útil ou prejudicial à cidade; isso é competência exclusiva do príncipe que, num caso do gênero, tem autoridade para dispensar da lei. Porém, se houver um perigo iminente, a respeito do qual não haja tempo para recorrer a um superior, a própria necessidade traz consigo a dispensa, porque a necessidade não está sujeita à lei (TOMAS DE AQUINO *apud* AGAMBEN, 2004, p.41).

A necessidade apenas assume sua característica de fundamento último da lei e fonte originária do direito, segundo Agamben, a partir dos modernos. Porém, conforme demonstrado acima, as teorias que buscam na necessidade o fundamento da norma constitucional, o fazem concebendo-a como um valor objetivo. Mas, a necessidade não é um juízo objetivo, senão uma situação subjetiva. E, como tal, como assinalou Carl Schmitt, depende de uma decisão sobre o que é necessidade e o que não é. Nisso resulta sua aporia. O estado de exceção, portanto, não é um fato e tampouco direito. Não pode ser um fato porque depende de um juízo subjetivo que determinará o caráter de necessidade e, também, não pode ser jurídico, pois a instauração do estado de exceção resulta da suspensão do ordenamento jurídico. Assim, segundo Agamben, o estado de necessidade é uma “zona ambígua e incerta onde procedimentos de fato, em si extra ou antijurídico, transformam-se em direito e onde normas jurídicas se indeterminam em

mero fato” (AGAMBEN, 2004, p.45). Ou dito de outro modo, é um limiar onde fato e direito se indeterminam⁶⁵. A tentativa, diz Agamben,

de resolver o estado de exceção no estado de necessidade choca-se, assim, com tantas e mais greves aporias quanto o fenômeno que deveria explicar. Não só a necessidade se reduz, em última instância, a uma decisão, como também aquilo sobre o que ela decide é, na verdade, algo indecidível de fato e de direito (AGAMBEN, 2004, p.47).

O interesse de Carl Schmitt, seguindo com a leitura de Agamben, era de encerrar o estado de exceção no interior da ordem jurídica. Esse empreendimento consta tanto na obra *A ditadura* (1921) quanto na *Teologia política* (1922). Na primeira, a distinção entre normas do direito e normas de realização do direito é o ponto, encontrado por Schmitt, de articulação entre estado de exceção e a norma na ditadura comissionária. Quanto à ditadura soberana, o nexos encontra na diferença entre poder constituído e poder constituinte a sua finalidade.

Na obra de 1922, a articulação entre direito e estado de exceção é reconhecido na separação entre norma e decisão. Ao suspender o ordenamento jurídico, a exceção revela com nitidez o elemento formal jurídico da decisão (SCHMITT, 2006, p.13). Nesse sentido, a decisão, com a suspensão da lei, passa a ter força-de-lei. Segundo Agamben, não é tanto a indistinção entre os poderes legislativos e executivos que caracterizam o estado de exceção. Mas, mais “o isolamento da ‘força-de-lei em relação a lei (AGAMBEN, 2004, p.61). Nesse sentido, o estado de exceção constitui-se por uma estrutura, onde, de um lado, como já formulado por Gershom Scholem⁶⁶, a norma está em vigor mas não se aplica e, de outro, “atos que não têm valor de lei adquirem sua ‘força” (AGAMBEN, 2004, p.61). O estado de exceção, portanto, é um limiar entre

⁶⁵ Daniel Arruda Nascimento explica o caráter indiscernível, criado pelo estado de necessidade, entre fato e direito apontado por Agamben nos seguintes termos: “Agamben reconhece uma tendência moderna a incluir o estado de necessidade na ordem jurídica. Isto porque a necessidade é o fundamento último da lei, vale dizer, de sua instituição. A necessidade é a fonte originária do direito, tanto do ponto de vista lógico como histórico. Antecede ao direito escrito, mesmo se não escrita. Por isso, ela tem o condão de voltar e interpor-se frente à lei. Uma revolução pode ser ilegal com relação ao direito positivo, mas legítima ou jurídica com relação aos direitos da necessidade, por exemplo, o direito à conservação de sua própria vida. Vemos aí que legalidade e legitimidade não são sinônimos: enquanto a legalidade encerra a conformidade à lei, a legitimidade corresponde à observância do que é legítimo e o que é legítimo pode variar no seu conteúdo (se o parâmetro para se determinar o que é legítimo for, por exemplo, os direitos humanos, um dispositivo legal pode ser legal e ilegítimo ao mesmo tempo, se os contrariar). A necessidade revela portanto uma aporia: a indiscernibilidade entre o fato e o direito. [...] Embora a maioria dos juristas, mesmo que de modo inconsciente, conceba a necessidade como uma realidade objetiva, a sua realização concreta é inegavelmente subjetiva – disso estava consciente Carl Schmitt ao atribuir ao soberano a *decisão* quanto à sua oportunidade (NASCIMENTO, 2012, p123).

⁶⁶ C.f. as páginas 71 e 72 dessa dissertação.

direito e fato onde a decisão soberana pode ser caracterizada como uma força de lei sem lei, ou seja, como prefere Agamben, uma força-de-lei. Segundo Agamben: “O estado de exceção é, nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força de lei realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa” (AGAMBEN, 2004, p.63).

LEITURAS BIOPOLÍTICAS DE GIORGIO AGAMBEN

Malditas sejam todas as cercas!
 Malditas todas as propriedades privadas que
 nos privam de viver e de amar!
 Malditas sejam todas as leis, amanhadas por
 umas poucas mãos, para ampararem cercas e
 bois e fazerem da terra escrava e escravos os
 homens!

(Dom Pedro Casadálga)

3.1 As boas companhias de Giorgio Agamben

Em razão da palestra pública organizada pelo Instituto Nicos Poulantzas e a juventude do SYRIZA⁶⁷ em Atenas, Giorgio Agamben apresentou aos ouvintes o ensaio *Por uma Teoria do Poder Destituente*, expondo, naquele local onde o conceito de democracia se originou, uma reflexão sobre a atual situação da democracia europeia. Na referida apresentação, os pontos levantados circundaram a seguinte hipótese polêmica: o fim da democracia⁶⁸. Segundo o filósofo, o paradigma governamental da Europa hoje deixou de ser democrático e não pode nem mesmo ser mais considerado político. O discurso da segurança, nos dias de hoje, se misturou com o da política e a expressão “por razões de segurança” se converteu como o mais novo paradigma da ordem política. Assim, não vivemos mais, de acordo com Giorgio Agamben, em uma sociedade disciplinar, nos moldes inferidos por Michel Foucault e Gilles Deleuze, mas, sim, em

⁶⁷ Sigla da coalizão de partidos de esquerda na Grécia.

⁶⁸ Questionado sobre o valor da democracia, em entrevista no dia 17 de novembro de 2013, ou seja, um dia após a fala em Atenas, Agamben respondeu: “Diria que a democracia é menos um conceito genérico do que ambíguo. Usamos esse conceito como se fosse a mesma coisa na Atenas do século V e nas democracias contemporâneas. Como se estivesse em todos os lugares e sempre bem claro de que se trata. A democracia é uma ideia incerta, porque significa, em primeiro lugar, a constituição de um corpo político, mas significa também e simplesmente a tecnologia da administração – o que temos hoje em dia. Atualmente, a democracia é uma técnica do poder – uma entre outras. Não quero dizer que a democracia é ruim. Mas façamos esta distinção entre democracia real como constituição do corpo político e democracia como mera técnica de administração que se baseia em pesquisas de opinião, nas eleições, na manipulação da opinião pública, na gestão dos meios de comunicação de massa etc. A segunda versão, aquela que os governantes chamam democracia, não se assemelha em nada com aquela que existia no século V a.C. Se a democracia for isso, simplesmente não me interessa. Creio, pois, que cada um deva tomar aquilo que acha interessante em cada ponto, e não se meter a apresentar receitas. Não podemos usar a democracia como novo paradigma, se não dissermos o que é hoje a democracia. Se quisermos propugnar a democracia, devemos pensar algo que não tenha relação alguma com aquilo que hoje se chama democracia.” Disponível em <<https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/>>, acesso em 23.04.2016.

uma sociedade securitária onde, em nome de uma suposta segurança contra ataques terroristas, instabilidade econômica, ou segurança pública, direitos conquistados através de lutas políticas são constantemente desdenhados. Para compreendermos este diagnóstico, o filósofo italiano afirma ser importante realizar uma genealogia deste conceito de segurança, tantas vezes invocado. Uma das possibilidades de empreender esta genealogia, de acordo com ele, seria enveredar na busca de sua origem e de sua história no paradigma do estado de exceção. Com a finalidade de apreender, portanto, o que o filósofo denomina como “fim da democracia e morte da política”, dedicamos os dois capítulos iniciais desta dissertação a destrinçar as análises sobre o estado de exceção e as implicações deste dispositivo na política contemporânea. A partir de agora tentaremos apontar e desenvolver a ponte que liga a estrutura do estado de exceção ao processo de captura da vida dos cidadãos no interior desta zona de anomia.

As considerações políticas de Giorgio Agamben se resumem ao conjunto de livros intitulado *Homo Sacer* ou projeto *Homo sacer*. No primeiro tomo, *Homo Sacer I: O poder soberano e a vida nua*, o filósofo levanta um acervo de hipóteses que serão desenvolvidas nas obras posteriores.

A primeira dessas hipóteses diz respeito ao entendimento do que é a política e à distinção entre modos de vida no pensamento clássico. Em a *Política*, Aristóteles é enfático ao anunciar que a *pólis* se constitui em vista de um bem. A finalidade última ou o sumo bem da cidade-estado, segundo o filósofo de Estagira, é o viver bem. Conforme a tradução da obra por Mário da Gama Kury, a “cidade é formada não somente com vistas a assegurar a vida, mas para assegurar uma vida melhor” (ARISTÓTELES, 1985, 1252b). Giorgio Agamben, retomando Aristóteles, aponta a meta da comunidade perfeita pode ser lida da seguinte maneira: “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem” (AGAMBEN, 2002, p.10). Em *Homo Sacer I*, o filósofo italiano retoma Aristóteles para explicar que, segundo a concepção dos gregos, havia uma distinção semântica e morfológica para referir-se ao que a modernidade compreende pela palavra vida, a saber: *zoé* e *bíos*.

O primeiro termo, *zoé*, para os gregos significava o simples fato de viver que é comum a todos os seres vivos: a vida meramente biológica. Logo, retornando a citação aristotélica acima, *zoé* não pode retratar o *télos* ou o fim último da *pólis* – “a cidade é formada não somente com vistas a assegurar a vida”⁶⁹. A vida biológica, ou o

⁶⁹ Importante ressaltar que, segundo Aristóteles, as pessoas necessitam associar-se por não serem autosuficientes. Na primeira dessas associações compuseram as famílias. Decorre disto que as

cuidado com a subsistência e a procriação, de acordo com o pensamento grego clássico era resguardado ao âmbito do *oikos* (casa) e não tinha natureza política.

A segunda palavra, *bíos*, fazia referência a um modo de vida qualificada, “uma forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2002, p.9). Possível apenas ao homem, este animal político que se distingue dos demais animais pela linguagem e, em consequência desta, capaz de juízos morais e não apenas sons de prazer ou de dor, a *bíos* representava a maneira de viver própria dos cidadãos e, necessariamente, habitava o centro da *pólis*.

No livro I da *Política*, Aristóteles demarca as diferenças existentes entre as qualidades do político, do dono de uma propriedade e do chefe de família. Em vista dessa separação, torna-se possível visualizar a distinção entre as formas de vida enunciadas por Agamben. As diferenças entre o chefe da família, do político e do dono de uma propriedade, segundo Aristóteles, não se distinguem apenas pela quantidade de pessoas que estão sob seu comando. O que está em questão é a separação entre o mero viver e a vida qualificada ou a vida privada e a vida pública. O *télos* do político é o bem da cidade enquanto que o chefe de família e o dono de uma propriedade visam à subsistência e reprodução da vida biológica. Desse modo, assim como *bíos* e *zoé* se apresentam semântica e morfológicamente distintos, as suas localizações no interior da cultura grega também o são. A preocupação com a vida biológica habitava os limites da vida privada ao passo que a vida política ou, em termos aristotélicos, o viver bem, pertencia à esfera pública. A distinção entre *zoé* e *bíos*, para além da simples contraposição do significado que a palavra vida possuía para os gregos, demarcava a separação central entre o privado e o público, *oikos* e *pólis*⁷⁰.

A formulação aristotélica, isto é, a vida gerada com a finalidade de viver, mas existente com fim último de viver bem (ARISTÓTELES, 1252b), segundo Agamben, caracteriza, desde a antiguidade, a inclusão da vida na política através de sua exclusão. A *exceptio* da *zoé* na *polis*, portanto, aponta o núcleo originário da política quando

comunidades políticas, em sua dimensão gregária, possuem sua origem na família. Os povoados se formaram em decorrência da concatenação de famílias e a *pólis*, por sua vez, foi constituída por diversos povoados que adquiriram um nível de autosuficiência quase completa. Ao “mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela (*pólis*) passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor” (ARISTÓTELES, 1253a).

⁷⁰ Discorremos no segundo capítulo desta dissertação sobre este mitologema fundador da política. Giorgio Agamben em *Stasis* propôs repensar a distinção entre vida privada e vida pública através do conceito de guerra civil. Segundo ele, mesmo na Grécia antiga, a separação entre *zoé* e *bíos* não possuía uma distinção clara. Essencial para o filósofo é demonstrar, antes de tudo, a sua indistinção inclusive na antiguidade. C.f as páginas 77 a 80 deste texto dissertativo.

concebe que a vida biológica deve se transformar em viver bem. A pesquisadora colombiana Laura Quintana esclarece nos seguintes termos esta exclusão-inclusiva da *zoé* na *pólis*, diagnosticada por Agamben:

Agora, é justamente através desta concepção da política como lugar em que “o viver deve se transformar em viver bem”, que pode entender em que sentido a *zoé*, a ideia de uma mera vida natural, se inclui por exclusão na vida da *polis*. Pois com isso se dá entender que o político não se concebe como exclusão absoluta do mero viver, senão como o lugar em que o mero viver deve se converter em bem viver, como o lugar em que o homem, definido como “animal vivente e, ademais, capaz de existência política”, deve suprimir aquilo que o caracteriza como mero viver para realizar aquilo que o distingue como homem. A relação de inclusão por exclusão, ou exceção, indica então que há algo que se pressupõe (neste sentido se inclui) como aquilo que há para suprimir, superar (neste sentido se exclui), para pertencer à vida política (QUINTANA, 2006, p.46)⁷¹.

A releitura da política aristotélica empreendida por Giorgio Agamben segue seu curso ao apresentar a definição basilar do homem político como sendo aquele que se diferencia dos demais animais por possuir linguagem, mantém em seu seio a relação de exclusão-inclusiva. Por possuir linguagem e não apenas emitir sons de prazer ou dor, o indivíduo é capaz de realizar distinções morais e fazer juízos de valor. O animal político que habita o centro da *pólis* é, assim, necessariamente aquele caracterizado pelo *logos*. Todas as demais vidas, supostamente sem linguagem, como a dos escravos, por exemplo, são meras vidas e, por isso, excluídas da atividade política. “O vivente possui o *logos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua” (AGAMBEN, 2002, p. 16).

A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *logos*. A “politização” na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica (AGAMBEN, 2002, p.16).

⁷¹ “Ahora bien, es justamente a través de esta concepción de la política como lugar en que ‘el vivir debe transformarse en vivir bien’, que puede entenderse en qué sentido la *zoé*, la idea de una mera vida natural, se incluye por exclusión en la vida de la *polis*. Pues con ello se da entender que lo político no se concibe como exclusión absoluta del mero vivir, sino como el lugar en el que el mero vivir debe convertirse en bien vivir, como el lugar en el que el hombre, definido como ‘animal viviente y, además, capaz de existencia política’, debe suprimir aquello que lo caracteriza como mero viviente para realizar aquello que lo distingue como hombre. La relación de inclusión por exclusión, o excepción, indica entonces que hay algo que se presupone (en este sentido se incluye) como aquello que hay que suprimir, superar (en este sentido se excluye), para pertenecer a la vida política” (QUINTANA, 2006, p.46).

Logo, a polaridade dicotômica essencial da política ocidental, segundo Agamben, não é o critério de diferenciação amigo-inimigo⁷², apontada por Carl Schmitt na obra *O conceito do político* (1932), mas de vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. Giorgio Agamben explica esta estrutura originária da política nos seguintes termos: “A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva” (AGAMBEN, 2002, p.16). Segundo interpretação de Laura Quintana, a política se associa com uma ideia de humanidade que,

ao definir o pertencimento à comunidade, pressupõe a exclusão daquele que não pode ser representado sob tal ideia e se concebe em termos de vida nua. Isto é, uma vida que se encontra no umbral entre o humano e o não humano, incluída apenas pela exclusão, ou seja, excluída da existência política. A vida nua é, pois, aquela que, ao não poder ser incluído de nenhuma maneira, “se inclui na forma da exceção” (HS, I:38)[...] (QUINTANA, 2006, p.46)⁷³.

Em todo caso, a bipolaridade estabelecida entre *bíos* e *zoé* desponta como essencial para Giorgio Agamben pois estabelece o marco de partida para a discussão contida na obra *Homo Sacer*. *Bíos* e *zoé* não são dicotomias claramente definidas, mas um campo de tensão entre dois polos (por isso bipolaridade) que não se podem separar totalmente. Edgardo Castro, um dos principais tradutores do livro de Giorgio Agamben para o espanhol, ao lançar luz sobre o texto do filósofo italiano, indica a indistinção entre a *zoé* e a *bíos*, presente na antiguidade, mas, sobretudo evidente a partir da

⁷² “Uma definição do conceito do político só pode ser obtida pela identificação e verificação das categorias especialmente políticas. Isto porque o político tem suas próprias categorias, as quais se tornam peculiarmente ativas perante os diversos domínios relativamente autônomos do pensamento e da ação humanos, especialmente o moral, o estético e o econômico. Por isso, o político tem que residir em suas próprias diferenciações extremas, às quais se pode atribuir toda a ação política em seu sentido específico. Suponhamos que no âmbito do moral as extremas diferenciações sejam bom e mau; no sentido estético, belo e feio; no econômico, útil e prejudicial ou, por exemplo, rentável e não-rentável. A questão é, então, se também existe - e em que consiste -, uma diferenciação especial como critério simples de político, a qual, embora não idêntica e análoga àquelas outras diferenciações, seja independentes destas, autônomas e, como tal, explícitas sem mais dificuldades. A diferenciação especificamente política, à qual podem ser relacionadas as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre amigo e inimigo, fornecendo uma definição conceitual no sentido de um critério, não como definição exaustiva ou expressão de conteúdo” (SCHMITT, 2009, p.27).

⁷³ “Así, a luz de esta tarefa, la política se asocia con una ‘idea humanidad’ que, al definir la pertenencia a la comunidad, presupone la exclusión de aquello que no puede ser representado bajo tal idea y se concibe en términos de nuda vida. Esto es, una vida que se encuentra en el umbral entre lo humano y lo no humano, incluida sólo por exclusión, es decir, exceptuada da la existencia política. La nuda vida es, pues, aquello que, al no poder ser incluido de ninguna manera, ‘se incluye en la forma de la excepción’ (HS, I:38)(...)” (QUINTANA, 2006, p46).

modernidade, como efeito autêntico do dispositivo biopolítico da soberania (CASTRO, 2012b, p.52)⁷⁴.

Após apresentar a clássica distinção entre *zoé* e *bíos*, Giorgio Agamben, coloca-a em diálogo com a definição elaborada por Michel Foucault no primeiro volume da *História da sexualidade*. Em *A vontade de saber* (1976), destinado a realizar uma análise dos motivos “da grande caça à verdade do sexo, à verdade no sexo”, Foucault aponta para o surgimento de uma série de tecnologias, saberes e sistema de controle, mais eficazes do que as leis e as formas jurídicas com a finalidade de controle da sexualidade e dos corpos. Estes dispositivos de controle, como a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo das crianças, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso, estavam direcionados ao controle da população. Por esse motivo, o filósofo francês pôde afirmar que “o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão sua vida de ser vivo” (FOUCAULT, 1988, p.134).

Assim: se, para os gregos, o que estava em questão para a política era o viver bem ou a vida qualificada (*bíos*), a partir da modernidade, segundo Foucault, os interesses políticos sofrem uma guinada de perspectiva e, “pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político” (FOUCAULT, 1988, p.155). O diagnóstico de Michel Foucault assinala, portanto, o surgimento, a partir da modernidade, desta série de saberes e estruturas de controles do corpo e da vida biológica que fazem da política transmutar em biopolítica.

O mesmo diagnóstico, segundo Agamben, foi realizado por Hannah Arendt em *A condição humana* ao analisar a vitória do *animal laborans* no mundo moderno. Para a filósofa, a *vita activa* é composta por três atividades fundamentais que constituem a condição humana: o trabalho, a obra e a ação. O trabalho direciona sua finalidade à manutenção da vida biológica e pertence ao ciclo vital do humano. A obra corresponde à produção/criação do mundo que nos rodeia. Ele produz “um mundo artificial de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (ARENDDT, 2010, p. 15). A ação, por fim, é atividade que exercemos entre os homens sem o intermédio das coisas.

⁷⁴ No artigo *Acerca da (não) distinção entre bíos e zoé*, publicado na revista *Interthesis*, Edgardo do Castro, responde as críticas realizadas por Laurent Dureuil e James Finlayon à obra de Giorgio Agamben, sobretudo a leitura realizada pelo filósofo italiano sobre os termos gregos *zoé* e *bíos*, demonstrando que central para Agamben não é a distinção entre elas e sim a sua indistinção (CASTRO, 2012b).

É por meio da ação e do discurso os homens se relacionam e se apresentam uns com os outros.

Ao traçar a vitória do *animal laborans* a partir da modernidade, Hannah Arendt pretende demonstrar, assim como Foucault, o primado da vida biológica sobre a ação e a obra e, em consequência, anunciar a decadência do espaço público e a ascensão do espaço privado. Em outras palavras, a meta do homem moderno configura-se na sobrevivência da espécie e na fruição de seus desejos em detrimento da criação do mundo pela obra e da interação com outros membros da própria espécie por meio da ação. A filósofa esclarece que, “segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família” (ARENDDT, 2010, p. 33). Com o emergir da *pólis* era como se gregos possuíssem bem definidas duas vidas: a vida privada e pública.

Por outro lado, a compreensão de Hannah Arendt sobre a definição aristotélica *zoon politikon* afasta-se da exposta por Agamben. Segundo a pensadora da política, Aristóteles não buscava através da definição “o homem é um animal político” indicar uma essência política no homem, como se todos os homens, por serem homens, são por natureza políticos. Ao contrário, a partir da definição aristotélica, Arendt pôde afirmar que o homem é a-político. Compreendê-lo como um animal por natureza político seria, para a filósofa, um equívoco bastante antigo, entretanto, pós-clássico. A política não reside no interior dos homens como uma substância constitutiva deles, mas exterior. Ela habita *entre* os homens nas condições de igualdade e diferença propícias para o debate, o diálogo, a ação e o discurso. E, o seu sentido deve ser a liberdade⁷⁵. Romper com estas condições, através da violência, da tirania, do autoritarismo ou outro exemplo qualquer, seria o mesmo que aniquilar a política.

⁷⁵ A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma e por isso aquele que domina outros e, por conseguinte, é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e digno de inveja que aqueles a quem ele domina, mas não é mais livre em coisa alguma. Ele também se move num espaço no qual a liberdade não existe, em absoluto. Isso é difícil nós compreendermos porque vinculamos à igualdade o conceito de justiça e não o de liberdade e, desse modo, compreendemos mal a expressão grega para uma constituição livre, a *isonomia* (*Isonomie*), em nosso sentido de uma igualdade perante a lei. Porém, *isonomia* não significa que todos são iguais perante a lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm o mesmo direito à atividade política; e essa atividade na *polis era* de preferência uma atividade da conversa mútua (ARENDDT, 1998, p.18).

Continuando com a leitura realizada por Arendt de Aristóteles, nem todos os homens, portanto, eram políticos. Estavam excluídos desta característica, sem deixar de pertencerem à raça humana, os bárbaros, os escravos e os reinos despóticos, por exemplo. A política, portanto, não é constitutivo da natureza humana, mesmo que seja uma potencialidade, e não se encontra em todas as partes. “Ela existiu, segundo a opinião dos gregos, apenas na Grécia e mesmo ali num espaço de tempo relativamente curto” (ARENDR, 1998, p.17). Foi na *polis* onde, por um determinado período, floresceu as características próprias da política: a igualdade, a diferença e a liberdade para ação política.

Retornando à exposição de Giorgio Agamben, o conceito de biopolítica foi pensando e desenvolvido por Michel Foucault. Entretanto, por mais que Hannah Arendt não tenha utilizado a mesma nomenclatura do filósofo francês, ela direcionou suas análises políticas para esse evento fundamente da modernidade, isto é, inscrição da vida biológica na política. E, mais do que isso, desenvolveu análises fundamentais sobre as “áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos” (AGAMBEN, 2002, p. 12).

Por isso, apoiando-se nas considerações de Agamben, é possível afirmar que Michel Foucault e Hannah Arendt demarcaram com profundidade o ingresso da *zoé* na *polis* a partir da modernidade. Aproveitando das veredas abertas por estes dois grandes filósofos, Giorgio Agamben, em companhia⁷⁶ deles, aponta que a politização da vida nua, acontecimento que constitui o evento decisivo da era moderna, assinalou uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. E, se política hoje atravessa um eclipse duradouro, problematiza Agamben, os motivos se devem a que os seus pensadores deixaram de se confrontar com a inclusão da vida nos cálculos do poder. Os enigmas políticos e éticos, portanto, que vieram à tona no século XX, e seus fantasmas que nos atormentam no século XXI, somente poderão ser resolvidos no terreno da biopolítica. Nas palavras de Agamben:

Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa

⁷⁶ Adriano Correia ventila a hipótese, no artigo “*A política ocidental é cooriginariamente biopolítica?*” – *Um percurso com Giorgio Agamben*, de Michel Foucault e Hannah Arendt não se sentirem à vontade em companhia de Agamben. Um dos motivos seria que o filósofo italiano realizaria uma apropriação extrapolada dos conceitos e não uma mera interpretação (CORREIA, 2014, p.107-127).

verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido. E somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamim, interrogue tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática (AGAMBEN, 2002, p. 12).

Agamben, entretanto, aponta que o cerne das análises biopolíticas foucaultianas está ligada aos modos como o poder se infiltra ao corpo dos indivíduos, moldando e subjetivando suas formas de vida. Não obstante, os modelos jurídico-institucionais, como a definição de soberania ou a teoria geral do Estado, não foram completamente desenvolvidas pelo filósofo francês. O próprio Foucault em *A vontade de saber*, afirma o interesse em realizar uma análise do poder apartada da representação jurídica e a teoria da soberania⁷⁷.

Entretanto, se recorrermos aos cursos do *Collège de France* dos anos de 1975-1976, *Em defesa da Sociedade* e, 1977-1978, *Segurança, território e população*, poderemos notar que Michel Foucault não abandonou a análise do poder pela via da soberania. Estes cursos, ao se inserirem um antes e outro posterior a publicação de *A vontade de saber*, demonstram quais foram os interesses do filósofo no período da publicação de sua obra.

Na aula de 17 de março do curso de 1975-1976, o tema da soberania estava presente ao diagnosticar a mudança do poder do soberano de *deixar viver, fazer morrer* para o novo modelo biopolítico de *fazer viver e deixar morrer*. Esta alteração foi posteriormente retomada na obra de 1976, *A vontade de saber*. Analogamente, também estava presente na aula de 17 de março o diagnóstico de inclusão da vida biológica nos cálculos do poder a partir da modernidade. Portanto, ela trata-se do modelo biopolítico. Giorgio Agamben diz que Michel Foucault não chegou a desenvolver suas análises da

⁷⁷ “Esta história da sexualidade, ou melhor, esta série de estudos a respeito das relações históricas entre o poder e o discurso sobre o sexo, devo reconhecer que tem projeto circular, no sentido de se tratar de duas tentativas mutuamente dependentes. Tentemos desembaraçar-nos de uma representação jurídica e negativa do poder, renunciemos a pensá-los em termos de lei, de interdição, de liberdade e de soberania; [...] Mas, admitamos, em troca, que um exame um pouco mais rigoroso mostre que, nas sociedades modernas, o poder, de fato, não regeu a sexualidade ao modo da lei e da soberania; suponhamos que a análise tenha revelado a presença de uma verdadeira ‘tecnologia’ do sexo muito mais complexa e, sobretudo, mais positiva do que o efeito excludente de uma ‘proibição’; assim sendo, este exemplo – que não se pode deixar de considerar privilegiado, pois nele, melhor do que em qualquer outro caso, o poder parecia funcionar como interdição – não obrigaria a assumir, quanto ao poder, princípios de análises não implícitos no sistema do direito e na forma da lei? Trata-se portanto de, ao mesmo tempo, assumir outra teoria do poder, formar outra chave de interpretação histórica; e, examinando de perto todo um material histórico, avançar pouco a pouco em direção a outra concepção do poder. Pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei” (FOUCAULT, 1988, p.87).

biopolítica a partir dos eventos totalitários do século passado. Porém, o processo de desenvolvimento do conceito de biopolítica, na referida aula de 17 de março, levou Foucault a relacioná-la ao racismo de estado do terceiro reich. Logo, não seria possível, após a publicação do curso *Em defesa da sociedade* em 1997, sustentar a afirmação agambeniana⁷⁸.

No curso de 1977-1978, Michel Foucault realiza uma arqueologia do poder pastoral e demonstra como ele se desenvolveu de pastoral das almas ao governo político dos homens. Nas aulas de 15 de março de 1978 e subsequentes, o filósofo francês, demonstra o surgimento, na passagem do século XVI para o XVII, de uma arte própria de governar denominada de razão de Estado. Citando o italiano G. A. Palazzo, Foucault caracteriza a razão de estado como um método que permite descobrir e gerenciar a ordem e a paz no interior da república (FOUCAULT, 2008, p.343). O conceito de golpe de Estado, importante desde o início do século XVII, foi um dos exemplos que o filósofo francês apresentou para exemplificar como a razão de estado opera enquanto governo político dos homens. De acordo com Foucault, o golpe de estado pode ser compreendido como uma suspensão do ordenamento jurídico ou uma ação extraordinária, ou seja, uma exceção contra o direito comum⁷⁹ (FOUCAULT, 2008, p.349).

⁷⁸ Entretanto, não devemos desconsiderar que a publicação de *Homo Sacer I*, em 1995, ocorreu anos antes de serem publicadas as obras póstumas de Foucault. Nesse sentido, Agamben tinha razão ao afirmar que Michel Foucault, nos livros publicados em vida, não se debruçou sobre o tema da soberania ao realizar a pesquisa sobre o poder. Vale ressaltar, ainda, que em *O Reino e a Glória* (2007), livro que segue ao *Estado de Exceção* na continuação II.2 do projeto *Homo Sacer*, Giorgio Agamben retoma as pesquisas sobre a governamentalidade realizadas por Michel Foucault no curso de 1977-1978 com a finalidade de realizar uma genealogia, não do poder pastoral como fizera Foucault, mas do governo dos homens através de uma pesquisa sobre *oikonomia* a partir dos primeiros séculos da teologia cristã. Um estudo sobre os tratados teológicos deste período, sobretudo aqueles destinados a doutrina da trindade (pai, o filho e o espírito santo), levaram Agamben a questionar a afirmação de Carl Schmitt de que todos os conceitos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados. Da teologia cristã, segundo Agamben, não apenas derivam os conceitos da teoria do estado, como a soberania, mas também o modelo biopolítico de governo da vida e a economia enquanto modelo de governo atual. Por conta da delimitação estipulada para nossa pesquisa, não tratamos, nesta dissertação, desse aspecto importante do projeto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben. Contudo, como seguimento para os projetos vindouros, será por essas veredas que seguiremos.

⁷⁹ Para Michel Foucault: “O que é um golpe de Estado nesse pensamento político do início do século XVII? É, em primeiro lugar, uma suspensão, uma interrupção das leis e da legalidade. O golpe de Estado é o que excede o direito comum. *Excessus iuris communis*, diz Naudé. Ou ainda, é uma ação extraordinária contra o direito comum, ação que não preserva nenhuma ordem e nenhuma forma de justiça. Nisso, será o golpe de Estado estranho à razão de Estado? Constituirá uma exceção, em relação à razão de Estado? De modo algum. Porque a própria razão de Estado - é esse, creio eu, um ponto essencial a assinalar bem -, a própria razão de Estado não é absolutamente homogênea a um sistema de legalidade ou de legitimidade. A razão de Estado é o quê? Pois bem, é algo, diz Chmnitz, que permite infringir todas ‘as leis públicas, particulares, fundamentais, de qualquer espécie que sejam’. De fato, a razão de Estado deve comandar, ‘não segundo as leis, mas, se necessário, ‘as próprias leis, as quais devem se acomodar ao presente estado da república’. Logo, o golpe de Estado não é ruptura em relação à razão de Estado. Ao

Acontece que os cursos referidos, *Em defesa da sociedade e Segurança, território e população*, somente foram publicados nos anos de 1997 e 2004, respectivamente. Portanto, Giorgio Agamben não teve acesso a eles quando publicou, em 1995, o primeiro volume do projeto *Homo sacer*. Isto explicaria o motivo pelo qual foi possível a Agamben afirmar que a zona de confluência entre o modelo biopolítico do poder e o jurídico-institucional foram pouco trabalhadas por Michel Foucault.

Os dois modos de análise do poder, de acordo com Agamben, não podem estar separadas pelo fato de “a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda encoberto – do poder soberano. Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano” (AGAMBEN, 2002, p. 14). Colocando a vida biológica no centro dos cálculos do poder, explica Agamben, o Estado moderno não fez mais do que reconduzir à luz o “vínculo secreto que une o poder à vida, reatando assim com o mais imemorial dos *arcana imperii*” (AGAMBEN, 2002, p.14). Assim, é neste ponto obscuro, onde os modelos de análise do poder, o jurídico institucional e biopolítico, se tocam que as investigações políticas presentes no projeto *Homo Sacer* desenvolveram.

Não é por acaso que o projeto político de Giorgio Agamben denomina-se *Homo Sacer*. Este é a figura do direito romano arcaico que será a chave de intelecção para a proposta de reformulação da tese foucaultiana. Utilizando-se desse paradigma, o filósofo pretende demonstrar que a inclusão da *zoé* na *pólis* - nos cálculos do poder - a partir da modernidade, defendida por Foucault, é em si antiquíssima, posto que esta inclusão por meio da exclusão é a própria estrutura da exceção, sendo esta a base originária do direito e da política. Assim, a inclusão da *zoé* na *pólis* é tão antiga quanto à decisão soberana.

Fundamental a partir da modernidade é que ao mesmo tempo em que a exceção torna-se regra, a vida nua, situada originalmente no limiar do ordenamento, vem cada vez mais a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato, entram em uma zona de indistinção (AGAMBEN, 2002, p. 16). O que caracteriza a democracia moderna em justaposição com a clássica é que a primeira, desde a origem, se apresenta como uma reivindicação da *zoé*, transformando-a em um modo de vida na medida em que busca encontrar uma *bíos* da *zoé*. Nesses termos, é

contrário, é um elemento, um acontecimento, uma maneira de agir que se inscreve perfeitamente no horizonte geral, na forma geral da razão de Estado, ou seja, é algo que excede as leis ou, em todo caso, que não se submete às leis” (FOUCAULT, 2008, p.349).

possível, juntamente com Agamben, denunciar que as democracias atuais fundamentam a liberdade, a felicidade, os direitos humanos em um mesmo ponto: a vida nua. Essa é a aporia que está na origem das democracias modernas. Na base de toda a disputa por direitos e liberdades está a imagem do homem sacro, da vida nua.

A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começam a torna-se evidentes já com Tocqueville e encontram nas análises de Debord sua sanção final) têm, talvez, sua raiz nesta aporia que marca o seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com seu inimigo mais aguerrido. (AGAMBEN, 2002, p. 17).

Em suma, a política contemporânea, dirá Agamben, não conhece outro valor ou outro desvalor que não seja vida, de modo que, até que as contradições que isso implica não forem questionadas seriamente, eventos como o nazismo e o fascismo serão sempre atuais (AGAMBEN, 2002, p.18). É com base nesta hipótese diagnosticada por Agamben que a inquietante e polêmica afirmação de uma proximidade íntima entre as democracias atuais e o totalitarismo deve ser interpretada. Em continuidade com o filósofo, podemos brevemente esclarecer que não se trata de uma tese historiográfica que reivindica uma desconsideração dos avanços democráticos e do encolhimento das diferenças entre o Estado Totalitário e o democrático, mas uma tese histórico-filosófica que propõe elucidar e desatar o nó criado e esquecido que está na origem de nossas democracias, isto é, a exclusão-inclusiva da vida nua.

Se a hipótese agambeniana estiver correta e o núcleo originário da política ocidental for, realmente, a exclusão-inclusiva da vida nua, devemos, portanto, levar a sério a investigação sobre o ponto de confluência entre o modelo biopolítico e o jurídico-institucional. Em outros termos, devemos questionar em que medida a soberania, contendo na decisão soberana seu modelo mais paradoxal, relaciona-se com a vida por meio do processo de exclusão-inclusiva. Será, assim, no paradigma do *homo sacer* o espaço encontrado por Giorgio Agamben para retirar o véu que cobre o nexo entre vida e direito.

3.2 O abandono da vida

Buscando desnudar o conceito de soberania, Agamben demonstrou, a partir de análises apoiadas, principalmente, em Carl Schmitt e Walter Benjamin, que por detrás do direito há uma vontade subjetiva que o anima. O soberano, por meio de sua decisão em estado de exceção, cria e garante as condições de possibilidade para vigência do ordenamento jurídico. O direito é tributário da decisão soberana e, mais do que isso, é o dispositivo do qual o soberano faz uso para capturar a vida. Sua captura ocorre, conforme demonstrado no capítulo segundo desta dissertação, através da relação de *bando* (abandono). Ao suspender o ordenamento jurídico criando uma zona cinzenta, topologia originária do direito, onde o político e o jurídico se indeterminam, a vida é incluída no direito e fica à mercê da decisão soberana. A vida, assim, é abandonada e exposta à violência do soberano na mesma medida em que é capturada pelo direito através da suspensão da própria norma: ela é, portanto, incluída no direito através da relação de exclusão⁸⁰.

É em vista desta captura da vida pelo direito que devemos ler a proposta de Giorgio Agamben de investigar o ponto de confluência entre o modelo biopolítico foucaultiano e o jurídico-institucional. Até o presente momento, dedicamos a apresentar o debate sobre a teoria da soberania margeando, hora ou outra, a sua implicação na vida.

⁸⁰ Não é próprio ao pensamento filosófico buscar exemplos práticos no cotidiano que sirvam de modelo explicativo para suas análises abstratas. Elas não são uma espécie de molde onde o caso concreto se encaixe perfeitamente, como se a filosofia buscasse neste encaixe seu teor de verdade. Nem mesmo uma busca da “verdade”, pelo menos desde Nietzsche, parece ser a tarefa da filosofia. O zelo também nos ensina a tomar cuidado com apontamentos realizados sobre o presente recente, para relembrarmos da metáfora hegeliana: a filosofia é a coruja de minerva que alça voo ao entardecer. Em todo caso, sem desconsiderar as precauções apontadas, também não nos parece que a filosofia seja uma quintessência apartada do mundo. Assim, escrever uma dissertação sobre filosofia política contemporânea e, sobretudo, pelo tema proposto neste trabalho, diante dos acontecimentos políticos que atravessa o país tornou-se uma tarefa árdua. É difícil não ser atravessado pelos noticiários e acontecimentos recentes. E é ainda mais difícil manter o texto limpo das fissuras causadas por estes acontecimentos. O texto, em alguma medida, é o resultado de um corpo que escreve e este, por sua vez, dia após dia é atravessado e influenciado. Levantamos esta breve consideração como *mea-culpa* de nossa tentativa de paralelo entre a relação de *bando*, apontada por Giorgio Agamben como própria da soberania, e os acontecimentos recentes da política brasileira. No momento em que escrevemos este capítulo, acontece no Congresso Nacional a votação de inúmeras medidas prejudiciais ao povo brasileiro. Dentre elas, destacamos a reforma da previdência (PEC 287/2016) que exige, caso seja aprovado o texto oficial, a idade mínima de 65 anos (para homens e mulheres) com necessidade de 49 anos de contribuição para se aposentar. Este referido projeto de emenda à constituição (PEC) nos parece uma evidente inclusão no direito, de uma parcela significativa de homens e mulheres, por meio de sua exclusão. Um conjunto significativo de vidas está sendo abandonado na mesma medida em que é incorporado à lei. Trata-se, portanto, da relação de exceção, característica da soberania e originária da lei, esta relação que inclui excluindo a vida.

Os desdobramentos da inclusão da vida na política, portanto, foi apenas mencionado, mas não aprofundado apesar de ter sido enunciado algumas vezes no decorrer do texto dissertativo. A partir deste item, portanto, aprofundaremos a apresentação apontada por Giorgio Agamben.

O filósofo italiano buscou no verbete *sacer mons*⁸¹, do tratado *Sobre o significado das palavras* do gramático romano Sexto Pompeu Festo, o paradigma explicativo para sua tese de inclusão-exclusiva da vida pelo direito. Festo, no referido verbete, explicou que era consagrado o epíteto de *sacer* à pessoa que o povo julgava por ter cometido um crime. Este, após tornar-se *homo sacer*, não poderia ser sacrificado, mas, se fosse assassinado por uma pessoa qualquer, esta não seria condenada pelo crime de assassinato⁸² prescrito em lei. A impunidade pela morte e o veto ao seu sacrifício são as características primordiais do *homo sacer*.

A compreensão moderna do termo *homo sacer*, segundo Agamben, pode ser vislumbrada a partir de duas correntes interpretativas. Há aqueles como Theodor Mommsen, Ludwig Lange, Harold Bennett e James Leigh Strachan-Davidson, que enxergam na consagração do *sacer* um resto enfraquecido e secularizado do período romano arcaico em que o direito religioso e o direito penal ainda não estavam separados. Assim, a condenação à morte naqueles tempos remotos era um sacrifício à divindade que foi secularizado no direito romano posterior. E, ainda, pensadores como

⁸¹ “At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur ‘si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit’. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet. (AGAMBEN, 2002, p. 80).” “Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado de sacro” (BURIGO in AGAMBEN, 2002, p. 196, nota 18). “SACER MONS. On appelle mont Sacré un mont situé de l'autre côté de l'Anio, un peu au delà de la troisième pierre milliaire, parce que le peuple, lors de sa séparation d'avec le sénat, et après la création des tribuns du peuple, établis pour lui venir en aide, le consacra à Jupiter au moment de s'en retirer. Mais on donne l'épithète de *sacer* à l'homme que le peuple a jugé pour un crime ; il n'est pas permis de l'immoler, mais celui qui le tue n'est pas condamné comme parricide : car la première loi tribunitienne porte cette disposition : *Si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit*. De là, dans le langage familier, on appelle *sacer* tout homme méchant et mauvais. Gallus Elius dit que l'on appelle *sacer* tout ce qui a été consacré d'une manière quelconque et par une loi de l'Etat, que ce soit un temple, un autel, une statue, un emplacement, de l'argent, ou toute autre chose qui a été dédiée et consacrée aux dieux ; il ajoute que la partie de leurs biens que des particuliers vouent aux dieux par un principe de religion privée n'est point considéré comme sacré par les pontifes romains. Mais si quelque acte religieux des particuliers a été accepté, de manière à être accompli par l'ordre des pontifes en un jour fixé ou en un lieu déterminé, cet acte est appelé *sacer*, comme un sacrifice ; le lieu où doivent se faire ces cérémonies religieuses des particuliers ne paraît guère devoir être regardé connue *sacer*” <<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Festus/s.htm>> acessado em 02.03.2017.

⁸² Vale pontuar que, conforme o verbete em latim e a sua tradução em francês apresentada na nota anterior, Festo utiliza-se do termo parricídio em seu verbete.

Károly Kerényi e William Fowler, que compreendem o *sacer* como aquele que é consagrado aos deuses íferos.

Todavia, segundo Agamben, ambas as correntes interpretativas não conseguem dar conta do duplo aspecto característico da definição de *Homo Sacer* exposta no verbete de Festo, isto é: a impunidade da sua morte e a proibição do sacrifício. Se o *homo sacer* foi separado do mundo dos homens e entregue como propriedade aos deuses, por que ele poderia ser morto por qualquer pessoa sem que esta fosse contaminada pela morte ou cometesse sacrilégio? E, por outro lado, se consagrar alguém como *sacer* fosse uma forma de punição e condenação à morte, por que ele não era levado à morte de acordo com os ritos? A ambiguidade do *homo sacer*, segundo Agamben, se explica por ser ele um conceito-limite do ordenamento social romano entreposto entre o direito divino e o direito humano (NASCIMENTO, 2010, p.130). Edgardo Castro, comentador da obra do filósofo italiano, expõe as duas características do *homo sacer* e a dificuldade encontrada pelos estudiosos em explicá-lo da seguinte maneira:

A vida do *homo sacer*, a *vida nua*, é a vida da qual se pode dispor sem necessidade de celebrar sacrifícios e sem cometer homicídio. Nenhuma das explicações oferecidas a respeito logrou dar razão do duplo caráter do *homo sacer*: insacrificável, porém exposto à morte (CASTRO, 2012a, p. 64).

O *sacer*, portanto, não pertence nem ao mundo profano, de modo que qualquer um poderia matá-lo impunemente, como também não é parte do mundo dos deuses, pois não pode ser sacrificado seguindo os ritos religiosos. Ele é uma vida que foi excluída tanto do direito humano quanto do divino⁸³ (AGAMBEN, 2002, p.81). Por outro lado, toda relação de exclusão, como demonstrado no capítulo anterior, é inclusiva. Assim, do mesmo modo em que a vida sacra é excluída do direito divino (*ius divinum*) e do direito

⁸³ As duas características próprias da figura do *Homo Sacer*, isto é, a impunidade de sua morte e a impossibilidade do seu sacrifício, acarreta, segundo Giorgio Agamben, na sua exclusão do mundo profano e divino. A respeito desta dupla exclusão, Agamben explica da seguinte maneira: “Primeiramente, o *impune occidi* configure uma exceção do *ius humanum*, porquanto suspende a aplicação da lei sobre homicídio atribuída a Numa [...]. A própria fórmula referida por Festo (*qui occidit, parricidi non damnatur*), aliás, constitui de certo modo uma vera e própria *exceptio* em sentido técnico, que o assassino chamado em juízo poderia opor à acusação, invocando a sacralidade da vítima. Mas até mesmo o *neque fas est eum immolari* configura, observando-se bem, uma exceção, desta vez do *ius divinum* e de toda e qualquer forma de morte ritual. As formas mais antigas de execução capital de que temos notícia [...] são, na realidade, antes ritos de purificação que penas de morte no sentido moderno: o *neque fas est eum immolari* serviria justamente para distinguir a matança do *homo sacer* das purificações rituais e excluiria decididamente a *sacratio* do âmbito religioso em sentido próprio” (AGAMBEN, 2002, p.89).

dos homens (*ius humanum*) é, também, incluída neles. Essa dupla exclusão própria à figura do *Homo Sacer*, é apontada por Agamben como correspondente àquele espaço criado pelo do *bando* soberano onde a lei é aplicada desaplicando-se. Conforme explica Agamben:

[...]a *sacratio* configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano. A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção. [...] Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacriticável e, todavia, matável, é a vida sacra* (AGAMBEN, 2002, p.90).

Agamben encontra na figura do *Homo Sacer*, o paradigma da vida abandonada que desvela o véu que cobre o nexos entre a violência e o direito. A relação de *bando* próprio da exceção soberana captura a vida por meio da exclusão do direito e a deixa à mercê da vontade soberana. O espaço político da soberania, portanto, “é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacriticável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (AGAMBEN, 2002, p. 91). Agamben toma de empréstimo essa figura ambígua, maldita e sagrada, do ordenamento social romano e a transforma como paradigma para se pensar o homem político contemporâneo. Ao sacralizar a vida como um mecanismo de fuga contra a violência soberana, a política contemporânea, ao contrário, não faz mais do que entregar a vida à violência do *bando* soberano. Por isso, a conexão entre o *homo sacer* e o soberano, segundo Agamben, seria o elemento político originário de captura da vida nua na política e o paradigma da política atual. A vida sacra, isto é,

matável e insacriticável, é originariamente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, nesse sentido, o empréstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (AGAMBEN, 2002, p.91).

Retomando uma observação realizada por Carl Schmitt em *A ditadura*, tanto no direito romano quanto no direito natural, ambos constantemente tomados como base do ordenamento jurídico contemporâneo, o direito sobre a vida e a morte aparece sempre

como a manifestação mais evidente de um poder ilimitado (SCHMITT, 1985, p. 256-257). Walter Benjamin, em *Para uma crítica da violência*, também apontou para o nexo entre violência e direito. Segundo ele, se a violência (*Gewalt*) é a origem do direito, conforme explicado no primeiro capítulo desta dissertação, então é possível diagnosticar que o poder ilimitado, quando adentra a esfera do direito, se manifesta na forma mais terrível por meio do direito de vida e de morte.

Se, de fato, a violência (*Gewalt*), a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente supor que no poder (*Gewalt*) supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível (BENJAMIN, 2013a, p.134).

Walter Benjamin utiliza a expressão *mera vida* (*blosses Leben*) para se referir a esta vida entregue ao nexo entre violência e direito, isto é, a vida que está em relação com a violência soberana.

De acordo com Benjamin, na ordem mítica do destino, o homem é destinado à culpa. No mundo mítico, para lembrarmos Homero ou as diversas tragédias gregas, o herói está sempre entregue as forças divinas que decidirão sobre seu destino. Odisseu permaneceria prisioneiro de Calipso e não regressaria a Ítaca se não fosse por interferência dos deuses, sobretudo da deusa Atena. Ao Édipo estava reservado o destino de matar Laio e desposar Jocasta. Uma vida entregue ao mito, segundo Benjamin, é uma vida presa ao destino e, por consequência, à culpa e ao castigo. O mito em Benjamin, portanto, é a chave de compreensão das noções de culpa e castigo que serão analisados sob o prisma da *mera vida*. O vínculo entre mito, destino e culpa no pensamento do filósofo alemão, é explicado por Jeanne-Marie Gagnebin nos seguintes termos:

Na ordem mítica do destino, o homem é culpado - e portanto, castigado pelos deuses ou por outras forças - por definição; ou seja, pelo simples fato de estar vivo, entregue a um jogo de forças de naturezas diversas que ele pode tão só reconhecer (como Édipo no final da tragédia), mas nunca escolher livremente (GAGNEBIN, 2014, p.54).

A centralidade do mito para o pensamento político de Benjamin repousa na inscrição, segundo o filósofo, do direito como herdeiro da tradição mítica. Nesse sentido torna-se possível compreender a afirmação benjaminiana de que o direito cria a culpa para, posteriormente, castigar, demonstrando sua força, um indivíduo que transgride a

lei. Por isso o direito não condena ao castigo, mas à culpa. O direito, assim, é uma violência mítica que captura a mera vida por meio da culpa e não do castigo. Márcio Seligmann-Silva, ao efetuar a exegese da obra benjaminiana *Para uma crítica da Gewalt*, esclarece, assim, a aproximação entre o mito e o direito:

Esta aproximação com o universo mítico da tragédia [...] corrobora para a interpretação de Benjamin da lei e da esfera do poder na sua relação com a do jurídico. Pois ele mesmo escreve: “A lei se mostra ameaçadora como o destino, do qual depende se o criminoso lhe sucumbe”. O direito é visto como descendente do conceito de destino: neste sentido as punições revelam este aspecto mítico da lei. A crítica da pena de morte atingiria o poder na sua relação com a violência e o destino, a saber, atacaria o poder máximo que atua sobre o direito de vida e de morte. O direito se alimenta e se fortalece deste poder decisório sobre a vida e a morte. Aqui Benjamin detecta “um elemento de podridão dentro do direito” (“etwas morsches im Recht”, 166;188) (SELIGMANN-SILVA, 2007, p.218).

A mera vida está confinada na ordem do destino e da culpa. Em analogia ao mundo mítico, a mera vida nunca escolhe suas ações livremente. Ao se preocupar com preservação da biológica, a mera vida se entrega à ordem violenta do direito.

Enquanto a vida humana em sua mera naturalidade for a categoria mestra de sua existência, isto é, enquanto o homem não ultrapassar, por uma decisão moral livre, esse dado primeiro e se arriscar a coloca-lo em questão; enquanto ele não se arriscar a morrer, abandonando o domínio de sua mera sobrevivência natural, o homem continua entregue às forças do mito e do destino [...] Pelo simples fato de que vive – e não porque deixou um estado primitivo de inocência (por ter cometido um crime ou desobediência que acarretariam culpa e punição) – é que ele será condenado pelo destino (GAGNEBIN, 2014, p.54-55).

Em resposta à proposição de um dos primeiros teóricos dos direitos humanos, Kurt Hiller ao afirmar: “se eu não matar, jamais estabelecerei o reino universal da justiça... Assim raciocina o terrorista intelectual... Porém, nós proclamamos que acima da felicidade e da justiça de uma existência... está a existência de si” (HILLER apud BENJAMIN, 2013a, p.153), Benjamin responde dizendo que a mera existência biológica, isto é, a sacralidade da mera vida não é suficiente e nem possui valor maior que a vida justa, para justificar a existência humana. Nas palavras de Benjamin: “É falsa e vil a proposição de que a existência teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a mera vida” (BENJAMIN, 2013a, p. 153-154). A partir do que foi dito, portanto, seria importante, segundo o filósofo, rastrear o dogma da sacralidade da vida.

Assim, seguindo o caminho traçado por Benjamin, Giorgio Agamben recorre ao *homo sacer* como a figura paradigmática da vida sacra. Esta vida entregue à violência soberana não possui outro (des)valor do que a mera existência. A vida sacra, portanto, representada pelo *homo sacer* é o correlato da mera vida benjaminiana apropriada por Agamben com a denominação de vida nua. Entretanto, diante desta aproximação entre vida nua e mera vida, realizada pelo filósofo italiano, algumas considerações se tornam pertinentes.

Segundo a eminente intérprete da obra de Walter Benjamin no Brasil, Jeanne-Marie Gagnebin, a aproximação, realizada por Agamben, entre o conceito benjaminiano de mera vida com o de vida nua, apesar de instigante foi apressada. O adjetivo *bloss*, de *blosse Leden* (mera vida) utilizado por Benjamin, segundo a pensadora, significa “mero”, “simples”, “sem nenhum suplemento”. Há, seguindo ainda com Gagnebin, uma sutil diferença entre *nackt* e *bloss*. O primeiro faz referência à nudez de uma criança recém-nascida assim que é retirada do corpo da mãe e, o segundo, significa a nudez, no sentido de “despido”, “descoberto” de uma roupa (GAGNEBIN, 2014, p.55, nota 8). Em todo caso, o cerne da questão antropológica contemporânea, exposto por Agamben, isto é, a existência de uma vida que enxerga no biológico o seu único (des)valor e, por conta disto, se coloca completamente exposta à violência soberana, não perde sua relevância.

A representação do homem sacro, segundo Agamben, não é exclusiva da tradição romana. Um termo correlato é encontrado na primitiva sociedade germânica e escandinava. O bandido e fora-da-lei ao ser expulso da comunidade recebia a denominação de *friedlos* (sem-paz) e, uma vez expulso do laço social que pertencia, poderia ser morto sem que aquele que cometesse o ato fosse julgado por homicídio⁸⁴.

⁸⁴ Ao apontar que a relação entre o credor e devedor está na base das obrigações legais, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche faz alusão à figura do fora-da-lei. Segundo ele: “Ainda utilizando a medida da pré-história (pré-história, aliás, que sempre está presente, ou sempre pode retornar): também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com o seu devedor. Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade (e que vantagens! Por vezes as subestimamos atualmente), vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem *de fora*, o ‘sem-paz’ - um alemão entende o que *Elend, êlend* (miséria) significava originalmente -, desde que precisamente em vista desses abusos e hostilidades o indivíduo se empenhou e se comprometeu com a comunidade. O que sucederá no caso contrário? A comunidade, o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza. O dano imediato é o que menos importa no caso: ainda sem considerar esse dano, o criminoso é sobretudo um ‘infrator’, alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo, no tocante aos benefícios e comodidades da vida em comum, dos quais ele até então participava. O criminoso é um devedor que não só não paga os proveitos e adiantamentos que lhe foram concedidos, como inclusive atenta contra o seu credor: daí que ele não apenas será privado de todos esses benefícios e vantagens, como é justo – doravante lhe será lembrado o *quanto valem esses benefícios*. A ira do credor prejudicado, a comunidade, o devolve ao estado selvagem

Ao ser expulso da comunidade, o indivíduo perde a segurança e os benefícios próprios do convívio social. Assim, sem a paz concedida pelo corpo coletivo, toda “espécie de hostilidade” poderia se abater sobre ele.

O fora-da-lei na terminologia germânica e anglo-saxônica, também era denominado de *wargus* (homem-lobo). Ele é uma figura híbrida entre o animal e o humano que habita o limiar entre a natureza e a cidade, *phýsis* e o *nómos*, exclusão e inclusão. Segundo Agamben, o *wargus*, por não ser *nem homem nem fera*, habita ambos os mundos sem pertencer a nenhum deles (AGAMBEN, 2002, p.112).

Ser banido da sociedade é o ponto que articula tanto o *homo sacer* quanto o *wargus* e o sem-paz. Em todo caso, para além de demonstrar esse vínculo, o que subjaz à análise agambeniana é o propósito de apontar para uma releitura da obra de Thomas Hobbes. O *homem, lobo do próprio homem*, segundo Agamben, que está na base do contrato social hobbesiano, deve ser repensado a partir da imagem do *wargus*. O homem-lobo não pertence ao estado de natureza, mas habita o limiar entre a natureza e a cidade. Na medida em que o homem se transforma em lobo e o lobo se transforma em homem, cindi entre eles uma zona de indistinção. “E esta lupificação do homem e humanização do lobo é possível a cada instante no estado de exceção, na *dissolutio civitatis*” (AGAMBEN, 2002, p.113). O estado de natureza de Hobbes não é a condição pré-jurídica anterior à cidade, mas o estado de exceção, estrutura originária do direito, presente no interior do estado civil. O estado de natureza, portanto, “não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*” (AGAMBEN, 2002, p.112). A própria figura do soberano hobbesiano, de acordo com Agamben, contém em si o paradoxo da exceção soberana. Ele é o único que não assina o contrato e abre mão de seus direitos de natureza, permanecendo, portanto, homem-lobo em relação aos súditos. E, estes últimos, são *homo sacer* em relação ao poder soberano. Assim,

A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado. E, como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, neste sentido, aquela vida matável e insacrificável que tem no *homo sacer* o seu paradigma, assim também, na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem-lobo do homem, habita estavelmente a cidade (AGAMBEN, 2002, p.113).

e fora-da-lei do qual ele foi até então protegido: afasta-o de si – toda espécie de hostilidade poderá então abater sobre ele” (NIETZSCHE, 1998, p.60-61, segunda dissertação, nono aforismo).

A partir do que foi exposto, torna-se mensurável a pesquisa desenvolvida por Giorgio Agamben sobre o ponto de confluência entre o modelo biopolítico e a teoria da soberania. O *bando* soberano como estrutura política originária é o nexos entre o poder soberano e a vida nua. Ao ser abandonada, a vida, objeto do *bando* soberano, habita a mesma zona cinzenta do soberano como vida nua, isto é, vida sacra insacrificável, porém, matável e, constantemente, exposta a violência da decisão soberana. A estrutura de *bando*

é o *nómos* soberano que condiciona todas as outras normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda localização originária que torna possível e governa toda localização e toda territorialização. E se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, em um sentido particular mais realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*, isto somente é possível porque a relação de *bando* constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano (AGAMBEN, 2002, p.117).

Gostaria de terminar o capítulo apresentando a tese de Giorgio Agamben de ser campo de concentração e não a cidade o paradigma biopolítico da modernidade⁸⁵. O estado de exceção como estrutura originária do direito é o limiar de indistinção, e por isso ilocalizável, entre estado de natureza e estado civil. Como denunciado por Walter Benjamin na oitava tese do livro que disserta sobre o conceito de história e apropriado por Agamben, esta estrutura político primeira de exceção tornou-se a regra. Assim, como demonstrado ao logo desta dissertação, a partir do aporte teórico benjaminiano, o filósofo italiano pôde indicar na utilização contínua do estado de exceção, como técnica

⁸⁵ Em entrevista concedida em 17 de novembro de 2013 para Anastasia Giamali e Dimosthis Papadatos-Anagnostopoulos, traduzida por Selvino J. Assmann e publicada no Brasil pelo blog da boitempo, Giorgio Agamben responde as contantes acusações de ser sua filosofia pessimista ao elevar o campo de concentração como paradigma da política atual. Entrevistador: “Sua obra é particularmente popular, embora irradie certo pessimismo. Žižek, por exemplo, a respeito de *Homo sacer*, escreve que o senhor, ao sustentar que a esfera da ‘vida nua’ – de uma vida desnudada de prerrogativas e direitos – tende a ser a esfera da política, quer menosprezar a democracia, o estado de direito etc., como se os considerasse ‘artifícios’ do poder contemporâneo, como se percebesse como autêntica essência desse poder os campos de concentração do século XX. Tem fundamento essa crítica?” Giorgio Agamben: “Não sou pessimista, muito pelo contrário. Aliás, o otimismo e o pessimismo não são categorias filosóficas. Não se pode julgar um pensamento ou uma teoria com base em seu otimismo ou pessimismo. Às vezes, meu amigo Guy Debord citava uma passagem de Marx que diz: ‘A situação catastrófica das sociedades em que vivo me enche de otimismo’. O que procuro fazer em meu livro sobre Auschwitz, sobre o campo de concentração e a contemporaneidade, não é um juízo histórico. Procuro, sim, delinear um paradigma, com o objetivo de compreender a política em nossos dias. Não quero dizer, portanto, que vivemos num campo de extermínio – muitos dizem: ‘Agamben diz que vivemos num campo de concentração’. Não. Mas se tomarmos o campo de concentração como paradigma para compreender o poder hoje, isso pode ser útil.” Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/>, acesso em 10.03.2017.

de governo, o ponto de proximidade entre os regimes autoritários e totalitários do século passado com as democracias atuais. Como revela Agamben, o aparecimento dos campos de concentração foi o exercício de nosso tempo em demarcar as fronteiras do limiar, este espaço que é por definição indefinido e ilocalizável.

Uma das teses da presente investigação é a de que o próprio o estado de exceção, como estrutura político fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a torna-se a regra. Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração (AGAMBEN, 2002, p.27).

Não é o cárcere, explica o filósofo, mais o campo que melhor caracteriza a estrutura originária do direito. O sistema prisional encontra-se inserido e subordinado aos ritos do direito penal. Por outro lado, o que instaura e regulamenta o campo de concentração é o estado de exceção. O campo, diz Agamben, “como espaço absoluto de exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão. E é este espaço de exceção, no qual o nexa entre localização e ordenamento é definitivamente rompido, que determinou a crise do velho ‘*nómos da terra*’” (AGAMBEN, 2002, p.27).

Tomar o campo como paradigma político é a estratégia encontrada por Giorgio Agamben para demonstrar a hipótese central de seu projeto político, isto é: o que reside no interior da lei é a anomia. Ao contrário do que defendia Carl Schmitt. Este compreendia que a lei habita no interior do estado de exceção; a estrutura jurídica da lei permanece em vigor através da decisão soberana⁸⁶.

⁸⁶ Entrevistador: “Carl Schmitt, importante teórico que, como se sabe, abraçou o nazismo, representa para o senhor uma referência constante, especialmente no livro *Estado de exceção*, no qual o senhor procura demonstrar que a regra do poder não é a lei, mas a exceção – a anomia. Ao mesmo tempo, seu trabalho é profundamente influenciado por Foucault, cujo argumento basilar é que o poder tem um conteúdo positivo – ele forma, constrói. Esse funcionamento “constituente” do poder muitas vezes é desconhecido em sua obra. Em outras palavras, parece que o senhor percebe o exercício do poder como exercício de violência, como anomia, que, conseqüentemente, só é possível de ser enfrentado com seus próprios meios. Quais são, afinal, os termos do uso de Schmitt no âmbito de um pensamento progressista?” Giorgio Agamben: “Vocês me dão a oportunidade de esclarecer esse ponto, pois muitas vezes recebo críticas por esse uso de Schmitt. Schmitt sustenta que soberano é quem decide sobre o estado de exceção, e que, portanto, o poder se fundamenta numa exceção; minha ideia é que, enquanto Schmitt para por aqui, e diz que o campo da lei é o estado de exceção, ao mesmo tempo diz que a lei está em vigor. A concepção da lei em Schmitt é que a lei compreende a exceção à própria lei, mas, ao mesmo tempo, a lei ainda está aí – e por isso não podemos falar de anomia. Eu, pelo contrário, tento demonstrar que isso é um erro: que aquilo que ocorre nesse caso é simplesmente uma zona de anomia. Qual é, pois, a diferença entre minha posição e a de Schmitt? Eu tento demonstrar que a lei não existe mais. E aqui aparece aquilo que defendi em meu discurso em Atenas no sábado (16 de novembro de 2013 – N. T.), ou seja, que o que importa é demonstrar que a anomia foi subjugada pelo poder. O sistema de Schmitt só funciona se aceitarmos que a suspensão da lei ainda é lei, que aquela zona de anomia é lícita. Em meu discurso, tentei demonstrar que um poder destituente (*destituent power*) deve tornar claro que o sistema legal no interior do qual vivemos não se fundamenta numa suspensão legal da lei, mas simplesmente na anomia. E, em tal caso, o sistema

A hipótese de Agamben não consiste em tomar o campo como um evento histórico “e uma anomalia pertencente ao passado” (AGAMBEN, 2002, p.175). Mas ao se questionar o que é um campo e qual a sua estrutura jurídico-política, desnudar a origem da política contemporânea: o estado de exceção como regra. A origem jurídica dos campos de concentração, de acordo com o filósofo, não deve ser pensada a partir do direito penal ou da lei marcial. Ou seja, a sua estrutura jurídica não consiste na mera punição por um delito cometido ou o controle da segurança estatal desencadeado por algum conflito externo ou interno. A novidade dos campos nazistas repousa na suspensão de direitos constitucionais que não está vinculada ao fato emergencial ou situação concreta. Pelo contrário, seu alicerce é uma excepcionalidade indeterminada. Nesse sentido, em todos os lugares que a exceção se confundir com a regra, direito e fato se tornam indiscerníveis e a vida, materializada em vida nua, se encontra presa e exposta no interior desta zona cinzenta do *bando* soberano.

Se isto é verdadeiro, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção, deveremos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação topográfica específica (AGAMBEN, 2002, p.181).

CONCLUSÃO

Sem sombra de dúvidas, não cometeríamos nenhum equívoco em enfatizar a importância do pensamento de Giorgio Agamben para a filosofia política contemporânea. Suas análises o inseriram na constelação de pensadores da política preocupados com as questões próprias de seu tempo. Seus escritos, nos dias atuais, tornou-se uma referência para quem deseja discutir conceitos como soberania, democracia, estado de direito e estado de exceção. Esta dissertação, portanto, teve como finalidade destrinchar a filosofia política de Giorgio Agamben, em específico, o conceito de estado de exceção. Por outro lado, tangenciou, como se abrisse veredas escondidas para pesquisas futuras, questões que afligem a política de nosso tempo, inclusive a brasileira.

No primeiro caminho que percorremos, assumindo o conselho feito por Agamben, adentramos a fundo o debate travado sobre a teoria da soberania entre Walter Benjamin e Carl Schmitt. Este se coloca como a base de sustentação de todos os conceitos desenvolvidos e apresentados ao longo da dissertação.

O espaço originário do direito, conforme aponta Carl Schmitt, ao contrário do positivismo jurídico de seu tempo, não é a norma hipotética fundamental, mas o estado de exceção. A formulação schmittiana de ser o soberano aquele que decide sobre o estado de exceção, pode ser compreendida, em outras palavras, como sendo a exceção o fundamento do poder e do direito. Em todo caso, Schmitt compreende que a lei no estado de exceção não deixa de vigorar, ela mantém sua vigência na própria decisão soberana. Giorgio Agamben, por outro lado, compreende que este espaço originário do direito é um anomia e a lei, exposta como mera ficção, já não existe mais. Ou, para usarmos da expressão de Scholem, o espaço da exceção é o “nada da revelação”. Isto é, um estado em que a lei não possui mais significado. Nesse sentido, pegando de empréstimo a definição de Walter Benjamin de que o estado de exceção em que vivemos é a regra, Agamben pôde diagnosticar que ele se transformou em técnica de governo das democracias contemporâneas. Não apenas regra, mas, sobretudo, dispositivo de governo. Logo, uma zona de anomia, onde a lei significa nada mais do que o vazio de direito ou o nada de revelação, transformou-se no *modus operandi* das democracias. É nesse sentido, portanto, que se torna possível compreender a polêmica

afirmação de Agamben de uma aproximação entre as democracias atuais e os estados totalitários.

Benjamin foi posicionado neste debate com a máxima importância por Agamben. O filósofo alemão, e tentamos demonstrar esta análise ao longo do primeiro capítulo, compreende que o direito é em sua essência violência. Ao nos perguntarmos sobre como é possível ainda nos deparar com a violência estatal, Benjamin nos esclarece que ela não é mais do que a lógica própria de um estado formalizado no contrato jurídico. Se, logo após o colapso político que o século XX deixou para posterioridade, a saída encontrada como resistência e contraponto à violência estatal foi o direito, pelo menos em companhia com das análises de Walter Benjamin, essa saída se mostrou fictícia. Este diagnóstico, ao que nos parece, é o nó que Giorgio Agamben pretende desatar no seu projeto *Homo Sacer*. Como pensar um modo de vida para além do direito? A superação de uma vida normatizada pelo direito ou regulada por ele, aparece no filósofo italiano como sendo o caminho a ser perseguido ao encontro da comunidade política que vem. Nisso reside o âmago do texto apresentado, evidenciado deste o título, na conferência em Atenas: *Por uma teoria do poder destituente*.

Enquanto a política continuar procurando no direito o alicerce último para suas contradições, a hipótese de Agamben, de ser o campo o paradigma biopolítico do ocidente, continuará sempre atual, pois os espaços do entre ou os limiares entre o jurídico e o político, a norma e o fato, o dentro e o fora, criada pelo paradoxo da soberania será superada.

Nos escritos de *Homo Sacer*, o interesse inicial de Giorgio Agamben é de apontar para o ponto de intersecção que existe entre o modelo biopolítico, cunhado por Michel Foucault, mas também demonstrado pela vitória do *animal laborans* em Hannah Arendt, e o jurídico-institucional próprio das teorias do Estado. Este ponto, onde convergem a vida nua do *Homo Sacer* e a vontade do soberano, é o estado vazio da exceção. Ambos se tocam, segundo Agamben, no estado de anomia edificado pela suspensão do ordenamento pelo poder soberano. Ao suspender a lei, o soberano decide não apenas pela criação ou manutenção de uma ordem constituída, mas, sobretudo, sobre a vida nua destituída de direitos. O campo de concentração foi este espaço cinzento onde a lei, em sua confusão entre fato é norma, nada significava. Se o estado de exceção tornou-se a regra, como afirmou Benjamin e, hoje, transformou-se em dispositivo de governo, como defende Agamben, sempre que este limiar entre fato e direito emergir a luz, nos deparamos, virtualmente, com um campo de concentração.

A proposta que Giorgio Agamben parece querer nos mostrar com seus diagnósticos políticos nas obras dedicadas ao estado de exceção é o imbróglio que o direito nos lançou. Se suas análises estiverem corretas, procurar uma saída que desative essa armadilha é o caminho que ele nos deixou aberto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

_____. *Homo Sacer II, 1. Estado de exceção*. Tradução de Araci D. Poleti. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo Sacer II, 2. O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Homo Sacer II, 2. Stasis. Civil war as a political paradigm*. Translated by Nicholas Heron. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015a.

_____. *Homo Sacer III. O que resta de Auschwitz: o arquivo e testemunha*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b. p. 223-239.

_____. Poésis e práxis. In: *O homem sem conteúdo*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a. p. 115-151.

_____. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015c.

_____. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013b.

_____. *Meios sem fim: notas sobre política*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015d.

_____. *Idéia da prosa*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015e.

_____. Bataille e o paradoxo da soberania. Tradução de Nilcéia Valdati. *Outra travessia*, Revista de Literatura, Florianópolis, n. 5, 2005, p. 91-94.

_____. *Por uma Teoria do Poder Destituente*. (online) Palestra pública em Atenas, nov. 2013. Tradução de Luhuna Carvalho. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben>. Acesso em dez. de 2016b.

_____. Entrevista com Giorgio Agamben. *Rev. Dep. Psicol. UFF* (online). 2006, v. 18, n. 1, p. 131-136. Entrevista concedida a Flávia Costa.

_____. Entrevista com Giorgio Agamben: *A democracia é um conceito ambíguo*. (online) Entrevista concedida a Anastasia Giamali e Dimosthenis Papadatos Anagnostopulos em Atenas, 17 de novembro de 2013. Tradução de Selvino J. Assmann. Disponível na Internet via WWW. URL: <https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/> Acesso em fev. de 2017.

_____. Entrevista com Giorgio Agamben: “Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola”. *La Repubblica* (online). maggio 2016. Entrevista concedida ao Antonio Gnoli. Disponível na Internet via WWW. URL: http://www.repubblica.it/cultura/2016/05/15/news/giorgio_agamben_credito_nel_legame_tra_filosofia_e_poesia_ho_sempre_amato_la_verita_e_la_parola_-139833519/ Acesso em fev. de 2017.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Tradução de Denise Bottmann. 1.ed. São Paulo: companhia das letras, 2006.

_____. *A condição humana*. 11. ed. rev. Tradução de Roberto Raposo. Rev. Téc. e apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *O que é a política?* Tradução de R. Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil: nunca mais*. Prefácio de Dom Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1985.

BARBOSA, Jonnefer. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: EDUC FAPESP, 2014.

_____. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de Reine Gewalt. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 25, n.37, jul./dez. de 2013, p. 151-169.

BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. 2 ed. Tradução de Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2013a. p. 121-156.

_____. Sobre a crítica do poder como violência. In: *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008. p. 49-71.

_____. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. Tradução de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986. p. 160-175.

_____. Destino e caráter. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. 2 ed. Tradução de Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2013a. p. 89-99.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013b.

_____. Sobre o conceito de história. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura – Obras Escolhidas I*. 7 ed. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

_____. Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura – Obras Escolhidas I*. 7 ed. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 137-164.

_____. *Passagens*. Tradução Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. UFMG/Imprensa Oficial, 2006.

BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência 1933-1940*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UnB, 1998.

BOLTON, Rodrigo Karmy. La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben. *Res publica*, Revista de filosofía Política, Madrid, n. 28, año 15, 2012, p. 159-193.

CASTRO, Edgardo. *Introdução à Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012a.

_____. Acerca da (não) distinção entre *bíos* e *zoé*. *Revista Interdisciplinar Interthesis*, Florianópolis, v. 9, n.2, p. 51-61, julho/dezembro de 2012b.

_____. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CORREIA, Adriano. “A política ocidental é cooriginariamente biopolítica?” – Um percurso com Agamben. In: *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 107-127.

COSTA, Flávia. Entrevista com Flávia Costa. *Lampedusa: o estado de exceção que se tornou regra*. *Rev.IHU. Instituto Humanitas Unisinos* (online). Entrevista concedida Márcia Junges e Patrícia Fachin. Tradução de Benno Dischinger. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/524515-lampedusa-um-exemplo-do-estado-de-excecao-que-se-tornou-a-regra-entrevista-especial-com-flavia-costa>>. Acesso em: 20.01.2017

DELEUZE, Gilles. GUATARRI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia vol. 5*. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: editora 34, 1997.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Crime e castigo*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016.

ESTENIO, Ericson Botelho Azevedo. O estado de exceção e a estrutura originária da soberania em Giorgio Agamben. *Revista Philótophos*, Goiânia, v.19, n.1, p. 11-34, 2014.

FRATESCHI, Yara Adario. Giorgio Agamben e a emancipação da mulher. *Revista Philótophos*, Goiânia, v.21, n.1, p. 213-234, 2016.

FLEISNER, Paula. Novitas vitae. Vida mesiânica, vida común y vida profana. Algunas versiones de la “vida” más allá de la “vida desnuda”. *Res publica*, Revista de filosofia Política, Madrid, n. 28, año 15, 2012, p. 139-158.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *Segurança, Território, População*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Em defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. Tradução de Sônia Salzstein. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. Organização, apresentação e notas. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. 2 ed. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2013a.

_____. Limiar: entre a vida e a morte. In: *Limiar, aura e rememoração*. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 33-50.

_____. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. In: *Limiar, aura e rememoração*. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 51-61.

_____. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. In: *Limiar, aura e rememoração*. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 179-196.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores)

KAFKA, Franz. *O processo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

TELES, Edson Luís de Almeida. *Brasil e África do Sul: os paradoxos da democracia. Memória política em democracias com herança autoritária*. São Paulo, 2007. Tese (Doutorado em filosofia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

TELES, Janaína de Almeida. *Memórias do cárceres da ditadura: os testemunhos e as lutas dos presos políticos no Brasil*. São Paulo, 2011. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

MACHADO, Francisco de Ambrois Pinheiro. *Imanência e história: crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

MARRAMAIO, Giacomo. O exílio do nómos: Carl Schmitt e a Globale Zeit. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 105, julho/dezembro de 2012, p. 151-184.

MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida Severina e outros poemas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Umbral de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?* São Paulo: LiberArs, 2014.

_____. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. Campinas, 2010. Tese (Doutorado em filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PERIUS, Oneide. *A filosofia como exercício em Benjamin e Adorno*. Porto Alegre, 2011. Tese (Doutorado em Filosofia), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

PINHEIRO, Alexandre Sousa. A Ditadura em Carl Schmitt. *Carl Schmitt Revisitado*, março/2014, p. 18-27.

PONTEL, Evandro. *Estado de exceção em Giorgio Agamben*. Porto Alegre, 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

QUINTANA, Laura. De la Nuda Vida a la "Forma-de-vida": Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder. *Argumentos*, México, v.19, n.52, p. 43-60, 2006.

RIOS, Kênia Souza. *Isolamento e poder: Fortaleza e os campos de concentração na seca de 1932*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Os paradoxos da sacralidade da vida humana: questões ético-políticas do pensamento de W. Benjamin e G. Agamben. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 25, 2013, p. 57-77.

_____. *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem. (Re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben*. Cadernos IHU, ano 10, n. 39, 2012.

_____. Os paradoxos da memória na crítica da violência. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (Org.). *Justiça e memória. Direito à justiça, memória e reparação: a condição humana nos estados de exceção*. São Leopoldo: IFIBE, 2012. p. 21-54.

SÁ, Alexandre Franco de. *O Poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

SCHMITT, Carl. *La dictadura*. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria. Traducción de José Díaz Garcíá. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

_____. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. *O Conceito do Político*. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.) *Leituras de Walter Benjamin*. 2 ed. São Paulo: Annablume; FAPESP: 2007. p. 213-238.

_____. O local do testemunho. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (Org.). *Justiça e memória. Direito à justiça, memória e reparação: a condição humana nos estados de exceção*. São Leopoldo: IFIBE, 2012. p. 55-80

VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio. La trampa de la soberanía: la política entre la potencia y la excepción. *Res publica*, Revista de filosofía Política, Madrid, n. 28, año 15, 2012, p. 211-233.