



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE - ICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ERIKA GOMES PEIXOTO**

**O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO PARADIGMA ENTRE A POLITIZAÇÃO DA  
VIDA E A DESPOLITIZAÇÃO DA CIDADANIA**

**FORTALEZA  
2016**

ERIKA GOMES PEIXOTO

**O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO PARADIGMA ENTRE A POLITIZAÇÃO DA  
VIDA E A DESPOLITIZAÇÃO DA CIDADANIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Filosofia. Linha: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar

FORTALEZA  
2016

## AGRADECIMENTOS

Ao meu grande amigo e companheiro de luta Gilvan Rocha. Apesar de não tê-lo mais ao meu lado me sinto orgulhosa de ter feito parte de sua valorosa história. Sua vida é uma inspiração, seus conselhos um guia, e os dias vividos ao seu lado foram de luta e aprendizado. Muito obrigado meu amigo por me ajudar na minha caminhada enquanto ser humano. Saudades eternas do seu sorriso, da sua convicção revolucionária.

A minha mãe, Maria Socorro mulher nordestina, costureira, batalhadora. Você é a força que tenho para enfrentar a luta diária dessa vida. Minha gratidão é infinita e meu amor não pode ser descrito em palavras.

Ao meu pai, Jarleno, meus irmãos, Elana, Edgar e minha cunhada querida, Cacá. Obrigada pelo apoio, pela dedicação. Nada seria possível sem o carinho e o afeto que me fortaleceu para seguir esse caminho.

Ao meu companheiro e amigo Cícero. Sua força me deu o ânimo necessário para não desistir. Grata pelo seu apoio, dedicação, fundamentais para a finalização desse trabalho.

Aos meus amigos: Rafael por seu *devoir* deleuziano, Marta pelos debates, Lídia por suas histórias e conselhos, Natasha pela irmandade, Carol por sua generosidade, Amelinha, Gabriela e Andrea pelas risadas no café da tarde. Cada linha tecida tem uma parte desses olhares, sorrisos e diálogos.

Bruno Diogenes pelas orientações, contribuições fundamentais para o início dessa pesquisa e para a conclusão do trabalho.

Aos queridos professores Odílio Aguiar e Estenio Azevedo pelas orientações, debates e conselhos. Foram dias de muito aprendizado.

Ao querido professor Emiliano Aquino, por me instigar a fazer esse trabalho e pela contribuição humana e intelectual na defesa desse trabalho.

A Universidade Estadual do Ceará, minha primeira casa filosófica, e a todos os mestres que me guiaram até esse dia.

À CAPES pelo financiamento.

“O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*, cada um é, portanto, *wargus, gerit caput lupinum*.”

AGAMBEN (*Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua.*)

“No campo de tensões de nossa cultura, agem, portanto, duas forças opostas: uma que institui e que põe e outra que desativa e depõe. O estado de exceção constitui o ponto da maior tensão dessas forças e, ao mesmo tempo, aquele que, coincidindo com a regra, ameaça hoje torná-las indicerníveis. Viver sob o estado de exceção significa fazer a experiência dessas duas possibilidades e entretanto, separando a cada vez as duas forças, tentar, incessantemente, interromper o funcionamento da máquina que está levando o Ocidente para a guerra civil mundial.”

AGAMBEN (*Estado de exceção.*)

## RESUMO

Essa pesquisa se propõe a elucidar o paradigma do estado de exceção, bem como a sua relação com a vida humana, dentro da obra do pensador italiano Giorgio Agamben. Percorremos o caminho traçado pelo autor nas três primeiras obras da série *Homo sacer*, onde denuncia o processo de apropriação da vida posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas e desvela como a vida biológica está no centro dos cálculos do poder. Inicialmente ilustraremos as influências filosóficas de Michel Foucault, e sua perspectiva biopolítica em confronto com a análise do autor italiano. De forma diversa de Foucault, Agamben, se propõe a analisar o estatuto do poder soberano em relação à norma jurídica, procurando estabelecer suas contradições e questionar os limites da estrutura jurídico-política originária do Ocidente, sob uma ótica que busca reconhecer a inserção da vida humana nessa esfera. O autor italiano através das reflexões do jurista alemão Carl Schmitt, revela o paradoxo da soberania e a relação oculta existente entre norma e anomia. Posteriormente, buscamos esclarecer o caráter paradigmático do estado de exceção. Em um intermitente diálogo entre Schmitt e o filósofo alemão Walter Benjamin fica patente a relação existente entre violência e a exceção soberana. Utilizando-se da locução “íntima solidariedade” Agamben reconhece pontos de ligação entre as práticas de exceção dos regimes totalitários do século XX, o nazismo e o fascismo, e os métodos utilizados nos regimes democráticos contemporâneos. A partir da tese benjaminiana, compreende como o estado de exceção não é apenas uma experiência isolada na história humana, mas é então concebida como uma técnica de governo, cada vez mais utilizada, como uma prática não declarada de muitos governos. A noção de segurança tomou conta do Estado, transformando-se em uma prerrogativa utilizada por muitos governos democráticos para operarem sem limites práticas de exceção. De forma conclusiva, o trabalho se adentra na perspectiva apresentada pelo autor sobre a *stasis*, na experiência clássica e na modernidade. O paradigma da *stasis* é deste modo singular para compreender a relação de politização da vida, que acompanha a despolitização da cidadania, bem como a estrutura de exceção implícita na ordem moderna. A guerra civil é uma prática estatal, como uma estrutura análoga ao estado de natureza, mas que persiste dentro da cidade. Para Agamben, a forma que a guerra civil assume durante o estado de exceção é de indiscernibilidade, entre estado de natureza e estado de direito, deste modo a vida enquanto tal é posta na base do poder soberano.

Palavras-chave: Biopolítica. Vida nua. Estado de exceção. Segurança. Guerra civil;

## SOMMARIO

Questa ricerca ha lo scopo di schiarire il paradigma dello stato di eccezione così come la sua relazione con la vita umana, attraverso l'opera del pensatore italiano Giorgio Agamben. Pertanto, percorriamo il cammino tracciato dall'autore nelle prime tre opere della serie *Homo sacer*. L'autore italiano, ha denunciato il processo di appropriazione della vita posta in pratica attraverso le più sofisticate tecniche politiche e rivela come la vita biologica è al centro dei calcoli del potere. Di fronte a questa comprensione, ci impegniamo inizialmente a elucidare le influenze filosofiche di Michel Foucault, chiarendo la sua prospettiva biopolitica in confronto con l'analisi dell'autore italiano. Diversamente da Foucault, Agamben, si propone di analizzare lo statuto del potere sovrano in relazione alla norma giuridica, cercando di stabilire le sue contraddizioni e mettere in discussione i limiti della struttura giuridica e politica originaria dell'Occidente, da una prospettiva che cerca di riconoscere l'inserzione della vita umana in questa sfera. Detto questo, l'autore italiana, attraverso le riflessioni del giurista tedesco Carl Schmitt, rivela il paradosso della sovranità, e la relazione occulta esistente tra norma e anomia. Posteriormente, cerchiamo di chiarire il carattere paradigmatico dello stato di eccezione. In un dialogo intermittente tra Schmitt e il filosofo tedesco Walter Benjamin, appare patente la relazione esistente tra violenza e l'eccezione sovrana. Utilizzando l'espressione "intima solidarietà", Agamben riconosce punti di connessione tra le pratiche d'eccezione dei regimi totalitari del XX secolo, il nazismo e il fascismo, e i metodi utilizzati nei regimi democratici contemporanei. Pertanto, l'autore italiano riconosce la tesi di Benjamin, e afferma: lo stato di eccezione non è appena un'esperienza isolata nella storia umana, ma è allora concepita come una tecnica di governo, ogni volta più utilizzata come pratica non dichiarata di molti governi. Da questo punto di vista, osserva, come la nozione di sicurezza si è appropriata dello Stato, questa nozione di sicurezza è la prerogativa utilizzata dai governi democratici per operare senza limiti pratiche di eccezione. In conclusione, il lavoro entra nella prospettiva presentata dall'autore sulla *stasis*, nell'esperienza classica e nella modernità. Il paradigma della *stasis* è in questo modo, unico per comprendere la relazione di politicizzazione della vita, che accompagna la depoliticizzazione della cittadinanza così come la struttura di eccezione implicita nell'ordine moderno. La guerra civile è una pratica statale, come una struttura analoga allo stato di natura, ma che persiste all'interno della città. Per Agamben, la forma che la guerra civile assume durante lo stato di eccezione, è di indiscernibilità tra stato di natura e lo stato di diritto, così la vita in quanto tale è posta alla base del potere sovrano.

**PAROLE CHIAVE:** Biopolitica. Nuda vita. Stato di eccezione. La sicurezza. La guerra civile.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>1 INTERSECÇÕES ENTRE VIDA, SOBERANIA E DIREITO .....</b>	<b>15</b>
1.1 A POLITIZAÇÃO DA VIDA BIOLÓGICA .....	15
1.2 A VIDA NUA E A SUA SACRALIDADE .....	25
1.2.1 DIREITOS HUMANOS E BIOPOLÍTICA .....	32
1.3 CARL SCHMITT E O PARADOXO DA SOBERANIA.....	39
<b>2 SOBERANIA MODERNA: DECISÃO, NORMA E EXCEÇÃO .....</b>	<b>49</b>
2.1 NOTAS SOBRE PODER E VIOLÊNCIA EM WALTER BENJAMIN.....	49
2.2 DEBATE ENTRE GIGANTES: BENJAMIN X SCHMITT .....	58
2.3 ESTADO DE EXCEÇÃO: FORÇA DE LEI, SEM LEI.....	66
<b>3 O ESTADO DE EXCEÇÃO E A GUERRA CIVIL COMO PARADIGMA .....</b>	<b>78</b>
3.1 A TRANSFORMAÇÃO DO ESTADO DE EXCEÇÃO EM TÉCNICA DE GOVERNO .....	78
3.2 O PROBLEMA DA GUERRA CIVIL COMO LIMAR DE INDISCERNIBILIDADE..	90
3.3 A GUERRA CIVIL ENTRE LEVIATÃ E BEHEMOTH .....	100
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	

## INTRODUÇÃO

Da latente necessidade de repensar o espaço político contemporâneo surge o pensamento de Giorgio Agamben. Considerado um dos autores mais lidos da atualidade, o pensador italiano publicou, em 1970, suas primeiras obras, com ênfase no debate sobre a obra de arte. Somente no início dos anos de 1990, Agamben assume com maior intensidade suas reflexões sobre questões políticas, e lança, em 1995, o primeiro volume da série *Homo sacer (O poder soberano e a vida nua)*, projeto filosófico ainda em curso que reúne suas principais formulações sobre direito, soberania e política.<sup>1</sup> Esse momento marca uma nova etapa do seu pensamento, sem, contudo, romper com suas reflexões iniciais. Ele se desloca para outros debates, unindo, ao longo de suas obras, conceitos e categorias e reconfigurando elementos de muitas influências teóricas de Michel Foucault, Hannah Arendt, Walter Benjamin e Carl Schmitt, que revelam-se como sendo as principais.

A proposta filosófica de Agamben está envolta por uma série de termos paradigmáticos, como o mulçumano, *homo sacer*, o estado de exceção e o campo de concentração. Na obra *Signatura Rerum*, de 2008, o autor afirma que seu método pode ser definido como uma “arqueologia paradigmática”. Contudo, de forma distinta daquela perspectiva que se restringe a um estudo preso ao passado, sem nenhuma conexão com o presente, o autor italiano compreende que “[...] arqueologia é aquela prática que, em toda indagação histórica, trata não com a origem e sim com a emergência do fenômeno e deve, por isso, enfrentar-se de novo com as fontes e com a tradição” (AGAMBEN, 2008b, p. 121). A arqueologia agambeniana consiste em uma investigação de paradigmas que em sua origem possam evocar o presente, ou seja, não se limitam a interpretar o passado, mas consiste em fomentar um ponto de confronto entre a tradição e aquilo que se deseja elucidar.

A noção de paradigma é fundamental para o autor italiano, pois esses conceitos são a via de acesso para outra compreensão dos fenômenos históricos, e, assim, para construção da sua crítica jus-político-filosófica da modernidade. Para Agamben, paradigma não é apenas um exemplo, mas, como concebeu Thomas Kuhn<sup>2</sup>, se constitui como um verdadeiro caso singular, capaz de fazer repensar os conceitos e a prática científica. O paradigma não somente reconduz a modernidade à sua *arché*, à sua origem, mas torna inteligível a totalidade de fenômenos de

---

<sup>1</sup> Em artigo publicado na revista *Cult*, o estudioso Cláudio de Oliveira afirma: “A década de 1990, ao contrário da década anterior, é marcada por uma extensa publicação de livros, dentro os quais se destaca o primeiro volume da tetralogia *Homo sacer*, *O poder soberano e a vida nua*, publicado em 1995, livro que o tornará célebre mundialmente (não por acaso, foi este o primeiro livro de Agamben a ser publicado no Brasil em 2002).” Disponível em: <<http://www.revistacult.uol.com.br>>. Acesso em: 12 de junho. 2016.

<sup>2</sup> Cf. AGAMBEN, 2008, p.12-16.

um contexto histórico mais amplo e problemático, elucidando, pois, relações que escaparam ao olhar do historiador.

Agamben recorda, na obra de Foucault, sua análise sobre o panóptico — modelo arquitetônico pensado por Jeremy Bentham para a vigilância dos indivíduos. Na acepção de Agamben, Foucault percebeu no panóptico não apenas um edifício de vigilância, uma inventividade como outra do século XVIII, mas um verdadeiro paradigma em nosso tempo. De tal modo, utilizou a criação de Bentham para compreender a conformação disciplinar na modernidade e, conseqüentemente, a forma de domínio sobre a vida das populações, definido posteriormente por Deleuze como “sociedade de controle”. O pensador italiano confronta o percurso de Foucault com a sua própria pesquisa filosófica, e aduz:

No mesmo sentido, em meu trabalho, lancei mão constantemente dos paradigmas: o *homo sacer* não é somente uma figura obscura do direito romano arcaico, senão também a cifra para compreender a biopolítica contemporânea. O mesmo pode ser dito do ‘muçulmano’ em Auschwitz e do estado de exceção.<sup>3</sup>

Em uma entrevista concedida em 2006, Agamben explicita: “Meu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele” (2006). Compreende-se, assim, que apesar de sua forte influência, as concepções metodológicas de Agamben se distinguem em vários pontos da elaborada pelo filósofo francês. Ao longo de sua pesquisa, investe em dois campos de estudos bem distintos em relação aos de Foucault; inicialmente, dedica-se ao estudo dos fundamentos do poder soberano moderno, e nas últimas obras da tetralogia *Homo sacer*, revela estudos voltados para a governamentalidade, o que chamou de “Arqueologia teológica do governo e da economia”.

O autor italiano parte de antinomias que criam campos de tensões, e, portanto, vislumbram uma terceira via de acesso para compreensão de determinado contexto histórico, justamente aquilo que chamou de paradigma. Distante das dicotomias tradicionais, os conceitos elaborados por Agamben acabam em zonas de *indistinção* e *indiscernibilidade*, onde já não é mais possível reconhecer onde acabam e começam os polos conceituais, que se entrelaçam e se alimentam em uma cadeia de conceitos, visando problematizar, mais do que apontar uma solução para as questões propostas.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Em entrevista concedida à tradutora da obra *Estado de exceção na Argentina*, Flavia Costa, Agamben fala sobre seu método, e explicita de forma mais direta questões tratadas em *Signatura Rerum*. (Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, UFF, v. 18 - n. 1 p. 131-136, Jan./Jun. 2006. Disponível em: <www.scielo.br>. Acesso em: 04 de abril. 2016.

<sup>4</sup> Cf. NASCIMENTO, 2010, p. 23-24.

Na introdução de *Homo sacer I*, Agamben assevera seu intuito de promover uma intersecção entre o tradicional modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. Ainda que essas análises estejam implícitas nas pesquisas de Foucault, elas não se constituíram como o foco de suas reflexões, pois seu intento não era elaborar uma teoria do poder a partir do código vigente do direito ou na perspectiva da soberania, mas realizar um estudo do poder sob outros ângulos. Desta feita, Agamben parte para uma análise da condição jurídica do homem contemporâneo não somente em sua relação com as leis, mas na sua conexão vital com o poder soberano moderno.

O pensador italiano durante sua pesquisa aduz a vida nua como o núcleo originário ocultado do poder soberano. Na verdade, esse é o contributo primordial do poder soberano, a produção do corpo biopolítico. Torna-se pertinente, portanto, o estudo da teoria da soberania. Por isso, Agamben remonta conceitos formulados pelo jurista alemão Carl Schmitt, e delimita o conceito de soberania moderno, sua relação com a norma jurídica, e revela sua estrita ligação com o estado de exceção. Do ponto de vista de Agamben, uma análise que se dispõe a elucidar os meandros da política ocidental deve, além de considerar a perspectiva foucaultiana, analisar o diagnóstico realizado pelo filósofo alemão Walter Benjamin. Em seu livro *Homo sacer II, 1, Estado de exceção*, Agamben analisa a ontologia do estado de exceção na modernidade, e realiza um verdadeiro estudo jurídico-político da trajetória desse instituto na modernidade, ilustrando a ampliação dos poderes de exceção durante o período de guerra e as suas consequências para a política contemporânea.

Essa pesquisa remonta o percurso teórico realizado por Agamben nas três primeiras obras da série *Homo sacer*, o poder soberano e a vida nua (1995), O estado de exceção (2004), e por fim, *Stasis: a guerra civil como paradigma político* (2015). Se propõe a desvelar o significado premente do estado de exceção e do seu caráter biopolítico como uma estrutura na qual o direito inclui em si o vivente por meio da sua própria suspensão. A filosofia agambeniana se constituiu numa fuga das formulas dantes apresentadas, repensando as dicotomias tradicionais entre esquerda e direita, ela enfatiza o paradigma como uma via de acesso para compreender os acontecimentos políticos. Dentro da densa constelação de conceitos que emergem da obra do autor italiano surge o paradigma do estado de exceção. Mesmo vindo de uma formação jurídica, o autor italiano lança uma nova perspectiva para a definição de estado de exceção.

Muitas enciclopédias jurídicas afirmam o estado de exceção como uma medida tomada em casos extremos, em situações emergenciais, sempre associado à ideia de temporalidade, como uma medida provisória. Na compreensão de Agamben, a exceção

soberana não é apenas um deslocamento temporário do direito, mas uma técnica de governo, compondo, dessa forma, um mecanismo necessário à existência do próprio direito. Na hipótese apresentada pelo autor italiano, que pretendemos elucidar, o estado de exceção é um espaço anômico, vazio de direito, que permite ao poder soberano a realização de todo tipo de arbitrariedade, com o pretexto de preservação da vida e proteção dos indivíduos.

Partindo dessa compreensão, dividimos a pesquisa em três capítulos. No primeiro, pretendemos nos ocupar das reflexões de Giorgio Agamben em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (1995) e das conexões estabelecidas pelo autor entre vida, soberania e direito. Nesta senda, abordaremos o tema da politização da vida e as reflexões foucaultianas, que são fulcrais para a compreender a inserção da vida nas relações de poder. Ocorre uma reconfiguração na lógica do poder soberano, e, assim, ele passa a incidir mais efetivamente sobre a vida dos indivíduos, traçando o limite entre a vida protegida e a vida exposta à morte, realizando a politização da vida biológica e produzindo uma vida nua, agora à base de um novo poder: o biopoder moderno. Para o filósofo italiano, “Em particular, o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teria sido possíveis, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, uma série de tecnologias apropriadas, os corpos dóceis de que necessitava” (AGAMBEN, 2010, p. 11).

O filósofo francês elaborou, em 1970, os conceitos fundamentais de biopolítica e de biopoder, dando perspectiva mais ampla ao problema dos micropoderes disciplinares. Na acepção de Agamben, somente no horizonte da biopolítica é possível reencontrar o significado das categorias que fundaram a política moderna. A partir desse horizonte é possível desvendar os eventos políticos que nos cercam, como o contexto do governo nacional-socialista e as práticas das autoridades nazistas de desnacionalização em massa de judeus alemães e outros indesejáveis, bem como o envio destes, assim como de ciganos, homossexuais etc., aos campos de concentração e extermínio.

O pensador italiano vincula o projeto foucaultiano à crítica dos Estados totalitários do século XX realizada por Hannah Arendt, especialmente em *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*, escrito vinte anos antes do livro de Foucault, *A Vontade de saber*, de 1976.<sup>5</sup> A partir da vinculação que se observa entre esses dois pensadores, Agamben compreende o nexos entre direito e biopolítica. Nesse sentido, conclui como os direitos, que teriam como finalidade a proteção da vida, puderam transformar-se em simples formas que integram o dispositivo de abandono da vida nua à violência do poder estatal.

---

<sup>5</sup> Cf. AGAMBEN, 2010, p.11.

A partir desse horizonte, no segundo capítulo abordaremos o debate entre dois teóricos importantes para a compreensão do fenômeno do estado de exceção: Carl Schmitt e Walter Benjamin. A crítica da violência realizada por Benjamin é essencial nesta perspectiva, para aclarar as complexas relações entre vida, soberania e violência. Dentro dessa relação se mostra fulcral o debate sobre o estado de exceção. Ambos os pensadores elaboram suas concepções desenvolvidas pelo pensador italiano no final do *Homo sacer II, Estado de exceção*. Essa interlocução visa mostrar o caráter paradoxal da soberania, fundada sobre a perspectiva da exceção. Além disso, é possível denotar a exceção em um duplo ângulo, como aquela que captura o vivente na estrutura engessada da norma, a partir das reflexões de Schmitt, e como uma saída, uma ruptura com o *statu quo* vigente, segundo a demonstração de Benjamin.

Através do debate inexpressivo de uma *ditadura constitucional*, muitos estudiosos tentaram justificar a necessidade de um mecanismo de exceção como uma forma de salvaguardar a própria Constituição. Ao longo desse debate sobre a configuração jurídico-política do estado de exceção, vamos expor também as questões trazidas por duas tradições de pensamento que insurgem na modernidade, uma que procura inserir o estado de exceção no escopo das constituições e outra que defende a exceção como um mecanismo extrajurídico, portanto fora dos limites do direito, não cabendo uma regulamentação por lei.

Na compreensão de Agamben, ambas as interpretações são insuficientes para explicar o fenômeno do estado de exceção. Diante disso, apresenta um exemplo semelhante do antigo direito romano, o *iustitium* - instaurado em Roma em uma situação de emergência a partir da declaração do *tumultos*, de uma guerra civil, um conflito, um ataque externo —, como um último recurso para resolver os conflitos. Consistia unicamente na produção de um vazio jurídico, na suspensão de direitos. Essa é a mesma forma que assume os regimes totalitários: suspensão da norma, e tem como único legislador o soberano.

No terceiro e último capítulo, o ponto de partida será explicitar como o estado de exceção se tornou uma técnica de governos cada vez mais utilizada na sociedade hodierna. Na compreensão de Agamben, o estado de exceção não é somente a instauração de um governo ditatorial ou a ascensão de uma junta militar ao poder, mas surge, atualmente, de diversas formas, por vezes com uma aparência banal, como no discurso da segurança. Por isso não podemos definir esses eventos como ditaduras, termo inadequado, visto que não explica o fenômeno e traz uma falsa oposição, como se essa realidade fosse totalmente distante dos regimes democráticos.

O pensador italiano examina os ataques do 11 de setembro de 2001 às torres do *World Trade Center* como um marco na política nas democracias ocidentais. As medidas

operadas pelo então Presidente da República, George W. Bush, demarcam o avanço progressivo da exceção dentro da democracia contemporânea. A palavra “segurança” toma outro sentido nos dias de hoje, ou seja, vai para além de prevenção de perigos torna-se uma técnica de governo. Através do decreto *Patriot Act*, o presidente Bush concedeu aos órgãos de segurança dos EUA o poder de interceptar ligações, e-mails, além de deter indivíduos suspeitos de ligação com o terrorismo, fossem americanos ou estrangeiros, sem a obrigação de autorização judicial.

Depois dos atentados de 11 de setembro, muitos intelectuais definiram essa situação como “Estado de segurança”; entretanto, para Agamben, o significado de segurança dentro dos Estados democráticos coincide com a ação da Polícia. E as forças policiais, ao contrário do que acredita o senso comum, não têm apenas uma função administrativa de execução do direito, mas se constituem como um órgão que sempre se move em estado de exceção, por isso estabelecem uma relação constante entre direito e violência.<sup>6</sup> Agamben conclui, portanto, que Estado de segurança é, na verdade, um Estado policial.

A partir desses elementos podemos nos perguntar em que democracia vivemos, ou mesmo se vivemos uma. Para Agamben, o estado de exceção não é uma medida que surge no absolutismo, mas nasce no seio do próprio regime democrático. Dentro desse debate, o autor italiano remonta a experiência da democracia na Antiguidade clássica, e se propõe a elucidar a importância da *stasis* (guerra civil) como paradigma político. A experiência da guerra civil é fundamental para repensar a divisão clássica entre *oikos* e *polis* contida na base do pensamento grego, mas também é um elemento basilar para tecer uma crítica à própria constituição do Estado moderno. Se a democracia grega era fundada sobre o governo do *demos*, da participação dos cidadãos, para o pensador italiano, a experiência política moderna está fundada sobre uma ademia, uma ausência do *demos*.

Diante dessa premissa, o elemento da politização da vida ressurgiu dentro da análise do autor italiano, no entanto agora ela acompanha a despolitização da cidadania. A *stasis* se configura como uma zona de indiscernibilidade entre *oikos* e a *polis*. Isso significa que funciona como um mecanismo onde a casa se excede na cidade e a cidade se despolitiza, reduzindo as relações aos laços de sangue. Nessa perspectiva, é necessário rever as divisões tradicionais entre o público e privado e esquerda e direita, a fim de repensar os pressupostos do pensamento moderno, por isso o autor se detém a analisar as contribuições do pensamento hobbesiano, e assevera que o fenômeno da guerra civil é algo inerente à própria estrutura de Estado. O conflito é base de sustentação do contrato; a guerra civil e a soberania estatal estão interligadas.

---

<sup>6</sup> Cf. AGAMBEN, G. *Como obsessão por segurança muda a democracia*. Artigo publicado em 06.01.2014. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/>>. Acesso em: 01 de fevereiro. 2016.

As reflexões do autor italiano nos levam a compreender o estado de exceção como um dispositivo amplamente utilizado na sociedade atual, onde os indivíduos estão inseridos em um projeto de governabilidade que tem como base a inscrição dos corpos humanos. Nesse sentido, a biopolítica produz uma vida destituída de todos os direitos, submetida à violência soberana, à vida nua. A matabilidade dos indivíduos é a condição de vida dentro da política moderna; reduz-se a vida à mera relação de sangue. A exceção é, dentro desse contexto, o dispositivo que inclui o indivíduo dentro do ordenamento, produzindo uma situação onde o soberano pode matar sem que isso se torne um crime, uma situação anômala de direito.

## 1 INTERSECÇÕES ENTRE VIDA, SOBERANIA E DIREITO

A princípio, pretendemos nos ocupar das reflexões de Giorgio Agamben em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (1995) e das conexões estabelecidas pelo autor entre vida, soberania e direito. A partir das reflexões de Michel Foucault, o autor italiano reconfigura a noção de biopolítica e demonstra como a vida humana torna-se o centro da estratégia do poder político. No primeiro volume de *História da sexualidade*, intitulado *A vontade de saber* (1976), Foucault afirma uma reconfiguração na lógica de dominação do poder soberano, e demonstra como ele passa a agir diante do homem em massa, da vida nas grandes cidades, das populações. O filósofo francês analisa a questão do poder na contramão dos sistemas dos filósofos do século XVIII, e não articula sua teoria em torno do poder como direito originário e constitutivo de uma soberania, ao passo que o pensador italiano deseja realizar uma crítica ao poder soberano e às suas implicações dentro do projeto político moderno. Destarte, Agamben articula a análise biopolítica de Foucault a uma crítica aos Estados totalitários do século XX, reconhecendo as contribuições fundamentais realizadas por Hannah Arendt na sua obra *Origens do Totalitarismo* (1951). As análises de Agamben confluem para desvendar como a vida humana torna-se uma *vida destituída de todos os direitos*; torna-se uma *vida nua*, isto é, a vida do *homo sacer*. Essa é a chave para compreender a estrutura originária do poder político moderno, pois demarca o lado inverso e paradoxal do poder soberano.

### 1.1 A politização da vida biológica

No dizer de Peter Pál Pelbart, “[...] a defesa da vida se tornou lugar comum” (PELBART, 2013, p. 13). Com esta frase, o filósofo húngaro nos lança um paradoxo: a centralidade e, ao mesmo tempo, a banalidade da vida humana em nosso tempo. Do desenvolvimento das ciências médicas, da obsessão por aperfeiçoar e modificar os corpos e das inúmeras possibilidades de recodificar os genes, alterar o sexo, enfim, artificializar e prolongar a vida *ad infinitum* decorrem questões fecundas e trazem à tona debates sobre os limites da ciência, do que pode o ser humano, o corpo. Enquanto uns louvam os avanços científicos ressaltando apenas suas benesses, outros maldizem a desnaturalização e pedem o abandono da técnica. A vida está no centro, como paradigma inesgotável da compreensão humana e, ao mesmo tempo, como capital, nos cálculos do poder e das instituições que penetraram de forma eficaz a fonte, o núcleo da vitalidade humana.

A problemática da vida humana está no centro das reflexões políticas do filósofo italiano Giorgio Agamben. Nas primeiras páginas de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, ele analisa como os gregos utilizam-se de duas palavras, semanticamente e morfologicamente distintas, para exprimir o que nós entendemos por Vida. A primeira palavra, *zoé*, expressava “[...] o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)”, e a segunda, *bíos*, “[...] a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”, uma forma qualificada, singular de vida (AGAMBEN, 2010, p. 09).

Por essa razão, não poderíamos falar de uma *zoé politiké* dos cidadãos atenienses, pois a *zoé* é própria da *oikía*, da casa. Somente a *bíos* é aquela vida que existe na *polís*, na cidade. Essa é uma das preocupações de Aristóteles no início da *Política*, isto é, fazer a distinção entre a vida reprodutiva da *oikos*, e a vida política da *polís*; entre o chefe da família e um líder político. A filósofa Hannah Arendt também se ocupa dessa questão:

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é construído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seus *bíos politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquela que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*) (ARENDR, 2007, p. 33).

Conforme Arendt, a vida natural não se constitui como elemento da vida política; é considerada como algo oposto. A casa, para os gregos, tem como finalidade a reprodução da simples vida natural, assim os indivíduos eram impelidos por suas necessidades imediatas de sobrevivência. Já a cidade, a *polís*, se constituía como um espaço autossuficiente, onde as preocupações da vida imediata não deveriam absorver os indivíduos, favorecendo o exercício da política e da liberdade. A mera existência física não era objeto e objetivo da *polís*, pois a vitória da situação de necessidade era uma condição natural para o exercício da liberdade do homem na *polis* grega.<sup>7</sup> Na esfera do *oikos*, a finalidade da vida reprodutiva era tornar possível a vida política do homem na *polís*.

Em referência a essa distinção realizada pelo filósofo grego, no primeiro volume de *História da sexualidade*, intitulado *A vontade de saber*, Foucault assegura: “Por milênios, o

---

<sup>7</sup> Em sua tese de doutorado, Azevedo também nos esclarece essa relação: “A polis não tem, portanto, na sua configuração grega, sentido diretamente providencial, já que não é nela, mas no *oikos*, que se concentram as atividades referentes à manutenção da existência. Contudo, ao mesmo tempo, poderíamos dizer que a simples existência mantém igualmente uma relação necessária com a *pólis*, pois sua finalidade se alinha e se submete à própria finalidade desta última, sendo dela dependente. A reprodução da existência confinada à esfera do *oikos* tem por finalidade possibilitar o bem viver da *polís* sem, contudo, estar diretamente incluída nela, sem que a mera existência seja objeto e objetivo da *polís*”. (AZEVEDO, 2013, p. 37).

homem permaneceu o que era para Aristóteles: ‘um animal vivente e, além disso, capaz de existência política’; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (AGAMBEN, 2010, p. 11). Repensando a frase aristotélica para o contexto da modernidade biológica, o pensador francês reconhece o processo de animalização do homem, de apropriação da vida posta em prática através das mais sofisticadas técnicas, desvelando como a vida biológica, a simples vida natural, agora está no centro dos cálculos do poder.

Nas suas pesquisas genealógicas, Foucault expressa o caráter produtivo e eficiente do poder moderno. Em *Vigiar e Punir* (1975), discorre sobre práticas e discursos que se disseminaram sobre diversas instituições no século XVII, e analisa os mecanismos utilizados nas instituições sociais (escola, Igreja, hospitais, fábricas etc.) para docilizar e disciplinar os corpos. Os indivíduos sofrem um processo de disciplinamento para a fabricação dos corpos dóceis, submissos e obedientes. Como parte de sua estratégia de crescimento produtivo industrial, o poder deseja otimização das forças produtivas. O corpo é uma máquina e deve ser adestrado para alcançar a sua rentabilidade máxima. Foucault elucida o processo de administração do corpo individual operado pelo poder político entre os séculos XVII e XVIII através dos micropoderes disciplinares. Na sua acepção, “[...] a disciplina ‘fabrica’ indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos no mesmo tempo como objetos e como instrumento de seu exercício” (FOUCAULT, 1999, p. 143).

De outro modo, Foucault apresenta um elemento primordial para efetivação do poder disciplinar: a vigilância operada pelo biopoder. Nessa perspectiva, o autor evidencia o panóptico de Jeremy Bentham, e descreve o significado dessa figura arquitetônica em nosso tempo (1999).<sup>8</sup> Ao contrário da masmorra que encarcerava os indivíduos em cômodos escuros, o panóptico se utiliza da visibilidade da luz para vigiar os indivíduos, possibilitando aos guardas dos presídios terem uma visão privilegiada dos prisioneiros; essa é a sua armadilha, os indivíduos são vistos, mas não veem. O panóptico permite a composição entre visibilidade, exposição e controle. Segundo Foucault, “Daí o efeito mais importante do Panóptico: induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder” (1999, p. 166).

---

<sup>8</sup> “O Panóptico de Bentham é a figura arquitetural dessa composição. O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas uma, para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar” (FOUCAULT, 1999, p. 165-166).

O indivíduo é imbuído de um sentimento permanente de visibilidade. Ele não sabe se está sendo vigiado naquele momento, mas sabe que pode sê-lo, assim, age partindo desse pressuposto, comportando-se sempre dentro das normas, evitando qualquer transgressão. Esse é o primeiro mecanismo criado para produzir uma sujeição real diante de um poder fictício, aumentando, pois, a subserviência, sem a necessidade de recorrer à força. Apesar de ser arquitetado para as prisões, o filósofo francês salienta que o panóptico pode ser utilizado tanto em escolas, fábricas, como também em hospitais.

Posteriormente, em palestra proferida no Rio de Janeiro, intitulada *O nascimento da medicina social*<sup>9</sup>, no ano de 1974, Foucault, pela primeira vez na sua obra, assinala o conceito de biopolítica<sup>10</sup>, uma reconfiguração na forma de domínio sobre a vida humana, demarcando uma alteração nas estratégias de poder: o desenvolvimento de uma técnica para lidar com a população, com o gerenciamento da vida da grande massa enquanto conjunto de indivíduos, como espécie.<sup>11</sup> Nesse momento, ele assevera:

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política (FOUCAULT, 1999, p.80).

<sup>9</sup> Publicado posteriormente na obra *Microfísica do poder* (1979).

<sup>10</sup> O primeiro teórico a adotar o termo biopolítica foi o sueco Rudolph Kjellen. Também foi ele quem cunhou o termo geopolítica, em 1916, na sua obra *Staten som livsform* (1916). Na acepção de Ruiz (2012), “A genealogia do conceito biopolítica nos remete diretamente a uma de suas consequências mais perversas: a destruição das vidas inúteis em nome do crescimento das vidas melhores. A biopolítica de Kjellen deriva imediatamente numa tanatopolítica. Essa, por sua vez, se justifica como uma política de mortes seletivas com objetivo de ‘cuidar’ da vida dos cidadãos melhores ou mais importantes. Já na sua origem, a biopolítica mostrou que seu lado mais obscuro desemboca inevitavelmente numa tanatopolítica. Ela não se legitima como um poder despótico arbitrário, mas como uma política eugenista para o bem da maioria dos cidadãos. O objetivo biopolítico da tanatopolítica é defender a sociedade de “vidas indignas de ser vividas” (termo utilizado nas obras da época) e de ‘vidas perigosas’”. IHU online, Ed 386, Ano XII, 2012. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br>>. Acesso em: 01 de julho. 2015.

<sup>11</sup> Para estudioso de Foucault André Duarte (2003), “Quanto à análise das relações de poder, observava-se uma dupla inovação: por um lado, Foucault desviava os olhos da relação jurídica entre o Estado e o cidadão para lançar seu olhar microscópico sobre as múltiplas relações de poder presentes nas instituições sociais nas quais se forjou o indivíduo disciplinado e normalizado. Por outro lado, fugindo à tópica do poder repressor, Foucault descobriu que os micro-poderes disciplinares exerciam seus efeitos positivos e discretos sobre o corpo dos indivíduos visando transformá-lo num corpo dócil e útil, segundo a conhecida fórmula de *Vigiar e punir*. Com as pesquisas genealógicas, Foucault se propôs a investigar como se produziu o indivíduo moderno, o sujeito sujeitado e disciplinado em seus gestos, comportamentos, discursos, etc”. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/foucault-no-seculo-21/>>. Acesso em: 02 de junho. 2015.

O filósofo francês revela a dupla fase do biopoder, a disciplina e a biopolítica, e expressa como o capitalismo transformou o corpo e a vida orgânica no centro da sua estratégia de poder. A biopolítica não exclui a disciplina, mas surge em decorrência do seu sucesso. Essa nova técnica — a biopolítica — atua sobre o conjunto dos indivíduos, sobre as massas, por meio de processos de natalidade, mortalidade, longevidade e procedimentos biológicos de massa. Pál Pelbart (2003, p. 57) esclarece: “Daí uma tecnologia de dupla face a caracterizar o biopoder: por um lado as disciplinas, as regulações, a anatomo-política do corpo, por outro a Biopolítica da população, a espécie, as performances do corpo, os processos da vida – é o modo que tem o poder de investir a vida de ponta a ponta”.

Anteriormente, o poder estava mais interessado no indivíduo e seu homem-corpo-individual; agora, com a biopolítica, o interesse é pela população, pelo corpo-espécie, como um problema a um só tempo científico, político, biológico. Segundo Foucault,

Não se trata absolutamente de ficar ligado a um corpo individual, como faz a disciplina. Não se trata, por conseguinte, em absoluto, de considerar o indivíduo no nível do detalhe, mas, pelo contrário, mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade; em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação (FOUCAULT, 2005, p. 294).

No final da *Vontade de saber*, Foucault salienta uma das transformações mais importantes no direito político do século XIX, a saber, a substituição do direito de soberania do “fazer morrer ou deixar viver” para o “fazer viver e de deixar morrer”.<sup>12</sup> No seu entender, o poder soberano era, anteriormente, baseado na subtração da vida, do trabalho e do sangue de seus súditos. Na teoria clássica do direito, um dos atributos fundamentais da soberania era dispor da vida e da morte de seus súditos, ou seja, ele poderia *fazer morrer e deixar viver*. A vida humana dos súditos, como a destituição dela, só se efetivava pela vontade do soberano. O poder soberano exercia seu direito sobre a vida desempenhando seu direito de matar; o direito sobre a vida, era na verdade, um poder de morte. Assim concebe Foucault:

E eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e ‘deixar’ morrer (FOUCAULT, 2005, p. 287).

---

<sup>12</sup> Cf. FOUCAULT, 2005, p. 287.

As mudanças na organização social foram fundamentais para o poder na modernidade. A revolução tecnocientífica e a aglomeração nos grandes centros urbanos exigiam, com efeito, uma inovação na forma de controle sobre os indivíduos e a sociedade. A nova economia política deve, agora, cuidar da população. Na análise foucaultiana, o poder moderno se centra na maneira como o indivíduo vive, e intervém sobretudo para aumentar sua vida, mais do que na eliminação dos seus corpos. Deseja, portanto, otimizar as suas forças vitais. Seu intuito é governar a expectativa, os anseios e as carências humanas que constroem a natureza humana da população. Na interpretação de Pelbart,

Assim, se antes o poder consistia em um mecanismo de subtração ou extorsão, seja da riqueza, do trabalho, do corpo, do sangue, culminando com o privilégio de suprimir a própria vida, o biopoder passa agora a funcionar na base da incitação, do reforço e da vigilância, visando otimizar as forças vitais que ele submete (2013, p. 25-26).

Na acepção foucaultiana, o problema da teoria do direito, desde a Idade Média, é legitimar o poder do soberano. Todo edifício jurídico é centrado na figura deste: “É do rei que se trata, é do rei, de seus direitos, de seu poder, dos eventuais limites do seu poder, é disso que se trata fundamentalmente no sistema geral, na organização geral, em todo caso, do sistema jurídico ocidental” (FOUCAULT, 2005, p. 30). Desta forma, o direito sempre atuou de forma a dissolver a dominação da soberania sobre os indivíduos. Por isso a perspectiva foucaultiana se centrou, em grande parte, numa visão mais detalhada em torno dos dispositivos governamentais e na sua relação com as subjetividades, analisando o poder não de dentro, mas de fora, assim como sua relação com o objeto de dominação, o campo efetivo da realização desse poder, isto é, os indivíduos. Torna-se necessário, na sua análise, fugir da perspectiva hobbesiana apresentada no *Leviatã* (1651), que justifica o soberano como o centro, a alma da sua teoria.<sup>13</sup> Interessa mais os súditos como corpos periféricos do que o soberano, pois o poder, em sua perspectiva, circula, funciona em cadeia, por isso ele afirma: “Em suma, é preciso desvencilhar-se do modelo do *Leviatã*, desse modelo de um homem artificial, a um só tempo autônomo, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania” (FOUCAULT, 2005, p. 40).

Ao abandonar a centralidade do poder soberano em sua pesquisa filosófica, Foucault pode analisar as relações de poder em outras perspectivas, e, assim, repensar o poder para além do antigo princípio da soberania estatal. A noção foucaultiana de biopoder

---

<sup>13</sup> Cf. GIACOIA JR. O. A vida nua e o sujeito de direito. *Revista Cult*. n. 180, junho de 2013. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2013/09/a-vida-nua-e-o-sujeito-de-direito>>. Acesso em: 02 de junho. 2015.

fundamenta uma crítica ao mito da fundação do Estado, ao contrato social hobbesiano e à figura do soberano como organizador da vida social, dono de um poder ilimitado e centralizado. Na sua acepção, o poder deve ser considerado como uma rede de dispositivos que demanda mais cumplicidade, mais colaboração e solidariedade entre os indivíduos. O exercício do poder apresenta um lado positivo na modernidade, salienta Foucault, e não se resume a um rei soberano ditando ordens proibitivas, mas se assemelha a um jogo em que os indivíduos são “convidados” a contribuir.<sup>14</sup>

Nesse horizonte, Agamben, assim como Foucault, denuncia o processo de apropriação da vida, que é posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas. Entretanto, intenta analisar o estatuto do poder soberano em relação à norma jurídica, procurando estabelecer suas contradições e questionar os limites da estrutura jurídico-política originária do Ocidente, sob uma ótica que busca reconhecer a inserção da vida humana nessa esfera. Em sua análise, Agamben considera como centrais os fatos históricos das sociedades europeias modernas, principalmente os fenômenos biopolíticos do fascismo e do nazismo; assim, analisa como esses acontecimentos contribuíram para que ocorresse um reinvestimento da vida natural nos mecanismos do poder soberano.

Segundo o filósofo italiano Foucault, não houve tempo de desenvolver suas reflexões sobre a biopolítica no que tange aos campos de concentração e extermínio, lugar da biopolítica contemporânea por excelência. Por isso, Agamben associa as reflexões de Foucault às análises dos regimes totalitários realizadas por Hannah Arendt. Nas palavras do italiano, “Arendt percebe com clareza o nexo entre o domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo”, entretanto, não se deu conta da dimensão biopolítica que subjaz em semelhante relação, questão fundamental para compreender esses eventos (AGAMBEN, 2010, p. 116-117).

Vinte anos antes do lançamento do livro de Foucault *A Vontade de saber* (1976), Arendt elabora, ao longo da sua obra, *The human condition* (1958), uma análise de como a vida biológica torna-se o centro da política ocidental. Contudo, ela não faz nenhuma conexão entre essa perspectiva e os seus estudos anteriores, quando se dedica ao estudo do poder totalitário, deixando suas reflexões sem a perspectiva biopolítica. Na acepção de Agamben, somente sob o horizonte da biopolítica é possível descortinar os eventos históricos ocorridos no século XX. Ele se propõe a enfrentar o núcleo comum das duas análises, de Foucault e Arendt. Por isso, sua pesquisa se direciona à relação entre biopolítica e poder soberano. Através do conceito de

---

<sup>14</sup> Cf. BOTH, 2009. p.79.

*homo sacer*, que pretendemos elucidar melhor no próximo ponto, o autor faz convergir os dois pontos de vistas.

Diversamente de Foucault, Agamben vai afirmar que a principal contribuição do poder soberano moderno é a produção de um corpo biopolítico, que está na base do seu ordenamento jurídico-político. Quando opera a politização da vida nua, o Estado moderno não faz mais do que reatar o vínculo existente entre poder e vida nua, que na acepção do autor italiano compõe o núcleo secreto dos *arcana imperii*. Agamben concebe a biopolítica na própria *arché* da política ocidental, ou seja, não existe uma separação ou intervalo entre a aplicação da disciplina e o surgimento da biopolítica. Por isso afirma: “A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana” (AGAMBEN, 2010, p. 14).

Alicerçado sobre essa tese, o autor italiano repensa o sentido da proposição aristotélica contida na frase: “[...] gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem” (AGAMBEN, 2010, p. 15), quando o filósofo grego realiza uma diferenciação entre viver (*zên*) e viver bem (*eû zên*). Em ambos os casos, analisa Agamben, aparece o verbo *zên* (viver) como núcleo comum das suas formas de vida, explicitando que entre ambas não existe uma oposição, ou seja, não existe separação entre o fato de simplesmente viver e a aquela vida qualificada, mas ambas se constituem como implicação uma da outra. Por isso alega: “[...] quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua” (AGAMBEN, 2010, p. 15). Para o italiano, o que delimita a *zoé* no pensamento grego não é a sua exclusão do mundo da *polis*, mas uma relação de exclusão inclusiva (*exceptio*). A estrutura da exceção, nesse sentido, revela qual a relação entre *zoé* e *bíos* no mundo grego. Na interpretação de Agamben,

A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é 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, 2010, p.15-16).

O filósofo italiano, em sua pesquisa, procura reconstruir os pontos de ligações entre as experiências totalitárias do século XX e a democracia ocidental. Sem suprir as enormes diferenças contidas em cada experiência, Agamben utiliza da locução “íntima solidariedade” para estabelecer um diálogo entre essas duas realidades. Segundo Nascimento, podemos compreender o sentido de íntimo como aquilo que está próximo, que é familiar, e solidariedade

como auxílio mútuo.<sup>15</sup> Na compreensão do pensador italiano, ambos os regimes políticos se fundamentam na redução do homem como ser político à mera existência física e biológica, ao *Homo sacer*. Essa é a chave para desvelar os arcanos do poder político e o conceito que permite articular democracia e totalitarismo, na medida em que ambas as realidades compartilham práticas biopolíticas, produzindo aquela vida nua que reside na base do poder soberano.

De acordo com Agamben, o primeiro a conectar as reflexões da biopolítica às análises dos Estados totalitários foi Karl Lôwith, que observou, dentro desse ponto de vista, a relação existente entre a democracia e os regimes totalitários.<sup>16</sup> Essa tese nos possibilita ver o fundamento, do ponto de vista histórico e filosófico, em que se apoiam o nazismo e os regimes democráticos contemporâneos, a saber, a vida nua. Aqui reside a dupla face do poder biopolítico, como se todo evento político, tivesse sempre uma dupla face; de um lado, a conquista da liberdade e de direitos; de outro, esses direitos conquistados realizam de maneira tácita a inscrição das vidas humanas na esfera estatal. Por isso, afirma o autor, o que caracteriza a democracia moderna é a tentativa de transformação da *zoé* em uma forma de vida qualificada; é encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. É justamente nesse ponto que reside a principal aporia do regime democrático, pois ele sempre coloca em questão a liberdade e a felicidade dos indivíduos como ponto de submissão, de obediência, fazendo da vida moeda de troca. No entanto, enquanto os indivíduos lutam anos pelo reconhecimento de direitos e de suas liberdades, eles entram em um jogo paradoxal, posto que ao passo que resistem, também se submetem aos desígnios do poder.<sup>17</sup> Segundo Pelbart (2003, p. 63),

Em todo caso, quando a política não reconhece outro valor senão a vida, e faz do homem vivente não apenas um objeto político, mas um sujeito político, ela expressa imediatamente o contexto biopolítico em que se situa, operando uma politização da vida (a vida nua do cidadão), e tornando indistintos *zoé* e *bíos*, fato e direito, voz e linguagem. No fundo, Agamben tenta deslocar o pensamento político da dupla categoria amigo-inimigo (formulado por Carl Schmitt) para este par, mais originário e decisivo, *zoé-bíos*.

Em um resgate genealógico da primeira aparição do corpo, o autor italiano destaca a simples existência física como sujeito político do Estado de direito, quando afirma o registro da vida nua implícito em um documento do século XIII, que ainda se mantém na base jurídica das democracias contemporâneas: *o writ de habeas corpus de 1679*. A garantia do direito vem através do *corpus* como sujeito político da modernidade, ou seja, o *corpus* político não é a *bíos*,

<sup>15</sup> Cf. NASCIMENTO, 2012. p.187.

<sup>16</sup> Cf. AGAMBEN, 2010, p.117.

<sup>17</sup> Cf. AGAMBEN, 2010, p. 17.

a vida qualificada do cidadão, mas o núcleo da democracia ocidental é a *zoé*, a vida nua. Para Agamben: “Esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela aposta em jogo do conflito político” (AGAMBEN, 2010, p. 121).

Aquela vida que se constitui como forma de reivindicação política nas democracias contemporâneas se transforma nos Estados totalitários, segundo Agamben, em: “[...] critério político decisivo e local por excelência das decisões soberanas” (AGAMBEN, 2010, p. 118). O governo do Terceiro Reich suspendeu os direitos individuais civis com a prerrogativa de proteção da pátria e da ordem pública. Na prática, é preciso dizer que a política do terceiro *Reich* está intimamente associada à eugenia, isto é, à melhoria da raça através da exclusão dos fatores de degeneração, o que a caracteriza como fundamentalmente biopolítica, posto que, assim, motivos eugênicos e ideológicos confluíam no regime do poder.<sup>18</sup>

Para compreender a gênese da política moderna e seus fundamentos, Agamben propõe, pois, completar a tese foucaultiana para além do processo de apropriação da vida. É necessário, segundo o autor, descortinar “[...] o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra” e desta forma perceber como aquela vida nua, posta à margem do ordenamento, passa a integrar, de forma cada vez mais frequente, o espaço político contemporâneo.<sup>19</sup> Agamben traz conceitos do filósofo alemão Walter Benjamin e conclui que o Estado de exceção não é apenas uma experiência isolada na história humana, mas é concebido como uma técnica de governo cada vez mais utilizada, como uma prática não declarada de muitos governos democráticos. Nas suas palavras, “O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político” (AGAMBEN, 2010, p. 16).

O intuito filosófico de Agamben é compreender o estatuto do poder soberano em relação à norma jurídica, procurando estabelecer suas contradições e questionar os limites da estrutura jurídico-política originária do Ocidente. Por isso, nosso autor se utiliza das teses de Carl Schmitt, evidenciando o paradoxo da soberania e a relação de exceção dentro da estrutura do poder soberano, revelando o trânsito contínuo existente entre norma e exceção. Assim, fica manifesto como, na modernidade, o poder soberano passa a incidir mais efetivamente sobre a vida dos indivíduos, traçando o limite entre a vida protegida e a vida exposta à morte, realizando

---

<sup>18</sup> Cf. AGAMBEN, 2010, p.143.

<sup>19</sup> Cf. AGAMBEN, 2010, p.16.

a politização da vida biológica e produzindo uma outra vida, a vida nua. Uma forma de vida exposta à morte, que não é a simples vida natural, a *zoé*, muito menos a vida qualificada, *bíos*, dos gregos; é a forma de vida que habita a base de um novo poder – o biopoder moderno.

## 1.2 A vida nua e a sua sacralidade

Para ilustrar essa vida que está na base do poder soberano, alvo das suas estratégias de poder, Agamben traz, na amplitude de sua pesquisa arqueológica, uma figura paradigmática do direito romano arcaico, a saber, o *Homo sacer* (homem sacro, sagrado), citado por um gramático romano conhecido como Sexto Pompeu Festo. Neste estudo, o autor entrelaça, em suas afirmações, sacralidade e vida humana:

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 tribúncia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será condenado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro (FESTO *apud* AGAMBEN, 2010, p. 186. Nota 18).

O *homo sacer* é, deste modo, um indivíduo que, julgado por um delito, podia ser morto por qualquer um sem que isso constituísse homicídio, ou seja, existia uma condição de indiferença em relação ao ordenamento jurídico. Por outro lado, sua morte também não poderia ser oferecida em sacrifício, em honra aos deuses. A frase proferida por Festo, “*neque fas est eum immolari*”, aponta justamente a exclusão no direito divino. Portanto, na medida em que autoriza a sacralidade de uma pessoa, também autorizaria sua morte e a relação de indiferença diante desta. Podemos compreender, a sacralidade que acompanha o *homo sacer* não significa, de modo algum, um direito humano fundamental, mas exprime o seu contrário: “[...] a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono” (AGAMBEN, 2010, p. 85).

Nosso autor alude diversos pesquisadores no âmbito da antropologia, da sociologia e da linguagem para mostrar as interpretações da concepção obscura e ambivalente que tem o termo *sacer* na história da modernidade. Enquanto uns viam como um conceito teológico secularizado, outros reconheciam apenas uma ambiguidade etimológica ligada à consagração de deuses íferos. Segundo Agamben, a estrutura da *sacratio* não pode ser localizada em determinado locus, ou simplesmente como um conceito teológico; é necessário compreendê-la no entrecruzamento entre a matabilidade e a insacrificabilidade, pois estamos diante de um

conceito-limite, e dessa forma não podemos configurá-la de modo satisfatório dentro do *ius divinum* ou do *ius humanum*. Por isso, ele afirma: “Ambas as posições não conseguem explicitar econômica e simultaneamente os dois traços característicos cuja justaposição constitui, justamente, na definição de Festo, a especificidade do *homo sacer*: a impunidade da sua morte e o veto de sacrifício” (AGAMBEN, 2010, p. 76, grifo do autor).

A *sacratio* deve ser investigada em uma zona anterior entre a disputa do sagrado e do profano, e tão-somente nessa perspectiva ela pode nos ajudar a compreender política originária do Ocidente. A estrutura da *sacratio* é composta por dois aspectos, afirma Agamben: “[...] a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício” (AGAMBEN, 2010, p. 83). O sacro trata-se, aqui, de uma dupla exclusão — do direito dos homens e do direito de deus, divino. A vida do *homo sacer* se encontra em um limiar de indistinção<sup>20</sup>; ela está entre a vida humana comum e a vida sagrada. Por isso a fragilidade do *homo sacer*, a licitude da sua matança, a sua irreparável exposição a violência.

Essa é a estrutura topológica que constitui a figura do *homo sacer*, a da dupla exclusão e de uma dupla captura, pois na medida em que o indivíduo é excluído, ele também é capturado. E assim, a partir da exclusão, a vida fica destituída de toda proteção, o que permite ação do poder soberano, pois a decisão sobre a sua morte já não simboliza nada, nem juridicamente nem no âmbito religioso, ou seja, a sua morte não significa nada para a comunidade. Aqui, Agamben relaciona a *sacratio* à exceção soberana, e alude:

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 a Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na forma da matabilidade. A vida insacriticável e, todavia, matável, é a vida sacra (AGAMBEN, 2010, p. 84, grifo do autor).

Para Agamben, exceção soberana e *sacratio* são dois conceitos correlatos, conexos, portanto, podem contribuir mutuamente para sua compreensão. Entretanto, existe uma esfera humana que mantém uma relação com a exceção: é a decisão soberana. O espaço político da soberania moderna, assim como a *sacratio*, se instala através dessa dupla exceção; ambas habitam esta zona de indiferença entre o religioso e profano. Todavia, a soberania se constitui como uma zona onde se pode matar livremente sem que isso se constitua um homicídio ou um

---

<sup>20</sup> “Indistinção é um conceito que atravessa toda a obra de Agamben e é fundamental para a compreensão do seu projeto filosófico, centrando-se na reconceptualização da vida e da ontologia ocidental. É um termo que, no campo filosófico semântico de Agamben, não estaria livre de analogias a outros termos, como suspensão e limite, e indica o momento em que as oposições metafísicas convencionais, tais como potência e ato, autenticidade e inautenticidade, seres humanos e animais são abandonados ou tornam-se indiscerníveis” (MURRAY; WHYTE 2011. p. 102-103).

sacrifício. A vida humana que foi capturada nessa esfera está submetida à simples morte pelo poder soberano, sem julgamento aos olhos dos homens, através da jurisprudência humana, e perante o tribunal da fé – a violência realizada contra esse indivíduo também não se constitui como um sacrilégio; é a vida do *homo sacer*. Por isso Agamben afirma: “*Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera*” (AGAMBEN, 2010, p. 85, grifo do autor).

Essa relação entre soberania e a *sacratio* não é um contributo da modernidade ela existe desde à Roma Antiga. Para elucidar tal relação, o autor italiano remonta a *potestas sacrosancta*, um poder conferido aos tribunos da plebe – poder político que deveria fazer o contraponto ao poder do soberano em defesa dos direitos da plebe. No início, a tribuna da plebe funcionava contra arbitrariedade dos patrícios e seu poder econômico e político. Entretanto, Agamben destaca, César se converte em *dictator perpetuus* e atribui a si o título de *potestas tribunicia*, assumindo o poder de veto de um tribuno da plebe, mesmo sendo patrício. Assim, César torna-se *sacrossanto*, e garante a inviolabilidade de seu império, bem como a oportunidade de legislar ilimitadamente. Na acepção de Agamben, esse fato histórico põe em evidência o fim da velha República romana e o nascimento de um novo poder absoluto, ilimitado e centralizado nas mãos do soberano. Nada, de acordo com Agamben,

[...] põe tão a nu o fim da velha constituição republicana e o nascimento do novo poder absoluto quanto o momento em que Augusto assume a *potestas tribunicia* e se torna assim *sacrosanctus* (*Sacrosanctus in perpetuum ut essem* – recita o texto das *Res gestae – et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur*) (2010, p. 85, grifo do autor).

No direito romano, a palavra *vida* não tem uma conotação jurídica; ela indica tanto o simples fato de viver como aquela particular forma de vida, pois, em latim, a palavra *vida* reúne em um único termo ambos os significados, isto é, *zoé* e *bíos*.<sup>21</sup> No entanto, existe um único caso no estatuto familiar da Roma Antiga em que há uma acepção jurídica para o termo *vida*, a saber, na fórmula: *vitae necisque potestas* (poder sobre a vida e a morte). Nesse caso, Agamben evidencia o poder incondicional do *pater* familiar sobre seus filhos homens. Este poder absoluto sobre a vida não se trata do poder do soberano ou do poder do pai sobre o *domus* (o lar), como do marido sobre a esposa ou como do senhor sobre seu escravo. Trata-se simplesmente do poder do *pater* sobre seus filhos, sem significar uma punição por algum ato cometido, mas surge como

<sup>21</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. Meios sem fim: Notas sobre a política. Trad. Davi P. Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015c. 135 p. p.14.

descrição da relação pai-filho (com uma morte sem sangue, por isso a utilização da palavra *necare* para designá-la, ao invés de *mactare*). A *vitae necisque potestas* é o poder investido sobre todo homem livre a partir do seu nascimento, essa é a relação que todo cidadão varão livre está submetido.<sup>22</sup> Nessa formula, aponta o autor, “A vida aparece, assim, originalmente no direito, somente como parte de um poder que ameaça de morte” (AGAMBEN, 2015c, p. 15).

Segundo Agamben, o *pater familiar* e o *imperium* do magistrado estão entrelaçados na história romana. Nesse sentido, o *pater familiar* não pode ser considerado simplesmente como líder da família, mas um verdadeiro líder político. O mito do filho exposto à morte desempenha uma função no poder da soberania sobre seus súditos. Por isso, expressa Foucault ao final da obra *Vontade de saber*, “Por longo tempo um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e de morte” (FOUCAULT, 1999, p. 127). A *pater potestas* não pode ser compreendida, nesse sentido, apenas como um direito privado, restrito à família, mas, em Roma, como uma forma de “ofício público” que continha em si uma certa “soberania residual e irreduzível” (THOMAS *apud* AGAMBEN, 2010, p. 89). Como exemplifica Agamben ao remontar a história de Bruto, mandatário da morte de sua própria prole, afirmou ter adotado o povo romano como seus filhos, investido de seu poder de morte, agora como chefe do poder político. Este fato, segundo Agamben, restitui o significado da frase “pai da pátria”. Ele elucidava:

O que a fonte nos apresenta é, portanto, uma espécie de mito genealógico do poder soberano: o *imperium* do magistrado nada mais é que a *vitae necisque potestas* do pai estendida em relação a todos os cidadãos. Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade (AGAMBEN, 2010, p.89).

Esta são as implicações da vida nua na esfera jurídico-política; o vínculo entre a vida e a sua morte. A *vitae necisque postestas* coloca a vida humana, em seu caráter estritamente biológico, através do puro nascimento, como alvo de um poder que a ameaça, revelando o fundamento do poder político; aquela vida matável, *sacra*, a vida do *homo sacer*. A fórmula da matabilidade acompanha todo cidadão livre desde seu nascimento, ou seja, encontra-se virtualmente na condição de exposição à morte, de *homo sacer*, em relação ao seu algoz, seu pai. Em ambos os casos, na *vitae necisque potestas* e na sacralidade do *homo sacer*, a morte não simbolizava um crime, muitos menos um sacrifício ritual.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Cf. AGAMBEN, 2015, p. 88-89.

<sup>23</sup> Cf. AGAMBEN, 2010, p. 90.

Outra figura semelhante ao *homo sacer* remontada pelo autor italiano é a do *friedlos*, conhecidos como os “sem paz”. Esse era o termo utilizado para caracterizar um “malfeitor” no antigo direito germânico. Quando alguém transgredia as leis, era excluído da comunidade, tornando-se um sem paz (*fried*), um *friedlos*.<sup>24</sup> Esse indivíduo também podia ser morto por qualquer um, como no caso do *homo sacer*, sua morte não era tida como um homicídio.

De mesmo modo, o *bando* medieval, o banido, o bandido, também poderia ser morto, ou até já era considerado um morto perante sua comunidade. Essa figura do bandido remonta à formação social da Antiguidade germânica e anglo-saxônica, e foram encontrados, em algumas fontes, uma relação com a figura do lobo-homem. A denominação homem-lobo remete à zona de indistinção, na medida em que ele não é nem lobo nem homem; não estava inserido nem fora da comunidade, habitando um lugar entre a selva e a cidade, entre o humano e o animal. Para Agamben, “Aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade – o lobisomem – é, portanto, na origem a figura daquele que foi banido da comunidade” (2010, p. 105). Dessa forma, o *homo sacro* e o *homem-lobo* não podem estar simplesmente fora do direito, ou dentro dele; eles habitam o limiar, nem fora nem dentro, de forma paradoxal: “[...] habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum” (AGAMBEN, 2010, p. 105). Por isso Agamben afirma:

A antiguidade germânica e escandinava nos oferecem, além de qualquer dúvida, um irmão do *homo sacer* no bandido e no fora-da-lei (*wargus*, *vargr*, o lobo, e, no sentido religioso, o lobo sagrado, *varg y veum*)... Aquilo que é considerado uma impossibilidade para a antiguidade romana – a morte do proscrito fora de um juízo e do direito – foi uma realidade incontestável na antiguidade germânica (AGAMBEN, 2010, p. 104).

O filósofo italiano tece uma pujante crítica ao mito da fundação do Estado moderno, dantes justificado pelo pensamento jusnaturalista de Hobbes e Rousseau. Para Agamben, Hobbes fundamenta a necessidade do poder soberano como uma condição de fuga do homem do estado de natureza, da situação de guerra, como uma forma de remissão da sua condição de homem-lobo, se utilizando da expressão latina *homo homini lupus* (o homem é o lobo do homem). No entanto, argumenta Agamben, o estado de natureza anunciado como momento anterior à formação do Estado — e, desse modo, antagônico à organização social da *civitas* — é na verdade uma criação, isto é, não se constitui como um momento real da história humana.

---

<sup>24</sup> Cf. AGAMBEN, 2010, p. 104.

O estado de natureza não é um momento pré-jurídico, segundo Agamben. É a exceção que constitui o direito e a cidade como um princípio interno, e, assim, continua operante no Estado civil na forma da decisão soberana. Desta forma, não haverá a transformação do homem-lobo em cidadão; não existe uma separação, mas uma indistinção entre homem e lobo, ou seja, o homem não se humaniza, mas continua, mesmo que virtualmente, banido, *sacer*. Para Agamben,

[...] esta lupificação do homem e humanização do lobo é possível a cada instante no estado de exceção, na *dissolutio civitatis*. Somente este limiar, que não é nem a simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania (AGAMBEN, 2010, p.105).

A filosofia política de Hobbes não elimina o estado de natureza, mas a conserva na figura do soberano — através da justificação do seu poder ilimitado — o direito do soberano de fazer poder qualquer coisa, de agir inclusive no direito de punir sem ser contestado. Para Agamben, o *jus puniendi*, o direito de punir, justificado por Hobbes, se revela como expressão do estado de natureza de guerra na figura do poder soberano. Esta violência soberana, segundo Agamben “[...] não é, na verdade, fundada no pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado” (AGAMBEN, 2010, p. 106). Assim, conclui, não é o contrato que marca o nascimento do Estado moderno, mas a indistinção entre *nómos* e *phýsis*. Essa interpretação equivocada da fundação do Estado moderno tem causado sérios problemas a democracia contemporânea. Daí Agamben afirmar:

Este mal-entendido do mitologema hobbesiano em termos de *contrato* em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal (AGAMBEN, 2010, p. 109).

Nosso autor compreende o relacionamento jurídico-político originário na forma do *bando*, o qual une a vida nua e o poder soberano. Nesse sentido, Agamben afirma: “A relação originária da lei com a vida não é aplicação, mas o abandono” (AGAMBEN, 2010, p. 35). Tanto a exceção como o bando se nutrem do paradoxo fundamental da soberania, da relação que exclui e inclui ao mesmo tempo. Como *ex capere*, a exceção significa capturar fora, exclusão incluyente, tal como o banimento.<sup>25</sup> De forma paradoxal, aquele que era banido, ou

---

<sup>25</sup> Cf. AGAMBEN, 2010, p. 24.

seja, expulso, excluído do bando, também era inserido socialmente mediante uma estrutura jurídica, sendo precisamente essa a forma de vida produzida pela lógica da soberania. A figura do excluído, cuja morte não constitui um homicídio, é exatamente aquela vida nua destituída de todos os direitos, o *homo sacer*. Para Oswaldo Giacoia Jr., o soberano é exatamente esse poder que exclui e condena:

Soberano é o poder de punir, de banir; banir é excluir um condenado da esfera de proteção, da paz conferida pelo ordenamento jurídico-político. O ban(d)ido é o sem paz (Friedlos), aquele a quem a lei se aplica por desaplicação, cujo efeito é uma vinculação negativa, isto é, consiste em ser capturado fora do ordenamento societário. O Friedlos do direito germânico arcaico é um ancestral do *homo sacer*, figura do direito romano que empresta seu nome ao programa jus filosófico e político de Agamben.<sup>26</sup>

A relação de bando, dentro da perspectiva agambeniana, se apresenta como um paradoxo, além de um simples abandono à própria sorte. O indivíduo se encontra numa verdadeira relação de exceção, ou seja, aquele que foi banido não está totalmente fora da lei, mas foi abandonado numa zona de risco, em um limiar entre o direito e a vida. O seu significado na etimologia italiana esclarece ainda mais ainda essa relação: “*In bando*, abandono significa em italiano à mercê de”, e “bandido significa tanto ‘excluído, banido’ quanto aberto a todos, livre” (AGAMBEN, 2010, p. 110). O bando soberano é essa relação de indiferença, um limiar entre a exclusão e a inclusão, que liga o poder soberano e *homo sacer*, qual Agamben anuncia como a relação fundamental da soberania moderna.

Ao final do ensaio *Crítica da violência, crítica do poder*, publicado em agosto de 1921, Benjamin discorre brevemente sobre o conceito de mera vida — do original *blosse Leben*. Essa é uma vida simples, uma vida natural, e como tal é destituída de todos os direitos. Seu sangue é derramado pela violência (não a violência pura, pois ela não é sangrenta). Para Benjamin (1921), a ordem de direito instituída se mantém pela violência, e desta forma a lei torna-se uma forma de ameaça à vida humana.

Benjamin traz a ideia de sacralidade da vida, porém assevera que, por mais sagrada que seja a vida do homem, a vida corpórea continua vulnerável aos outros homens. Na sua acepção, a tradição ocidental erra em querer encontrar o sagrado onde já não é mais possível encontrá-la. O dito sagrado perdeu seu significado; agora ele simboliza apenas o portador de uma culpa, a mera vida. Contudo, ele não adentra na questão da sacralidade da vida e no caráter paradoxal contido nela. As categorias exploradas pelo pensador alemão, como a sacralidade da

---

<sup>26</sup> Artigo publicado na revista Cult, edição 180, ano de 2013. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2013/09/a-vida-nua-e-o-sujeito-de-direito/>>. Acesso em: 03 de junho. 2016

vida e a vida nua, são consideradas por Agamben conceitos fundamentais para compreensão do processo de captura da vida humana, da biopolítica moderna. Para Giacoia, as reflexões de Benjamin nesse artigo são fundamentais para Agamben, e por isso ele afirma:

Justamente essa constitui a preocupação medular de Agamben, em *O Poder Soberano e a Vida Nua I*, assim como em *Estado de Exceção*: sua crítica radical da doutrina dos direitos humanos tem em vista liberar a política do paradigma do bio-poder, separá-la de sua vinculação sempiterna com o Estado e com o Direito. Essa preocupação se desdobra num exame minucioso sobre o laço entre soberania e vida nua, sobre a lógica paradoxal do abandono da vida ao poder soberano, que pretende dissolver o vínculo mítico e ancestral entre Direito e violência. Por essa razão, um ensaio de Walter Benjamin: *Crítica da Violência* assume magna importância no interior da reflexão crítica de Agamben (GIACOIA, 2008, p. 288-289).

O filósofo italiano traduz a mera vida citada por Benjamin por vida nua, e realiza uma verdadeira arqueologia da sacralidade da vida, conceito-chave para a compreensão da forma originária da vida nua dentro da ordem jurídico-política. Na sua compreensão, além de uma vida inviolada, sem direitos, ela representa uma vida que foi excluída do direito divino e do direito sagrado, portanto, encontra-se fora da proteção de qualquer estatuto jurídico ou mesmo religioso. Contudo, à medida que ela era excluída, também era capturada, incluída numa zona de anomia. A vida vulnerável, vida nua, sem direitos, é submetida à violência soberana.

Agamben compreende a sacralidade da vida apenas na medida em que ela está presa à exceção soberana. Desta forma, ressignifica o conceito benjaminiano e sua relação com a exceção soberana, desvelando a conexão entre sacralidade e exceção. Dentro dessa perspectiva, o autor italiano ainda questiona o princípio da sacralidade da vida evocado pelas declarações e constituições modernas. Percebe como a vida natural entra em primeiro plano nos cálculos do poder estatal e como as declarações dos direitos do homem, que deveriam por princípio proteger a vida humana, funcionam também como mecanismos de investimento jurídico da vida no arcabouço do poder soberano.

### **1.2.1 Direitos humanos e biopolítica**

Desde a Antiguidade Clássica, o trinômio poder, direito e justiça é alvo de debates. Ainda no século IV a.C., Sófocles introduz tais questões na obra *Antígona*, cujo enredo conta a história de Antígona, filha de Édipo, que decide enterrar seu irmão Polinices mesmo contra a lei de Creonte, rei de Tebas, que proibia o sepultamento daquele, devendo seus restos mortais serem comidos por abutres. Agindo contra as leis do Estado, Antígona argumenta em sua defesa

que obedecia a uma lei anterior, a lei instituída pelo rei, uma lei natural, e não a lei dos homens.<sup>27</sup> Para enfatizar o papel de Antígona, Giacoia reporta-se à Retórica de Aristóteles, onde ele assegura:

Devemos enfatizar que os princípios de equidade são permanentes e imutáveis, e que a lei universal tampouco muda, pois se trata da lei natural, ao passo que as leis escritas muitas vezes mudam. Esse é o significado dos versos da Antígona de Sófocles, onde Antígona defende que, ao enterrar seu irmão, violou as leis de Creonte, mas não violou as leis não-escritas (ARISTÓTELES *apud* GIACOIA, 2008, p. 267).

A personagem principal, Antígona, contrapõe o direito natural, universalista, respaldado em um princípio teológico, ao direito positivo, normativo, regulamentado e instituídos pelos homens. Dessa forma, sua luta contra o poder do rei de Tebas é o combate pela dignidade humana como um direito natural, anterior à lei dos homens. Esses direitos naturais e universais que inspiraram os movimentos revolucionários de inspiração iluminista no final do século XVIII resultaram na construção da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão no ano de 1789, fruto da Revolução Francesa.<sup>28</sup>

Esses direitos, segundo Giacoia, são “[...] legitimamente atribuíveis a todo homem em função de sua humanidade, prerrogativas éticas e jurídicas universais, cuja validade se sobrepõe aos ordenamentos jurídico-políticos empíricos, que, com efeito, teriam a função precípua justamente de assegurá-los e torná-los efetivos” (GIACOIA, 2008, p. 270). Porém, se mostram ineficientes diante do massacre ocorrido durante as duas grandes guerras. E somente depois da Segunda Guerra Mundial, após as atrocidades e os crimes de guerra, o tema dos direitos humanos volta a se tornar alvo de debates, surgindo, pois, um movimento pela internacionalização dos direitos humanos. Nesse contexto, foi proclamada a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, documento que se propõe, pela primeira vez na história, à proteção internacional dos direitos humanos. A pensadora alemã e judia Hannah Arendt, na obra *Origens do Totalitarismo*, em um capítulo intitulado “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, assevera quais as consequências da experiência da guerra para os direitos humanos (1951).

Os anos posteriores à guerra ainda foram marcados por conflitos civis, os quais tiveram suas condições agravadas pela inflação, que atingiu a todos, sem perspectiva de recuperação, destruindo os negócios e deixando milhares de desempregados. Tais consequências econômicas contribuíram para o fortalecimento do sentimento de disputa

---

<sup>27</sup> Cf. SÓFOCLES, 1968.

<sup>28</sup> Cf. GIACOIA, 2008, p. 269.

nacionalista, segundo Arendt, que afirma “Agora todos estavam contra todos, e, mais ainda, contra os seus vizinhos mais próximos – os eslovacos contra os tchecos, os croatas contra os sérvios, os ucranianos contra os poloneses” (2007, p. 301). Todavia, existia algo mais terrível que a falência financeira imposta a milhares de indivíduos em toda Europa: *a condição de minoria e de apátrida*.

Com a dilaceração dos impérios multinacionais – czarismos, o otomano, o austro-húngaro –, criou-se os primeiros grupos de apátridas e minorias. Esses seres humanos encontravam despojados de suas necessidades primárias, como trabalho e moradia. Estavam submetidos a qualquer forma de violência e em condições precárias para garantia da sua sobrevivência. Pareciam viver fora da humanidade e das suas leis. Foram condenados a ser a sombra do mundo. Eram pessoas sem pátria e sem lar, e tornaram-se, nas palavras de Arendt, “o refugio da terra”. Onde eles chegavam não eram bem-vindos, nem mesmo em seus países de origem. Muitos viviam sobre as leis de exceção dos tratados das minorias “[...] que todos os governos (com exceção da Tchecoslováquia) haviam assinado sob protesto e nunca reconheceram como lei – ou sob condições de absoluta ausência da lei” (ARENDR, 2007, p. 302).

Segundo a autora, em muitos casos era preferível ser reconhecido como um criminoso e ter alguma posição legal a não ter nada, nenhum direito. Assim, muitos realizavam pequenas transgressões para continuar a viver. Para quem vivia à margem de tudo, o cárcere, mesmo diante da privação de liberdade, parecia ser a única opção. Todavia, as ações ilegais realizadas pelos apátridas acabavam agravando o sentimento de recusa da sua presença nos países que se encontravam. Nas palavras de Arendt, “[...] quanto maior era o número de apátridas e de apátridas em potencial- e na França antes da Segunda Guerra Mundial esse grupo atingiu 10% da população total – maior era o perigo da gradual transformação do estado de lei em estado policial” (2007, p. 321). Nesse sentido, o cárcere também era a forma encontrada para fugir do domínio arbitrário da polícia – que agia como se fosse a verdadeira autoridade legal, ao seu bel prazer, cometendo todo tipo de crueldade. Por isso Arendt afirma:

Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha qualquer direito e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentando trabalhar e ganhar a vida, pode torna-se quase um cidadão completo graças a um pequeno roubo. Mesmo que não tenha um vintém, pode agora conseguir advogado, queixar-se contra os carcereiros e ser ouvido com respeito. Já não é o refugio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob qual será julgado. Ele torna-se pessoa respeitável (2007, p. 320).

Entretanto, não lhes restavam muitas escolhas; mais degradante que a perda da liberdade é a impossibilidade de lutar por ela. Conforme Arendt, “A privação fundamental dos direitos humanos manifestava-se primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torna a opinião significativa e a ação eficaz” (2007, p. 330). Os apátridas, ou “foras da lei”, como também eram denominados, podiam ter liberdade, mas nada do que eles falassem teria importância perante aquela comunidade, pois não eram reconhecidos como parte dela.

Essas pessoas foram execradas das leis do mundo, banidas, condenadas à perda de sua humanidade. Mas o que justificaria tal ato? Quais crimes cometeram esses seres humanos? Para Lafer, nenhuma motivação econômica ou política contempla uma justificação para a perda da condição nacional, mas simplesmente “[...] porque nasceram e era membros de uma classe, de uma raça ou de um grupo nacional” (LAFER, 1988, p. 144). Esse era o real motivo, o fundamento último que levou esses seres humanos à condição de desumanidade total: o nascimento. Para Arendt (2007), os judeus cumpriram o papel diferente na questão do apátrida, por serem uma minoria por excelência: onde quer que eles chegassem não seriam maioria, e teriam que se submeter ao direito destes. Contudo, eles não queriam mais se submeter a nenhum país, como aconteceu na Alemanha. Segundo Arendt,

[...] primeiro, reduzir os judeus alemães a uma minoria não-reconhecida na Alemanha; depois, expulsá-los como apátridas; e, finalmente, reagrupá-los em todos os lugares em que passassem a residir para enviá-los aos campos de concentração e de extermínio – era uma eloquente demonstração para o resto do mundo de como realmente ‘liquidar’ todos os problemas relativos às minorias e apátridas (2007, p. 323).

Os direitos proclamados no século XVIII, emanados diretamente da natureza humana – que nenhum poder poderia subtrair – se mostraram ineficazes diante de seres humanos desprovidos de cidadania política. A identificação entre os direitos humanos e os direitos civis, obra das revoluções modernas, mostraram a sua insuficiência na efetivação dos direitos, pois, de fato, o que existe é vínculo entre o indivíduo e o Estado; somente o cidadão é um legítimo portador de direitos. Para Arendt, não existem direitos naturais, os direitos devem ser conquistados. O critério para ser portador de direitos tem que ir além do nascimento, pois nenhum homem é igual a outro, e não nascemos iguais em direitos. Os direitos são construídos dentro de uma comunidade ou grupo; a partir de um acordo, de um reconhecimento, eles decidem garanti-los reciprocamente.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Cf. ARENDT, 2007, p. 335.

O mundo humano é resultado de esforços comuns entre todos; não é fruto de nenhuma lei mística fundada em um princípio teológico. Além disso, houve um distanciamento entre o homem e esse princípio do direito natural, desde quando ele aprendeu a dominar a natureza, a ponto de tornar-se tecnicamente possível a destruição da vida no planeta. Por isso, esses ditos direitos humanos, fundados em um ideal metafísico, sempre foram relegados à exceção e, na prática, sempre se mostraram inexecutáveis. Segundo Arendt, “A esse fato, por si já suficientemente desconcertante, deve acrescentar-se a confusão criada pelas numerosas tentativas de moldar o conceito de direitos humanos no sentido de defini-los com alguma convicção, em contraste com os direitos do cidadão, claramente delineados” (2007, p. 327).

Por isso a necessidade de um espaço internacional que garanta a tutela dos direitos humanos para além do Estado-nação, onde possa prevalecer a humanidade do homem, e não apenas a sua cidadania. Na perspectiva de Arendt (2007), depois da experiência do nazismo e do fascismo, torna-se imprescindível sair da abstração metafísica dos direitos humanos. Por isso a autora pensa: o direito a ter direito. A autora alemã propõe que sejam os próprios indivíduos, com suas limitações e singularidades, agentes transformadores capazes de julgar e deliberar: na sua acepção, os direitos humanos sem a participação dos interessados são instrumentos sem significado. Dessa forma, para evitar o descompasso entre as ações humanas e as leis criadas pelo homem, deveria ser dado aos indivíduos o poder de deliberar, fortalecendo a sua capacidade de julgar e de intervir na construção de direitos humanos efetivos, resultado do diálogo entre comunidade.

Destarte, Agamben reconhece como Arendt percebeu com clareza a condição do refugiado e do apátrida como paradigma de uma nova consciência histórica; para o autor, suas afirmações não perderam a atualidade. No entanto, apesar de considerar o peso de suas análises, Agamben também tece críticas e afirma a insuficiência da tese arendtiana. A filósofa alemã, relaciona a crise dos direitos humanos ao nascimento do Estado-nação, entretanto, a autora deixou essa questão sem julgamento. Na acepção agambeniana, ela não fala de questões fundamentais, por isso afirma: “Hannah Arendt não vai além de poucos, essenciais acenos ao nexos entre direitos do homem e Estado nacional, e a sua indignação permaneceu assim sem seguimento” (AGAMBEN, 2010, p. 124). Apesar das suas grandes contribuições sobre as condições nos campos de concentração, Arendt não percebeu o nexos entre o domínio totalitário e a dimensão biopolítica, questão fundamental para compreender esses eventos. Para Agamben, “Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária” (AGAMBEN, 2010, p. 117).

O problema do refugiado, segundo Agamben, não se apresenta apenas na Europa, mas no declínio do Estado-nação e na corrosão geral das categorias jurídico-políticas tradicionais. Depois do primeiro pós-guerra, a França deu início a um processo de revogação da naturalização de indivíduos que possuíam cidadania, utilizando como argumento se tratarem de pessoas de origem inimiga. O regime fascista, em 1926, expediu uma lei que pretendia retirar a nacionalidade dos “cidadãos indignos da cidadania italiana”. O nexos entre nascimento-nação não consegue desempenhar mais o seu papel dentro do Estado-nação, e a partir da Primeira Guerra Mundial os números cresceram significativamente. Em pouco tempo, salienta Agamben (2010, p. 128), entre refugiados e apátridas deslocaram-se cerca de “1.500.000 russos brancos, 700.000 armênios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de gregos e centenas de milhares de alemães, húngaros e romenos”. Após a Segunda Guerra, ainda houve o agravamento dessa política. Muitos outros países colocaram em prática a desnacionalização, a revogação das naturalizações, os repatriamentos e as permissões concedidas a estrangeiros. Além disso, pela primeira vez na história, o direito ao asilo político foi negado. Conforme Agamben,

Se os refugiados (cujo número nunca parou de crescer no nosso século [século XX], até incluir hoje uma porção não desprezível da humanidade) representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a continuidade entre homem e cidadão, entre nascimento e nacionalidade, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna. Exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu segredo pressuposto (AGAMBEN, 2010, p. 128).

A prática de desnacionalização também foi absorvida pela política totalitária. O fascismo expediu leis de desnacionalização para cidadãos tidos como “indignos”. De forma análoga, o regime do Terceiro Reich estabeleceu critérios para a cidadania alemã, dividindo os cidadãos entre os de título pleno e os de segundo escalão, fazendo uma diferenciação entre aqueles que merecem viver e aquela vida destituída de todos os direitos, a partir da sua política eugênica e racista. A situação dos refugiados e apátridas, especialmente dos refugiados judeus, traziam as condições ideais para a implementação da política antissemita do Terceiro *Reich* a nível mundial, e para a “solução” nazista para acabar com esse dilema: os campos de concentração. O problema dos refugiados deixou de ser um caso isolado, passou a ser um problema global, tornou-se um fenômeno de massa. Quanto mais pobres, sem identificação e nacionalidade, se encontrassem os apátridas, mais se abria o caminho para a perda de direitos, e depois, finalmente, de suas vidas. Segundo Agamben,

E uma das poucas regras às quais os nazistas se ativeram constantemente no curso da solução final, era a de que somente depois de terem sido completamente desnacionalizados (até da cidadania residual que lhes cabia após as leis de Nuremberg), os hebreus podiam ser enviados aos campos de extermínio (AGAMBEN, 2010, p. 129).

A caracterização da cidadania romana, que antes era fundada no *ius soli* (o nascimento em um determinado território) e no *ius sanguinis* (o nascimento a partir de determinados genitores), indiferente no mundo medieval (esses critérios não tinham significado político essencial; tratavam-se apenas de relações de vassalagem) constitui a ideologia nacional-socialista. Somente na modernidade, a partir da Revolução Francesa, afirma Agamben, esses critérios voltam a fazer parte do estatuto da cidadania, unindo a vida humana à soberania. Era necessária uma definição de cidadania, ou seja, dizer: “O que é o francês? O que é o alemão?”, e dessa forma “[...] articular e restringir gradualmente os círculos *ius soli* e do *ius sanguinis*” (AGAMBEN, 2010, p. 126).

Pode-se dizer que o nazismo e o fascismo, segundo Agamben, realizaram,

[...] uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isso possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o plano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações de direitos (AGAMBEN, 2010, p. 127).

O refugiado deveria ser a própria encarnação dos direitos humanos, aqueles direitos inalienáveis baseados na existência da pessoa humana, mas, na verdade, representam o contrário, seres humanos estavam expostos a todo tipo de violência. A partir dessa crítica, percebemos como os chamados direitos do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela no momento em que não é mais possível configurá-los como direitos dos cidadãos. A figura do refugiado coloca à prova os direitos inalienáveis do homem e revela sua crise já implícita no título da declaração de 1789: *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*. O conectivo “e”, presente no título da declaração, não deixa claro, segundo Agamben, “[...] se os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo; e, neste caso, que tipo de relações existe entre eles” (AGAMBEN, 2010, p. 123).

Após as experiências do século XX, os direitos humanos, pressupostos dos direitos dos cidadãos, foram totalmente separados da política. Prova disto, exemplifica Agamben, é a contradição de várias organizações supraestatais como a ONU que, na tentativa de fazer frente aos problemas dos refugiados, não podem ter o caráter político, mas unicamente humanitário e social. Para o autor: “A separação entre humanitário e político, que estamos hoje vivendo, é a

fase extrema do deslocamento entre os direitos do homem e os direitos do cidadão” (AGAMBEN, 2010, p. 130). Essa análise não poderia ser realizada logo após a Segunda Guerra Mundial, quando se multiplicaram as declarações e as organizações supranacionais com o objetivo de defender os direitos do homem. Agora, segundo Agamben, podemos entender com clareza o real papel da declaração dos direitos e sua real função histórica na formação do Estado-nação como inscrição da vida natural na ordem jurídico-política. Assim, Agamben afirma (2010, p. 124):

Aquele vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura e torna-se, aliás, o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania.

A figura do refugiado torna-se incômoda, pois é a primeira aparição do homem enquanto tal, sem a máscara de cidadão, e dessa forma revela a ficção que constitui as declarações de direitos e sua real função nos dias de hoje. O princípio se inverteu: se antes nascia-se com direitos inalienáveis, agora todos nasciam sem direitos, até que se provasse o contrário. O fato de serem simplesmente homens não os tornavam dignos de serem reconhecidos como humanos. Antes, eles deveriam possuir os elementos necessários da cidadania para serem reconhecidos como tais perante os outros seres humanos.

Ao contrário do que se pensa, essas declarações de princípio democrático e igualitário entram em flagrante contradição com seu fundamento último: a proteção da vida humana. As declarações cumprem o papel de redefinir “[...] o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora” (AGAMBEN, 2010, p. 127), inserindo no âmbito da cidade aquela vida recolhida ao âmbito do *oikos*, que agora penetra convertida em fundamento da soberania. Dessa forma, cumpre o papel de politização da vida (*zoé*); assim, o que teria como finalidade a proteção, transforma-se em dispositivos de abandono da vida nua à violência do poder estatal, a inscrição do morto vivente, do *homo sacer*, dentro da estrutura do Estado.

### 1.3 Carl Schmitt e o paradoxo da soberania

Em *Politische Theologie*, Schmitt formula a seguinte tese: o soberano é quem decide sobre o estado de exceção. A partir dessa compreensão, podemos afirmar que o soberano é quem detém o poder de suspender a Constituição e as leis do Estado, de proclamar um estado

de exceção, ou seja, ele pode, assim, afirmar a ordem e negá-la.<sup>30</sup> Isto posto, Agamben aponta que na exposição schmittiana sobre os fundamentos do poder soberano no Ocidente existe um paradoxo, a saber, que o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico; o soberano, a partir do seu poder de suspender o ordenamento jurídico, coloca-se a si mesmo fora da lei, daí Agamben asseverar: “[...] ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa” (AGAMBEN, 2010, p. 22).

O jurista alemão cujas definições são citadas por Agamben acena para esclarecer o conceito de exceção. Na sua acepção, a regra não explica nada, mas o caso particular em relação à hipótese geral põe em evidência o elemento da decisão; por isso, Schmitt afirma: “A exceção é mais interessante do que o caso normal. O normal, não prova nada; a exceção, tudo; não só confirma a regra, senão que esta vive daquela. Na exceção, a força da vida efetiva explode a crosta de uma estagnação mecânica ossificada na repetição” (SCHMITT, 2009, p.20). O direito, na perspectiva schmittiana, não é compreendido como uma totalidade fechada em si mesmo. Como assevera Bercovici (2004, p. 66), “A normatividade está, assim, subordinada às condições efetivas de sua instauração, ou seja, às decisões fundadoras da ordem jurídica”. A concepção decisionista de Schmitt surge como uma contraposição à tese do direito puro de Kelsen, ou seja, como uma contraposição à normatização, à subalternidade do fato ao direito.<sup>31</sup> A partir desta perspectiva, podemos repensar o direito e seus pressupostos. Na análise de Schmitt,

Porque toda ordem descansa sobre uma decisão, e também o conceito de ordem jurídica, que muitas vezes é utilizado irrefletidamente como coisa óbvia, acobertado

<sup>30</sup> Cf. SCHMITT, 2009, p.13. A negação utilizada por Schmitt não significa a abolição ou destruição das leis, mas a suspensão provisória do Estado de direito.

<sup>31</sup> Para Giacoia, nesse embate, “O que temos em vista, portanto, é uma oposição aparentemente radical entre duas vertentes teóricas e metodológicas, de indisputável relevância e atualidade: por um lado, o positivismo jurídico, impermeável a qualquer compromisso com o âmbito fático da causalidade, vinculado ao âmbito categorial da imputação, do *dever-ser* e da normatividade; por outro lado, a suspensão política da ordem jurídica que parece escapar, em sua consistência factual, a qualquer consideração lógica ou normativa. Se, com Hans Kelsen, pensamos o direito como sistema lógico de regras hierarquicamente dispostas, num plano de perfeita consistência, coerência e completude, com Carl Schmitt mergulhamos nos abismos da exceção, que não somente explica, mas funda a norma e, no fenômeno da decisão, torna manifesta a essência do jurídico” (2014. p. 248). Hans Kelsen foi um jurista austríaco erradicado nos Estados Unidos, considerado um dos cânones do juspositivismo. Sua proposta era transpor o método das ciências naturais para a análise do Direito, alcançando dessa forma uma maior objetividade, longe de julgamentos morais ou culturais, transformando o Direito em uma verdadeira ciência jurídica. Por isso Kelsen considerava dois elementos primordiais para o conhecimento do Direito: objetividade e exatidão. Na análise da pesquisadora Torres, “[...] método utilizado por Kelsen para estudar o seu objeto, pois pretende conhecer o fenômeno jurídico em sua ‘pureza’, esvaziado de qualquer elemento externo, como aspectos sociológicos, psicológicos, políticos ou éticos que estejam a ele conectados. Para assim proceder, o autor tem de definir o objeto da ciência jurídica – a norma – e o faz distinguindo o Direito da natureza, o mundo do *dever-ser*, do mundo do *ser*” (TORRES, 2006, p. 73-74).

em seu seio o antagonismo dos dois elementos díspares do jurídico. Além disso, o ordenamento jurídico, como toda a ordem, repousa sobre uma decisão, não em uma norma (SCHMITT, 2009, p.16).

O soberano deve, através do Estado de exceção, estabelecer a situação necessária para aplicação do direito, preparar o terreno de legitimidade deste. Por isso, Bercovici assevera: “O objetivo do Estado é produzir dentro de seu território uma pacificação completa, pressuposto necessário para a vigência do direito” (BERCOVICI, 2004, p. 71). Compreende-se que a manutenção da unidade política e da homogeneidade são preocupações basilares para Schmitt, e a exceção, nesse contexto, é um dispositivo imprescindível para o direito operar. Assim, Agamben afirma: “O soberano, através do estado de exceção, ‘cria e garante a situação’, da qual o direito tem necessidade para a própria vigência (AGAMBEN, 2010, p. 24).

A situação excepcional apresentada por Schmitt mantém uma relação com a norma. Ela não é uma situação de caos generalizado, como muitos podem pensar, pois nenhuma ordem se estabeleceria na desordem. No estado de exceção, uma ordem é estabelecida mesmo não sendo jurídica. A exceção é um caso particular, fora da norma geral, uma forma de exclusão, mas ela se mantém em relação com a norma. Agamben, portanto, elucida como a exceção soberana é ainda mais complexa. A exclusão que constitui a suspensão da norma não constitui a total eliminação da ordem, mas contempla, na sua estrutura, a sua própria inclusão. A exclusão é, na verdade, a inclusão, pois aquilo que está fora é incluído na norma através da suspensão da validade do ordenamento. Aqui reside a relação entre norma e exceção. Não é a exceção que se subtrai da regra, mas é a própria regra, quando suspensa, que dá lugar à exceção. Nas palavras de Agamben,

A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturada fora (*ex-capere*) e não simplesmente excluída (AGAMBEN, 2010, p. 24).

O que se produz na zona de exceção possui um caráter particular, não podendo ser definida estritamente como um episódio factual nem como uma ocorrência jurídica propriamente; constitui entre estas um limiar de indiscernibilidade, uma zona de indiferença entre fato e direito. Essa indistinção, na leitura agambeniana, permite compreender a afirmação schmittiana quando ele sustenta que a decisão soberana “[...] não demonstra ter necessidade do direito para criar o direito” (AGAMBEN, 2010, p. 25). A exceção soberana, nessa perspectiva, não se constitui como um mecanismo para controlar os excessos, mas se trata de “criar e definir

o espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor” (AGAMBEN, 2010, p. 25). Na compreensão de Agamben,

Ela é, nesse 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, 2010, p. 25-26).

A exceção soberana não se reduz a delimitar fato e direito, o dentro e o fora. Abre-se uma relação de indistinção na qual o externo e o interno se misturam; a norma se mantém em relação com algo externo a ela, a exceção, que só é possível mediante a sua conexão com o interno. Essa é a estrutura originária da relação jurídica, pois a norma não vive de si mesma; ela depende, essencialmente, da exceção. O direito não tem por si só uma existência; é a vida fora do direito, a vida dos homens, que constitui o direito. Na tese schmittiana, a exceção é a forma na qual o direito se refere à vida. Desta feita, ela inclui os casos particulares através da sua suspensão. A lei surge como um mecanismo de inclusão jurídica da ocorrência factual, ou seja, a lei não é anterior ao fato, mas ela se constitui a partir dele. Segundo Agamben, Schmitt não expressa a exceção como uma situação antagônica ao direito, mas pertencente à natureza mais íntima da própria lei.

A zona de indistinção permite pressupor aquilo que está fora da relação, o irrelato. Essa é a relação que exprime a estrutura originária da relação jurídica, que deve sempre pressupor, dentro do seu arcabouço, esse irrelato, mantendo com ele uma relação. De tal modo, somente o que for incluído na ordem e excluído dela adquire um sentido. Daí Agamben asseverar que o estado de exceção é princípio de toda localização jurídica, na medida em que é a peça fundamental para o funcionamento do edifício jurídico-político. O ordenamento do espaço no qual consiste o *Nómos* soberano schmittiano, enfatiza Agamben, “[...] está para além de uma fixação da ordem jurídica (*Ordnung*) e territorial (*Ortung*), mas, sobretudo uma ‘tomada de fora’, exceção (*Ausnahme*)” (AGAMBEN, 2010, p. 26).

Ademais, alerta Agamben, apesar do estado de exceção se constituir como algo essencialmente ilocalizável, a partir dele pode-se estabelecer um certo tipo ordenamento e um tipo de território. Segundo a tese do autor, esse território tende a aparecer quando o estado de exceção emerge em primeiro plano, e torna-se cada vez mais comum, até se transformar em regra. Esse território, crível graças à exceção, é o campo de concentração. Esse é o espaço

criado “[...] quando em nosso tempo procurou-se dar uma localização visível permanente a este ilocalizável” (AGAMBEN, 2010, p.26).<sup>32</sup>

Diante do exposto, Agamben expõe didaticamente uma proximidade entre o direito e a linguagem, na medida em que ambas mantêm uma estrutura cujo fundamento é caracterizado pela suspensão. A norma jurídica não coincide com a sua aplicação em relação ao caso particular. Assim como na linguagem, a palavra apenas denota no discurso em ato, pois ela tem a potencialidade de significar enquanto *langue*, não como *parole*.<sup>33</sup> A lei somente tem o poder de se referir ao caso particular, do mesmo modo que a língua pode significar, na medida em que vigora como pura potência. A linguagem pressupõe o não linguístico, assim como o direito pressupõe o não jurídico de forma virtual, como aquilo que mantém uma relação com a exceção. Segundo Agamben, “A exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão” (AGAMBEN, 2010, p. 27).

Através da exceção, a lei se mantém como pura potência, como a linguagem, mantém sua capacidade de significar em potência, dividindo o linguístico e o não linguístico.<sup>34</sup> Na compreensão de Agamben: “A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma (AGAMBEN, 2010, p.28). Dessa forma, a regra se aplica desaplicando; essa é a estrutura jurídico-política da exceção soberana no Ocidente. Assim como a linguagem está dentro e fora dela mesma, o lugar da soberania é o limiar: dentro e fora, exclusão e inclusão, *nómos* e *phýsis*. Por isso afiança:

---

<sup>32</sup> Infelizmente não nos adentraremos na análise sobre o campo de concentração, mas salientamos a importância desse paradigma dentro do contexto da tese do autor. O campo é, para Agamben, o novo regulador da inscrição da vida no ordenamento. Por isso compreende, ao contrário de Foucault, que o campo, em vez da prisão, é o novo paradigma biopolítico. Ao contrário do cárcere, o campo de concentração não se constitui somente como um lugar de reclusão. Para ele, “O campo, como espaço absolutamente de exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão. É este espaço de exceção, no qual o nexo entre localização e ordenamento é definitivamente rompido que determinou a crise do velho ‘*nómos* da terra’” (AGAMBEN, 2010, p. 27).

<sup>33</sup> Na obra elaborada por Alex Murray e Jessica Whyte, um dicionário sobre a obra do autor italiano, elaborado no ano de 2011, “Um linguista suíço (1857-193) Saussure é autor do texto principal do Curso em Linguística Geral, publicado postumamente em 1913. Seu trabalho em linguística e estrutura tem tido uma vasta influência, sendo adotado em várias disciplinas, de literatura e psicanálise a filosofia. Saussure postulou a teoria dos signos baseado na distinção entre o significante (uma palavra, por exemplo) e o significado (coisa, sendo orgânica ou inorgânica), e afirmou que, apesar de existir uma relação entre esses dois eventos do signo, esta é arbitrária e depende do contexto da significação e do discurso. Ele também argumentou que a linguagem deve ser entendida como uma relação entre um aparato de palavras, a gramática e a sintaxe (*langue*), e seu uso particular que os indivíduos fazem deste conjunto (*parole*)”.

<sup>34</sup> Agamben ainda reconhece: “Hegel foi o primeiro a compreender em profundidade esta estrutura pressuponte da linguagem, graças à qual ela está, ao mesmo tempo, fora e dentro de si mesma, e o imediato (o não linguístico) se revela como nada além de um pressuposto da linguagem. ‘O elemento perfeito’ – ele escreveu na Fenomenologia do espírito – ‘em que a interioridade é tão exterior quanto a exterioridade é interna, é a linguagem’ (Hegel, 1971, v. III, p. 527-529)” (AGAMBEN, 2010, p. 28).

A afirmação segunda a qual ‘a regra vive somente da exceção’ deve ser tomada, portanto, ao pé da letra. O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta (AGAMBEN, 2010, p. 34).

O conceito de soberania é central para compreender a estrutura do poder político moderno. Ao longo da história humana, sempre a soberania esteve associada, não por acaso, à ideia de poder. Entretanto, somente no limiar da modernidade a soberania se firma como um *suprema potestas superiorem non recognoscens* (poder supremo que não reconhece outro acima de si) (FERROJOLI, 2002, p. 19), e assim ocorre o fortalecimento do Estado como legitimador do direito e o processo de investimento e positividade deste.<sup>35</sup> Dessa forma, pensar a soberania é também, em alguma medida, refletir sobre o poder político vigente.

Essa visão moderna do poder do soberano como ilimitado encontrou na filosofia de Thomas Hobbes seu fundamento.<sup>36</sup> Na acepção hobbesiana, os homens deixam o estado de natureza, uma luta intestina para salvaguarda suas vidas, através de um contrato. O estabelecimento do contrato é o argumento para o fortalecimento do poder do Estado na figura do poder soberano, o qual deve organizar a vida jurídica da *civitas*. Para Hobbes, “Os cidadãos, a seu arbítrio, impõem a si mesmos um soberano, quer seja um homem só, quer seja um grupo de homens, ou um colegiado, revestido da autoridade soberana de governo” (HOBBS, 1993, p. 100).

O soberano é a figura central, submetido apenas às leis divinas e da natureza, e mesmo essas não constituem uma limitação ao seu poder; funcionam apenas como conselhos. Essas leis obrigam-no apenas na consciência, pois o soberano não está obrigado externamente em relação a ninguém.<sup>37</sup> O monarca não está submetido ao direito positivo como os súditos, argumenta Hobbes, pois ninguém pode obrigar a si mesmo, igualmente ele não pode impor qualquer obrigação a si próprio. O filósofo inglês sustenta a tese que não há outro direito senão

<sup>35</sup> No livro *A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado nacional* (2002), o autor Luigi Ferrajoli retrata a construção do soberano na modernidade fundado na ideia de *supra legem*, ou seja, ligado a um poder sem limites, onde o soberano faz a lei. (FERROJOLI, 2002).

<sup>36</sup> “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (HOBBS, 1993, p. 47).

<sup>37</sup> Dessa forma, afirma Bobbio: “No que concerne às leis naturais e divinas, Hobbes não nega sua existência, mas afirma (justamente) que não se trata de leis como as positivas, porque não são aplicadas com a força de um poder comum; por isso não são externamente obrigatórias, mas só interiormente – isto é, no nível da consciência. Em outras palavras, o vínculo que os súditos têm com relação as leis positivas não é da mesma natureza do que prende o soberano às leis naturais. Se o súdito não observa as leis positivas, poderá ser obrigado a isso pela força do poder soberano, mas se o soberano não observar as leis naturais, ninguém poderá puni-lo (pelo menos neste mundo).” (BOBBIO, 1997, p. 8).

aquele que emana do rei, pois ele é expressão máxima do poder, e só ele tem a força para fazer vigorar as leis. O soberano é o maior poder que os homens podem atribuir a outro homem, e sua grandeza reside em um poder sem limites. A superioridade do seu poder pode ser definida pela expressão: “*auctoritas, non veritas, facit legem*” [é a autoridade, não a verdade, que faz a lei] (FERROJOLI, 2002, p.19-20).

As teses de Schmitt foram fortemente influenciadas pelas concepções de Thomas Hobbes. Em ambos podemos observamos uma concepção de Estado como uma máquina que deve operar para além de conceitos jurídicos ou morais. Na concepção de ambos os pensadores, aponta Bercovici, “O Estado, assim, independente de conteúdos substanciais de justiça e verdade, tanto religiosa como jurídica. As normas de comando têm força apenas em função da determinação positiva da decisão (*Autoritas non veritas facit legem*), sendo neutras em relação a valores” (BERCOVICI, 2004, p.73), sempre com a prerrogativa de garantia da segurança dos indivíduos, em troca da sua obediência perante as leis. Outro ponto de intersecção destacado por Bercovici é a crença na ação do Estado para neutralizar as hostilidades internas e garantir a normalidade da situação política. A diferença crucial, no entanto, está no fato de que, para Hobbes, a neutralização é resultado de um contrato social, de uma negociação. Para Schmitt, ela é fruto de uma decisão soberana.<sup>38</sup>

Schmitt não elaborou uma teoria de Estado, mas uma teoria da Constituição, e seu projeto se manteve crítico à Constituição de Weimar, que foi fruto de uma confluência de forças políticas e instituiu a Primeira República alemã em 1919. Pensada depois da Primeira Guerra Mundial, a Constituição de Weimar, apesar de ser forjada em um período econômico-político frágil e conturbado, é a expressão mais importante do chamado “constitucionalismo social”. Na acepção de Bercovici, ela vincula a questão dignidade da pessoa humana à constituição econômica, inaugurando um modelo de Constituição que serviria como base para todas as fundadas posteriormente. O ponto mais polêmico desta era a sua segunda parte, dedicada aos direitos fundamentais. A primeira reação diante da promulgação desses direitos por parte de alguns juristas foi de crítica, que contestaram seu caráter jurídico afirmando se tratar de meras expressões políticas. O contexto diante da nova Constituição era de disputa, como Bercovici ressalta: “Os partidários da Constituição defendiam os direitos fundamentais como seu conteúdo essencial e os opositores da República os viam como um obstáculo desprezível, um resquício da burguesia liberal do século XIX, que deveria desaparecer na sociedade alemã vindoura” (BERCOVICI, 2004, p. 16).

---

<sup>38</sup> Cf. BERCOVICI, 2004, pp.73-74.

Na perspectiva de Carl Schmitt, os elementos constitucionais afetariam a unidade do Estado, fragmentando o poder político em detrimento dos interesses individuais. Na análise de Bercovici, o jurista alemão via a ocupação pluralista do Estado com maus olhos, pois não era possível estabelecer uma unidade política ou econômica. A perspectiva apresentada por Schmitt é uma crítica ao modelo de Estado de direito liberal. Na acepção somente uma autoridade política neutra, acima dos conflitos partidários e de todos os poderes poderia resolver os problemas econômicos e políticos do Estado.<sup>39</sup> O monopólio político do soberano era condição preliminar para estabelecer a harmonia e unidade necessárias para o direito funcionar. De tal modo, cabe ao soberano manter a unidade política do Estado; por conseguinte, deve distinguir entre a relação amigo/inimigo<sup>40</sup>, e isso implica reconhecer os amigos, mas também identificar e neutralizar os inimigos do Estado. Sendo assim, o soberano deve ter amplos poderes para conquistar uma situação homogênea, sem conflitos.

A soberania expressa por Schmitt encontra-se fundamentada no poder de decisão do soberano sobre a exceção. E essa determinação exercida pelo soberano não é apenas a demonstração de uma vontade superior, mas, para o autor italiano, “[...] representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido” (AGAMBEN, 2010, p. 32). Destarte, ela simboliza a irrupção da vida efetiva dentro da normatização estática e enrijecida do ordenamento jurídico, permitindo ao soberano decidir para além do caráter jurídico do Estado, sobre o que é lícito ou ilícito. Trata-se acima de tudo da *implicação originária do ser vivente na esfera do direito*, das relações que fazem parte da própria vida efetiva. A exceção não só revela o soberano, mas também a relação existente entre soberania e a vida humana.

Segundo Agamben, existe algo oculto na concepção do *Nómos Basileús* que orienta o princípio de soberania até os dias atuais; é a relação entre direito e violência. Desde a Antiguidade clássica, muitos pensadores e filósofos tematizaram sobre a relação entre esses dois conceitos antitéticos na cultura grega, *Bía* e *Díke*. Mas as concepções do poeta grego Píndaro chamam a atenção de Agamben. Na sua acepção, ele é um dos primeiros pensadores a tematizar o problema da soberania, e suas concepções sem dúvida deixaram um importante legado para a modernidade. Píndaro deixa entrever, na origem do *nómos* soberano, a união entre

<sup>39</sup> Cf. BERCOVICI, G. Carl Schmitt, o Estado Total e o Guardião da Constituição. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, São Paulo, v. 01, n. 7, p. 195-201, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://www.esdc.com.br/>. Acesso em: 01 jun. 2016.

<sup>40</sup> Amigo-inimigo: binômio utilizado por Schmitt para definir o âmbito da política, que é estruturalmente conflituoso por pressupor a distinção entre os que pertencem ao grupo em que nos situamos e os que não pertencem. “Inimigo não é o concorrente ou o adversário em geral. Não é tampouco o adversário pessoal que nos odeia com base em sentimentos de antipatia. Inimigo é apenas um conjunto de homens [...] que se opõe a outro agrupamento do mesmo gênero” (O conceito de político. Trad. it., em *Le categorie del ‘politico’*, Il mulina Bolonha, 1972, p. 111).

violência e justiça, e afirma: “O nómos de todos soberano/ dos mortais e dos imortais/ conduz com mão mais forte/ justificando o mais violento/ Julgo das obras Hérade...” (AGAMBEN, 2010, p. 37).

Platão também se apropria do fragmento do poeta grego, entretanto, segundo Agamben, deseja neutralizar a oposição entre *Bía* e *Díke*, que está na base do debate realizado pelos sofistas, e assim justifica o poder como natural, como algo não violento, oposto, portanto, à definição de Píndaro. O filósofo grego retoma esse debate nas *Leis*, quando afirma: “É isto, ó sapientíssimo Píndaro, não, poderia, mas segundo a natureza, ou seja, segundo o poder da lei sobre quem voluntariamente a aceita, e não por violência (AGAMBEN, 2010, p. 40). Daí, Platão argumentar a anterioridade da alma e sua composição tripartite, a saber: *intelectos, tékhne e nómos*. Para o filósofo grego, a lei nunca é violenta, pois ela pertence à natureza. Dessa forma, “[...] a lei deve reinar sobre os homens e não os homens sobre a lei” (PLATÃO *apud* AGAMBEN, 2010, p. 41). Para Agamben,

[...] em Platão, a ‘lei da natureza’ nasce, portanto, para colocar fora de jogo a contraposição sofística entre *phýsis* e *nómos* e excluir a confusão soberana de violência e direito, nos sofistas a oposição serve precisamente para fundar o princípio de soberania, a união de *Bía* e *Dike* (AGAMBEN, 2010, p. 41).

Dessa feita, afirma Agamben, o debate desenvolvido entre os sofistas pode ser considerado como a premissa da oposição entre estado de natureza e comunidade (*commonwealth*), expressa na modernidade pela concepção filosófica de Thomas Hobbes. Na cultura política do Ocidente, o vínculo entre direito e violência tem fundamentação na teoria hobbesiana, através do estado de guerra de todos contra todos. Existe uma oposição estado de natureza e estado civil em que Hobbes coloca a base de sua concepção de soberania. Logo, o autor justifica uma transferência dos direitos para a figura do soberano que, exercendo um poder maior, poderia conter a violência do estado de natureza. A anterioridade da *phýsis* justifica a violência do mais forte. Nesse contexto, Agamben nota: “Em ambos os casos, ainda que em sentido aparentemente oposto, a antinomia *phýsis/nómos* constitui o pressuposto que legitima o princípio de soberania, a indistinção de direito e violência (no homem forte dos sofistas ou no soberano hobbesiano)” (AGAMBEN, 2010, p. 41-42).

É importante notarmos, em Hobbes, a sobrevivência do estado de natureza na figura do soberano, “[...] que é o único a conservar o seu natural *ius contra omnes*” (AGAMBEN, 2010, p. 42). O estado de natureza não é, portanto, verdadeiramente externo ao *nómos*, mas contém sua virtualidade; está presente como um princípio interno que se revela quando o Estado

de direito é suspenso. O estado de exceção e o estado de natureza se apresentam como duas fases do mesmo processo topológico. Segundo Agamben, a soberania marca essa indistinção. “A soberania se apresenta, então, como um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana” (AGAMBEN, 2010, p. 42).

O autor italiano revela que Schmitt se baseia no fragmento de Píndaro para definir o caráter originário do “*nómos* da terra”. E afirma: “O que ele quer aqui assegurar a todo custo é a superioridade do *nómos* soberano como evento constitutivo do direito com relação a toda concepção positivística da lei como simples posicionamento e convenção (*Gesetz*)” (AGAMBEN, 2010, p. 42). O jurista alemão explicita o estado de exceção como um espaço juridicamente vazio, onde o soberano pode atuar sem os limites do *nómos* estabelecido. Sendo assim, se constitui como um movimento, um trânsito entre o fora e o dentro, entre o estado de natureza e o direito, entre o ordenamento, suas leis e a sua suspensão. Essa zona de indistinção dá lugar ao paradoxo da soberania, e é a partir dessa relação de exceção que ocorre a captura da vida humana na estrutura político-jurídica.

Assim sendo, Schmitt fundamentou a forma legal daquilo que não pode ter forma legal, que é a ausência do próprio direito. O estado de exceção, com efeito, já não se apresenta mais somente em situações extremas, mas, como previu o filósofo Walter Benjamin, tornou-se a regra. Em outras palavras, a exceção soberana não é um deslocamento do direito, mas uma técnica de governo, estabelecendo uma situação de indeterminação entre democracia e absolutismo. Segundo Agamben, a Primeira Guerra Mundial evidenciou a crise jurídica-política do Ocidente, quando irrompe a forma de exceção contida no Estado, levando à ruína os sistemas jurídicos da Europa. Além disso, assegura Agamben,

O que ocorreu e ainda está ocorrendo sob nossos olhos é que o espaço ‘juridicamente vazio’ do estado de exceção (em que a lei vigora na figura – ou seja, etimologicamente, na ficção – da sua dissolução, e no qual podia, portanto, acontecer tudo aquilo que o soberano julgava de fato necessário) irrompeu de seus confins espaços temporais e, esparramando-as para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal, no qual tudo se torna assim novamente possível (AGAMBEN, 2010, p. 44).

## 2 SOBERANIA MODERNA: DECISÃO, NORMA E EXCEÇÃO

Dando continuidade às reflexões iniciadas no *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*, Agamben lança, em 2003, o livro *Estado de exceção II*, 1<sup>41</sup>, onde aprofunda a sua crítica à estrutura jurídica política moderna, realizando um verdadeiro estudo arqueológico do estado de exceção. Para o pensador italiano, a questão do estado de exceção é “[...] condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito” (AGAMBEN, 2004, p. 12). Ou seja, esse estudo é indispensável na compreensão da lógica que aprisiona o vivente dentro da estrutura jurídico-política do Ocidente. Por isso, nos dedicamos a essa análise no presente capítulo. Nesse sentido, as concepções de um dos maiores teóricos do estado de exceção, Carl Schmitt, são fundamentais para o verdadeiro caráter da soberania estatal e o real papel da anomia dentro do sistema jurídico moderno. Contudo, o interesse de Agamben pelas questões apresentadas pelo jurista alemão parecem derivar da relação teórica com Walter Benjamin, cujas obras Agamben traduziu do alemão para o italiano. Ambos os autores, Benjamin e Schmitt, vivenciaram o mesmo período histórico de crescimento e instauração do regime totalitário, e travaram, mesmo de forma não constante, um diálogo teórico marcado por singulares divergências. Esse confronto fomentou o surgimento de concepções apreciadas pelo autor italiano no transcurso de suas obras. Importantes textos: de Schmitt, *Teologia Política* de 1922, e de Benjamin, o ensaio *Crítica da violência, crítica do poder*, de 1921, bem como suas teses apresentadas em 1940 sob o título: *Sobre o conceito de história*, apresentam um embate, que pretendemos abranger nessa análise.

### 2.1 Notas sobre poder e violência em Walter Benjamin

O filósofo alemão Walter Benjamin é considerado um dos pensadores mais críticos do século XX. O seu pensamento radical é marcado por escritos sobre arte, cultura, literatura e, como não poderia deixar de ser, sobre política. Benjamin era judeu e foi exilado em Paris nos anos de 1940. Acompanhou de perto o crescimento da ocupação nazista e, conseqüentemente, o surgimento e os efeitos dos campos de concentração na Europa. Quando os nazistas tomam Paris em meados de junho, tenta fugir para os EUA, onde encontraria outros intelectuais. Mas, quando passava pela fronteira com a Espanha foi detido pela polícia, sem documentação, na

---

<sup>41</sup> A obra seguinte ao *Homo sacer I* foi o terceiro livro da série: *O que resta de Auschwitz* (1998). Somente em 2003 Agamben lança a primeira parte do segundo volume da série: *Estado de exceção II*, 1, e em 2008 lança a segunda parte do segundo volume: *O reino e a glória: para uma genealogia teológica da economia e do governo*.

condição de apátrida, Benjamin foi capturado, e aos 48 anos comete suicídio, preferindo a morte a ser entregue à Gestapo.<sup>42</sup>

As críticas de Benjamin estão permeadas por acontecimentos históricos. Ainda na juventude do seu pensamento, escreve uma série de textos em que esboça conceitos basilares para o seu desenvolvimento teórico, como a ideia de destino e um conceito de história, conciliando ao longo de suas obras conceitos aparentemente díspares, como o materialismo e messianismo, mito e história, cultura e política. Em 1921, Benjamin escreve o texto *Crítica da violência, crítica do poder* (*Zur Kritik der Gewalt*), um dos textos da sua juventude de grande expressividade, tornando-se um dos ensaios mais lidos e debatidos do seu pensamento.<sup>43</sup> Nesse ensaio, que pretendemos abordar nas próximas páginas, Benjamin utiliza-se da palavra polissêmica alemã *Gewalt*, e se propõe a criticar a instrumentalização da violência operada pelo poder. Conforme Benjamin, “A tarefa de uma crítica da violência pode se circunscrever à apresentação de suas relações com o direito e com a justiça. Pois, qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas” (BENJAMIN, 2011, p. 121).

Nesse sentido, uma crítica da violência compreende também uma crítica ao direito e à justiça. A palavra alemã *Gewalt* revela essa relação entre violência e poder, pois ela pode ser utilizada tanto para caracterizar o poder — nesse caso, se remetendo a *potestas*, ao poder político da autoridade estatal, expresso também pelo substantivo *staatsgewalt* (autoridade do Estado) —, como pode se remeter ao excesso da força, ao uso da violência. Benjamin, nesse artigo, também explora a categoria do “Mito”, e realiza uma reflexão sobre a situação política da Europa, que vivia em crise depois da Primeira Guerra. Para Gagnebin, “A crítica do mito não é apenas uma crítica de certo momento vivido pela humanidade, mas significa a crítica de uma concepção de vida e de destino que sempre ameaça, sob formas diversas, as tentativas humanas de agir histórico e livremente” (GAGNEBIN, 2011, p. 09).<sup>44</sup> Além disso, vai empreender uma nova categoria, a da esfera “pura”, na busca de uma nova forma de

---

<sup>42</sup> Em sua dissertação de mestrado, Evandro Pontel esclarece o cenário de “barbáries e horrores” em que Benjamin estava imerso. A conjuntura é marcada pela ascensão do nazismo ao poder em 1933, com a suspensão de todos os direitos, a instauração do decreto para a proteção do povo e do Estado, inaugurando, pois, um estado de exceção que nunca foi revogado. Dessa forma, com o horror que se instalou na Alemanha, intelectuais antinazistas como Benjamin tiveram que se exilar. Benjamin conta com o apoio dos intelectuais da escola de Frankfurt, e assim refugia-se em Paris (PONTEL, 2014, p.91).

<sup>43</sup> Isso se deve, em alguma medida, ao interesse do filósofo franco-argelino Jacques Derrida pelas questões tratadas nesse ensaio, que escreve nos idos dos anos 90 a obra *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*.

<sup>44</sup> Introdução da obra *Escritos sobre mito e linguagem* (1915-1921).

relacionamento entre os homens, e dos homens com o mundo, que não esteja a serviço de determinados fins, mas sejam meios independentes.<sup>45</sup>

Benjamin resolve, estrategicamente, analisar os diversos tipos de violência existentes, partindo para uma análise da violência do ponto de vista do direito natural. Na sua compreensão, no campo do direito está em jogo a relação entre os fins e os meios. A violência, nesse caso, pertence à esfera dos meios, e não dos fins. Em todo caso, vale questionar o uso da violência como um meio para fins justos ou injustos. Torna-se necessária uma crítica para os casos de sua aplicação; estabelecer qual o critério para uma violência ética ou injusta. O direito natural não vê a aplicação de meios violentos para fins justos como um problema, concepção, segundo Benjamin, que fundamentou a ação dos terroristas durante a Revolução Francesa, que justificavam suas ações afirmando agir guiados por fins justos. O uso da violência era uma ideia fundamentada em um princípio natural, como um produto da natureza.

Essa é a ideia de uma violência natural que também está na base do contrato social hobbesiano, onde os homens abrem mão do poder e da violência, da *Gewalt*, em favor do Estado. Entretanto, segundo Benjamin, somente no século XIX essa concepção ganhou vida nova, a partir das teses de Darwin, que de forma dogmática afirmou a violência como meio originário da natureza no processo de seleção natural. Contudo, essa violência dada como natural se mantém em estrita relação com um produto da vontade humana, o direito. Benjamin esclarece:

A filosofia popular darwinista mostrou muitas vezes o quanto é pequeno o passo que leva deste dogma da história natural para o ainda mais grosseiro dogma da filosofia do direito; a saber, que toda a violência que é adequada a fins quase exclusivamente naturais também já é, por isso, conforme o direito (2011, p.123-124).

Contrariamente à tese do direito natural, Benjamin expõe a tese do direito positivo, que pensa a violência não como um dado natural, mas como um *devir* histórico. Segundo o autor, o interesse do direito positivo não é justificar os meios pelos fins, mas julgar o direito pelos próprios meios. Para Benjamin, “Se o direito natural pode julgar cada direito existente apenas por meio da crítica aos seus fins, o direito positivo, por sua vez, pode avaliar qualquer direito nascente apenas pela crítica a seus meios” (2011, p. 124). Entretanto, ambas as concepções, ao final, tentam se justificar: *o direito natural os seus meios, para seus fins, e o direito positivo os seus fins, para seus meios*, e, assim, acabam por tornar-se equivalentes, reduzindo a justiça à defesa de suas ações, pois “[...] fins justos poder sem alcançados por meios

---

<sup>45</sup> Cf. SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 25.

justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos” (BENJAMIN, 2011, p.124). Desta feita, uma crítica à violência deve sair da dimensão dos fins, pois cada fim é determinado para cada situação e se justifica diante de um momento particular. Nesse contexto, Benjamin afirma a necessidade de romper com o debate cíclico entre direito natural e direito positivo e encontrar um ponto de vista externo, uma perspectiva histórico-filosófica.

A análise benjaminiana pensa os antagonismos existentes entre a norma e os indivíduos. Dentro desse contexto, o filósofo constata uma dicotomia: enquanto para os indivíduos a violência é sempre dada como natural, para o direito não existem fins naturais. O sistema jurídico, aponta Benjamin, torna-se insustentável se ainda persistem a ideia de leis naturais, pois caso os indivíduos detenham a violência nas mãos, eles são capazes de solapar a ordenação de direito, de criar um novo direito.<sup>46</sup> Por isso o direito positivo deseja monopolizar a violência, colocar limites na ação dos indivíduos. Tão-somente a ordenação de direito pode alcançar os fins por meio da violência. Os indivíduos não podem alcançar seus próprios fins por esses meios. O direito monopoliza a violência para garantia da manutenção do *status quo* a fim de garantir a sua própria perpetuação. Como assevera Benjamin,

Em contraposição, talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito (2011, p. 127).

A figura do “grande criminoso”, afirma Benjamin, apesar de representar um transgressor das leis para fins questionáveis, suscitou, ao longo da história, uma certa admiração por parte do povo, por deter aquilo que o direito positivo lhes tomou: o poder/violência. Essa atração pela figura do “grande bandido”, o próprio Benjamin experimentou pelo personagem Raskólnikov, da obra *Crime e castigo* (1866), de Fiódor Dostoiévski. Para o pensador alemão, “Neste caso, com efeito, a violência que o direito atual procura retirar das mãos dos indivíduos em todos os domínios da ação aparece como realmente ameaçadora, e mesmo vencida ainda suscita a simpatia da multidão contra o direito” (2011, p. 127-128). O criminoso, segundo Seligmann, também pode expressar aqui uma referencia a figura da exceção, na medida em que ele se encontra fora da lei.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Cf. BENJAMIN, 2011, p. 126.

<sup>47</sup> Cf. SELIGMANN, 2005, p. 26.

Contudo, de acordo com Benjamin, somente na luta de classes os cidadãos de direito exercem efetivamente o poder, mesmo que de forma limitada, através do direito de greve. Na compreensão do Estado, o direito de greve não é a concessão do direito à violência para os trabalhadores, mas o direito de subtrair a violência indireta exercida pelo patrão. Mas até a chantagem operada pelos trabalhadores, que suspendem suas ações em prol de determinadas condições, de modificar a realidade, já se configura como um momento de violência. Benjamin acredita que a greve pode atingir outros níveis, pode se efetivar através de meios puros, de forma não violenta. Nessa perspectiva, a greve institucionalizada e limitada concedida pelo Estado pode tornar-se uma greve revolucionária, e assim, os antagonismos entre os interesses do Estado e dos trabalhadores revelam-se de forma mais aguçada: “Nesta, a classe trabalhadora invocará sempre o seu direito à greve, mas o Estado chamará este apelo de abuso (pois o direito de greve não foi pensado ‘dessa maneira’) e promulgará seus decretos de emergência” (BENJAMIN, 2011, p. 129).

Nesse ponto, Benjamin expressa a irreparável contradição presente no Estado de direito: a relação de exceção. Mesmo o direito de greve sendo juridicamente prescrito, a atitude do Estado perante um estado de greve geral, quando esta não serve mais aos seus interesses e assume grandes proporções, é tentar impedi-la. O Estado se utiliza da sua violência contra a violência da greve. Segundo Benjamin, “[...] o direito reage aos grevistas, enquanto praticantes da violência, com violência” (BENJAMIN, 2011, p. 129). Essa atitude evidencia como o direito está a serviço do poder, da perpetuação de si mesmo. Como já havíamos exposto, essa greve revolucionária é uma verdadeira ameaça aos seus interesses. O caráter da violência empregada na greve geral não é aquela predatória das outras formas de violência empregadas em outras greves, pois se ela não representasse uma ameaça ao *status quo*, não seria revolucionária, ou seja, ela não alteraria as relações de direito.

O autor alemão vai utilizar o exemplo da violência militar, da experiência da guerra que os Estados europeus vivenciaram para demonstrar o caráter dessa violência revolucionária. Na sua acepção, a exemplo da violência de guerra, essa também decorre das mesmas contradições do direito de greve, na medida em que a violência empregada pelos sujeitos de direito pode entrar em conflito com os próprios fins do direito sancionado. O caso é que a violência de guerra, como parâmetro para outras formas de violência, mostra que toda violência que persegue fins naturais pode instaurar um novo direito. Essa questão faz o Estado temer a violência não sancionada pelo direito, que foge aos seus domínios. Dessa forma, o direito moderno age para tentar retirar dos indivíduos qualquer violência, ao mesmo tempo em que os impele a isso. Por isso, Benjamin (2011, p. 131) afirma:

O Estado tem essa violência pura e simplesmente por seu caráter de instauração do direito, e, ao mesmo tempo, é obrigado a reconhecê-la como instauradora do direito quando potências estrangeiras o forçam a conceder o direito de guerra, e classes, o direito de greve.

Benjamin vai revelar o duplo caráter da violência: a função instauração do direito, e a função de manutenção do direito.<sup>48</sup> A violência militarista é empregada como uma categoria universal dentro da política de Estado, instaurando um novo modo empreender a violência institucional, como um meio para alcançar todos os fins da política de Estado. Esses fins revelam que toda paz só é alcançada por meio de uma vitória que impõe uma reestruturação nas relações de direito, ou seja, *instaurando outro direito*. Porém, não é só isso: o militarismo opera também a *manutenção do direito*. Desta forma, a instauração do serviço militar obrigatório é um passo decisivo para as Forças Armadas se tornarem o que são, para perpetuar sua estrutura no seio da sociedade. O direito positivo vê cada indivíduo como um representante dessa “ordem de destino”, portanto ele também fomentará esse desejo de manutenção do *status quo* em cada indivíduo da sociedade. Ele trabalha para a manutenção da ordem em todos os sentidos, e esta não deve ser poupada de críticas. Entretanto, uma crítica a essa prática, como querem os pacifistas, torna-se muito mais desafiadora, posto que ela deve coincidir com a própria crítica da violência legal ou institucional.

A dimensão da violência mantenedora do direito também pode ser observada no domínio das penas. Na história do direito antigo, é muito comum encontrarmos alusão a penas capitais, “[...] pois a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça” (BENJAMIN, 2011, p. 133).<sup>49</sup> Podemos observar através da pena de morte algo próprio do direito, desde os tempos mais remotos; o poder decisório sobre a vida, conhecido no direito antigo como o poder de vida e de morte. Vale destacar que, dentro da evolução da história do direito penal, o Código de Hamurabi (Babilônia) tem um papel singular na punição contra dos crimes contra a propriedade. O autor de um roubo, por exemplo, era condenado à morte e enterrado em frente ao local do furto.<sup>50</sup> Para Benjamin, esse exercício do poder sobre a vida, mais do que qualquer outra atividade, fortalecia imensamente o poder do direito. O direito se alimenta desse poder

---

<sup>48</sup> Cf. BENJAMIN, 2011, p.132.

<sup>49</sup> Na acepção de Seligmann: “O direito positivo, nota ainda Benjamin, vê em cada indivíduo um representante do interesse da humanidade e de uma "ordem de destino". Esta submissão do indivíduo a esta ordem implica também a construção de um discurso que apenas reitera o status quo. A ordem do direito carece de um poder” (SELIGMANN, 2005, p.25).

<sup>50</sup> Cf. CAVALCANTE, K.K. *Evolução histórica do direito penal*. In: Âmbito Jurídico, Rio Grande, III, n. 11, nov 2002. Disponível em: [www.ambitojuridico.com](http://www.ambitojuridico.com). Acesso em: jun/2016.

sobre a vida. Assim, é elucidada a relação entre direito e o conceito de destino, o elemento mítico da lei.

Nesse sentido, uma instituição que se alimenta desse poder de vida e de morte, alvo das críticas de Benjamin, é a polícia. E assevera: a polícia não é regida por nenhum princípio metafísico; é apenas um fantasma, um espectro. Para ele, “Sua violência não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados” (BENJAMIN, 2011, p. 136). É uma instituição do Estado moderno que mistura em seu escopo dois tipos de violência: *a junção entre a violência que instaura o direito e que a mantém*. Ela é mantenedora do direito na medida em que emprega sua força para a manutenção do direito vigente. É, ainda, instauradora do direito, pois tem o poder de atuar com fins jurídicos, por meio de decretos. A polícia assinala a impotência da ordem estatal de atuar pelos meios jurídicos normais, atuando, “por razões de segurança”, em casos onde existe dubiedade na norma, ou mesmo quando não existe uma norma clara para determinada situação. O filósofo mais uma vez traz à tona a questão da normalização do estado de exceção através da regulamentação de decretos, do poder de polícia. Realidade não somente nas monarquias absolutas, mas até os dias atuais, nos Estado democráticos:

E apesar de a polícia ter o mesmo aspecto em todos os lugares, até nos detalhes, não se pode deixar de reconhecer que o seu espírito é menos devastador quando, na monarquia absoluta, ela representa o poder do soberano, que reúne em si a plenitude do poder legislativo e executivo, do que em democracias, onde sua existência, não sustentada por nenhuma relação desse tipo, dá provas da maior deformação da violência que se possa conceber (BENJAMIN, 2011, p. 136).

Podemos, então, nos questionar se existem meios não violentos para regular os interesses humanos. Para Benjamin, existem inúmeros exemplos nas experiências *não institucionais* entre as pessoas. Os homens podem encontrar meios puros para sua compreensão mútua através da linguagem; essa é esfera da não violência e do entendimento humano.<sup>51</sup> De forma contrária à linguagem, Benjamin aponta aquela resolução de conflitos que resulta em um contrato de direito. O contrato, no seu desfecho ou no seu início, sempre contém em sua constituição a violência. Sua gênese é violenta, pois nele está representado o poder. O contrato é a garantia do direito, e por isso ele é violento, pois o poder é de origem violenta. Mesmo que

---

<sup>51</sup> Agamben explicita a tese benjaminiana e afirma que essa violência mítico-jurídica é um meio a um fim, enquanto a violência pura não é simplesmente um meio, uma forma de medialidade para um fim; é um meio que permanece como tal: “Como no ensaio sobre a língua, pura é a língua que não é um instrumento para a comunicação, mas que comunica imediatamente ela mesma, isto é, uma comunicabilidade pura e simples; assim também é pura a violência que não se encontra numa relação de meio quanto a um fim, mas se mantém em relação com sua própria medialidade” (2004, p. 95-96).

este poder não tenha sido introduzido no contrato de maneira violenta, a sua gênese é. A prova disso, segundo Benjamin, é que nas instituições de direito quando se apaga a consciência da violência ela entra em decadência. Em qualquer compromisso, mesmo quando aceito de bom grado, não se pode fazer abstração do caráter coercitivo. Por conseguinte, os debates realizados pelos parlamentares, na acepção Benjaminiana (2011, p. 138),

Por desejável e satisfatório que possa ser, comparativamente, um parlamento de alto nível, a discussão dos meios, por princípio não-violentos, de entendimento político não poderá incluir o parlamentarismo. Pois o que este consegue alcançar em questões vitais só podem ser aquelas ordenações de direito que têm a marca da violência tanto na origem como no desfecho.

Consequentemente, o filósofo berlinense concebe duas configurações de violência, aquela que conserva e institui o direito, e outra revolucionária, denominada de violência pura. Essa segunda pode ser expressa através da greve geral dos trabalhadores. Para explicar esse ponto de vista, Benjamin recorre a George Sorel, engenheiro que deixou tudo para se tornar militante em prol dos sindicatos franceses e que defende teses sobre a necessidade da greve geral dos trabalhadores, escrevendo em seu livro *Réflexions sur la violence* (1908), importantes ponderações sobre o uso da violência pelos trabalhadores. As análises de Sorel influenciaram fortemente Benjamin, principalmente na distinção realizada pelo pensador francês entre *greve política* e *greve geral proletária*. A greve política não visa à destruição das instituições; ela briga por reformas, por pequenas mudanças dentro das normas, enquanto a greve revolucionária tem o cunho de aniquilação do sistema. No esteio das reflexões de Sorel, Benjamin afirma:

A base de suas concepções é o fortalecimento do poder do Estado [*Staagewalt*]; em suas organizações atuais, os políticos (a saber, os socialistas moderados) preparam desde já a instituição de um poder forte e disciplinado, que não se deixará perturbar pela crítica da oposição, saberá impor o silêncio e baixar seus decretos mentirosos (BENJAMIN, 2011, p.143-144).

A greve política não pretende enfraquecer o Estado, e dessa forma ele não perde nem força nem poder. Em oposição a essa forma de greve existe a greve geral proletária, que se propõe a aniquilar o Estado. Nas palavras de Benjamin (2011, 142-143), “Ela exclui todas as consequências ideológicas de qualquer política social possível; seus partidários consideram até mesmo as reformas mais populares como burguesas”. A greve geral é justamente aquela que opõe operários e burgueses. Seu objetivo é a abolição do Estado, pois este representa a razão de ser dos grupos dominantes, que tiram proveito do povo através de seus empreendimentos. Entre ambas as formas de greve, além dos objetivos, Benjamin destaca os

meios: “Enquanto a primeira forma de suspensão do trabalho é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não-violenta” (BENJAMIN, 2011, p.143). A primeira modalidade é a greve instauradora do direito, e a segunda, dos meios puros, não deseja só pequenas reformas; seu objeto não é alcançar pequenas melhorias nas condições de trabalho, mas novas relações, uma nova forma de trabalho e o fim da coerção por parte do Estado. Para Benjamin, o caráter violento de uma ação não deve ser julgado segundo seus efeitos, mas segundo seus meios.<sup>52</sup>

Na acepção de Agamben, o foco do ensaio de Benjamin é a violência pura; esse terceiro elemento que romperia com o círculo dialético criado entre violência e direito.<sup>53</sup> A violência divina está para além do direito, acima do Estado, e é substancialmente diferente da primeira (a violência mítica). Dessa feita, Benjamin compreende: toda ação que leva em consideração o direito positivo gera a greve problemática e violenta. A maioria das greves tem esse caráter, uma vez que, apresentado um modelo hegemônico ofertado pelo direito, em grande parte as greves se perdem em movimentos cíclicos, repetindo as fórmulas já ocorridas anteriormente na história. Na acepção benjaminiana, torna-se necessário romper com os fins, uma vez que outra forma é possível. Somente uma violência pura, fora do direito, pode depor as formas sancionadas do direito. Nas palavras de Benjamin,

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta (2011, p. 150).

Na perspectiva benjaminiana existe um movimento cíclico entre direito e violência ao longo da história. Essa violência tem momentos de altos e baixos, ou seja, momento em ela enfraquece, e outros em que ela ganha força. A crítica da violência não perde a sua importância, ela também é a própria crítica a filosofia da história. Um olhar sobre a história nos fará perceber como ela tem momentos dialéticos nas configurações dessa violência, enquanto instaurado e mantenedora do direito. Para Benjamin no momento de fraqueza estariam dadas as condições para outra forma de violência vença a violência do direito e do Estado, fundando assim um novo direito, para um novo destino. Por isso ele afirma: “É na ruptura desse círculo atado

---

<sup>52</sup> Na compreensão de Ruiz, “[...] a única violência justa é a Divina, que se identifica com a plenitude da justiça e por isso anula qualquer direito que nega a vida. Porém, enquanto a violência divina permanece como ideal messiânico do porvir, Benjamin entende que a única violência justa que existe é a violência revolucionária cuja legitimidade está no ato de libertação dos oprimidos de seu estado de exceção [...]” (2009. p. 17).

<sup>53</sup> Cf. AGAMBEN, 2010, p.68.

magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que depende dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica” (2011, p. 155).

A violência pura está livre para se manifestar a qualquer momento, como se manifesta aquele sentimento da multidão por um criminoso, citado anteriormente. Benjamin expressa a necessidade de mudança e a sua viabilidade. A ruptura com o mito do direito positivo não é impossível no presente, pois que já foram conquistadas muitas fugas da lógica dessa dominação, e essa mudança não é algo tão distante. E qualquer gesto, até a menor palavra contra esse sistema não é inofensiva; antes, colabora para esse processo. Assim, Benjamin expressa a sua convicção na força da revolução: “Mas se a existência da violência para além do direito, como pura violência imediata, está assegurada, com isso se prova que, e de que maneira, a violência revolucionária – nome que deve ser dado à mais alta manifestação da violência pura pelo homem – é possível” (2011, p. 155).

## 2.2 Debate entre gigantes: Benjamin x Schmitt

Enquanto o filósofo alemão e judeu Walter Benjamin é considerado um dos maiores críticos ao regime nazista, Carl Schmitt é tido como um jurista conservador, filiado às concepções nazistas. Forjadas no mesmo período histórico, ambas as concepções são extremamente díspares, todavia isso não impediu que ambos travassem um debate, ainda que não contínuo, sobre suas concepções. Agamben desenvolve algumas questões desse embate na sua obra *Estado de exceção* (2003). O debate entre gigantes, como denomina o filósofo italiano<sup>54</sup>, é fundamental para compreender a forma do instituto jurídico em questão, como ele se desenvolve, e sua relação com a norma.

Para muitos autores, o início dos debates entre Schmitt e Benjamin se dá a partir da publicação da obra *Origem do drama barroco alemão* (1925), de Benjamin. Mas, para Agamben, essa discussão ocorreu entre os anos de 1925 e 1956, e o marco inicial se deve ao ensaio benjaminiano publicado em 1921, intitulado *Crítica da violência: crítica do poder*. Apesar de não existir nenhuma referência explícita a Schmitt no ensaio, é possível, segundo Agamben, encontrar referências e críticas às concepções schmittianas. O ensaio benjaminiano foi publicado no número 47 da revista alemã *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*,

---

<sup>54</sup> Agamben denomina o ponto quatro do *Estado de exceção* como “Luta de gigantes acerca de um vazio”.

na qual Schmitt também publicava e da qual era um leitor assíduo. Certamente as questões tratadas por Benjamin não passaram despercebidas pela jurista alemão. Em parte, compreende Agamben, o texto de Schmitt *Politische Theologie*, publicado um ano depois do ensaio benjaminiano, reflete as ideias contidas na sua crítica da *Gewalt*. Selligman reforça essa ideia:

A famosa definição schmittiana da soberania, “Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”, pode refletir em parte as ideias do ensaio de Benjamin sobre a violência, mas não corresponderá à própria descrição benjaminiana da figura do soberano no século XVII (2005, p. 9).

No ensaio de 1921, como mostramos, Benjamin opõe uma violência pura, totalmente fora do direito, a uma violência do direito, mítica. A violência pura evocada por Benjamin expõe a relação oculta, o cerne da política ocidental, o nexos entre violência e direito, compreensão também explorada por Agamben ao longo de suas obras. Contudo, para Benjamin, torna-se necessário encontrar uma saída para essa forma de violência, uma forma de existência fora do direito; assim, torna-se fulcral destruir os modos institucionalizados de violência. Somente a força da violência pura, divina, revolucionária poderia romper com a violência fundadora e mantenedora do direito. Partindo dessa compreensão, Agamben afirma: “O caráter próprio dessa violência é que ela não põe nem conserva o direito, mas o depõe (*Entsetzung des Rechts*) e inaugura, assim, uma nova época histórica” (2004, p. 85).

O jurista alemão muda de perspectiva em *Politische Theologie* após ler as posições de Benjamin, substituindo a distinção entre poder constituinte e poder constituído pelo conceito de decisão soberana. Por isso, podemos ler a sua doutrina da soberania como uma resposta ao ensaio benjaminiano. Na compreensão de Agamben, Schmitt pretende impossibilitar a existência de uma esfera fora do direito através da exceção, que abarcaria todas as ações humanas não jurídicas, não deixando margem para a criação de uma violência pura e revolucionária, como queria Benjamin. A resposta de Schmitt compreende a criação de uma figura que nem funda nem conserva o direito, apenas o suspende: o soberano, a partir do seu poder de decisão, suspende a ordem jurídica e estabelece o estado de exceção. Essa é a forma encontrada pelo jurista alemão para inserir anomia no *corpus* jurídico. Segundo Agamben,

A substituição só adquire seu sentido estratégico se for considerada como um contra-ataque à crítica benjaminiana. A distinção entre violência que funda o direito e violência que conserva – que era alvo de Benjamin – corresponde de fato, literalmente, à oposição schmittiana; e é para neutralizar a nova figura de uma violência pura, que escapa a dialética entre poder constituinte e poder constituído, que Schmitt elabora sua teoria da soberania (2004, p. 86).

O filósofo alemão não deixou as posições do jurista injulgadas, escrevendo, em 1925, o livro *Origem do drama barroco alemão*, onde expressa sua crítica à teologia política e ao decisionismo schmittiano. Levando em consideração o caráter canônico da soberania contido nos textos dos dramaturgos barrocos alemães do século XVII, Benjamin expressa que o que está em jogo na doutrina barroca da soberania não é a decisão sobre a suspensão da norma, como quer Schmitt, mas sim a função de impedir o estado de exceção. Ao invés de empregar a decisão, Benjamin a substitui pela exclusão. Para Agamben, a posição de Benjamin manifesta o seguinte: “[...] o soberano não deve, decidindo sobre o estado de exceção, incluí-lo de modo algum na ordem jurídica; ao contrário, deve excluí-lo, deixa-lo fora dessa ordem (2004, p. 87)”.

Nesse sentido, Benjamin elabora uma teoria da *indecisão soberana*, afirmando a impossibilidade do soberano de decidir diante do estado de exceção. Se o jurista alemão lança a decisão como um elo que une soberania e estado de exceção, Benjamin, em contrapartida, lança a indecisão, separando o soberano do exercício do seu poder. Na sua acepção, o que marca o soberano do século XVII, a exemplo de Cesar, tido como tirano, foi sucumbir ao delírio do poder e, portanto, não ter mais a capacidade de decidir, ou seja, a indecisão:

A antítese entre o poder do governante e sua capacidade de governar conduziu, no drama barroco, a um traço próprio, mas que só aparentemente é característico do gênero, e que só pode ser explicado à luz da doutrina da soberania. Trata-se da indecisão do tirano. O Príncipe, que durante o estado de exceção tem a responsabilidade de decidir, revela-se, na primeira oportunidade, quase inteiramente incapacitado para fazê-lo (BENJAMIN, 1984, p. 94).

O papel do príncipe no drama barroco é de protagonista; ele está no centro da cena e é o dono da ação. Para o filósofo alemão, a figura do príncipe representa, ao mesmo tempo, um tirano e um mártir. Rouanet esclarece que o tirano, aqui, simboliza aquele que encarna de forma plena a função de proteger o Estado. Assim, lança mão de seus poderes excepcionais para implantar um reino estável, livre de desordens e do caos da rebelião, enquanto o mártir seria o caráter ético e virtuoso que deve acompanhar a figura do príncipe, pois ele aceita voluntariamente o sacrifício, a sujeição à morte pelo bem comum.<sup>55</sup>

O teatro barroco estava enraizado na ideia de sofrimento como uma condição natural. Por isso, na acepção de Benjamin, essa semelhança entre deus e o soberano criada para parecer que o Estado é governado por uma divindade não diz muito, pois “Por mais alto que ele pareça sobre o súdito e sobre o Estado, sua autoridade está incluída na Criação, ele é o senhor das criaturas, mas permanece ele próprio uma criatura” (BENJAMIN, 1984, p. 108). O

---

<sup>55</sup> Cf. ROUNET, 1984, p.30.

exercício do poder soberano não é relacionado a um milagre, a um feito de uma divindade, como querem alguns juristas, mas sim à ideia de catástrofe. No entendimento de Benjamin, ele “[...] está obcecado pela ideia da catástrofe, como antítese ao ideal histórico da Restauração. É sobre essa antítese que se constrói a teoria do estado de exceção” (BENJAMIN, 1984, p. 89). Esse é o verdadeiro paradigma do estado de exceção: a catástrofe.

Na Idade Média foi sustentado um *telos* na história ligado à ideia de salvação, porém ocorreu um processo de dissolução dessa ideia no mundo. Com a reforma e a contrarreforma, aconteceu um processo de secularização. O barroco está ligado ao conceito de história como destino; ele não compreende nada acima dele, a não ser as coisas terrenas, agora totalmente esvaziadas da perspectiva messiânica. Atualmente, o homem só está submetido a outra transcendência, ao poder de decisão soberano, que deve, por meio da manutenção da ordem, garantir o desenvolvimento intelectual e artístico dessa era de ouro. Na perspectiva benjaminiana, “A função do tirano é a restauração da ordem, durante o estado de exceção: uma ditadura cuja vocação utópica será *sempre* a de substituir as incertezas da história pelas leis de ferro da natureza” (1984, p. 97). Através da manutenção da ordem, a história barroca se constrói como uma sucessão de catástrofes, que culminará com o seu fim. Na compreensão do autor italiano, “[...] essa *escatologia branca*, entregue ao céu absolutamente vazio, é o estado de exceção barroco como catástrofe” (AGAMBEN, 2004, p. 89). O filósofo italiano compreende na leitura do barroco de Benjamin o real significado da relação entre direito e anomia apontada por Schmitt, nas suas palavras:

Essa drástica redefinição da função soberana implica uma situação diferente do estado de exceção. Ele não aparece mais como o limiar que garante a articulação entre um dentro e um fora, entre a anomia e contexto jurídico em virtude de uma lei que está em vigor em sua suspensão: ele é, antes uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe. (AGAMBEN, 2004, p.89).

Um dos pontos decisivos no embate entre Benjamin-Schmitt, aponta o autor italiano, é a oitava tese sobre o conceito de história. O filósofo alemão vive um período histórico marcado pela guerra e ascensão do partido nazista ao poder. Em fevereiro de 1933 houve a aprovação do *decreto para a proteção do povo e do Estado*, promulgado por Hitler, que suspendeu os direitos civis individuais contidos na Constituição da República de Weimar. Como o decreto nunca foi revogado, podemos considerar o Terceiro Reich como um estado de exceção que durou doze anos ininterruptos.<sup>56</sup> Sob a influência desses acontecimentos, Benjamin

---

<sup>56</sup> Cf. AGAMBEN, 2004, p. 90.

escreve a tese VIII, e anuncia de forma quase profética suas concepções sobre o estado de exceção. Na sua análise, devemos abandonar a perspectiva da tradição historicista e olhar para a história a partir de outro ponto de vista, de outra tradição, a dos oprimidos. Essa tradição, segundo Benjamin, nos ensina que o estado de exceção instaurado pelo nazismo e pelo fascismo não é apenas um momento da história humana, mas é, na verdade, a regra geral em que vivemos. Nas suas palavras,

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; com 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 da qual emana semelhante assombro é insustentável (BENJAMIN, 1987, p. 226).

Na acepção de Michel Lowy, *Teses sobre o conceito de história*, de 1940, é um dos documentos mais importantes para o pensamento revolucionário desde as *Teses sobre Feuerbach*, de Marx, escritas em 1845. Escrito no limiar da Segunda Grande Guerra, Benjamin destaca desde do início seu intuito de construir um conceito de história contrário à historiografia dominante, como afirma na sétima tese: *escrever a história a contrapelo*. Na sua acepção, a história da humanidade é a história das classes dominantes e de suas conquistas, de suas vitórias. Dentro desse contexto, os historiadores têm um papel sobre o passado, qual seja, o de contar a história na perspectiva dos vencedores e, assim, demonstrar pelos fatos contados a impossibilidade de derrota dessa classe. Portanto, criam um sentimento de conformidade. Todavia, historiadores interessados em ressuscitar outra fase histórica que não estejam comprometidos com as classes dominantes devem esquecer tudo que sabem e, assim, romper com o método historicista dominante, como rompeu o materialismo histórico de Marx.<sup>57</sup> Benjamin se propõe a apresentar a história do ponto de vista dos oprimidos, dos vencidos, e não dos vencedores, dos dominadores. Nas suas palavras:

---

<sup>57</sup> Benjamin deixa clara a filiação da sua crítica, a forte influência da filosofia marxista: “De todos os pensadores da teoria crítica, Benjamin era talvez o mais obstinadamente fiel à ideia marxiana de revolução. Na verdade, contrariando Marx, ele a definiu não como ‘locomotiva da história’, mas como interrupção de seu curso catastrófico, como ação salvadora de uma humanidade que puxa o freio de emergência. Mas a revolução social permanece o horizonte de sua reflexão, o ponto de fuga messiânico de sua filosofia da história, a pedra angular de sua reinterpretação do materialismo histórico” (LOWY, Michel. *Sete teses sobre Benjamin e a teoria crítica*. 28.10.2008). Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br>>. Acesso em: 03 janeiro. 2015.

[...] nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 1987, p. 225).

Na sua crítica, Benjamin contesta os monumentos e heróis construídos por essa história como símbolos de uma barbárie. Em outras palavras, a cultura das classes dominantes, ao contrário do que escrevem os historiadores, não é somente a expressão do sucesso, do progresso enquanto desenvolvimento humano, e civilidade. Ela é, na verdade, a expressão da barbárie construída sobre o sangue dos oprimidos. Essa ideia de progresso como retrocesso, expressa de forma alegórica quando Benjamin descreve na IX tese o quadro do pintor suíço Paul Klee, intitulado *Angelus Novus*. Na sua análise, o anjo de Klee tem seu rosto olhando para o passado; ele vê uma série de catástrofes que não pode impedir, pois uma forte tempestade sopra e o impele a seguir para o futuro. Essa tempestade é o progresso que empurra o anjo para frente enquanto ele olha para trás, para as ruínas. A história segue rumo ao progresso, mas as ruínas vão se amontoando e crescendo. Benjamin associa a ideia de progresso à catástrofe. Para Lowy, Benjamin

Procurando as raízes, os fundamentos metodológicos de tal incompreensão catastrófica, que contribuiu para a derrota do movimento operário alemão em 1913, Benjamin ataca a ideologia do progresso em todos os seus componentes: o evolucionismo darwinista, o determinismo de tipo científico-natural, o otimismo cego — dogma da vitória ‘inevitável’ do partido — e a convicção de ‘nadar no sentido da corrente’ (o desenvolvimento técnico). Em uma palavra, a crença confortável em um progresso automático, contínuo, infinito, fundado na acumulação quantitativa, no desenvolvimento das forças produtivas e no crescimento da dominação sobre a natureza. Ele crê descobrir por detrás de tais manifestações múltiplas um fio condutor que submete a uma crítica radical: a concepção homogênea, vazia e mecânica (como um movimento de relojoaria) do tempo histórico.<sup>58</sup>

Na aceção de Benjamin, uma crítica a esse progresso é, conseqüentemente, a crítica aos seus pressupostos. De tal modo, torna-se necessária uma teoria da história que não mascare, mas que evidencie a irracionalidade moderna e revele a ideia de progresso que tem sua máxima expressão nos regimes totalitários do século XX. Um novo conceito de história; outra perspectiva, em que o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida. Daí afiançar:

---

<sup>58</sup> LOWY, Michel. *A filosofia da história de Walter Benjamin. Palestra feita pelo autor em 28 de janeiro de 2002 na sede do Instituto de estudos avançados da USP. Publicado* no v.16 n.45. São Paulo.2002. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142002000200013>>. Acesso em: 04 de janeiro. 2015

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida. Em Marx, ela aparece como a última classe escravizada, como a classe vingadora que consome a tarefa de libertação em nome das gerações de derrotados. Essa consciência, reativada durante algum tempo no movimento espartaquista, foi sempre inaceitável para a socialdemocracia. Em três decênios, ela quase conseguiu extinguir o nome de Blanqui, cujo eco abalara o século passado. Preferiu atribuir à classe operária o papel de salvar gerações futuras. Com isso, ela a privou das suas melhores forças. A classe operária desaprendeu nessa escola tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Porque um e outro se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes liberados (1987, p.228-229).

Compreende-se, segundo Schmitt, que a exceção cumpre um papel fundamental, por isso a importância da sua defesa. Entretanto, é inaceitável a ideia de que o regime de exceção se confunda inteiramente com a prática. Para Agamben, “Quando a exceção se torna a regra, a máquina não pode mais funcionar” (AGAMBEN, 2004, p. 91). Por isso Schmitt, em suas análises, configura a situação da Alemanha nazista como uma ditadura soberana provisória que levaria a Alemanha a uma nova Constituição. Se o estado de exceção tornou regra, significa dizer que já não podemos mais distingui-lo da norma. Foi exatamente o que aconteceu no Terceiro Reich, a concretização desse estado de exceção que se tornou regra, pois a medida dita provisória aprovada por Hitler nunca foi revogada, e a nova Constituição, como queria Schmitt, jamais foi convocada. Para Agamben, Benjamin desmascara a tentativa de anexação da anomia realizada pelo poder estatal realizada por Schmitt, e demonstra “[...] o que está em questão na zona de anomia é, pois, a relação entre violência e direito – em última análise, o estatuto da violência como código da ação humana” (AGAMBEN, 2004, p. 92).

A resposta de Benjamin ao gesto de Schmitt de inscrever a violência no contexto jurídico já foi evidenciada, qual seja, encontrar uma fuga ao direito vigente, criar as condições para abolir o direito e suas formas sancionadas de violência. Nesse contexto, a crítica de Benjamin tem um papel único, pois demonstra a capacidade de fuga, de mudança. A figura de uma violência pura se constitui como uma saída, uma terceira via para romper com o círculo dialético imposto pela relação violência x direito. Além disso, o autor berlinense propõe na sua VIII tese: “Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo” (BENJAMIN, 1987, p. 226). Benjamin deseja inviabilizar a existência da norma, e, assim, de um mecanismo de suspensão desta através da radicalização do estado de exceção. Para Nascimento, tanto a crítica a *Gewalt* realizada por Benjamin como suas teses, escritas ao final de sua vida, guardam uma relação esclarecedora sobre a questão da exceção:

Se por um lado vivemos sob a égide de um estado de exceção permanente, precisamos por outro lado originar um estado de exceção efetivo que interrompa a dialética entre

a violência que põe e a violência que conserva o direito. Essa seria a exigência indicada pelo filósofo alemão em *Crítica da violência – crítica do poder*, retomada anos mais tarde no tecido das *Teses sobre o conceito de história*. A exceção é aí vista como a oportunidade de neutralização da relação entre direito e violência (NASCIMENTO, 2010, p.113-114).

O que está em jogo nesse debate entre Benjamin e Schmitt é a relação entre direito e anomia. Schmitt destaca o papel da anomia dentro do direito, reconhecendo a importância da anomia para o direito operar. A relação entre a norma e a realidade parece implicar a suspensão da norma. Esse espaço vazio, predicado da norma, é o estado de exceção. A exceção possibilita a própria constituição da norma, por isso afirma: a regra vive da exceção, assim funciona como um dispositivo que suspende a norma provisoriamente.<sup>59</sup> Mas, ao contrário de Schmitt, Benjamin se interessa em liberar essa relação entre direito e anomia, e assim, encontrar um meio livre, não capturado pelo direito. Segundo Agamben,

Mas o que é igualmente essencial para a ordem jurídica é que essa zona onde se situa uma ação humana sem relação com a norma – coincide com uma figura extrema e espectral do direito em que ele se divide em uma pura vigência sem aplicação (a forma de lei) e em uma aplicação sem vigência a força-de-lei (AGAMBEN, 2004, p. 93).

Na compreensão de Agamben, nessa zona de anomia existe uma relação entre violência e direito que devemos tentar esclarecer. E a experiência do período entre guerras funcionou como um laboratório para implementar em larga escala essas práticas de exceção, realizando um verdadeiro deslocamento, do que deveria ser uma medida provisória para uma técnica de governo. De tal modo, Agamben assim como Benjamin compreende a experiência do estado de exceção como regra nos dias atuais. Em suma, temos aqui um entrelaçamento efetivo entre soberania, direito e violência. Dentro desse contexto, Agamben se propõe a investigar o sucessivo avanço das medidas de exceção dentro do projeto de governabilidade moderna, bem como elucida como a possibilidade de suspensão da ordem coincide com a retirada de direitos, tornando a violência estatal uma prática, não a exceção, dentro dos governos.

---

<sup>59</sup> Cf. SCHMITT, 2009, p. 20.

### 2.3 Estado de exceção: força de lei, sem lei

Na obra *Estado de exceção*, o pensador italiano realiza uma verdadeira genealogia acerca deste problema. Nessa senda, trava um diálogo com uma série de pensadores que tentaram compreender o fenômeno em questão, e assinala a existência de duas tradições jurídicas no Ocidente. A primeira (formada por Santi Romano, Hauraiou, Mortari, entre outros) preocupava-se essencialmente em tentar regulamentar o estado de exceção no texto da Constituição ou por meio de leis. A segunda corrente (formada por Rossiter, Hoerni Ranelletti) é aquela que considera o problema do estado de exceção um problema extrajurídico, e, dessa forma, não tem pretensões de enquadrar pela lei, pois concebe o problema fora do campo de sua abrangência. Dentro desse panorama, Agamben percebe uma divisão entre países cujas instituições jurídicas adotaram ou não a prática de regulamentação do estado de exceção. Por isso ele assevera:

Um exame da situação do Estado de exceção nas tradições jurídicas dos Estados ocidentais mostra uma divisão – clara quanto ao princípio, mas de fato muito mais nebulosa – entre ordenamentos que regulamentam o estado de exceção no texto da constituição ou por meio de uma lei, e ordenamentos que preferem não regulamentar explicitamente o problema. Ao primeiro grupo pertence a França (onde nasceu o estado de exceção moderno, na época da Revolução) e a Alemanha; ao segundo, a Itália, a Suíça, a Inglaterra e os Estados Unidos (AGAMBEN, 2004, p. 22).

Na tentativa de localizar o debate realizado entre os juristas, o filósofo italiano percebe uma multiplicidade de termos para designar o fenômeno do “estado de exceção”. Portanto, ele adverte: “À incerteza do conceito corresponde exatamente a incerteza terminológica” (AGAMBEN, 2004, p. 15). O filósofo italiano entende a escolha do termo como uma tomada de posição frente ao fenômeno, além de contribuir para compreensão do problema. No entanto, a expressão para denominá-lo não é consenso entre os teóricos e historiadores do direito. Alguns autores preferem a expressão “Guerra Civil Mundial” para classificar o estado de exceção, como utilizam Arendt e Schmitt.<sup>60</sup> Todavia, na tradição italiana ou francesa, é frequente o uso da expressão “decreto de urgência”, ou, ainda, uma distinção da antiga doutrina do direito público francês entre estado de sítio real ou fictício, o que dará origem à oposição entre Benjamin e Schmitt. Já os anglo-saxões chamam de lei marcial (*martial law*), ou poderes de emergência (*emergency powers*). Para Agamben: “[...] as noções de “estado de sítio” e de “lei marcial” se revelam, entretanto, inadequadas para definir a estrutura própria do fenômeno

---

<sup>60</sup> “A expressão “guerra civil mundial” aparece no mesmo ano no livro de Hannah Arendt intitulado *Sobre a revolução* e no de Carl Schmitt denominado de *Teoria da guerrilha [Theorie des Partisanen]*” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

e necessitam, por isso, dos qualificativos “político” ou “fictício”, também tanto equívocos” (AGAMBEN, 2004, p. 15).

Uma das dificuldades para uma clara definição do fenômeno “estado de exceção” seria a sua estreita relação com outras situações excepcionais, como a guerra civil, as insurreições e a resistência. A expressão “estado de exceção” foge da conexão com o direito de guerra, que significa no âmbito jurídico um direito à parte, onde se estabelece um sistema jurídico especial. Conforme Agamben, o estado de exceção não pode ser definido como uma norma a parte, mas ele é antes a suspensão de toda ordem.<sup>61</sup> Por isso, utiliza a denominação “estado de exceção”, amplamente empregada na doutrina do direito alemão. Nesse caso, havia duas expressões recorrentes dentro do Estado alemão: estado intencional de emergência (*gewollte ausnahmezustand*), ou estado de exceção desejado.

Os debates sobre a previsão constitucional das medidas de exceção ganharam corpo durante os anos de 1934 e 1948, devido ao impacto das medidas tomadas no transcurso das grandes guerras e em decorrência da crise que se instaurou nas democracias ocidentais. No intento de reconstituir como se deu o desenvolvimento do estado de exceção, o autor italiano destaca dois juristas influentes sobre essa questão: o americano Clinton L. Rossiter e o sueco Herbert Tingsten. Ambos os autores foram influenciados pela teoria schmittiana e registram em seus escritos como se deu a expansão dos poderes executivos através de medidas excepcionais durante o período das duas grandes guerras. Ambos explanam em suas análises a verdadeira natureza paradigmática do ordenamento jurídico e, conseqüentemente, das democracias modernas. Para Agamben, a ampliação de poderes por parte do Executivo fere a hierarquia entre lei e regulamento, fundamento jurídico que constitui a base das constituições democráticas.<sup>62</sup>

Essa questão é central, na acepção de Agamben, no livro de Tingsten, um tratado técnico sobre a aprovação de leis e decretos excepcionais na Europa. A análise do autor sueco prevê como, por meio da promulgação de decretos, houve uma ampliação dos poderes Executivos, especialmente pelas leis de plenos poderes. O exame realizado por Tingsten salienta a ampliação de poderes durante a Primeira Guerra Mundial, quando em muitos países foi declarado estado de emergência ou foram promulgadas leis de plenos poderes. Deste modo, ele chega à conclusão de que as medidas de caráter provisório adotadas durante o estado de

---

<sup>61</sup> Na interpretação de Edgardo Castro, “Na expressão ‘estado de exceção’, à diferença da restante terminologia, não se expressa nenhuma conexão com o estado de guerra; por essa razão, ela é tomada para que sirva como título do trabalho” (2013, p.76).

<sup>62</sup> Cf. AGAMBEN, 2004, p. 19.

exceção manifestam uma tendência em se transformar em uma prática permanente dentro dos governos. Nessa compreensão, Agamben ressalta a conclusão de Tingsten: “[...] embora um uso provisório e controlado dos plenos poderes seja teoricamente compatível com as instituições democráticas, ‘um exercício sistemático e regular do instituto leva necessariamente à liquidação da democracia’” (TINGSTEN *apud* AGAMBEN, 2004, p. 19).

O jurista americano Rossiter, de forma contrária à perspectiva do jurista sueco, salienta Agamben, se propõe a justificar a tese da ditadura constitucional. Deste modo, ele estabelece onze critérios para delimitar as diferenças entre a ditadura constitucional da inconstitucional, no entanto, de acordo com Agamben, nada pode assegurar a passagem da ditadura para o regime democrático, e nenhum critério apresentado por ele é capaz de dar uma diferença substancial ou de excluir a passagem de um para outra. Rossiter, de forma paradoxal, reconhece como essas práticas de exceção, que deveriam ser utilizadas em períodos de crise, se tornaram recorrentes inclusive em tempos de paz.<sup>63</sup> Contudo, ainda afiança a necessidade da ditadura constitucional (estado de exceção), em momentos de crise, como uma medida em defesa da própria democracia. Como afirma: “Nenhum sacrifício pela nossa democracia é demasiado grande, menos ainda o sacrifício temporário da própria democracia” (ROSSITER *apud* AGAMBEN, 2004, p. 22).

A expressão “plenos poderes” é derivada da noção *plenitudo potestatis*, do direito canônico, empregada para designar o poder papal em sua ampla dimensão espiritual e temporal. Um verdadeiro laboratório da terminologia jurídica moderna. Na dimensão do direito público, essa prática diz respeito à indistinção entre os poderes Executivo e Legislativo, um retorno ao Estado original, *pleromático*, quando não havia as distinções entre poderes (Legislativo, Judiciário e Executivo). Na prática, depois da Primeira Guerra é cada vez mais recorrente a aprovação de medidas excepcionais, decretos com força de lei. De tal modo, o Poder Executivo cumpre a tarefa de legislar centralizando e ampliando seus poderes. Na compreensão do autor italiano, “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 duradoura de governo” (AGAMBEN, 2004, p. 19). Entretanto, para Agamben, o estado de exceção não se constitui como um estado *pleromático*, mas um *kenomático*, ou seja, vazio de direito.

---

<sup>63</sup> Ao contrário de Tingsten, Rossiter expõe de forma mais clara as aporias da defesa da ditadura constitucional. No entanto, na compreensão de Agamben, Rossiter sabe perfeitamente que o estado de exceção agora tornou-se regra, por isso aduz no final do seu livro: “Os instrumentos de governo descritos aqui como dispositivos temporários de crise tornaram-se em alguns países, e podem torna-se em todos, instituições duradouras mesmo em tempo de paz. (ibidem, p.313)” (ROSSITER *apud* AGAMBEN, 2004, p. 22).

O jurista Carl Schmitt, apesar de criticar sem restrição os que tinham pretensões de regulamentar por lei (o estado de exceção) o que por definição não pode ter norma, continuamente tentou justificar em suas obras a necessidade da suspensão do ordenamento jurídico.<sup>64</sup> Como assegura Castro, “Apesar das aporias que isso representa, a finalidade perseguida por Schmitt, na primeira obra, é inscrever o estado de exceção no contexto jurídico, articulando estado de exceção e ordem jurídica” (2013, p. 79). A teoria do estado de exceção teve seu aparecimento na obra do jurista Carl Schmitt em *Die Diktatur* (1921), entretanto ele fez o debate de forma pseudomórfica, como explica Agamben, através do que ele chamou “ditadura constitucional”. De acordo com Agamben, Schmitt tenta justificar o estado de exceção nesse período através de uma distinção entre ditadura comissária e ditadura soberana.<sup>65</sup>

A primeira ditadura representa a defesa da Constituição vigente; seu papel é a recuperação da normalidade, enquanto a segunda representava, para Schmitt, através da experiência da União Soviética, a subversão da ordem vigente. Sua finalidade última seria a criação de uma nova ordem. Segundo Pietro, para Schmitt, “A concentração de poderes é aqui um expediente para restabelecer os emblemas da plenitude do poder originário e constituinte, fonte de energia e de regeneração para toda ordem instituída” (2012, p. 126). Ou seja, a pretensão de Schmitt é a defesa da ditadura como uma medida de suspensão da ordem para salvaguardar a própria ordem, já que na sua perspectiva, primeiro é necessário neutralizar o perigo para depois reestabelecer a ordem democrática.<sup>66</sup> A perspectiva schmittiana se perde nessa distinção e não consegue precisar a ordem dos acontecimentos. Na análise de Agamben, “Ela permanece prisioneira do círculo vicioso segundo o qual as medidas excepcionais, que se justificam como sendo para a defesa da constituição democrática, são aquelas que levam a sua ruína” (AGAMBEN, 2004, p. 20).

Acerca da inscrição ou não do estado de exceção no corpo da Constituição segundo Schmitt (apesar de sua importância do ponto de vista jurídico), a história mostra que o desenvolvimento do estado de exceção independe disso. O estado de exceção desempenhou um papel mais decisivo na Alemanha, onde, não obstante, sua Constituição tinha uma prescrição jurídica, do que em países como a França e a Itália, onde o estado de sítio não tinha uma clara prescrição legislativa. Deste modo, podemos ver os limites dessa normatização, da ineficácia

<sup>64</sup> Cf. AGAMBEN, 2004, p. 22.

<sup>65</sup> Cf. AGAMBEN, 2004, p. 17 e p.20.

<sup>66</sup> Para Prieto: “A obra *Die Diktatur* constitui o segundo marco incontornável nessa rota pela excepcionalidade no pensamento de Schmitt. Nesse ponto aparecem alguns temas que requererão uma indagação mais cuidadosa para situar e enriquecer nossa análise: o papel da ditadura como regime excepcional, a distinção entre normas de direito e de realização do direito, a recuperação da *plenitudo potestatis* em caso de necessidade e a suspensão da ordem constitucional a pretexto de sua proteção, entre outros.” (PRIETRO, 2012, p. 114).

das ações de governos que tentam legalizar, normatizar tudo. Nesse caso, Agamben expressa: “[...] não só a constituição acabaria por se colocar como um valor absolutamente intangível e totalizante, mas também as escolhas políticas dos cidadãos acabariam sendo juridicamente normalizadas” (AGAMBEN, 2004, p. 24).

O problema da previsão constitucional do estado de exceção se assemelha ao debate sobre o direito à resistência. A Constituição italiana, por exemplo, onde se discutiu a possibilidade de inserir no escopo da Constituição um artigo sobre o direito à resistência, acabou rejeitando essa ideia após compreender que era impossível regulamentar juridicamente algo que por natureza foge à esfera do direito positivo. Contudo, na Constituição Federal alemã figura um artigo que legaliza sem restrições tal direito. Os argumentos são simétricos aos que tentam regulamentar o estado de exceção. Mas Agamben ressalta a ineficiência dessas medidas que não vigoraram, pois não é possível regulamentar o imprevisível, o acaso. Além disso, salienta, no caso do direito de resistência, uma regulamentação acabaria por tolher a liberdade de escolha de cada cidadão. Aqui está posto o problema dos limites e possibilidades do direito positivo.

Um influente jurista italiano, no período entre-guerras, Santi Romano, faz parte da primeira tradição, e assegura que mesmo não sendo constitucional, o estado de exceção faz parte do sistema jurídico, pois a necessidade é fundadora do direito, ou seja, “[...] é fonte primária e originária da lei”, e através dela é possível produzir novas normas. O estado de exceção é, nesse sentido, figura da necessidade que se concretiza na transformação de procedimentos de fato em formas jurídicas, criando uma zona de indiferenciação entre fato e direito, pois não existe mais uma linha que separa, pois ambos estão correlacionados, tornando-se indiscerníveis. Na acepção de Agamben, Santi Romano se equivoca, por isso afirma:

A tentativa de resolver o estado de exceção no estado de necessidade choca-se, assim, com tantas e mais graves 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 indecível de fato e de direito (AGAMBEN, 2004, p. 47).

O jurista italiano, explicita Agamben, reconhece que a necessidade prevalece sobre a lei. Assim, expressa em sua teoria os limites da lei, os campos em que ela não pode abarcar, pois existem acontecimentos que não podem ser normatizados, constituindo-se enômenos restritos ao âmbito da prática. A revolução é um exemplo; não se pode regulamentar seus acontecimentos. Em verdade, ela tende a subverter a ordem jurídica estabelecida, pois pertence mais ao fato do que ao direito, portanto, está circunscrita ao campo da *necessitatis*. Apresenta-

se, nesse contexto, sob a forma de um estado de exceção. Em suma, assevera Agamben, “O essencial, em todo caso, é a produção de um patamar de indiscernibilidade em que *factum e ius* se atenuam um ao outro” (AGAMBEN, 2004, p. 46).

Tendo em vista essas análises, Agamben opõe as doutrinas dos modernos à doutrina dos medievais. O conceito de necessidade provém do adágio latino: *necessitas legem non habet*, que significa a “necessidade não tem lei”, ou seja, a necessidade cria sua própria lei. Segundo *Decretum* de Graciano, na interpretação de Agamben da Suma Teológica de Santo Tomás, a necessidade se apresenta como um caso particular que escapa à obrigação da lei. A necessidade corresponde aos fatos, e dessa forma está de acordo com as regras. Na acepção dos medievais, a necessidade não cria e nem revoga a lei; ela é um caso particular em que a lei não se aplica. No *De monarchia*, Dante explicita que o direito deve proceder para alcançar seus objetivos, ou seja, o direito não deve recorrer a algo exterior a ele para seus fins. Por isso, Agamben compreende: “A ideia de que uma suspensão do direito pode ser necessária ao bem comum é estranha ao mundo medieval” (AGAMBEN, 2004, p. 42).

O problema do estado de necessidade advém, segundo Agamben, dos limites do direito positivo. Na modernidade, os limites da jurisprudência sempre foram vistos com maus olhos pelos juristas, que tentam solucioná-la a qualquer custo. Na tentativa de solucionar essas lacunas jurídicas, o Código Civil francês outorgado por Napoleão, conhecido como Código de Napoleão, previa no artigo 4º pena ao juiz que se negasse a julgar casos não previsto por lei, princípio que se manteve nos sistemas jurídicos modernos, uma vez que o juiz sempre tem de pronunciar um julgamento, mesmo diante de um caso sem prescrição jurídica clara. Nesse caso, explicita Agamben, o Judiciário não é mais responsável por remediar, dar conta dos problemas jurídicos, mas o estado de exceção, que é visto como uma lacuna no direito público. Na verdade, as lacunas do direito são sanadas através da suspensão de todo ordenamento jurídico, também tido como uma lacuna na Constituição.

Além disso, Agamben ressalta, a tentativa dos juristas de configurar o estado de exceção como estado de necessidade traz aporias, uma delas é que não é possível definir a necessidade. Se a definição de necessidade é a mesma que de norma jurídica por que torna-se necessário a aprovação de leis, a criação da norma? Para Agamben, o estado de necessidade: “[...] não se refere, aqui, a uma carência no texto legislativo que deve ser reparada pelo juiz; refere-se, antes, a uma suspensão do ordenamento vigente para garantir-lhe a existência” (AGAMBEN, 2004, p. 48). Dessa feita, a oposição corrente entre os juristas entre incluir ou não incluir o estado de exceção dentro do ordenamento é insuficiente. Antes, para Agamben, é necessário compreender como a suspensão da ordem, no caso do estado de exceção, pode ainda

ser compreendido dentro do ordenamento jurídico; ou, ainda, se a exceção é uma situação de fato e, nessa compreensão, estranha à própria lei, como é possível o ordenamento jurídico permanecer com essa lacuna?

Para Schmitt, essa lacuna é a própria forma com que o direito se refere à vida, ou seja, longe de ser uma lacuna interna, ela é uma abertura da norma para sua aplicabilidade na vida cotidiana; é a inclusão do fato na norma. Por isso Agamben afirma: “É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor” (AGAMBEN, 2004, p. 49).

O filósofo italiano busca, através de seus estudos arqueológicos, um exemplo próximo ao estado de exceção moderno para tentar exemplificar a relação paradoxal com a norma, e traz um exemplo semelhante do Direito Romano: o *iustitium*. Quando a República Romana estava em perigo, o Senado emitia um *senatus consultum ultimum*, uma medida tomada para salvar a República durante um período de ameaça eminente. Assim, todos eram convocados, desde os cônsules a cidadãos, a tomar partido e agir para salvar o Estado. Nesse momento, era decretado um estado de emergência conhecido como *tumultos*, pela ameaça de uma guerra ou uma insurreição, e esse momento era caracterizado pelo *iustitium*, que significa “interrupção, suspensão do direito”. Essa interrupção da lei, no direito romano, guarda suas semelhanças, e pode ajudar a elucidar melhor o sentido do estado de exceção em nosso tempo. Para Agamben, o *iustitium*: “É o sentido desse paradoxal instituto jurídico, que consiste unicamente na produção de um vazio jurídico” (AGAMBEN, 2004, p. 68).

As semelhanças entre *iustitium* e o estado de exceção parecem ter passado despercebidas pelos romanistas, pois até os dias atuais a questão se mantém ausente no direito público. Para Mommsen, afirma Agamben, existem semelhanças entre o direito de legítima defesa e o estado de exceção (em alemão, legítima defesa, *Notwehr*, se assemelha ao termo estado de emergência, *Notstand*). Assim, para Mommsen, da mesma forma que o cidadão tem o direito de se defender, o Estado também o tem, mesmo que esteja fora do direito. Na acepção de Agamben, essa posição simboliza as incoerências das quais partem os juristas, que não compreenderam o sentido real, genealógico do *iustitium*. Somente o professor Adolphe Nissen, da Universidade de Estrasburgo, encontrou o verdadeiro sentido do *iustitium* em sua análise sobre o direito romano. Na sua exposição, ele o apresenta como a suspensão da norma jurídica; o seu papel é justamente a realização de medidas as quais o direito não estava mais em condições de assumir. Para Agamben,

O *iusstitium* responde, portanto, segundo Nissen, à mesma necessidade que Maquiavel exprimia sem restrições quando, no *Discorsi*, sugeria “romper” o ordenamento jurídico para salvá-lo (‘Porque quando, numa República, falta semelhante meio, se as ordens forem cumpridas, ela vai necessariamente à ruína; ou, para não ir à ruína, é necessário rompê-las’ [ibidem, p.138] (AGAMBEN, 2004, p. 73).

É determinante nessa análise a distinção realizada pelo filósofo italiano entre o fenômeno da ditadura e do estado de exceção, pois no direito romano a figura do ditador tinha um direito particular regido pela *lex curiata*, ao passo que no *iusstitium* é somente a suspensão do direito, ou seja, não cria uma nova magistratura. A partir dessa diferenciação, fica mais fácil desvendar o paradigma arqueológico do *iusstitium* e compreender a real caracterização do estado de exceção moderno. O próprio Carl Schmitt incorre em erro, em 1921, ao conceber o estado de exceção como uma ditadura, inscrevendo-o na forma da ditadura romana sem resolver seus reais aporias. Na compreensão de Agamben, a caracterização do estado de exceção como uma ditadura, seja ela comissária ou soberana, como definiu Schmitt, incorre em erro, diferente da ditadura, que se constitui como um estado *pleromático*, de plenos poderes, o estado de exceção é um estado *keromático*, vazio de direito.<sup>67</sup> Custa aos juristas reconhecer que o chamado estado de necessidade é, na verdade, um espaço de anomia, um espaço sem direito. Dessa forma, a interpretação de muitos juristas que associam os regimes totalitários do século XX, o nazismo e o fascismo, a ditadura estariam também equivocadas:

Mas nem Mussolini nem Hitler podem ser tecnicamente definidos como ditadores. Mussolini era o chefe do governo, legalmente investido no cargo pelo rei, assim como Hitler era o chanceler do Reich, nomeado pelo legítimo presidente do Reich. O que caracterizava tanto o regime fascista quanto o nazismo é, como se sabe, o fato de terem deixado subsistir as constituições vigentes (a constituição Albertina e a constituição de Weimar, respectivamente), fazendo acompanhar – segundo um paradigma que foi sutilmente definido como ‘Estado dual’ – a constituição legal de uma segunda estrutura, amiúde não formalizada juridicamente, que podia existir ao lado da outra graças ao estado de exceção. O termo ditadura é totalmente inadequado para explicar o ponto de vista jurídico de tais regimes, assim como, aliás a estrita oposição democracia/ditadura é enganosa para uma análise dos paradigmas governamentais hoje dominantes (AGAMBEN, 2004, p. 75-76).

Nesse sentido Agamben afirma que a definição de ditadura não compreende a real dimensão do fenômeno do instituto. Mas de fato, como podemos definir um fenômeno caracterizado pelo vazio como espaço inteiramente anômico? Eis a grande dificuldade dos juristas de determinar com clareza os atos cometidos durante o instituto romano. O fato é que este instituto dava poderes inclusive de punição para o assassinato de um cidadão, conhecido

---

<sup>67</sup> Cf. AGAMBEN, 2004, p.75.

como *indemanatus*, porém esse indivíduo era designado à morte sem qualquer julgamento; sua culpa era simplesmente determinada, sancionada. Nem poderia haver qualquer tribunal para julgar esse indivíduo, pois “[...] os atos cometidos durante o *iustitium* são radicalmente subtraídos a toda determinação jurídica” (AGAMBEN, 2004, p. 78). No cumprimento do *iustitium* não se cria nem se executa nenhum direito; sendo assim, também não há transgressão da lei, ou seja, os atos cometidos durante o instituto não podem ser julgados como crimes; são subtraídos da interpretação jurídica do período de vigência normal da lei.

Através do paradigma do *iustitium*, o filósofo italiano chega a algumas conclusões sobre o estado de exceção. Primeiro, o estado de exceção não é uma ditadura, mas um espaço vazio de direito onde a distinção entre direito público e privado estão desativadas. Dessa forma, são falsas as doutrinas que tentam vincular diretamente direito e exceção. O estado de exceção não é o exercício do direito, ou seja, aquele estado de plenos poderes. Dessa forma, também é falsa a posição de Carl Schmitt, que tenta inscrever o estado de exceção de forma sinuosa e indireta no ordenamento jurídico utilizando-se de uma separação estéril entre normas do direito e normas de aplicação do direito. Na sua compreensão, “O estado de necessidade não é um ‘estado de direito, mas um espaço sem direito (mesmo não sendo um estado de natureza, mas se apresenta como a anomia que resulta da suspensão do direito)” (AGAMBEN, 2004, p.79). Os atos cometidos dentro do *iustitium* não podem ser definidos pela racionalidade jurídica. Eles escapam sua explicação, por isso ocupam um não lugar no seu ordenamento. As medidas realizadas na exceção fogem à explicação do direito, mas de alguma forma, ainda pertencem à ordem jurídica. Daí afirmar Agamben que podemos compreendê-lo não como lei, mas como uma força-de-lei:

A força-de-lei separada da lei, o *imperium* flutuante, a vigência sem aplicação e, de modo mais geral, a ideia de uma espécie de ‘grau zero’ da lei, são algumas das tantas ficções por meio das quais o direito tenta incluir em si sua própria ausência e apropriar-se do estado de exceção ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele (AGAMBEN, 2004, p. 80).

As medidas excepcionais se encontram em situação paradoxal, pois elas não podem ser compreendidas apenas no plano de direito, a partir da compreensão de que o estado de exceção é a forma legal daquilo que não poderia ter forma legal. A exceção se constitui através do duplo movimento, entre o que está dentro e o que está fora, de forma que não é possível reconhecer a passagem de um lugar para outro. Enfim, a exceção é esse limiar onde não se pode precisar, essa zona de indiscernibilidade entre lei e vida, entre o interno e o externo. Nesse sentido, o paradoxo da soberania formulado por Schmitt é exatamente a descrição dessa relação

de exceção. Na acepção de Agamben, a relação entre direito e violência é o fundamento de toda relação jurídica moderna, pois seu conteúdo é marcado pela exceção, pela anomia. Desta feita, o estado de exceção é essa figura da necessidade que parece uma medida ilegal, mas tem no seio do ordenamento jurídico uma prescrição, explicando atos através de uma roupagem jurídica, ou seja, não deveria ser justificado. Como o massacre humano operado durante a vigência do regime nazista na Europa, por exemplo, o que inviabiliza a efetivação de direitos realmente humanos.

Na conferência de Jacques Derrida intitulada: *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*<sup>68</sup> o filósofo francês traz à tona o debate entre justiça e direito, e evidencia o problema da legitimidade das leis frente ao poder da autoridade. Na segunda parte do livro, se propõe a fazer uma releitura do texto de Walter Benjamin *Crítica da Violência: crítica do poder*, na ocasião apresenta o sintagma *Força de lei*, onde expressa outro sentido não explorado pelo filósofo alemão para a palavra polissêmica *Gewalt*, asseverando nesse sentido que ela: “pode significar também o domínio ou a sabedoria do poder legal, a autoridade autorizante ou autorizada, a *força de lei*” (DERRIDA, 2010, p. 73).

O autor italiano se apropria desse sintagma para explicitar a caracterização do estado de exceção na modernidade. O termo *Força de Lei*, segundo Agamben, empregado no antigo direito romano e medieval, volta a ter valor supremo nas medidas estatais modernas. Foi no contexto da Revolução Francesa que essas medidas voltaram a ganhar força, nota Agamben, inicialmente para indicar o valor das decisões das assembleias populares, expressa depois nas linhas da Constituição de 1791, no artigo 6º, que eleva a *força de lei* como uma medida intangível, inclusive diante do poder soberano. Assim, é estabelecida uma distinção na doutrina jurídica moderna entre a *eficácia da lei*, a produção de leis pelo Legislativo; a *Força de lei* se refere justamente àquelas medidas que não foram produzidas pelo ordenamento jurídico, mas são anexados a ele.

Em verdade, *Força de lei* constitui em nosso tempo, reitera Agamben, se constitui como o poder do Executivo (especialmente durante um estado de exceção) de promulgar decretos. Em sentido técnico, essas medidas não são leis, mas têm força de lei. O soberano tem a *vis obligandi*; a capacidade de obrigar. O tenente-coronel da SS, Adolf Eichmann, expressou de forma simbólica o sentido desse sintagma quando declarou em seu depoimento: “[...] as

---

<sup>68</sup> O livro é constituído de duas partes, a primeira foi apresentada num colóquio em 1989, na *Cardozo Law School*, organizado por Drucilla Cornell, reunindo filósofos, literatos e juristas empenhados no movimento norte-americano do *Critical Legal Studies*, tendo como título “A desconstrução e a possibilidade de justiça”. O segundo foi apresentado na Universidade da Califórnia, no ano seguinte, no colóquio “Nazismo e a solução final”.

palavras do *Führer* têm força de lei [*Gesetzeskraft*])” (AGAMBEN, 2004, p. 61). Portanto, *Força de lei* expressa a falta de eficácia da própria lei em vigor diante de medidas que não têm valor legal, mas ganham mais força e, assim, se sobrepõem à própria lei. Podemos então definir, como afirma Agamben, que “O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força de lei)” (AGAMBEN, 2004, p. 61).

O estado de exceção se configura como a suspensão da ordem. Destarte, a lei que está em vigor é suspensa, mas não é abolida, e só deixa de ter validade por um determinado momento. A lei perde seu significado na exceção. Essa relação é explorada por Kafka em sua obra *O processo*, na qual o personagem Joseph K. recebe em sua casa dois guardas, representantes da Justiça. Na ocasião, eles falam do processo movido contra ele. Entretanto, o personagem afirma que não conhece a lei, e mesmo assim contesta a acusação asseverando sua inocência. Durante todo romance, não ficam claros os motivos do processo, ou seja, a lei não está em lugar algum. Para Agamben, Kafka passa uma imagem de um direito que não é mais praticado, mas que é só estudado e na sua acepção guarda uma relação com a concepção benjaminiana de deposição da violência mítico-jurídica operada pela violência pura: “Ainda há, portanto, uma figura possível do direito depois da deposição de seu vínculo com a violência e o poder; porém, trata-se de um direito que não tem mais força nem aplicação, como aquele em cujo estudo mergulha o ‘novo advogado’ folheando ‘os nossos velhos códigos’” (AGAMBEN, 2004, p. 97).

Em outro texto de Kafka, ressalta Agamben, essa relação com a lei é explicitada, na lenda intitulada *Diante da Lei*. O escritor tcheco expõe a forma primeira da lei, e a sua irremediável relação com o nada. Esse relacionamento com a lei é descrito por Benjamin como um “nada da revelação”. Por isso, a fórmula que melhor expressa a lei no romance de Kafka é: “*Vigência sem significado (Geltung ohne Bedeutung)*” (AGAMBEN, 2004, p. 59). Essa lei que perdeu seu significado é justamente a que deixa de existir, confundindo-se inteiramente com a vida. Para Agamben, essa fórmula que torna o direito desnecessário é o verdadeiro estado de exceção concebido por Benjamin, e é aquele novo direito, livre de toda disciplina e de toda relação com a soberania preconizado por Foucault.

Na sua análise, essa relação explicitada por Kafka é justamente aquela estrutura do bando soberano. Essa fórmula do *bando*, explicitada na lenda kafkiana, explica-se da seguinte maneira: “Segundo o esquema da exceção soberana, a lei aplica-se-lhe desaplicando-se, o mantém em seu *bando* abandonando-o fora de si. [...], o inclui excluindo-o e o exclui incluindo-o” (AGAMBEN, 2004, p. 55). Dito isto, essa divisão topográfica de inserir ou não o estado de

exceção no escopo da legislação é insuficiente para compreender a lógica do estado de exceção. Na posição de Agamben, o estado de exceção não é um direito especial, mas se caracteriza como vazio de direito, uma zona de anomia. A compreensão do fenômeno do estado de exceção só é possível como um paradoxo, uma relação nem exterior e nem interior ao ordenamento, mas que habita uma zona de indiferença “[...] em que dentro e fora não se excluem mas se indeterminam” (AGAMBEN, 2004, p. 39).

Agamben se indaga sobre os caminhos que essa forma do direito, que sobrevive à sua própria deposição, podem nos levar. O autor italiano não apresenta nenhuma resposta, mas fala de um processo de desconstrução infinita que abre a possibilidade de um caminho, de uma porta que leva à justiça. <sup>69</sup>Dessa feita, compreende o conceito de *inoperosidade*<sup>70</sup>, e assevera a importância da desativação do direito quando afirma: “O que abre uma passagem para a justiça não é a anulação, mas a desativação e a inatividade do direito – ou seja, um outro uso dele” (AGAMBEN, 2004, p. 98). Nas obras de Kafka, afirma Agamben, cada personagem tenta dar um novo uso às formas correntes do direito e do estado de exceção, tenta à sua maneira “[...] estudá-la e desativá-la, brincar com ela” (AGAMBEN, 2004, p. 98). Por fim, fica patente outro uso, outro valor daquela fórmula original do direito, mas é necessário ressignificá-los, liberando-os do seu uso canônico. Então, é possível pensar um outro mundo que não esteja submetido à ordem jurídica.

---

<sup>69</sup> Cf. AGAMBEN, 2004, p. 97-98.

<sup>70</sup> Essa concepção de inoperosidade não significa algo inoperante, parado, sem ação, inerte, como aparentemente a palavra nos remete, mas, na acepção de Nascimento, “Tornar algo inoperoso não significará propriamente levá-lo à inércia, abstenção ou ineficácia, abolir toda obra que até então sucedia. Importa para o filósofo italiano pensar uma classe de inoperosidade que torne possível um novo uso. Para que seja possível um novo uso do que é posto em inoperosidade, o movimento que torna inoperoso deve, portanto, deixar a potência intacta, cancelando somente as finalidades e as modalidades nas quais o seu exercício era investido” (NASCIMENTO, 2010, p.180).

### 3 O ESTADO DE EXCEÇÃO E A GUERRA CIVIL COMO PARADIGMA

O autor italiano expressa dentro da obra o *Estado de exceção (Homo sacer II)*, como o dispositivo da exceção foi amplamente aprimorado pelos Estados no período das duas grandes guerras e se tornou, na sociedade hodierna, uma técnica de governo. Esse mecanismo de suspensão da ordem pode muitas vezes assumir um discurso banal, como no caso da questão da segurança. Uma das consequências do regime de exceção é a centralização de poderes com vistas à realização de todo tipo de arbitrariedade. Segundo o pensador italiano, essa prática coloca em xeque os princípios da legalidade e da divisão de poderes, base da democracia ocidental. Dentro desse contexto, a experiência do 11 de setembro é fulcral para repensar como os Estados vêm operando esse instituto de maneira velada dentro do ordenamento jurídico. Por isso, além de examinar suas contribuições dentro do *Homo sacer II*, analisaremos uma das últimas obras lançadas pelo autor italiano. Fruto de dois seminários realizados na Universidade de Princeton em 2001 sobre a Guerra Civil, Agamben lança somente em 2015 *Stasis: a guerra civil como paradigma político, (Homo sacer II, 2)*. Trata-se de um texto dividido em duas partes; na primeira, dedicada à compreensão da *Stasis* na Grécia antiga, Agamben parte dos estudos realizados por Nicole Loraux; na segunda parte, centrada na crítica ao pensamento de Hobbes, Agamben aponta o problema da guerra civil como ponto nodal da fundação do Estado moderno. Partindo dessa perspectiva, nosso intuito, além de esclarecer o debate contido nessa obra, é visualizar, por meio do paradigma da guerra civil, os pontos de ligação entre o projeto de politização da vida e a problemática do paradigma do estado de exceção como elemento constitutivo do Estado moderno.

#### 3.1 A transformação do estado de exceção em técnica de governo

Através de sua pesquisa arqueológica, Agamben analisa as experiências dos estados de exceção na modernidade, e salienta que o instituto da exceção é uma criação da democracia revolucionária, e não do absolutismo. Uma vez que nos regimes absolutistas a exceção já era a norma, o soberano tinha um poder ilimitado e governava segundo a sua vontade. Como afirma Ruiz, o Estado de direito foi instituído para pôr fim às arbitrariedades do poder soberano. Entretanto, em sua análise: “[...] a tese de Agamben desvela é que o Estado de direito não conseguiu abolir plenamente a vontade soberana, senão que ela persiste oculta como potência

do Estado para ser utilizada quando necessária”.<sup>71</sup> Dessa forma, os juristas justificam a sua necessidade frente aos perigos externos e a momentos extremos onde a ação da lei não teria eficácia.

A criação do estado de exceção se dá em um decreto da Assembleia Constituinte Francesa, em 1791. Mesmo no ambiente de queda da monarquia, com a tomada da Bastilha, foi aprovado um estado de sítio, confirmado pelo diretório em 1797, e depois ratificado no âmbito da Constituição através de um decreto napoleônico em 1811. Nesse contexto, em julho de 1848, a França derruba a monarquia exercida por Luís Filipe. Contudo, mesmo antes do estabelecimento do que seria uma nova Constituição democrática, outro decreto foi aprovado pela Assembleia Constituinte, investindo plenos poderes ao militar Cavaignac, que agiu com truculência para sufocar insurreições e reestabelecer a ordem.

A nova Constituição já previa, em ocasiões extremas, a suspensão da ordem e das leis e o estabelecimento do estado de sítio, através de aprovação parlamentar. Somente com a chega ao poder, em 1852, de Napoleão III, essa lei foi modificada, confiando ao chefe de Estado o poder exclusivo de declarar o estado de sítio. Na acepção de Agamben, “A guerra franco-prussiana e a insurreição da Comuna coincidiram com uma generalização sem precedentes do estado de exceção, que foi proclamado em quarenta departamentos e, em alguns deles, vigorou até 1876” (2004, p. 25).

Depois de 1914, podemos observar um progressivo avanço do estado de exceção sobre a democracia ocidental. O parlamento, quando existia, realizava uma função meramente decorativa, como no caso da aprovação do estado de sítio na França durante a Primeira Guerra. O presidente Reymond Poincaré emitiu um decreto colocando o país em estado de sítio. O parlamento foi suspenso nos primeiros meses de guerra e só voltou a funcionar em 1915, um pouco antes do fim do decreto. O Poder Executivo centralizou nas suas mãos o poder de legislar. Conforme Agamben, “em todo caso, foi nesse período que a legislação excepcional por meio de decreto governamental (que nos é perfeitamente familiar) tornou-se uma prática corrente nas democracias europeias” (2004, p. 26).

Além da assimilação das funções legislativas e militares, os governos passam também a querer controlar a economia. No governo de Poincaré, em 1924, diante da possibilidade de desvalorização do franco, o presidente pediu plenos poderes para aprovar medidas econômicas, sem limitações e restrições parlamentares. Da mesma forma, em 1935, Pierre Laval fez votar cinquenta decretos com força de lei para evitar a desvalorização do

---

<sup>71</sup> RUIZ, C. O estado de exceção como paradigma de governo. *Revista IHU* (Online), edição 373, Ano XI, 12.09.2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/>. Acesso em: 01 de janeiro. 2016.

franco. Essas práticas tiveram grande oposição por parte de Leon Blum, principal liderança de esquerda e um dos maiores opositores das alianças com o nazismo e o fascismo na França. Entretanto, a frente popular de esquerda, liderada por Blum, quando chega ao poder em 1937 também requisita ao parlamento plenos poderes para impedir a desvalorização do franco, medida que não foi concedida pelo parlamento de oposição ao governo, mas outorgada ao governo seguinte, de Daladier.<sup>72</sup>

Os procedimentos normais do Estado democrático de direito foram suspensos na França até o fim da Terceira República, e somente depois da Segunda Guerra Mundial foram restabelecidos. Mesmo assim, atualmente, a França ainda contém no escopo da sua Constituição o artigo 16, de 1958, que concede plenos poderes ao presidente francês em tempos de crise. Isso sem dúvida demarca um grande avanço da prática de legislar através de decretos governamentais. Para Agamben, no período entreguerras foi inaugurada uma nova forma de governar, aceita por todas as forças políticas. As mudanças ocorridas nesse período histórico, ainda obscuro para a história da humanidade, só podem ser esclarecidas em nosso século, pois somente agora elas alcançaram seu pleno desenvolvimento.

Nessa perspectiva, Agamben fala da posição do Roman Schnur nos anos oitenta, que mostrou grande apreensão frente ao problema da Guerra Civil. Sua preocupação era a falta de definição sobre o tema e a transformação desse fenômeno em uma Guerra Civil mundial. Dai Agamben salienta a sua inquietação diante do problema, pois hoje existe a impossibilidade de definir quando se estabelece uma guerra entre Estados ou mesmo quando existe uma guerra interna. As práticas de exceção tomam conta do Estado a partir do século XX, como podemos observar a partir do *decreto para a proteção do povo e do Estado*. As liberdades individuais foram suspensas, e do ponto de vista jurídico, constituiu-se na Alemanha um estado de exceção que durou 12 anos ininterruptos. O totalitarismo, segundo Agamben, pode ser definido como uma guerra civil, que permitiu a eliminação física de civis, opositores políticos, credos, raças e culturas, sem razão definida por lei. Entretanto, o que inquieta o autor italiano é a prerrogativa que foi aberta a partir dessa experiência. Na sua acepção, “Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanece (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

---

<sup>72</sup> Cf. AGAMBEN, 2004, p.26.

Na análise de Bercovici, as posições do jurista Carl Schmitt tiveram um peso singular nesse processo controverso e determinante da história alemã<sup>73</sup>: o presidente, na acepção Schmittiana, era o centro político, e a cabia ele a tomada das decisões, ele deveria ser capaz de fazer frente ao pluralismo político do parlamento e de outros grupos sociais e econômicos. Schmitt defendia o poder do presidente insubordinado ao poder do parlamento. Na sua acepção, somente o soberano era capaz de restabelecer a unidade política necessária para a existência da democracia. O presidente do *Reich* na acepção de Schmitt era o “guardião da Constituição”, e através de um discurso de defesa da Constituição e da unidade política do Estado o jurista alemão defendeu o estado de exceção alemão, colaborando através da sua influência com a política nazista. Segundo Bercovici,

A posição de Carl Schmitt, ao reforçar o poder presidencial em detrimento do Parlamento, como atestam os últimos gabinetes de Weimar (Brüning, Papen e Schleicher), nomeados pelo Presidente Hindenburg à revelia das maiorias parlamentares, ajudou a gerar a crise política final do regime democrático, que desembocaria no nazismo (2003, p.198).

Nesse sentido, a aprovação do artigo 48 é o contributo fundamental para compreender a história da Alemanha. Com a suspensão dos direitos fundamentais, que previa o artigo, se estabeleceu um estado de exceção sem limites, com a prerrogativa de ser uma medida protetiva, de segurança, garantindo, para esses fins, a utilização eventual das Forças Armadas do Estado. Além disso, concedia amplos poderes ao presidente do Reich, pois, apesar de ser acrescido de um ponto que previa a aprovação de uma lei para definir o exercício do poder presidencial, essa lei nunca foi votada, deixando os poderes presidenciais indeterminados e irrestritos.<sup>74</sup> O próprio Carl Schmitt reconhece em uma passagem: “[...] a constituição de Weimar havia legalizado o golpe de Estado”. Por isso, a utilização da expressão “ditadura presidencial” (AGAMBEN, 2004, p.28), em referência ao artigo 48.

---

<sup>73</sup> Para Alexandre Franco de Sá, “Assim, para Schmitt, diante da crise constitucional dos anos 30, tratava-se de aplicar uma tal distinção, mostrando de que modo seria legítimo ao Presidente do Reich, à luz do art. 48º da Constituição de Weimar, interromper a ordem jurídica constitucional em nome de uma tentativa de salvar a própria constituição. Os acontecimentos subsequentes à nomeação de Papen pelo Presidente Hindenburg, a 31 de Maio de 1932, traduzem justamente esta tentativa, cuja frustração tornaria inevitável a nomeação de Hitler como chanceler. É no sentido desta tentativa frustrada que podem ser compreendidos quer a destituição do Governo social-democrata da Prússia, a 20 de Julho, num processo em que o Governo recebe o apoio jurídico de Schmitt” (SÁ, 2009, p. 251).

<sup>74</sup> Texto do artigo 48 da Constituição de Weimar: “Se, no Reich alemão, a segurança e a ordem pública estiverem seriamente [erheblich] conturbadas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para o restabelecimento da segurança e ordem pública, eventualmente com a ajuda das forças armadas. Para esse fim, ele pode suspender total ou parcialmente os direitos fundamentais [Grundrechte], estabelecidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153” (AGAMBEN, 2004, p. 28).

O chanceler Brüning fez uso indiscriminado desse artigo, promulgando decretos de urgência em mais de 250 ocasiões, acrescenta Agamben. E os anos posteriores da República de Weimar seguiram-se sobre o regime de exceção. Para Agamben, menos evidente que a pertinência das práticas de exceção dentro do estado alemão é a análise de suas consequências para o destino histórico da humanidade. Analisando o artigo 48 da Constituição de Weimar, podemos compreender a ascensão de Hitler ao poder e suas inegáveis consequências para as experiências governamentais do nosso século.<sup>75</sup> Consoante Agamben, “[...] provavelmente, Hitler não teria podido tomar o poder se o país não estivesse há quase três anos em regime de ditadura presidencial e se o Parlamento estivesse funcionando” (2004, p. 29).

O uso irrestrito das práticas de exceção e a centralização de poder por parte do Executivo foram progressivamente tomando conta da República de Weimar. Prova disso, afirma Agamben, é que o parlamento só se reuniu apenas sete vezes em um período de doze semanas, e depois, ficou totalmente refém do presidente do Reich, culminando com a sua dissolução oficial no dia 4 de junho de 1932. No dia 20 do mesmo mês foi declarado o estado de exceção no território prussiano, e a partir desse momento a Alemanha deixou de ser uma República parlamentar, consolidando a ditadura que culminaria com a chegada de Hitler ao poder.<sup>76</sup>

Para Schmitt, o estado de exceção aprovado sob a presidência de Hindenburg foi justificado como uma medida para a proteção da própria democracia, pois o presidente, nesse caso, agia como um guardião da Constituição. Entretanto, a experiência da República de Weimar nos mostra que o soberano vem acumulando cada vez mais poderes a partir do princípio de sempre salvaguardar a Constituição. Assim como nas teses defendidas por Rossiter, essa medida, defendida por muitos juristas modernos em tempos de crise, se transformou nos regimes democráticos em regra, impossibilitando, segundo as conclusões de Agamben, o próprio exercício da democracia.

---

<sup>75</sup> Segundo Bercovici, “Schmitt afirma que a solução está prevista no próprio texto da Constituição de Weimar: o guardião da Constituição é o Presidente do Reich [...] . Sua estabilidade e permanência relativas (mandato de sete anos, independência das maiorias parlamentares) e suas atribuições tinham, segundo Schmitt, o objetivo de criar uma instituição neutra, protetora e garantidora do sistema constitucional e de seu funcionamento e que, em caso de necessidade, teria atribuições eficazes (as do artigo 48 da Constituição de Weimar) que permitiriam sua atuação na defesa ativa da Constituição” (Revista Brasileira de Direito Constitucional, N. 1, jan./jun. – 2013. p. 198).

<sup>76</sup> Em 1932, os nazistas perderam um número relevante de votos durante as eleições parlamentares, o que sinalizava a impossibilidade de conseguir chegar ao poder de forma democrática, é por isso que Hitler faz aliança com os partidos conservadores, e em janeiro de 1933 é nomeado Chanceler da Alemanha, pelo então presidente da república de Weimar, o general Hindenburg. Contudo, logo em seguida em 1934, Hindenburg falece, deixando o caminho livre para a ditadura alemã. Utilizando-se de poderes extraordinários em março de 1933 Hitler se torna o ditador, unindo os poderes de chancelaria e de presidente.

A novidade presente no artigo 48 da Constituição de Weimar era que, apesar de se configurar, do ponto de vista jurídico, como uma medida de exceção, essa expressão não estava no decreto. Na acepção agambeniana, os juristas estavam tão cientes dessa medida que se utilizavam de outra expressão paradoxal, *estado de exceção desejado*, para configurar a aprovação da medida.<sup>77</sup> Para o autor italiano, expressa o momento em que norma e exceção torna-se indiscerníveis: “*O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo fictício e tende a configurar-se com a própria norma*” (2010, p. 164, grifo do autor).

A consequência da confusão entre exceção e norma, segundo o autor italiano, é o surgimento de um local onde se realizou a mais absoluta condição inumana: o campo de concentração. O campo não é uma produção da lei ordinária, mas da exceção, por isso Agamben afirma: “*O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a torna-se a regra*” (2010, p. 165, grifo do autor) Na compreensão do autor italiano, existe um nexo entre a exceção e o campo de concentração. Ao invés de realizar uma análise em cima dos acontecimentos ocorridos nos campos nazistas, Agamben se propõe a interrogar sobre a estrutura jurídico-política do campo. Na sua acepção, isto permitirá uma análise do campo não como um fenômeno histórico, parte do passado, mas como matriz oculta, o nómos do espaço político que vivemos.<sup>78</sup>

De tal modo, permite compreender o que se constitui como uma suspensão temporária do ordenamento, o estado de exceção, estabelece em seu seio uma estrutura espacial permanente, o campo de concentração. Foi exatamente o que fez Himmler, conforme Agamben, ele estabeleceu em 1933, em Dachau,<sup>79</sup> um “campo de concentração para prisioneiros políticos”. Esse campo foi entregue à SS e imediatamente posto sob a atuação da *Schutzhaft*, assim estava fora das regras do direito penal e carcerário. O termo *Schutzhaft* era utilizado pelos juristas nazistas para classificar uma “custódia protetiva”, uma medida policial que permitia deter indivíduos, independentemente do seu ato penal e de um julgamento, com a prerrogativa de segurança de Estado. Esse internamento não é baseado no direito comum, mas em um estatuto de exceção. Em 1851 surge na lei prussiana sobre o estado de sítio, e esta foi estendida para toda a Alemanha em 1871.

---

<sup>77</sup> Cf. AGAMBEN, 2010, p. 164.

<sup>78</sup> Cf. AGAMBEN, 2010, p.162.

<sup>79</sup> “Dachau e os outros campos que logo se juntaram a ele (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg) permaneceram virtualmente sempre em função o que variava era a densidade de sua população (que, em certos períodos, especialmente entre 1935 e 1937, antes que começasse a deportação dos hebreus, reduziu-se a 7.500 pessoas): mas o campo como tal havia-se tornado na Alemanha uma realidade permanente” (AGAMBEN, 2010, p. 165).

Essa medida, fundamentada pela lei de exceção, tornou possível os primeiros campos de detenção. Muito antes do regime nazista, salienta Agamben, no ano de 1923, depois de aprovar o estado de exceção, o governo aprovou a detenção de milhares de comunistas e também criou em Cottbus-Sielow, um *Konzentrationslager für Ausländer*, um campo de concentração para estrangeiros, sobretudo para refugiados hebreus orientais e que pode, portanto, ser considerado o primeiro campo para os hebreus do século XXI. Nesse sentido, elucida Agamben, o artigo 48, que suspendia as liberdades individuais contidas nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153, foi de fundamental importância para implantação desse espaço de reclusão. O estado de exceção foi proclamado diversas vezes pelos governos de Weimar entre no período de 1919 a 1924, assim, quando o governo nazista chega ao poder em 1933 e suspende por tempo indeterminado os direitos de liberdade pessoal, de expressão e de reunião, ele não está mais do que exercendo uma prática já consolidada pelos governos precedentes.<sup>80</sup>

O campo de concentração enquanto espaço de exceção tem, segundo Agamben, um estatuto paradoxal, pois ao passo que ele condiz a um espaço fora do ordenamento jurídico normal, não é um espaço externo. Na acepção agambeniana, “Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, *capturado fora*, incluído através da sua própria exclusão. Mas aquilo que, deste modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção” (2010, p. 166). Quando a exceção se torna a norma, o campo emerge como espaço híbrido, onde fato e direito são indiscerníveis. A questão da legalidade ou da ilegalidade não perpassa mais o campo de concentração, pois ele se constitui como uma zona de indistinção entre o externo e o interno, entre a regra e a exceção, o fato e direito e o lícito e o ilícito. Assim, quem entrava no campo se movia dentro dessa indistinção, onde conceitos como direito subjetivo e proteção jurídica não fazem mais sentido. Apenas, nesse sentido os campos emergem, como observou Arendt, como um espaço onde “tudo é possível” (2010, p. 166).

A tendência dessas medidas de exceção é a sua consolidação como técnica de governo e o abandono da democracia, levando à consolidação de um regime totalitário. Por isso o autor italiano traz à baila muitas práticas de exceção dentro das democracias ocidentais, e partir de sua análise observa a sua persistência dentro da estrutura de Estado. Mesmo depois da experiência do Terceiro Reich, foi reintroduzido, em 1968, na Constituição alemã, o estado de exceção, não com esses termos, mas como “estado de necessidade interna”. Pela primeira vez na história, afirma Agamben, o instituto não foi justificado como uma medida necessária para

---

<sup>80</sup> Cf. AGAMBEN, 2010, p.163-164.

assegurar somente a ordem pública, mas também como uma atitude em defesa da própria “constituição liberal-democrata” (2004, p. 30). Dentro desse contexto, podemos concluir segundo Agamben, a partir da experiência do Alemanha: “que uma ‘democracia protegida’ não é uma democracia e que o paradigma da ditadura constitucional funciona sobretudo como uma fase de transição que leva fatalmente à instauração de um regime totalitário” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Em sua análise, as medidas criadas pelo governo fascista também deram um contributo fundamental para o instituto, e funcionaram como um laboratório jurídico-político onde os decretos de lei e medidas governamentais de urgência, criados para momentos extraordinários, se tornam ordinários. Agamben revela a passagem da democracia parlamentar para a democracia governamental. O estatuto Albertino não mencionava o estado de exceção, entretanto recorreu muitas vezes à declaração do estado sítio e suspendeu os direitos civis, agindo com uma repressão truculenta contra ações de “desordem”.

Os juristas italianos, como Santi Romano, acreditavam na necessidade como a fonte primária do direito, dessa forma justificavam os atos governamentais que se utilizavam de medidas extraordinárias. Por sua vez, o regime fascista aprovou, em 1962, a lei que regulamenta os decretos-lei para casos de extrema necessidade e urgência. Medidas que forma simplesmente ratificadas pelo parlamento, comprovando, segundo o autor italiano, a falta de autonomia frente aos decretos governamentais. Estas medidas não tiveram fim com o regime fascista. A Constituição republicana promulgada pela Assembleia Constituinte em 1947, eleita por sufrágio universal, ainda mantém no seu escopo medidas de exceção, como afirma Agamben:

Apesar do abuso na promulgação de decretos de urgência por parte dos governos fascistas ser tão grande que o próprio regime sentiu necessidade de limitar seu alcance em 1939, a constituição republicana, por meio do art.77, estabeleceu com singular continuidade que, ‘nos casos extraordinários de necessidade e urgência’, o governo poderia adotar ‘medidas provisórias com força de lei’, as quais deveriam ser apresentadas no mesmo dia a câmara ou perderiam sua eficácia se não fossem transformadas em lei dentro de sessenta dias contados a partir da publicação (2004, p. 32).

Essa prática de legislação por meio de decretos governamentais tornou-se regra na Itália, de tal forma que foram definidos, como aduz Agamben “[...] projetos de leis reforçados por urgência garantidos” (2004, p. 23). Isso demarca como está ultrapassado o modelo democrático da divisão dos poderes, tendo em vista que o Executivo absorveu, em alguma medida, funções do Legislativo. O parlamento se limita, muitas vezes, a ratificar decretos expedidos pelo Executivo: “Em sentido técnico, a República não é mais parlamentar e, sim

governamental” (2004, p. 32-33). Os governos ocidentais não podem mais dar lições de democracia, pois a política no Ocidente não tem mais os princípios fundacionais de uma democracia.

Partindo dessa análise, torna-se interessante pensar a experiência dos Estados Unidos como símbolo da democracia ocidental e, principalmente, como potência econômica-política, vista como um modelo para outros países. Na leitura de Agamben, a Constituição dos EUA evidencia o movimento paradoxal da relação entre o Poder Executivo e o Congresso a partir da Guerra Civil. Na base da Constituição norte-americana existem alguns paradoxos entre os poderes conferidos ao mesmo tempo ao Congresso e ao presidente, como o poder de suspender o *writ* do *habeas corpus*, em caso de emergência, um ponto conflitante da Constituição, que não se remete de maneira clara a qual poder compete, deixando a questão obscura. Da mesma forma, outro ponto conflitante é a passagem que atribui ao Congresso o poder de declarar guerra e manter o exército: em um artigo, este poder é delegado ao Congresso; em outro, procedente, o presidente é o comandante do exército e da frota.<sup>81</sup>

Para Agamben, essa questão jurídica se resolve na prática: diante de uma situação de emergência, o poder presidencial prevalece sobre o Parlamento. Prova disso é que, em 1861, o presidente Abraão Lincoln decretou o recrutamento de 75 mil homens, no dia 15 de abril, e convocou sessão especial do Congresso apenas para o dia 04 de julho. No decorrer de 10 semanas até a reunião do Congresso, Lincoln agiu como um verdadeiro autocrata. E mesmo depois da reunião esses atos não tiveram fim: o presidente autorizou a censura dos meios de comunicação e a prisão em cárcere militar de suspeitos. Segundo Agamben, “No discurso dirigido ao congresso, enfim reunido no dia 4 de julho, o presidente justificou abertamente, enquanto detentor de um poder supremo, a violação da constituição numa situação de necessidade” (2004, p. 35).

Mesmo agindo contra os princípios da democracia e infringindo abertamente a Constituição, Lincoln estava respaldado no princípio da exceção, que permite, em casos extremos de risco da união e da ordem, o uso de tais poderes sem nem ao menos ser questionado sobre os limites de suas atitudes ou as causas que embasaram suas medidas. Na compreensão de Agamben, Lincoln é um exemplo claro de um ditador, inclusive tido como uma referência de ditadura comissária, citado Schmitt em *Die dikatur*. O presidente tornou-se detentor da decisão soberana sobre a exceção. No entanto, Lincoln não foi o único; o presidente Woodrow Wilson chegou a concentrar mais poderes ainda.

---

<sup>81</sup> Cf. AGAMBEN, 2004, p. 34-35.

A diferença é que Wilson preferia que o Congresso delegasse a ele esse poder e não precisou instaurar um estado de exceção, mas governou ao modo de muitos Estados europeus, promulgando uma série de decretos, de leis excepcionais. Chegou a aprovar pelo Congresso, em 1917, a lei de espionagem, conhecida como *Acts (Espionage Act)*, dando controle total da administração do Estado para o presidente do país para atuar em caso de espionagem e de traição, como colaboração com o inimigo, divulgação de notícias, enfim, eram restrições muito genéricas e que podiam afetar qualquer um, impossibilitando qualquer ato de liberdade e expressão de oposição ao governo.

No decurso da crise de 1929, segundo Agamben, vem à tona uma mudança no discurso dos presidentes, que começaram a incluir em seus pronunciamentos palavras de cunho militar e de caráter belicoso. O presidente Roosevelt, anos depois demarca essa mudança, quando durante a Segunda Guerra Mundial se dirigiu à população como um comandante do exército pronto para enfrentar a guerra contra a crise. Sempre com a prerrogativa de que fossem concedidos os poderes necessários para isso. Deste modo, discursou com o intuito de justificar seus poderes ilimitados, ampliados com a eclosão da Segunda Guerra, passando de uma emergência nacional limitada para tornar-se, em 1941, ilimitada.<sup>82</sup> Agamben ressalta que a reivindicação do presidente Roosevelt pode ser comparada com a frase utilizada pelo presidente Bush quando este se referia a si mesmo como *Commander in chief of the army* (Comandante-em-chefe do exército), após o 11 de setembro. Na acepção de Agamben, “Se, como vimos, tal título implica uma referência imediata ao Estado de exceção, Bush está procurando produzir uma situação em que a emergência se torne regra e em que a própria distinção entre paz e guerra (e entre guerra externa e guerra civil mundial) se torne impossível” (2004, p. 38).

Ressaltamos que recentemente, no ano de 2012, o presidente atual dos EUA, Barak Obama, aprovou o Ato de Autorização da Defesa Nacional (*National Defense Authorization Act for Fiscal Year 2012*), confirmando os poderes presidências em caso de detenções indefinidas de pessoas suspeitas e de terrorismo. De forma ainda mais emblemática, no discurso proferido na aprovação da norma, o então presidente reafirma sua capacidade de ‘*commander in chief*’, demonstrando que as práticas de antigos governos ainda permanecem vivas dentro da

---

<sup>82</sup> Segundo Agamben, “O New Deal foi realizado do ponto de vista constitucional pela deleção (contida numa série de *statutes* que culminam no *National Recovery Act* de 16 de junho de 1933) ao presidente de um poder ilimitado de regulamentação e de controle sobre todos os aspectos da vida econômica do país” (AGAMBEN, 2004, p. 37).

hodierna democracia americana, especialmente as práticas de administração através de decretos, concentrando poderes nas mãos do Executivo.<sup>83</sup>

Depois dos atentados de 11 de setembro, abre-se uma nova fase na política internacional. Reinaugura, segundo o autor italiano, uma nova etapa na política ocidental, revelando o discurso da segurança como novo paradigma para exercer cada vez mais poderes sobre a cidadãos. O governo norte-americano, depois desses ataques, inaugurou uma nova forma de governo. Embasados por discursos de seguridade, da proteção das vidas humanas e da segurança nacional, ocorre o aprimoramento de procedimentos penais e adoção de medidas legais para restringir direitos. Medidas como o decreto *USA Patriot Act*, assinado pelo presidente George W. Bush (promulgado pelo Senado em outubro de 2001), com o pretexto de combater ataques terroristas, concedia amplos poderes à polícia, sempre com a com a prerrogativa de segurança do território e da nação. A polícia poderia, pois, prender e reter estrangeiros considerados “suspeitos” por um período indeterminado.

Na compreensão agambeniana, a novidade desse decreto aprovado nos EUA reside em anular qualquer direito do acusado, produzindo uma situação inominável e inclassificável juridicamente, a exemplo dos talibãs capturados no Afeganistão, que não gozam do estatuto do prisioneiro de guerra, muito menos são julgados segundo as leis norte-americanas. Bem como mostra a experiência de Guantánamo, prisão arquitetada para enviar as pessoas suspeitas de terrorismo, de atentar contra a nação e o *status quo* da democracia, criada também em 2001.<sup>84</sup> Esses sujeitos detidos não são prisioneiros para Agamben; são simples objetos de uma dominação, detentos, sem direitos. Essas medidas revelam o caráter de exceção do Estado Democrático de Direito, e assim, através da suspensão dos direitos, a inclusão do vivente na esfera biopolítica. Essa realidade só é comprável com a situação dos judeus nos *lager* nazista.<sup>85</sup>

Por isso, na perspectiva de Agamben, “O princípio secreto que comanda a nossa sociedade pode ser assim formulado: todo cidadão é em potencial terrorista”.<sup>86</sup> Daí a ampliação das tecnologias biométricas criadas no século XVIII, inicialmente pensadas para reconhecer delinquentes reincidentes. Entretanto, essa tecnologia foi estendida a toda a população. Hoje

---

<sup>83</sup> Cf. ECHEVERRIA, Andrea de Quadros Dantas. A arte da guerra: a cláusula ‘commander in chief’ e o princípio da separação dos poderes no sistema norteamericano. 2º Curso de Introdução ao Direito Americano: Fundamentals of US Law Course. VI 2. *Publicações da Escola da AGU*. Brasília. 2012. p.09.

<sup>84</sup> Em relato à Anistia Internacional, afirmou as condições em Guantánamo eram tão difíceis que 40 prisioneiros tentaram suicidar-se. Disponível em: <[http://www.conjur.com.br/2007-jan-03/anistia\\_publica\\_relatorio\\_pris\\_ao\\_guantanamo](http://www.conjur.com.br/2007-jan-03/anistia_publica_relatorio_pris_ao_guantanamo)>. Acesso em: 03 de janeiro. 2015.

<sup>85</sup> Cf. AGAMBEN, 2004, p. 14.

<sup>86</sup> AGAMBEN, G. Por uma teoria do poder destituente. Palestra publicada em 16.11.2013. (Convite e organização pelo instituto Nicos Poulantzas e pela juventude do SYRIZA). Disponível em: <<https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/porumateoriadopoderdestitutedegiorgioagamben/>>. Acesso em: 03 de março. 2016.

temos a normalização dessas práticas de controle, amplamente utilizadas inclusive em instituições educacionais, em escolas e universidades. As consequências desse excesso de controle não podem ser previstas, entretanto, Agamben problematiza: “Com um poder semelhante, a exterminação dos judeus, realizada com base em documentação bem menos eficiente, poderia ter sido total e incrivelmente rápida”.<sup>87</sup>

Para Agamben, a noção moderna de segurança estaria mais associada à ideia francesa advinda da expressão “*police de sureté*”, que associa polícia e segurança, necessariamente, como conceitos indiscerníveis. Em resumo, a noção de segurança empregada está mais associada ao poder de polícia. Podemos associar este poder de polícia às práticas de aniquilamento humano utilizadas durante o Terceiro Reich, pois não existem documentos com a chancela do órgão soberano sobre o extermínio dos judeus, visto que este foi concebido como uma operação de polícia.<sup>88</sup> Esse é o sentido da palavra segurança em nosso tempo, ou seja, para além da ideia de prevenção de perigos, de proteção das pessoas, tornou-se um mecanismo, uma ferramenta de governo. Hoje, esse argumento da segurança funciona como uma desculpa para governos operarem práticas de exceção sem limites. “Os procedimentos de exceção visam uma ameaça imediata e real, que deve ser eliminada ao se suspender por um período limitado as garantias da lei; as “razões de segurança” de que falamos hoje constituem, ao contrário, uma técnica de governo normal e permanente”.<sup>89</sup>

Diante de tal Estado, é necessário repensar os tradicionais conflitos políticos, pois dentro do contexto do paradigma securitário todo conflito pode dá ao Estado a oportunidade de administrar a solução em função de seus interesses. Assim como, diante da ameaça terrorista se abre a prerrogativa de aprovar leis que permitem o controle e o policiamento a níveis que não podemos mensurar. Como em casos mais recentes, a exemplo da França, após os ataques terroristas ocorridos no final de 2015, o presidente François Hollande anunciou mudanças na Constituição da lei que regula o Estado de sítio e do artigo que atribui poderes excepcionais, em caso de perigos e ameaça imediata. Para Agamben, esse é mais um argumento para a implementação de um estado de segurança, e assim exercer um controle cada vez mais generalizado sobre os indivíduos, onde nenhuma informação ou conversa está isenta da observação e da vigilância operada pelo biopoder.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Filósofo italiano afirma que foi durante a Revolução Francesa, mais especificamente as leis de 16 de março de 1791 e de 11 de agosto de 1792, que introduziram esse conceito de segurança associado à polícia. (AGAMBEN, G. *Por uma teoria do poder destituente*. Palestra publicada em 16.11.2013).

<sup>88</sup> AGAMBEN, G. *Por uma teoria do poder destituente*. Palestra publicada em 16.11.2013.

<sup>89</sup> AGAMBEN, G. *Por uma teoria do poder destituente*. Palestra publicada em 16.11.2013.

<sup>90</sup> AGAMBEN, Giorgio. O estado de emergência não pode ser permanente. Publicado em 25.11.2015 em *IHU Online*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/>>. Acesso em: 06 de abril. 2016.

### 3.2 O problema da guerra civil como limiar de indiscernibilidade

A palavra *stasis*, no pensamento grego, segundo o historiador M. I. Finley, era um termo que servia tanto para caracterizar a guerra civil como outras formas de rivalidade, movimentos, rebeliões e agitações públicas.<sup>91</sup> Atualmente, salienta Agamben, não existe uma teoria capaz de explicar o problema da guerra civil. Possuímos: “[...] uma ‘polemologia’, uma teoria da guerra, como uma ‘irenologia’, uma teoria da paz, mas não existe uma ‘stasiologia’, uma teoria da guerra civil” (2015b, p. 18).<sup>92</sup> Essa lacuna no pensamento, no entanto, não parece ser uma preocupação para juristas e politólogos.

Roman Schnur, na década de oitenta, já sinalizava as consequências desse lapso, alegando como consequências o avanço progressivo dos confrontos civis a nível mundial. Em decorrência do recrudescimento das guerras no último período torna-se pujante para o autor italiano uma análise sobre o problema da guerra civil mundial. No entanto, entre os teóricos, especialmente nos Estados Unidos, esse problema é interpretado apenas como um *internal wars*. Segundo o autor italiano, essas análises não orientam para uma compreensão da guerra civil, muitos menos para solucionar o fenômeno. Além do mais, aponta Agamben, “O paradigma do consenso, que hoje domina tanto a prática como a teoria política, não parece compatível com a séria indagação de um fenômeno que é tão antigo como a democracia ocidental” (2015b, p. 17).

Uma das possíveis causas do desinteresse dos teóricos sobre a guerra civil se deve à popularização do conceito de revolução, que a partir da década de 1970 substituiu o conceito de guerra civil, porém sem jamais ter coincidido com ele. Nesse sentido, completa Agamben, é necessário analisar a guerra civil como um paradigma para elucidar o desenvolvimento dos conflitos bélicos existentes no mundo. A pensadora alemã Hannah Arendt tem o mérito de tentar esclarecer o fenômeno da guerra civil quando, na sua obra *Sobre a revolução*, publicada em 1963, formula as diferenças entre os conceitos de revolução e guerra civil. Entretanto, sua obra se centra sobre o primeiro conceito, deixando, pois, a questão da guerra civil novamente sem seguimento, contribuindo mais uma vez para sua marginalização.

<sup>91</sup> BAROT, Emmanuel. ¿Estamos en estado de “guerra civil mundial? A propósito de un opúsculo de Giorgio Agamben recientemente publicado. *Revista de Política y Cultura Ideas de Izquierda*, Buenos Aires, n. 21, p. 43-44, jul de 2016. Disponível em: <<http://www.ideasdeizquierda.org/ideasdeizquierda/>>. Acesso em: 30 maio. 2016.

<sup>92</sup> Vamos utilizar nesse ponto a tradução da primeira parte de *Stasis* de Marcus Vinícius Xavier De Oliveira. (AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: a guerra civil como paradigma político*, (*Homo sacer II*, 2). Trad. Marcus Vinícius Xavier De Oliveira. In: DANNER, Leno Francisco; OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier De. (ORGS) *Filosofia do direito e contemporaneidade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015b. 17-34 p. p.18).

Ainda padecemos, segundo Agamben, de um estudo sobre esse conceito-chave para a compreensão dos acontecimentos históricos, como a Guerra do Golfo, que teve seu fim sem ser anunciada como uma guerra entre estados. Ao passo que ocorre uma generalização de conflitos, não podemos caracteriza-los como uma guerra civil mundial, pois lhe faltam atributos para defini-las como tal. Os teóricos passam a falar de *uncivil wars*, recorrerem a outras definições, asseverando outros conceitos, sem se debruçar sobre o significado da guerra civil. Conforme Agamben, ao invés de uma teoria da guerra civil acabamos produzindo: “[...] somente uma doutrina do management, isto é, da gestão, manipulação e internacionalização dos conflitos internos” (2015b, p. 19).

A intenção do autor italiano com o presente texto não é fazer uma *stasiologia*, mas examinar como a Guerra Civil se apresenta no pensamento político ocidental a partir de dois pontos: as análises sobre a guerra civil na Grécia antiga, realizada por Nicole Loraux, e a partir de uma interpretação do frontispício do *Leviatã*, de 1651. Esses dois exemplos dos quais partem *Stasis (Homo sacer, II, 2)*, aparentemente díspares, não foram escolhidos ao acaso, mas mantêm entre si uma secreta solidariedade que Agamben pretende elucidar. Na sua acepção, o problema da guerra civil na Antiguidade e no pensamento político moderno representam duas faces de um mesmo paradigma político “[...] que se manifesta, de um lado, na afirmação da necessidade da guerra civil, e de outro, na necessidade de sua exclusão” (2015b, p. 20).

Dentro das análises sobre a relação entre vida e política, Agamben investiga o problema da Guerra Civil na Grécia clássica a partir Nicole Loraux<sup>93</sup>, que dedicou uma série de escritos sobre essa questão. Em 1997, foi publicado um compilado de textos sobre a guerra civil no volume *La Cité divisée*, porém chama atenção o fato de Loraux deixar de fora um dos escritos intitulado *La Guerre dans la famille*. Na acepção de Agamben, talvez o autor sabia que a tese lançada no texto era ainda mais radical que o desenvolvimento apresentado no livro, por isso resolveu publicá-lo à parte. De toda forma, esse texto torna-se o centro das reflexões do autor italiano, que se propõe a expor e a analisar as conclusões de Loraux.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Sobre Nicole Loraux: “Catedrática de Historia y antropología de la ciudad griega en el École des Hautes études en Sciences Sociales, Nicole Loraux nació en París en 1943 y murió, en esa misma ciudad, a los sesenta años, tras haber sufrido nueve de penosa enfermedad. De tal manera que su carrera investigadora fue corta, pero extraordinariamente intensa. En líneas muy generales, puede decirse que dicha carrera se organizó en torno a lo que ella misma denominó el “pensamiento de la división en la ciudad griega”: división sexual, por un lado y, por otro, división cívica (o stásis) como una de las bases de esa política griega que sólo como ideal, como fantasma, se concibe bajo el signo de la unidad. De esta doble vertiente, comienzan a dar significativa cuenta, ya en 1981, los dos primeros ensayos publicados por nuestra helenista: su célebre tesis, *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la ciudad clásica y Los hijos de Atenea. Ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división de los sexos*” (GÖNI, 2008, p.252).

<sup>94</sup> Cf. AGAMBEN, 2015b, p.20.

Agamben ressalta, que outros estudiosos, antes de Loraux, já haviam sublinhado a importância da *stasis* na *polis* grega, como Gustave Glotz, Fustel de Coulanges e Jean Pierre Vernant. Mas, os estudos de Loraux guardam uma novidade que interessa o autor italiano, precisamente o foco de análise da sua pesquisa, centrada nesses três termos: *stasis*, família e a cidade. Suas concepções caminham para outra relação entre *oikos*, família e a *polis*, cidade. Segundo Agamben: “Não se trata, segundo o paradigma corrente, de uma superação da família pela cidade, do privado pelo público e do particular pelo geral, mas de uma relação mais ambígua e complexa [...]” (2015b, p. 21).

As análises de Loraux partem do diálogo platônico *Menêxeno*. Na sua leitura do texto, Platão evidencia uma ambiguidade sobre o problema da guerra civil quando afirma:

A nossa guerra familiar [*oikeios polemos*] foi conduzida de tal modo que, se o destino condenasse a humanidade ao conflito, ninguém desejaria que a própria cidade sofresse dessa doença. A partir de Pireu e da cidade, com qual jovialidade e familiaridade se misturaram uns com os outros [*os asmenos kai oikeios allelois synemeixan*]! (Platão *apud* AGAMBEN, 2015b, p. 21).

De forma contraditória, nessa passagem, Platão utiliza-se de um termo que chama a atenção de Loraux: *oikeios polemos*, relacionando de forma pouco convencional na tradição clássica dois conceitos aparentemente antagônicos. Daí Agamben afirmar: “[...] *polemos* designa, com efeito, a guerra externa e refere-se, como Platão escreverá na *Republica* (470 c), àquilo que é *allogrion kai othneion*, ‘estranho e estrangeiro’, enquanto que àquilo que é *oikeion kai syngenes*, ‘familiar e parente’, o termo apropriado é *stasis*” (2015b, p. 21-22). A expressão *oikeios polemos* é para um ouvido grego um verdadeiro “oximoro”. Na leitura de Loraux, Platão parece implicar que a família, que antes era tida como uma esfera totalmente distante do fenômeno da guerra civil é vista como a fonte da *stasis*, e também como a sua dissolução, ou seja, fonte de harmonização entre os indivíduos. Em outra passagem, evidencia Agamben: “[...] os gregos, [...], ‘combatem entre si como se fossem destinados a se reconciliarem, Rep., 471’ (PLATÃO *apud* AGAMBEN, 2015b, p. 22).” Por isso, Loraux comenta: “[...] os atenienses teriam conduzido uma guerra interna somente para melhor se encontrarem numa festa de familiar (Loraux 1, p. 22)” (LORAUX *apud* AGAMBEN, id., *ibid.*).

As investigações de Loraux trazem uma nova perspectiva para a função da guerra civil na Grécia antiga. A Guerra Civil é apresentada como um conflito próprio do *phylon*, ou seja, de uma relação de sangue. Assim, o seu lugar por excelência não é a *polis*, como se pensava, mas a *oikos*. Para Loraux, a família é, ao mesmo tempo, a origem da guerra civil e o seu remédio. Questão revelada por Vernant quando exemplifica como os conflitos entre

famílias na Grécia antiga eram solucionados, acontecia a troca de mulheres das famílias rivais por meio de um casamento. Nesse sentido, “Para os gregos, tanto no tecido das relações sociais como no mundo, não é possível isolar as forças de conflito daquela união” (VERNANT *apud* AGAMBEN, 2015b, p.22).

A tragédia grega corrobora com essa tese, visto que Ésquilo, em sua obra *A Oresteia*, narra o conflito vivido no interior da família de Agamêmnon, onde ocorre uma série de assassinatos na casa dos Atreus.<sup>95</sup> Expõe, pois, a íntima relação existente entre a guerra civil e a família e como as consequências de uma guerra familiar podem pesar sobre a cidade, uma vez que para pôr fim a essa longa cadeia de assassinatos na família dos Atridas é fundado o tribunal do Areópago, dando a vingança privada uma solução em um tribunal público, onde a justiça era baseada em leis. Segundo Loraux, a tragédia confirma a relação da guerra civil com a *oikos*, como uma *oikeios polemos*, uma guerra em casa, mas também abre caminhos para pensar outro ponto de vista sobre a relação entre *oikos* e *polis*. A *stasis* integra não somente a *oikos*, mas também é inerente à cidade; faz parte da vida política dos gregos. Por isso, Loraux assevera: “A ordem política integrou a família em seu seio. Isto significa que ela estará sempre virtualmente ameaçada pela discórdia inerente à relação familiar como uma segunda natureza e, ao mesmo tempo, que ela já superou esta ameaça’ (*apud* AGAMBEN, 2015b, p. 23).

Outro exemplo utilizado por Loraux para corroborar com sua tese é o caso de uma pequena cidade grega Nakone, na Sicília, onde os cidadãos após uma *stasis* revolveram se dividir em grupos de cinco, selecionados após um sorteio, como forma de resolver o conflito. Esses grupos constituídos tornaram-se, a partir de então, *adelphoi hairatoi*, irmãos por sorteio. A família natural era neutralizada e se criava através de um símbolo parental uma fraternidade. A *oikos*, motivo da discórdia, era excluída da *polis* pela criação de outra organização, uma família postiça. Nessa nova forma de inscrição na *polis*, os novos irmãos eram informados que não poderiam criar entre eles novos vínculos familiares; assim, “[...] a fraternidade puramente

---

<sup>95</sup> Agamêmnon tinha três filhas: Ifigênia, Electra, Crisotêmis e um filho, Orestes. Comandante vitorioso da guerra de Tróia, na volta para casa Agamêmnon encontra a morte pelas mãos de sua própria esposa, Clitemnestra (que planeja a morte do marido como forma de vigiar a morte de sua filha, dada como sacrifício aos deuses para que Agamêmnon conquistasse vitória em sua missão). A longa cadeia de assassinatos parece não ter fim, pois em seguida, Orestes, o filho do casal, perpetra contra a mãe uma nova vingança, cometendo matricídio. Orestes passa a ser perseguido pelas Fúrias – criaturas mitológicas criadas para vigiar crimes de sangue. Sobre as consequências da maldição na casa da família Atreu, Lucia Maria Brito esclarece um pouco dessa relação em sua tese de doutorado: “Atreu, pai de Agamêmnon, sofreu as consequências da reprovação divina ao seu avô, Tântalo, e repetiu com seu irmão o ato de servir carne humana, que é abominável para a civilização ocidental. Ainda, temos agravantes no crime, pois era a carne dos filhos de Tiestes, tendo Atreu assassinado seus próprios sobrinhos. Agamêmnon irá continuar a maldição da família ao oferecer sua filha em sacrifício, assim como faz Clitemnestra, sua esposa, ao matá-lo. Maldição essa que será interrompida somente por Orestes que mata a mãe, para vingar o rei, seu pai, mas é absolvido pelo julgamento do tribunal, formado por cidadãos atenienses e presidido pela deusa Atena” (CORRÊA, 2005. p. 159).

política exclui aquela de sangue e, com isto, libera a cidade da *stasis emphylos*; no mesmo gesto, entretanto, ela reconstitui uma relação sobre o plano da *polis*, faz da cidade uma família de um novo gênero” (AGAMBEN, 2015b, p. 23).<sup>96</sup>

Loraux reconfigura a visão da historiografia tradicional sobre a relação *stasis*/família/ cidade, uma vez que a partir da *stasis* revela o paradoxo e a ambivalência que acompanha o *oikos* e a *polis*. Para o autor italiano, a partir das teses apresentadas por Loraux podemos apresentar os seguintes resultados: primeiro, ele define, a partir de seus estudos, que a política grega não é, como se definia, uma superação da *oikos* pela *polis*; segundo, a *stasis* não é algo externo, que provém de fora, mas ela é essencialmente inerente a família, é, por assim dizer, uma guerra familiar, ou seja, sua origem é interna. Nesse sentido, se a *stasis* provém da *phylon*, a cidade não pode mais ser vista como antagônica a *oikos*, mas como parte, em uma relação de tensão que não pode ser sanada.<sup>97</sup>

Assim como Loraux, Agamben repensa a oposição entre a vida privada e a vida pública contidas na base da política ocidental. Na sua acepção, não existe oposição, mas uma indeterminação entre essas esferas, ou seja, a família está implicada na cidade e a *zoé* na vida política.<sup>98</sup> Assim, a exclusão é ao mesmo tempo uma inclusão; a vida natural, ao mesmo tempo em que é excluída do mundo da *polis*, também é inserida no âmbito da política. Nesse sentido, não se trata de realizar a superação da *oikos* pela cidade, mas, como elucidada Agamben, “[...] de uma tentativa complicada e irresoluta de capturar uma exterioridade e de expelir uma intimidade” (AGAMBEN, 2015b, p. 26). Na introdução de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, Agamben elucidada com clareza a relação ambivalente existente entre *zoé* e *bíos*; *oikos* e *polis*. A partir dessa análise, contesta as posições de Aristóteles na sua Política:

No início da Política, Aristóteles distingue com cuidado o *oikonomos*, o ‘chefe de um empreendimento’, e o *despotes*, o ‘chefe de família’, que se ocupavam da reprodução e da conservação da vida, do político, e critica asperamente aqueles que acreditam que a diferença que lhes distingue seja de quantidade e não de qualidade. E quando, numa passagem que deveria ser canônica para a tradição política do Ocidente, ele define o fim da *polis* como comunidade perfeita, o faz apenas opondo o simples fato de viver (*to zên*) à vida politicamente qualificada (*to eu zên*) (AGAMBEN, 2015b, p. 25).

<sup>96</sup> Agamben ainda ressalta: “Foi de um paradigma ‘familiar’ deste gênero que se serviu Platão, sugerindo que, na sua república ideal, uma vez que a família natural tenha sido eliminada através da propriedade comunal das mulheres e dos bens, todos viriam no outro ‘um irmão ou uma irmã, um pai ou uma mãe, um filho ou uma filha’ (Rep., 436 c).” (AGAMBEN, 2015b, p.23.)

<sup>97</sup> Cf. AGAMBEN, 2015b, pp.24-25.

<sup>98</sup> Cf. AGAMBEN, 2015b, p. 25.

Como vemos, a relação entre a *oikos* e a *polis*, é amplamente explorada por Loraux. Segundo Agamben, são análises coerentes, porém o grande erro do autor francês é ter se centrado na tentativa de provar a presença da *oikos* na *polis*. Desse modo, aquilo que deveria ser o objeto de sua pesquisa, a questão da *Stasis*, ele deixou sem maiores esclarecimentos. Apesar de concordar com a primeira tese de Loraux, Agamben contestar a segunda e a terceira tese elaboradas pelo pensador francês e tentar, assim, elucidar os pontos não esclarecidos na obra de Loraux sobre a guerra civil.

Em seu significado etimológico, *stasis* (de *istemi*) “[...] designa, segundo o étimo, o ato de elevar-se, de estar firmemente em pé (*stasimos* é o ponto da tragédia na qual o coro fica de pé e fala; *stas* é aquele que pronuncia o juramento)”. Mas onde está a *stasis*? Loraux estabelece como o lugar original da *stasis* na *oikos*, definindo como uma guerra em família, uma *oikeios polemos*. Porém, como a *oikos* pode se apresentar como uma forma de conciliação da *stasis* se ela contém em si o próprio princípio da discordância? Na sua acepção, o lugar próprio da *stasis* não pode ser solucionado dessa forma. Loraux tenta localizar *stasis* novamente como parte da *oikos* em outra citação retirada das Leis, onde Platão afirma:

O irmão [*adelphos*, o irmão consanguíneo] que, numa guerra civil, mata em combate o irmão, será considerado puro [*catharos*], como se tivesse matado um inimigo [*polemios*]; o mesmo ocorrerá para o cidadão que, em mesma condição, matar um outro cidadão e para o estrangeiro que matar um estrangeiro (AGAMBEN, 2015b, p. 27).

Na leitura de Agamben, o trecho acima não realiza uma distinção entre os dois tipos de homicídio cometidos durante a *stasis*. Ambos os crimes, tanto aquele cometido contra uma pessoa próxima como aquele contra um estrangeiro, são qualificados, segundo Platão, da mesma forma. Agamben avalia o trecho das Leis de forma contrária à perspectiva de Loraux. Ele afirma: “[...] o que resulta do texto da lei proposta pelo Ateniese no diálogo platônico não é tanto a conexão entre *stasis* e *oikos*, quanto o fato de que a guerra civil assimila e torna indecível o amigo e o inimigo, o dentro e o fora, a casa e a cidade” (AGAMBEN, 2015b, p. 27). Na sua acepção de Agamben, a passagem não localiza a guerra civil dentro da *oikos*, como interpretou Loraux, nem dentro da *polis*, mas configura *stasis* num limiar de indistinção, no trânsito entre a *oikos* e a *polis*, entre o parentesco de sangue e a cidadania.<sup>99</sup> Como assevera Emmanuel Barot,

<sup>99</sup> Segundo Selvino Assmann, o que essa passagem do diálogo platônico demarca “[...] não é tanto a conexão entre *stasis* e *oikos*, quanto o fato de que a guerra civil assimila e torna impossível decidir entre o irmão e o inimigo, entre o dentro e o fora, entre a casa e a cidade. Na *stasis*, a morte daquilo que é mais íntimo não se distingue da morte daquilo que é mais estranho. Isso significa, porém, que a *stasis* não tem seu lugar no interior da casa, mas

A *stasis* é o momento em que, simultaneamente, os conflitos domésticos se politizam, transbordam na esfera estatal e se envolvem na questão da cidadania, e despolitizam os conflitos ‘políticos’ da cidade, quando estes excedem a ordem jurídico-política e põem em jogo a reprodução da ‘vida’ considerada como exclusividade da estrutura familiar.<sup>100</sup>

Esse deslocamento da *stasis* em um limiar entre a casa e a cidade é expresso, segundo Agamben, por Tucídides, quando descreve uma das primeiras guerras civis que se desencadearam no mundo grego, a sanguinolenta guerra na cidade de Corfú, em 425 a.C. A *stasis*, com a sua força, transformou os vínculos existentes entre as pessoas, de tal forma a tornar estranhos os laços familiares frente às facções política que se constituíram naquele momento. Interpretação diversa da estabelecida por Loraux, que enfatiza a força dos laços familiares, realizando uma modificação da ideia contida no texto. Para Agamben, a passagem expressa com a *stasis* “[...] confunde, em um deslocamento duplo, isto que pertence à *oikos* e aquilo que é próprio da *polis*, o íntimo e o estranho: o laço político se transfere para o interior da casa na mesma medida em que os vínculos familiares se estranham em facção” (AGAMBEN, 2015b, p.27-28).

Sob essa mesma perspectiva, podemos reinterpretar o dispositivo utilizado pelos cidadãos de Nakome, o sorteio realizado pelos cidadãos para pôr fim aos conflitos civis, que contém outro sentido, qual seja, o de tornar indiscernível os laços familiares, realizando uma indistinção entre a *oikos* e a *polis*. Corroborando, desse modo, a hipótese de Agamben, de que a localização da guerra civil não é nem na família nem na cidade, mas está num limiar, no trânsito entre o espaço impolítico da família e aquele político da cidade. Nesse sentido, podemos responder, segundo Agamben, qual é a localização, o lugar próprio da guerra civil:

Transgredindo este limiar, a *oikos* se politiza e, inversamente, a *polis* se ‘economiza’, isto é, se reduz a *oikos*. Isto significa que, no sistema da política grega, a guerra civil funciona como uma espécie de politização e despolitização, através do qual a casa se excede em cidade e a cidade se despolitiza em família (AGAMBEN, 2015b, p. 28).

Esse é o campo de relações que perpassa a *stasis*, o fluxo marcado por uma incessante tensão entre a politização e a despolitização, entre a cidade e a família. A partir dessa

---

constitui sobretudo uma espécie de indiferença entre *oikos* e *polis*, entre parentesco de sangue e cidadania.” (IHU ONLINE. *Stasis: a guerra civil como paradigma político*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/>>. Acesso em: 23 mai. 2016.

<sup>100</sup> “La *stasis* es el momento em que, simultáneamente, los conflictos “domésticos” se politizan, desbordan en la esfera estatal y entablan la cuestión de la ciudadanía, y se despolitizan los conflictos “políticos” de la ciudad, cuando éstos exceden el orden jurídico-político y ponen en juego la reproducción de la ‘vida’ considerada como la exclusividad de la estructura familiar” (BAROT, 2015, p. 44).

visão apresentada pelo autor italiano, podemos repensar a própria compreensão de política como um lugar estabelecido a partir de relações, paradoxos e conexões. Um documento do antigo direito grego que confirma essa relação estabelecida pela guerra civil (citado por muitos pensadores, dentre eles Plutarco, Cícero e Aristóteles) são as *leis de Sólon*. Agamben ressalta a lei que estabelecia a perda dos direitos civis (*atimia*) no caso de o cidadão que, durante uma guerra civil, não combatesse em algum dos lados, não tomasse partido. Tal interpretação tão incômoda da *stasis* levou os historiadores da política moderna a abandonar esse texto importante da tradição.

Os gregos não consideravam a guerra uma espécie de reagente que revelava o caráter político ou impolítico de um determinado ser. No caso de um indivíduo que não tomasse partido, ele seria punido com a retirada de sua cidadania, ou seja, era expulso da *polis*, e ficaria restrito à vida privada, impolítica, à vida no *oikos*. A guerra civil funcionava como um limiar de politização, definindo por si só a natureza de cada ser, a sua relação entre a *oikos* e a *polis*. De acordo com o historiador alemão Christian Meier, analisa Agamben, essa definição de politização da cidadania foi transformada a partir do modelo vivenciado na Grécia do século V.

A Grécia, no primeiro momento, se baseava na divisão social estabelecida por estamentos, entre senhores e servos, nobres e membros das comunidades. Somente depois, em um segundo momento, a cidadania adquiriu a importância de uma identidade social. Assim, demarca Meier, o processo de construção da democracia fez surgir uma nova identidade política baseada na cidadania, nos direitos e deveres. Os indivíduos agora são, segundo um novo critério político, uma nova identidade social, politicamente institucionalizada. A constituição da cidadania, segundo Meier, surge a partir da separação entre a esfera doméstica e a pública, a partir da exclusão da vida privada, do seu estabelecimento como uma vida subalterna à vida política:

Na medida em que na democracia os cidadãos se dedicavam à vida política, eles compreendiam primariamente a si mesmo como participantes da *polis*; e a *polis* se constituía a partir daquilo em que eram essencialmente solidários, isto é, dos interesses originariamente compartilhados da ordem e da justiça... *Polis* e *politeía* neste sentido se definiam reciprocamente. A política tornou-se assim para um grupo relativamente amplíssimo de cidadãos um conteúdo vital [*Lebensinhalt*] e um interesse próprio... A *polis* torna-se um âmbito entre os cidadãos claramente distinto da casa e a política uma esfera distinta do 'reino da necessidade' [*anankaia*] (MEIER *apud* AGAMBEN, 2015b, p.29-30).

Outra instituição grega que evidencia o nexos entre *stasis* e política que Loraux não menciona é a Anistia. Com o fim da guerra civil em Atenas, quando se derrota a oligarquia dos Trinta, os democratas vitoriosos se comprometem a não reviver aqueles dias de guerra no

futuro, e assim, não julgar os crimes ocorridos durante a guerra. Essa decisão coincide com o nascimento da lei da anistia. Aristóteles afirma, como eles agiram de forma política tomando essa decisão. Para Agamben, essa resolução enuncia outra interdição ligada a *stasis*: se por um lado não participar é politicamente condenável, como afirma a lei de Sólon, por outro, ao fim da guerra, esquecê-la é um dever político.<sup>101</sup>

A fórmula usada pelos gregos nesse juramento *me mnesikakein* foi traduzida por Loraux como não recordar, ou não ter ressentimento. *Manesikakein* é um termo legal utilizado para crimes cometidos durante a *stasis*, e, assim, seu sentido está mais próximo, segundo a explicação de Agamben, a não ferir ou machucar utilizando a memória. A *amnestia* contida na palavra em questão não se refere simplesmente ao esquecimento ou a apagar o passado, mas é uma convocação para não se fazer o mau uso da memória. Para Agamben, enquanto um paradigma político, a *stasis* não pode ser esquecida ou removida, pois estará sempre presente na cidade, porém não deve ser lembrada através do ressentimento, opostamente aos modernos, que veem a *stasis* como algo que deve ser sempre evitada, e só lembrada por processos legais.<sup>102</sup>

Portanto, conclui Agamben: “Como, no estado de exceção, a *zoè*, a vida natural, é incluída na ordem jurídico-política através da sua exclusão, de modo análogo através da *stasis* a *oikos* é politizada e incluída na *polis*” (AGAMBEN, 2015b, p. 32). Nessa relação ambivalente entre a *oikos* e a *polis* é constituída “[...] uma zona de indiferenciação na qual o político e o impolítico, o fora e o dentro, coincidem” (AGAMBEN, 2015b, p. 32). E a guerra civil assinala a transição entre esses dois polos extremos (*oikos* e *polis*), através do qual “[...] o impolítico se politiza e o político se economiza” (AGAMBEN, 2015b, p. 33). Para Agamben, essa relação elucida a própria definição de política na Grécia clássica. Antes vista como uma substância, ela é constituída, para o autor, como um campo de tensão que não pode ser resolvido entre dois polos separados, opostos, porém interligados, conectados:

Quando prevalece a tensão para a *oikos* e a cidade parece querer reduzir-se em uma família (mesmo que de um tipo especial), a guerra civil funciona então como o limiar no qual as relações familiares se repolitizam; quando, ao contrário, prevalece a tensão para a *polis* e os vínculos familiares se afrouxam, então a *stasis* intervém para recodificar em termos políticos as relações familiares (AGAMBEN, 2015b, p. 33).

Na perspectiva de Agamben, essas relações, que talvez tenham encontrado um determinado equilíbrio na Grécia antiga, na história do Ocidente, sofrem da crescente tendência

<sup>101</sup> Cf. AGAMBEN, 2015b, p. 31.

<sup>102</sup> Cf. AGAMBEN, 2015b, p. 31-32.

a despolitizar a cidade transformando-a em uma casa, reduzindo as relações a operações meramente econômicas, regidas pelas relações de sangue, nas quais o impolítico deve ser politizado. A cidadania deixou de ser uma prática associada ao modo de vida, agora ela tornou-se apenas um estatuto jurídico, na qual o público e o privado, família e a cidade, são palavras obscurecidas, que se tornam indistinguíveis. Dessa forma, a palavra guerra civil não poderá desaparecer enquanto essa palavra não deixar de ter um sentido fugaz.

Segundo Agamben, se o diagnóstico biopolítico de Foucault estiver coerente, e se é correta a genealogia que reconduz os arcanos do poder a um paradigma *teológico-oikonomico*, a configuração dominante da guerra civil na sociedade hodierna é o terrorismo. Esse é o formato que a guerra civil assume *quando a vida enquanto tal é posta em jogo pela política* (AGAMBEN, 2015b, p. 34). Ou seja, quando a vida é politizada, e assim, é posta em incondicional exposição à morte, torna-se uma vida nua. Por fim, segundo Agamben, quando: “[...] a *polis* se apresenta na forma tranquilizadora de uma *oikos* – a ‘casa Europa’ -, ou o mundo como espaço absoluto da gestão econômica global – então a *stasis*, que não pode mais situar-se no limiar entre *oikos* e *polis*, torna-se o paradigma de todo conflito e manifesta-se na forma do terror” (AGAMBEN, 2015b, p. 34).

Além disso, a partir da análise exposta por Agamben, é possível pensar nas atuais medidas adotadas pelos Estados democráticos em nome da conspiração da ameaça terrorista. Alegando agir contra os perigos, é declarada uma guerra ao terrorismo, como fez a França depois dos atentados de novembro. Todavia, não se sabe quem é o inimigo; o terrorismo é, por definição, algo confuso. Se não conhecemos o inimigo, afirma Agamben, ele pode ser qualquer um, inclusive os próprios cidadãos. Por fim, essas medidas adotadas são uma forma do Estado agir em regime de exceção, violar as leis e retirar liberdades políticas. Daí Agamben afirmar:

Fala-se muito de liberdade de imprensa, mas deveríamos falar também das consequências que esse crime terá sobre a nossa vida cotidiana e sobre as liberdades políticas, sobre as quais, sob o pretexto totalmente ilusório de nos defender do terrorismo, já pesa uma legislação mais restritiva do que aquela que vigorava sob o fascismo. Até porque, depois do 11 de setembro, em muitos países, incluindo a França, os crimes de terrorismo foram subtraídos da magistratura comum. Além disso, como se pôde ver na França com o caso Tarnac e, na Itália, com o processo No-Tav, o risco é de que qualquer dissidência política radical possa ser classificada como terrorismo. Nem todos sabem que o Tulpas, o Texto Único sobre a Segurança Pública, emitido sob o fascismo, está essencialmente ainda em vigor, mas que as leis contra o terrorismo, dos anos de chumbo até hoje, diminuirão sensivelmente e diminuirão cada vez mais as garantias que ainda ele ainda continha<sup>103</sup>.

<sup>103</sup> AGAMBEN, Giorgio. “Não estamos em guerra com uma religião” A reportagem foi publicada no jornal *La Repubblica*, 15-01-2015. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/>>. A tradução é de Moisés Sbardelotto. Acesso em: 30 mai. 2016.

### 3.3 A guerra civil entre Leviatã e Behemoth

Na segunda parte de *stasis*, Agamben revela o paradigma *stasiológico* na teoria fundacional do Estado moderno, nas concepções filosóficas de Thomas Hobbes. O filósofo italiano parte de uma análise dos símbolos contidos na imagem mais famosa da filosofia política moderna, o frontispício da primeira edição do Leviatã, de 1651. Naqueles anos, concebe Agamben, a literatura emblemática tinha atingido o seu apogeu, nesse sentido, Hobbes, ao compor a capa do Leviatã tinha a intenção de resumir na imagem da capa todo o conteúdo da obra, pelo menos em sentido esotérico.<sup>104</sup> Abaixo reproduzimos a imagem analisada pelo autor italiano:

Figura 1 - título



Fonte: Thomas Hobbes. Leviatã. Londres, 1651. Frontispício da primeira edição.

Carl Schmitt, em seu trabalho intitulado *O Leviatã na teoria de Estado de Thomas Hobbes*, de 1938, sugere que o Leviatã é um livro esotérico, e que a cortina exibida na capa, onde está escrito o título do livro, faz referência a um “véu esotérico” a qual podemos levantar e revelar o núcleo misterioso do Leviatã. Na análise de Agamben, Schmitt não compreendeu os

<sup>104</sup> Cf. AGAMBEN, 2015a, p.33.

*arcanos* do livro de Hobbes, realizando ele próprio uma leitura esotérica do livro. Por isso, Agamben se propõe a fazer outra leitura e compreender os enigmas contidos na imagem do frontispício, sem, no entanto, “[...] esquecer quais eram as prováveis intenções de Hobbes: uma porta ou um limiar que deveria conduzir, mesmo que de modo velado, ao núcleo problemático do livro” (AGAMBEN, 2015a, p.35).

Esse modelo de cortina utilizado na capa do *Leviatã*, demarca Agamben, também existiu nos antigos teatros gregos. Tal cortina era levantada a partir de baixo, e assim revelava a cena, diferentemente do modelo utilizado nos palcos dos teatros de hoje, que se afastam horizontalmente a partir do centro, com uma cortina dupla. Segundo Agamben, a partir de um determinado momento começaram a derrubar a cortina a partir de cima, em um gesto simbólico que enaltece o seu conteúdo, separando-o da realidade, como se proviesse do céu e não da terra. Esse é o sentido que Agamben emprega a cortina do frontispício do *Leviatã*: “Em qualquer caso, a cortina e o véu, que aparece no frontispício do *Leviatã* esconde o centro simbólico do poder, é mantido por dois nós e cairia, portanto, pelo céu e não pela terra” (AGAMBEN, 2015a, p. 38).<sup>105</sup> A imagem contém um conteúdo teológico-escatológico que o autor italiano intenta analisar.

A capa do *Leviatã*, criada por Abrahan Bosse a partir das instruções de Hobbes, tem seu sentido simbólico representado, dentre outros modos, através de uma cópia manuscrita em pergaminho que Hobbes havia preparado para Carlo II. Essa outra versão da capa do livro continha uma diferença significativa em relação ao original. Os pequenos homens que formavam o corpo do soberano não olham para a sua cabeça, como na primeira versão, mas em direção ao leitor, isto é, em direção ao soberano presenteado com o manuscrito. Nesse sentido, não existe diferença entre as duas imagens, pois ambas fazem menção à mesma passagem do livro de Jó, contida em latim na parte de cima do emblema que afirma: *Non est potestas super terram quae comparetur ei*. (Não há nenhum poder sobre a terra que pode ser comparado a ele) (AGAMABEN, 2015a, p. 40).

Nessa passagem bíblica, são descritas duas criaturas terríveis: “Behemoth (na tradição judaica representada como um touro gigante) e o monstro marinho *Leviatã*” (AGAMABEN, 2015a, p. 40).<sup>106</sup> Hobbes, demarca Agamben no capítulo 28 da sua obra, compara o poder do soberano ao do mostro marinho: “Não há nada na terra, disse ele, que se

<sup>105</sup> “In ogni caso, il sipario o il velo, che nel frontespizio del Leviathan nasconde il centro simbolico del potere, è retto da due nodi in alto e cadrebbe pertanto dal cielo e non dalla terra.” (AGAMBEN, 2015a, p.38).

<sup>106</sup> “Behemoth (nella tradizione ebraica rappresentato come un gigantesco toro) e il mostro marino Leviatano.” (AGAMBEN, 2015a, p.40).

pode comparar com ele, o qual foi feito para não temer ninguém. Ele guarda todas coisas áureas e é rei de todos os filhos da soberba” (AGAMABEN, 2015a, p. 41).<sup>107</sup>

A partir dessa passagem bíblica, Hobbes constrói a capa do seu livro, cuja imagem principal é uma figura gigantesca do soberano, retratada a partir do dorso, com seu corpo formando por uma multidão de pequenas figuras humanas, simbolizando a união da multiplicidade em uma única pessoa. O colosso do soberano detém uma espada na mão esquerda, símbolo do poder temporal, e em sua mão direita, um báculo, símbolo do poder espiritual ou eclesiástico.<sup>108</sup> Em posições diferentes da espada e do báculo, destaca Agamben, das imagens medievais do Behemoth da Igreja (AGAMABEN, 2015a, p. 42).<sup>109</sup>

Na acepção de Agamben, muitos teóricos tentaram realizar uma análise do significado simbólico dessa imagem, mas sem perguntar sobre o significado escatológico contido nela. Em um trabalho original, Reinhard Brandt desenhou a outra parte do corpo do Leviatã, ocultada aos olhos de todos. O resultado, ressalta Agamben, é uma figura humana cujos pés parecem flutuar sobre exatamente o ponto do frontispício onde está escrito o nome de “*Thomas Hobbes of Malmesbury*”.<sup>110</sup> A partir da figura não podemos precisar se o soberano flutua sobre a terra ou sobre o mar. Contudo, Agamben cita: “A hipótese de Schmitt, segundo a qual a oposição Behemoth-Leviatã corresponderia a fundamental oposição geopolítica entre terra e mar, encontraria assim uma confirmação no frontispício” (AGAMABEN, 2015a, p. 43).<sup>111</sup>

Na posição de Agamben, essa interpretação da posição do soberano na capa do Leviatã revela algo de decisivo, que esse Deus mortal não mora dentro da cidade nem fora dela. O soberano não tem localização: “Seu lugar é externo, não só no que diz respeito aos muros da cidade, mas também no que diz respeito ao seu território, em uma terra de ninguém ou no mar - em qualquer caso, não na cidade” (AGAMABEN, 2015a, p. 45).<sup>112</sup> Nesse sentido, podemos concluir que o corpo do Leviatã, que é composto pela comunidade, o órgão político, não se constitui como parte da cidade. Por isso, a cidade representada no emblema é desprovida de

<sup>107</sup> “Non vi è nulla sulla terra, egli disse, che si possa comparare a lui, il quale fu fatto per non temere nessuno. Egli guarda ogni cosa eccelsa ed è re di tutti i figli della superbia.” (AGAMBEN, 2015a, p.41).

<sup>108</sup> Cf. AGAMABEN, 2015a, p. 42.

<sup>109</sup> A partir dos estudos Hans Barion, Agamben afirma que a imagem do frontispício é simetricamente inversa às representações medievais do Behemoth da Igreja, pois a mão direita detém o báculo e na esquerda deixou a espada. (AGAMBEN, 2015a, p.42).

<sup>110</sup> Cf. AGAMABEN, 2015a, p. 43.

<sup>111</sup> “l’ ipotesi di Schmitt, secondo cui l’ opposizione Behemoth-Leviatano corrisponderebbe alla fondamentale opposizione geopolitica fra terra e mare, troverebbe così una conferma nel frontespizio.” (AGAMBEN, 2015a, p.43).

<sup>112</sup> “il suo luogo è esterno non solo rispetto alle mura della città, ma anche rispetto al suo territorio, in una terra di nessuno o nel mare – in ogni caso non nella città.” (Idem, p. 45.)

habitantes - apesar de duas exceções: os guardas que guardam a cidade e duas figuras próximas a catedral – e as ruas da cidade estão desertas. O pensador italiano problematiza essa questão: “Uma explicação possível é que a população da cidade se transferiu inteiramente para o corpo do Leviatã: mas isto implicaria que não só o soberano, mas nem sequer o povo têm o seu lugar na cidade” (AGAMABEN, 2015a, p. 45).<sup>113</sup>

O filósofo inglês se utiliza na composição da imagem do soberano de um dispositivo óptico. Nessa época houve significativos avanços no campo da óptica, e Hobbes se interessou particularmente por esse assunto, chegando inclusive a realizar estudos sobre o tema; a imagem do Leviatã dialoga em muitos aspectos com o conhecimento produzido nesse período. Uma obra produzida pelo especialista em instrumentos ópticos Jean François Nicéron, chamada *La perspective curieuse* (1638), influenciou profundamente Hobbes. Nicéron conseguiu o feito produzir uma luneta formada por várias lentes. A engenhosidade é construída para formar uma nova imagem a partir de quadros diversos. De tal modo, era possível construir uma imagem única, mas compostas de várias outras pinturas. Sensação que Hobbes queria reproduzir no colosso desenhado na capa do Leviatã de 1651.<sup>114</sup>

Para analisar essas influências sofridas por Hobbes, Agamben se utiliza dos estudos realizados por Horst Bredekamp e suas apreciações sobre o frontispício do Leviatã, fazendo um exame que mistura em seu escopo iconografia e pensamento político. Assevera, pois, como os estudos das lentes perspectivas realizados na época foram uma forte inspiração para a construção da imagem do Leviatã. Esse dispositivo foi utilizado no quadro do gabinete do chanceler Pierre Séguier, que, segundo Agamben, foi uma obra decisiva para Hobbes. Em uma carta dedicada à Richard Fanshawe, Hobbes afirma:

Sua alteza pode ter visto em Paris uma pintura tão maravilhosamente desenhada, que, embora mostrando ao comum observador uma multidão de pequenas faces, para quem a olha através de uma particular perspectiva parece apenas um único retrato em grande do Chanceler, como se o pintor desejasse mostrar de forma sutil uma filosofia... (MALCOLM *apud* AGAMBEN, 2015a, p. 47).<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> “Una possibile spiegazione è che la popolazione della città si è integralmente trasferita nel corpo del Leviatano: ma questo implicherebbe che non solo il sovrano, ma nemmeno il popolo ha il suo luogo nella città.” (AGAMBEN, 2015a, p.45).

<sup>114</sup> Cf. PARRA, 2009, p.29.

<sup>115</sup> “Sua Altezza può aver visto a Parigi una pittura così mravigliosamente disegnata, che, pur mostrando al comune osservatore una moltitudine di piccole face, a chi la guarda invece un singolo, grande ritratto del Cancelliere, quasi che il pittore intendesse mostrare attraverso una più sottile filosofia...” (Malcolm *apud* Agamben, 2015a, p.47).

O filósofo inglês queria transmitir no frontispício sensação semelhante ao quadro citado acima. De fato, ao olharmos a imagem da capa, temos a impressão que ela é composta apenas de um colosso do soberano, mas se olharmos mais atentamente, podemos visualizar os pequenos corpos humanos desenhados ao longo do seu corpo. O colosso do soberano é um dispositivo óptico, que representa a multiplicidade na unidade, a unificação de todos os corpos naturais na figura do soberano para compor a comunidade política. Mas essa multiplicidade, questiona Agamben, é retratada a partir de um dispositivo óptico; sendo assim, ela não é real, se trata de uma mera ilusão. Por isso, ele afirma: “A unificação da multidão de cidadãos em uma única pessoa é algo como uma ilusão de perspectiva, a representação política é apenas uma representação óptica (mas não por isso menos eficaz)” (AGAMBEN, 2015a, p.47-50).<sup>116</sup>

Esse corpo político que reside no Leviatã de Hobbes não é formado por qualquer aglomeração humana. O filósofo inglês, no cerne da sua obra, realiza uma distinção entre povo (*Populus*) e multidão (*multitudo*). Essas duas categorias, distintas na teoria hobbesiana, guardam consigo o paradoxo fundamental. Existe dois tipos de multidão apresentadas no *De cive*, uma informe e desorganizada, e outra organizada por contrato. Somente no *Leviatã* Hobbes redefine essa relação, estabelecendo a multidão sempre como desorganizada, e o povo, quando existe, é o símbolo da organização dos indivíduos que compõem o Estado.<sup>117</sup> Ainda no *De Cive*, Hobbes afirma: “O povo é um, e possuindo uma única vontade, e pode-se atribuir a ele uma ação; mas nada disto pode ser dito de uma multidão” (2006, p. 101-102). Na acepção de Hobbes, o povo é uno; ele tem uma vontade unitária. Nesse sentido, a sua vontade se manifesta na vontade de apenas um homem, o soberano, enquanto o mesmo não pode se dizer da multidão de súditos, que não é povo.

Segundo Agamben, Hobbes realiza primeiro uma censura e depois uma identificação. Primeiro, na relação *multitudo* e o *populus*: “[...] a multidão de cidadãos não é o povo”, ele reprende essa identificação, e em segundo lugar, na relação *populus* e *rex*, ele identifica: o rei é o povo (AGAMBEN, 2015a, p. 51). Mas, para Hobbes, o povo é soberano na medida em que ele pode se dividir em multidão e em povo. Esse mesmo povo que se une para constituir a soberania, depois se dissolve em uma multidão novamente. Isso acontece tanto na monarquia, na aristocracia, como na democracia; o povo deixa de ser uma única pessoa após fundar o soberano e torna-se uma multidão dissolvida. O povo, como um corpo político, para

---

<sup>116</sup> L’unificazione della moltitudine dei cittadini in un’unica persona è qualcosa come un’illusione prospettica, la rappresentanza politica è solo una rappresentazione ottica (ma no per questo meno efficace). (AGAMBEN, 2015a, pp.47-50).

<sup>117</sup> Cf. SOUKI, 2008, p.209.

Hobbes, “[...] só existe instantaneamente no ponto em que “nomeia um homem ou uma assembleia de homens para conduzir a sua pessoa” (AGAMBEN, 2015a, p. 52-53).<sup>118</sup> Por isso, assevera Agamben, o corpo político hobbesiano é um conceito impossível, formado somente através da tensão entre a multidão e o *populus-rex*. Nesse sentido, conclui: a unidade política do povo só existe enquanto um dispositivo óptico.

Outro conceito que se revela fundamental na obra Hobbes é o de corpo. Toda a perspectiva hobbesiana perpassa por uma reflexão sobre o corpo; o soberano deve ser constituído para preservar os corpos, a integridade física dos indivíduos. Como afirma Foucault: “A vontade de preferir a vida à morte: é isso que vai fundamentar a soberania, uma soberania que é tão jurídica e legítima quanto aquela que foi constituída a partir do modo da instituição e do acordo mútuo” (2005, p. 110). Além do mais, é a junção de corpos que constitui o soberano. O corpo está na base do poder soberano. No livro *De corpore*, Hobbes estuda, a partir da física, os corpos e seu movimento. Seu intuito era conhecer plenamente o corpo humano sua natureza, e, assim, explicar a formação do corpo artificial do homem artificial, do soberano, que é o Estado, criado a partir dos corpos vivos guiados pela razão. Em 1640, diante do acirramento entre os conflitos entre a cora e o parlamento (prenúncio de uma guerra civil que poria fim ao absolutismo real na Inglaterra), Hobbes, na obra *The Elements of law, natural and politique*, expõe suas concepções sobre o poder soberano, cujas bases são aprofundadas no *Leviatã*. Ele afirma “[...]que o povo não tem um corpo próprio: ‘ que o povo tem um corpo distinto [a distinct boby] daquele ou daqueles que tem a soberania sobre eles é um erro’ (Hobbes 3, II, 27, 9)” (AGAMBEN, 2015a, p. 53).<sup>119</sup>

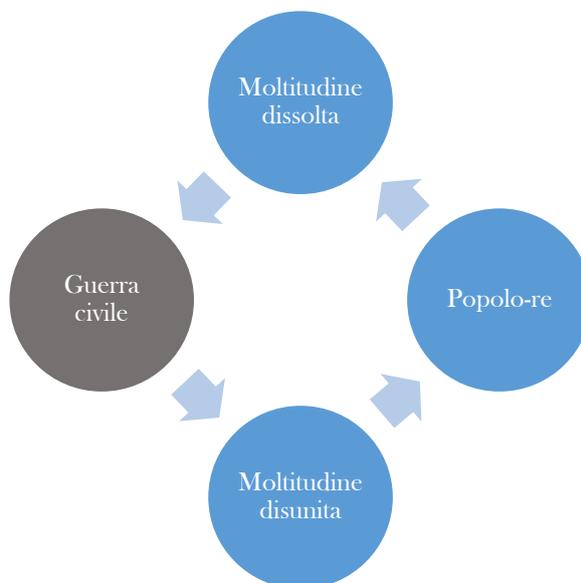
No *Leviatã*, elucida Agamben, no capítulo intitulado *On the rights of sovereigns by institutionn*, o filósofo inglês escreve como os indivíduos são compelidos através de um pacto a instituir o poder do soberano. E essa soberania, fruto desse pacto, não pode, segundo Hobbes, ser desfeita. Hobbes está lúcido de que o soberano que se apropria da ordem política está sempre ameaçado pela multidão, por isso ele tenta, entre a multidão desunida e a multidão dissolvida, fortalecer os vínculos do pacto. A multidão dissolvida não pode, sob nenhum pretexto, celebrar um novo pacto sem a licença do soberano. Segundo Agamben, ele parte da multidão desunida, que tem a capacidade de constituir o *populus-rex* para a multidão dissolvida, composta pelos cidadãos depois do pacto. É um movimento cíclico que alimenta o paradoxo do povo-rei, onde

<sup>118</sup> “Il popolo – il body political – esiste solo instantaneamente nel punti in cui ‘nomina un uomo o un’assembleia per porta ela sua persona’ (Hobbes I, 17).” (AGAMBEN, 2015a, p.52-53).

<sup>119</sup> “(...) che il popolo non ha un corpo proprio: ‘che il popolo sia un corpo distinto [a distinct boby] da colui o coloro che hanno la sovranità su di esso è un errore’ (Hobbes 3, II, 27, 9).” (AGAMBEN, 2015a, p.53).

“O círculo *multitudine disunita*–*popolo/re*– *multitude dissolta* é quebrado em um ponto e a tentativa de retornar ao estado inicial coincide com a guerra civil” (AGAMBEN, 2015a, p. 54).<sup>120</sup> Essa relação é representada pelo autor italiano através do gráfico abaixo:

Gráfico 1



Fonte: Giorgio Agamben. *Stasis*. 2005, p.54.

Aquela cidade desprovida de seres humanos, onde nem o soberano pode habitá-la, mas somente flua sobre ela, revela simbolicamente o significado da multidão na teoria hobbesiana de Estado. A multidão não tem nenhum significado político, mas se constitui apenas como um meio para realizar o que realmente importa, a soberania. Essa multidão é justamente o que deve desaparecer para que o Estado possa existir. Se a multidão desunida cria o povo e depois continua a existir como multidão, então o povo não existe antes do rei, do soberano; ele é algo que só existe na figura do soberano, dentro dele. E a multidão, que é composta pelos cidadãos reais, não tem qualquer significado político, não tem representação política, mas só pode vir a ser representada indiretamente. Essa multidão, alerta Agamben, que é simbolicamente excluída do frontispício do Leviatã, “[...] não tem um significado político, ela é o elemento impolítico sobre cuja exclusão se funda a cidade; e todavia, na cidade, há apenas

<sup>120</sup> “Il circolo *multitudine disunita*–*popolo/re*– *multitude dissolta* è spezzato in un punto e il tentativo di tornare allo stato iniziale coincide con la guerra civile.” (AGAMBEN, 2015a, p.54).

a multidão, uma vez que o povo tem sempre já desaparecido no soberano” (AGAMBEN, 2015a, p. 55).<sup>121</sup>

As únicas figuras que aparecem fora o *popolu-re* são dois guardas armados e dois personagens perto da catedral, vestidas com máscaras de bico. Agamben ressalta as posições de Francesca Falk, que evidencia em suas análises o significado biopolítico das suas figuras usando máscaras que representam dois médicos da peste, realizando uma tenebrosa conexão entre cuidado e seleção médica. A pensadora afirma: “[...] a sua presença no emblema lembra ‘a seleção e a exclusão, e a conexão entre epidemia, saúde e soberania’” (FALK *apud* AGAMBEN, 2015a, p. 56).<sup>122</sup> A partir dessa análise, Agamben conclui, essa é única forma encontrada por Hobbes para representar a multidão, de forma análoga à massa infectada pela peste, através dos médicos higienistas da cidade ou pela mão do poder policial, dos que os monitoram, os guardas, que são a garantia de sua obediência aos desígnios do poder soberano. Nesse sentido, Hobbes explicita, no frontispício, o significado da multidão apontado ao longo do Leviatã, os cidadãos são apenas sujeitos de deveres para com a cidade e o soberano, e devem existir sobre os cuidados de quem exerce a soberania.

Essa relação, aponta Agamben, fica clara no capítulo 13 do *De cive*, e no capítulo 30 do *Leviatã*, quando Hobbes afirma: “todos os deveres daqueles que governam estão incluídos nesta única sentença: a saúde do povo é a lei suprema [*Salus populi suprema lex*]” (AGAMBEN, 2015a, p. 56).<sup>123</sup> Ainda na mesma passagem, ele explica o sentido de povo como aqueles que estão submetidos ao soberano, que são governados por ele. Quem deve prover a saúde e segurança dos cidadãos é o governante, esclarece Hobbes, e não se trata apenas da preservação da integridade física, mas tem o sentido de dar aos súditos uma vida feliz, dentro das possibilidades. O soberano é que detém o poder sobre a vida. E este é o único ponto, a vida, em que Hobbes admite o direito ao cidadão de resistir ao poder soberano, precisamente quando sua vida estiver em risco. Para Agamben, Hobbes deixa claro os propósitos biopolíticos na sua concepção de soberania.

Esse pacto entre soberania e a vida humana está na base da governabilidade moderna, é isso que reafirma o tratado de Vestfália, de 1648. Segundo Agamben, é um marco

<sup>121</sup> “La moltitudine non ha un significato politico, essa è l’elemento impolitico sulla cui esclusione si fonda la città; e, tuttavia, nella città vi è soltanto la moltitudine, perché il popolo è già sempre svanito nel sovrano.” (AGAMBEN, 2015a, p.55).

<sup>122</sup> “la loro presenza nell’emblema ricorda ‘ la selezione e l’esclusione e la prossimità nell’immagine fra epidemia, sanità e sovranità.’ (Falk, p.73).” (FALK *apud* AGAMBEN, 2015a, p.56).

<sup>123</sup> HOBBS, 2006, p. 105. Porém na versão em italiano, Agamben traduz segurança por saúde, ele cita a passagem de Hobbes da seguinte forma “tutti i doveri di coloro che governano sono compresi in questa sola massima: ‘la salute del popolo è la legge suprema’ [*salus populi suprema lex*]” (AGAMBEN, 2015a, p.56).

na relação entre segurança e poder estatal, pois a partir de então os Estados europeus nomeiam os princípios da soberania estatal, e o soberano é instituído como o responsável pela segurança dos indivíduos. Com efeito, para Agamben, a relação entre do Estado e indivíduos é regida pela lógica do arquivamento policial e do controle.<sup>124</sup> Essa análise se completa quando pensamos no frontispício do Leviatã e seu significado simbólico como um marco da política moderna. Esse é o sentido último dos cidadãos que habitam a cidade: de uma massa de pestilentos que deve ser tratada e governada.<sup>125</sup> Assim, completa-se a percepção hobbesiana da multidão, quando afirma: “[...]no Reino de Deus a condição dos habitantes é não estar doente (The condition of the saved, *the In habitant shall not say: I am sick*: Hobbes I), quase que, por contraste, a vida da multidão no reino profano seja necessariamente exposta a peste da dissolução” (AGAMBEN, 2015a, p. 58).<sup>126</sup>

É explicitado por Agamben a contradição íntima que carrega a palavra povo na tradição política ocidental. Na obra *Meios sem fim*, o autor italiano aponta que, independentemente da língua, a palavra *povo*, em sentido político, sempre está ligada aos pobres e excluídos. Na definição democrática de Bondin, jurista francês, existiria o povo como corpo político, como titular e o povão, os excluídos. Assim, não apenas como uma ambiguidade semântica, mas como uma definição política, a palavra povo não é unitária, mas tem dois polos opostos: “[...] de um lado, o conjunto Povo como corpo político integral, de outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos” (AGAMBEN, 2015c, p. 36-37). No vocabulário filosófico-político do Ocidente, é comum o povo ser definido de forma paradoxal; de um lado, como um corpo politicamente qualificado; de outro, como uma multidão politicamente não qualificada. O povo contém a cisão chamada por Agamben amigo-inimigo, que é um todo, ao mesmo tempo dividido. Na Roma antiga existia a plebe e o *populees*; cada um tinha seus magistrados, suas instituições. Como na Idade Média, um povo menor e outro maior, um “povo miúdo” e um “povo gordo”.<sup>127</sup> O povo é sempre expresso como algo fragmentado, e, assim, é impedido de ser em sua totalidade como um todo.

Do ponto de vista do direito constitucional, segundo Agamben, o povo é definido como uma “consciente homogeneidade”. Independentemente de etnia, religião ou estratificação social, o povo é uma unidade política que deve estar sempre presente através de seus

<sup>124</sup> AGAMBEN, G. *Por uma teoria do poder destituente*. Palestra publicada em 16.11.2013.

<sup>125</sup> Cf. AGAMBEN, 2015a, p. 57.

<sup>126</sup> “(...) nel regno di Dio, la condizione degli abitanti è non essere malati (The condition of the saved, *the In habitant shall not say: I am sick*: Hobbes I), quasi che, per contrasto, la vita della moltitudine nel regno profano sia necessariamente esposta alla peste della dissoluzione.” (AGAMBEN, 2015a, p.58).

<sup>127</sup> Cf. AGAMBEN, 2015a, p.58.

representantes. Por outro lado, assevera Agamben, depois da Revolução Francesa, podemos defini-lo como portador do poder constituinte. Nessa perspectiva, ele estaria totalmente fora da *normatividade jurídico-constitucional*. Mas o povo, segundo o modelo vigente da política moderna, deve ser sempre representado, como salienta Sieyès.<sup>128</sup> Conforme Agamben, “O povo é, isto é, absolutamente presente que, enquanto tal, não pode, portanto, somente ser representado. Se, a partir do termo grego para povo, *dēmos*, chamamos de ‘ademia’ a ausência de um povo, então o Estado hobbesiano, como todo Estado, vive em condição perene ademia” (AGAMBEN, 2015a, p. 59).<sup>129</sup>

Na perspectiva hobbesiana, as controvérsias sobre o direito do povo decorrem sempre dessa dupla significação que carrega a palavra. É muito comum, segundo Hobbes, atribuírem um direito que pertence somente ao povo àqueles que habitam virtualmente o soberano, a indivíduos que se constituem como uma multidão dissolvida. Por isso, o autor inglês se preocupa em fazer uma distinção entre povo e multidão, para evitar as confusões entre aqueles que fazem parte do contrato e aqueles que estão excluídos desse. Mas Hobbes, paradoxalmente, concebe a multidão sempre dentro do povo. O povo hobbesiano expressa aqui uma polarização: por um lado, a inclusão; por outro, a exclusão da multidão. Nesse sentido, Agamben assevera: “Hobbes conhece, isto é, já claramente aquela distinção entre população e o povo que Foucault colocará na origem da biopolítica moderna” (2015a, p. 60).<sup>130</sup>

O conceito de *stasis* foi tratado na historiografia clássica por Tucídides. Quando retrata a guerra do Peloponeso, ele confere à guerra o maior de todos os horrores e amarguras.<sup>131</sup> Em uma tradução de Tucídides realizada por Hobbes, esclarece Agamben, a peste, representada pelos dois médicos no frontispício, ainda simboliza outro ponto importantíssimo para a construção de um poder soberano: a anomia. O episódio da peste gera consequências para a democracia ateniense, pois diante do desastre natural, a lei humana deixa de vigorar. Na verdade, existem duas situações, segundo Souki, em que Tucídides relata situações de desordem dentro da *polis*. A primeira é representada pelo surgimento da peste em Atenas, que gera no seio da cidade a anomia. E a segunda é gerada pela *stasis*. Hobbes traduz a anomia de Tucídides por “licenciosidade” e “metábole” (no sentido de revolução).

<sup>128</sup> Cf. AGAMBEN, 2015a, p.59.

<sup>129</sup> “Il popolo è, cioè, l’assolutamente presente che, in quanto tale, non può, pertanto, solo essere rappresentato. Se, dal termine greco per popolo, *demos*, chiamiamo ‘ademia’ l’assenza di un popolo, allora lo Stato hobbesiano, come ogni Stato, vive in condizione di perenne ademia.” (AGAMBEN, 2015a, p.59).

<sup>130</sup> “Hobbes conosce, cioè, già chiaramente quella distinzione fra la popolazione e il popolo che Foucault porrà all’inizio della biopolitica moderna.” (AGAMBEN, 2015a, p.60).

<sup>131</sup> “Entre os historiadores políticos, foi Tucídides, sem dúvida, o mais admirado por Hobbes, que inclusive o traduziu para o inglês. Pode-se dizer que ele antecipa Hobbes e o tratamento dado a política moderna” (SOUKI, 2008, p. 28-29).

A questão da guerra civil é, na verdade, o problema da dissolução do poder político. Hobbes pensa paralelamente estado de natureza e estado político como duas forças opostas que lutam dentro do próprio homem. Nessa perspectiva, a guerra civil não se apresenta como o estado de natureza. Enquanto a guerra civil ainda está em curso, permanece a tensão, o conflito, e o Estado não é dissolvido. Em Hobbes, afirma Agamben, a guerra civil e a comunidade política, Behemoth e Leviatã coexistem em uma complexa relação. Só quando a guerra termina o Estado político é dissolvido e a multidão vai retornar ao estado de natureza, voltando a ser multidão desunida. Segundo Agamben,

O estado de natureza, como Hobbes explica no prefácio do *De cive*, é o que aparece quando ‘se considera a cidade como se estivesse dissolvida (*civitas ...tanquam dissoluta consideretur ...ut qualis sit natura humana... recte intelligatur* : Hobbes 2), isto é, do ponto de vista da guerra civil -em outras palavras, o estado de natureza é uma projeção mitológica do passado da guerra civil; a guerra civil é, inversamente, uma projeção do estado de natureza na cidade, é o que parece quando se considera a cidade do ponto de vista do estado de natureza (2015a, p. 61).<sup>132</sup>

A única forma de compreender a complexa vinculação entre a guerra civil, comunidade política e estado de natureza é através de uma perspectiva escatológica. É preciso, a partir do que foi exposto, segundo Agamben, compreender o sentido da escolha do termo Leviatã, realizada por Hobbes. No apocalipse, escreve Agamben, fica explícita a relação entre essa figura marinha como um símbolo demoníaco. A passagem evidenciada por Agamben, o capítulo 13 do Apocalipse, faz uma referência à crença judaica da atividade dos dois monstros mitológicos Behemoth e Leviatã, descritos nas passagens do livro de Jó (claramente explorado por Hobbes no Leviatã). Mas qual o sentido da escolha de Hobbes? Por que ele escolheu uma figura demoníaca para designar a *common-wealth*?

Entre as mais célebres imagens encontradas da associação entre o Leviatã e o demônio, nosso autor evidencia a representação contida no *Liber Floridus*, uma enciclopédia montada pelo Lambert de St Omer, do Anticristo sentado no Leviatã. Usando uma coroa na cabeça, o demônio da imagem segura em uma mão uma lança, e na outra faz um gesto como uma bênção, representado o poder espiritual. As semelhanças simbólicas entre essa imagem e o Leviatã do frontispício são surpreendentes. Além disso, acima da imagem contém a seguinte

<sup>132</sup> “Lo stato di natura, come Hobbes spiega nella prefazione al *De cive*, è ciò che appare quando ‘si considera la città come se fosse dissolta’ (*civitas ...tanquam dissoluta consideretur ...ut qualis sit natura humana... recte intelligatur* : Hobbes 2), cioè dal punto di vista della guerra civile – in altre parole, lo stato di natura è una proiezione mitologica nel passato della guerra civile; la guerra civile è, inversamente, una proiezione dello stato di natura nella città, è ciò che appare quando si considera la città dal punto di vista dello stato di natura.” (AGAMBEN, 2015a, p. 61).

frase: “Antichristus sedens super Leviathan serpentum diabolum signantem, bestiam crudelem in fine (Fig. 6)” (AGAMBEN, 2015a, p. 64), salientando ainda mais o significado escatológico da imagem. Na acepção de Agamben, “A miniatura do Liber Floridus é apenas a representação figurativa desta convergência entre o Leviatã e o Anticristo, entre o monstro primordial e o fim dos tempos” (AGAMBEN, 2015a, p. 67).<sup>133</sup>

Agamben se interessa por essa relação, e tenta esclarecer o sentido dessa alusão demoníaca. Interpretação que Carl Schmitt também tenta explicar em sua obra sobre o Leviatã de Hobbes. No entanto, ele acaba revelando suas opiniões antissemitas. Em suas considerações da tradição talmúdica, apresenta a figura mítica do Leviatã como uma besta que viria à Terra para guerilhar com Behemoth, e esse conflito entre a criatura do mar e a da terra resultaria em uma matança das nações pagãs. Na leitura de Schmitt, a história do mundo apresentada pelos judeus é uma luta intestina entre as nações pagãs, da qual eles irão se beneficiar comendo as carnes das nações destruídas.<sup>134</sup> Na acepção de Agamben, Schmitt distorce a interpretação judaica sobre o Leviatã. Em passagens contidas na Talmud e do Midrash, elucida Agamben, na verdade, ambos os monstros vão lutar e perecer nos dias do Messias. Então, será preparado um banquete messiânico pelos justos, e no decurso desse banquete eles irão se fartar com suas carnes.

Para Agamben, Hobbes conhecia perfeitamente essa relação entre o Leviatã na tradição judaica. Além disso, o pensador inglês queria inserir essa perspectiva escatológica dentro do Leviatã. Tanto que na terceira parte do livro, intitulada *Of a Chistian Commonwealth*, ele faz um verdadeiro tratado sobre o Reino de Deus, e assevera uma interpretação própria do Novo Testamento. Tido pelos historiadores como um reino metafórico, o Reino de Deus (*Basilea theou*) é, segundo Hobbes, um reino político real, que será restaurado por Cristo no fim dos tempos. Assim, ele afirma

[...] que o Reino de Deus é um Estado civil, onde o próprio Deus é o soberano, primeiro em virtude do antigo pacto, e depois em virtude do novo pacto, segundo o qual reina por intermédio de seu vigário e lugar-tenente, as mesmas passagens provam, portanto, também que, depois do retorno de nosso Salvador em sua majestade e glória, para reinar efetivamente e eternamente, o Reino de Deus será na terra (HOBBS, 2003, p. 380-381).

Essa leitura hobbesiana sobre o Reino de Deus na Terra carrega, segundo Agamben, um paradigma tanto o Reino de Deus como o reino profano do leviatã, que são duas realidades

<sup>133</sup> “La miniatura del Liber Floridus non è che l’icastica rappresentazione di questa convergenza fra il Leviatano e l’ Anticristo, fra il mostro della e la fine dei tempi.” (AGAMBEN, 2015a, p.67).

<sup>134</sup> Cf. AGAMBEN, 2015a. p.64-66.

autônomas: quando primeiro se realizar na terra, o segundo tem que desaparecer. Nesse sentido, “O Reino de Deus – para retomar o título de um tratado de Campanella, que Hobbes podia conhecer - é um verdadeiro *Monarchia Messiae*, ao mesmo tempo paradigma e o termo da monarquia profana” (AGAMBEN, 2015a, p. 69-70).<sup>135</sup>

A partir dessa leitura, segundo Agamben, é possível solucionar o enigma da composição do corpo do Leviatã no frontispício. Hobbes compõe o corpo do Leviatã dos corpos de seus súditos. Ele faz do Soberano a cabeça do corpo político, que é composto por pequenos corpos humanos. Simbolicamente, os corpos que habitam o corpo não estão presentes na cabeça do soberano. O povo não tem corpo próprio, ele só existe dentro do corpo do soberano. Para Agamben, Hobbes para compor essa imagem do frontispício se utiliza da concepção Paulina contidas nas epístolas do apóstolo aos fiéis, onde ele enfatiza o marido como a cabeça da mulher e Cristo como a cabeça do corpo de membros, da assembleia.<sup>136</sup>

Nesse sentido, Agamben afirma, a capa do Leviatã como a contrapartida profana da relação entre Cristo e a Igreja. Contudo, essa imagem de Cristo como a cabeça do corpo se modifica no final dos tempos. A escatologia paulina se completa com evocação de um Deus panteísta que, ao final dos tempos, quando chegar o Reino de Deus, não haverá mais distinção entre cabeça, corpo, e Deus será tudo em todos.<sup>137</sup> Assim, com a concretização do Reino de Deus no final dos tempos, o Leviatã deixa de ser a cabeça do povo, e o povo descobriria o seu próprio corpo. Mas até a profecia escatológica se cumprir, assevera o filósofo italiano,

A censura que divide o *Body political* – unicamente visível na ficção ótica do leviatã, mas de fato irreal – e a multidão real, mas politicamente invisível, será ao final preenchida na igreja perfeita. Mas isso também significa que, até então, nenhuma unidade real, nenhum corpo político é realmente possível: o corpo político só pode dissolver-se em uma multidão e o Leviatã conviver até o fim com o Behemoth - com a possibilidade de uma guerra civil (2015a, p. 71-72).<sup>138</sup>

O corpo político formado pelo povo não é uma possibilidade na teoria hobbesiana, tampouco existe nas passagens do Evangelho. No Novo Testamento, demarca Agamben, são utilizados três termos para designar o povo: *plêthos* (em latim. *multitudo*) 31 vezes; *ochlos* (em

<sup>135</sup> “Il Regno di Dio, per riprendere il titolo di un trattato di Campanella che Hobbes poteva conoscere, è una vera e propria *Monarchia Messiae*, allo stesso tempo paradigma e termine della monarchia profana.” (AGAMBEN, 2015a, pp.69-70).

<sup>136</sup> Cf. AGAMBEN, 2015a, pp.70-71.

<sup>137</sup> Cf. AGAMBEN, 2015a, p.71.

<sup>138</sup> “La censura che divide il body political – soltanto visibile nella finzione ottica del Leviatano, ma di fatto irreal – e la moltitudine reale, ma politicamente invisibile, sarà alla fine colmata nella Chiesa perfetta. Ma ciò significa anche che fino ad allora nessuna reale unità, nessun corpo politico è veramente possibile: il body political può soltanto dissolversi in moltitudine e il Leviatano convivere fino alla fine con Behemoth, con la possibilità della guerra civile.”(AGAMBEN,2015a, p.71-72).

latim, turba) 131 vezes; e *Laos* (em latim, plebe) 142 vezes (no vocabulário posterior da Igreja, este último vai se tornar um verdadeiro termo técnico: o povo de Deus como *plebs Dei*) (2015a, p. 72).<sup>139</sup> Segundo Agamben, nas passagens bíblicas, as pessoas que seguem Jesus sempre são descritas como uma massa ou uma “turba”, não como uma entidade política, um povo como *Demos*. Na constituição do Reino de Deus na Terra, concebida por Hobbes, o corpo político se dissolve em uma multidão. A tese teológica-política de Hobbes vem corroborar com a exclusão definitiva do caráter político do povo. Na acepção do pensador inglês, na segunda vinda de Cristo, “[...]aos eleitos que, enquanto estão neste mundo, constituem somente em potência uma Igreja, que não se realizará antes que sejam separados dos réprobos e se reúnam entre si, no dia do juízo” (AGAMBEN, 2015a, p.72).<sup>140</sup>

Essa passagem do *De cive*, citada acima, faz alusão entre a separação que será realizada entre os bons e os reprovados contida na Segunda Carta aos Tessalonicenses, do apóstolo Paulo. Essa epístola é citada diversas vezes por Hobbes; para Agamben, ela pode nos ajudar a desvendar o caráter escatológico do pensamento hobbesiano. A preocupação de Paulo é falar aos cidadãos de Tessalônica como será a segunda vinda de Jesus, e assim ele descreve que na parúsia do senhor haverá um conflito entre o messias e outros dois personagens, o homem da anomia e “aquele que detém o adversário”, identificado através da expressão *ho katechōn*.<sup>141</sup> O caráter notoriamente contraditório da passagem suscitou diversas interpretações sobre a identidade dessas duas figuras. A anomia ou iniquidade, foi identificada com o Anticristo, apesar de o próprio Paulo não usar essa expressão, e a segunda denominada *Katechon*, foi apontada por Santo Agostinho como o Império Romano. O *Katechon* seria identificado com um poder que conteria a própria seiva vital da cristandade.

Daí o interesse de Schmitt por Hobbes é essa tradição “catecontica” que ele concebe na teoria hobbesiana do Estado. Schmitt vê na doutrina do *katechon*: “A fé em um poder que impede o fim do mundo - ele escreve - constitui o único ponto que pode conduzir da paralisia escatológica de cada acontecimento humano até uma potência grandiosa como aquela do império cristão dos reis germânicos” (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2015a, p. 74).<sup>142</sup> Portanto,

<sup>139</sup> “*plēthos*, lat. *multitudo*), 31 volte; *ochlos*, lat. Turba, 131 volte; *laos*, lat. Plebs, 142 volte (quest’ultimo termine diventerà nel vocabolario successivo della Chiesa un vero e proprio termine tecnico: il popolo di Dio come plebs Dei). (AGAMBEN, 2015a, p.72).

<sup>140</sup> “gli eletti, i quali, finché sono in questo mondo, costituiscono soltanto in potenza una Chiesa, che non sarà in atto prima che essi vengano separati dai reprobri e si riuniscano fra di loro nel giorno del giudizio.” (AGAMBEN, 2015a, p.72).

<sup>141</sup> Cf. AGAMBEN, 2015a, p.73.

<sup>142</sup> “La fede in un potere che trattiene la fine del mondo – egli scrive- costituisce il solo punto che può condurre dalla paralisi escatologica di ogni avvenimento umano fino a una potenza grandiosa come quella dell’Impero Cristiano dei re germanici (Schmitt 4, p.44).” (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2015a, p. 74).

por meio dessa teológica-política construída pelo autor inglês, Schmitt pensa em construir a história da civilização em uma perspectiva cristã. Segundo Cavalletti, Schmitt “[...] vê no estado de segurança o *Katechon*, a potência que impede o fim do mundo”.<sup>143</sup>

Na acepção de Agamben, a interpretação schmittiana mostra-se insuficiente, pois em Hobbes o Estado nunca pode ter a função de impedir o final dos tempos, pois ele não age como um *Katechon*, e deve ser eliminado com a chegada de Cristo. Para António Bento, “Schmitt defendeu a imanência de Deus ao mundo, a continuidade entre as potências naturais e as potências divinas”.<sup>144</sup> Nesse sentido, Schmitt interpreta a teoria hobbesiana de Estado. Segundo Agamben, essa visão é estranha ao pensamento de Hobbes, pois o Reino de Deus e o reino do Leviatã são duas realidades autônomas, e ambas só estão conectadas na medida em que a realização de um significa o desaparecimento da outra.

Na segunda tese apresentada em *Politische Theologie*, o jurista alemão estabelece: Todos os conceitos principais da doutrina do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados. Na acepção de Agamben, a segunda tese de Schmitt procede, pode ser escrita na verdade, “A política contemporânea se funda, nesse sentido, em uma sobre uma secularização da escatologia” (AGAMBEN, 2015a, p. 75).<sup>145</sup> De forma análoga, o conceito de crise, primordial na política contemporânea, que se remete, em sentido teológico, ao julgamento no final dos tempos. Esse conceito de crise se remete a um momento decisivo, porém, nos dias de hoje, na acepção de Agamben, “[...] o juízo é divorciado da ideia de resolução e repetidamente adiado”.<sup>146</sup> Os governos não querem resolver o problema da crise, assim aponta Agamben, mas instrumentalizá-la para legitimar decisões no âmbito político-econômico como mais um instrumento de dominação que visa, por fim, retirar dos cidadãos o poder de tomarem decisões.

Como já salientamos, Hobbes assevera a necessidade de garantir a paz, segurança e a satisfação dos súditos. Contudo, para que reine a paz é necessário entregar todo o poder nas mãos do soberano. Para Hobbes, todavia, a política é um campo de tensão entre a guerra e a paz. Sua obra é permeada por esse constante conflito. Antes do estabelecimento da comunidade política o homem vivia no caos, na guerra de todos contra todos. Nesse sentido, não é casual as

<sup>143</sup> CAVALLETTI, Andrea. *A guerra civil como paradigma da política*. Trad. Vinicius N. Honesko. Disponível em: <<http://flanagens.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 01 jun. 2016. FLANAGENS. *A guerra civil como paradigma da política*. Disponível em: <<http://flanagens.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 01 jun. 2016.

<sup>144</sup> BENTO, António. *Teologia e mitologia política*. Um retrato de Carl Schmitt. Disponível em: <http://www.bocc.uff.br/pag/bento-antonio-carl-schmitt-teologia.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2016.

<sup>145</sup> “La politica contemporanea si fonda in questo senso su una secolarizzazione dell’escatologia.” (AGAMBEN, 2015a, p.75).

<sup>146</sup> Entrevista com Giorgio Agamben. *A crise infundável como instrumento de poder: uma conversa com Giorgio Agamben*. Publicado em junho de 2013. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/>>. Acesso em: 02 jun. 2016.

duas bestas do livro de Jó Leviatã e Behemoth sejam os títulos de duas importantes de Hobbes, ambos simbolizam a soberania e a guerra civil como partes constituintes da teoria hobbesiana de Estado e, conseqüentemente, do projeto moderno de governabilidade.

Quando Hobbes fala da paz e da segurança, que o Estado-Leviatã por natureza deve assegurar aos súditos, é, também, segundo Agamben, o que precipita o final dos tempos. Na primeira epístola, Paulo quando descreve os sinais do dia catastrófico do Senhor. Ele afirma: “Quando dirão paz e segurança, então repentinas asas golpearão a ruína” (2015a, p. 77).<sup>147</sup> Nesse sentido, o significado do Estado-Leviatã não somente contém em sua construção o fim dos tempos como também “precipita o fim”. Do mesmo modo, a guerra civil é a dissolução do Estado Leviatã, enquanto uma multidão desunida (como se encontram no estado de natureza), Behemoth é inseparável de Leviatã e, de acordo com a tradição talmúdica evocada por Schmitt, no final dos tempos, “[...]Behemoth com seus chifres abaterá o Leviatã, e o Leviatã o perfurará com suas barbatanas” (AGAMBEN, 2015a, p. 77).<sup>148</sup> Ambos vão travar uma batalha e acabarão por matar um ao outro. E por fim: “Somente neste ponto os justos poderão sentar no seu banquete messiânico, livres para sempre dos laços da lei” (AGAMBEN, 2015a, p. 77).<sup>149</sup> A destruição do Estado profano vai libertar a multidão do poder soberano e vai restituí-la a si mesma. Na acepção de Cavalletti, esse livro “[...] rompe o encanto mortífero reconhecendo na soberania uma ficção que será destruída”.<sup>150</sup>

Contudo, até a chegada desse dia estarão todos subjugados ao poder soberano. E na apreciação de Schmitt da tese hobbesiana, o soberano deve evitar de todas as formas esse final dos tempos, que seria a chegada do caos, da ausência da norma. A partir da leitura de Tucídides, assevera Agamben, a guerra civil é vista como um momento de suspensão da ordem, de anomia. Segundo as concepções exotéricas de Hobbes, apresenta-se como algo inerente a própria estrutura do Estado moderno. A guerra civil se apresenta de forma análoga ao estado de natureza, mas é algo que persiste dentro da cidade. Para Agamben, Hobbes sabia que o estado de natureza não era um momento real, mas consiste em um princípio interno do próprio Estado. Por isso o italiano aduz: “ A exterioridade – o direito de natureza e o princípio de conservação da própria vida – é na verdade o núcleo mais íntimo do sistema político, do qual este vive no mesmo sentido em que, segundo Schmitt, a regra vive da exceção” (AGAMBEN, 2010, p.42).

<sup>147</sup> “Quando diranno pace e sicurezza, allora improvvisamente ali colpiranno la rovina” (AGAMBEN, 2015a, p.77).

<sup>148</sup> “Behemot con le sue corna abatterà il Leviatano e il Leviatano lo infilerà con le pinne.” (AGAMBEN, 2015a, p.77).

<sup>149</sup> “Solo a questo punto i giusti potranno sedere al loro banchetto messianico liberati per sempre dai vincoli della legge.” (AGAMBEN, 2015a, p.77).

<sup>150</sup> CAVALLETTI, A. A guerra civil como paradigma da política.

O estado de natureza e o estado de direito tendem a coincidir em absoluta indistinção no estado de exceção. Para o jurista alemão, esta é uma medida necessária (a suspensão da ordem) para salvaguardar o próprio ordenamento. Dentro dessa compreensão, podemos dizer que o estado de exceção é um fenômeno complexo em o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para empreender uma apreciação sobre *O estado de exceção como paradigma entre a politização da vida e a despolitização da cidadania* dentro da obra do autor italiano, partimos daquela distinção grega entre *zoé* e *bíos*, aquele fato de simplesmente viver e aquela existência política. No julgamento de Agamben toda tentativa de repensar a política ocidental deve levar em conta essa distinção, por conseguinte, analisar como a *zoé*, a simples vida biológica passa a habitar o centro dos cálculos do poder. Nessa senda, as concepções de biopolítica e biopoder desenvolvidas por Foucault são fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa do filósofo italiano. Contudo, não se trata de seguir à risca as posições do filósofo francês, mas de reconfigurar a biopolítica para refletir sobre as complexas relações existentes entre soberania, direito e vida humana.

A politização da vida é o processo pelo qual a existência humana é capturada como objeto do poder soberano, e torna-se uma vida nua, reduzida, descartada. Dentro desse ponto de vista, elucidamos, segundo o autor italiano, a vida do *homo sacer*, ou aquela do *homem-lobo*, do *Friedlos*; enfim, do *bandido*, que foi excluída tanto da comunidade religiosa como da comunidade política, constituindo uma vida que pode ser despojada sem que isso seja considerado um homicídio. Por outro lado, sua morte também não poderia ser oferecida em sacrifício/honra aos deuses. A sua existência é privada de todos os direitos; isso significa que ela também está destituída de qualquer proteção. Está, pois, exposta a todo momento a uma incondicional ameaça de morte. De modo semelhante, a soberania se constitui como uma zona onde se pode matar livremente sem que isso se constitua um homicídio ou um sacrifício. Em decorrência disso, essa vida encontra-se em inexaurível relação com o poder soberano.

Dentro da análise do autor italiano, o corpo biopolítico se constitui como o principal rendimento do poder soberano. A biopolítica é um fenômeno tão antigo quanto a exceção soberana. Ela está presente na própria *arché* da política ocidental. A relação originária da política é aquela de *bando*, como uma relação de exceção, é aquela que habita uma zona de indistinção entre o externo e o interno, a inclusão e a exclusão. De forma paradoxal, aquele que era excluído do bando também era incluído socialmente mediante uma estrutura jurídica, sendo precisamente essa a forma de vida produzida pela lógica da soberania. Tanto a exceção como o *bando* se nutrem do paradoxo fundamental da soberania, da relação que exclui e inclui ao mesmo tempo.

Na compreensão de Agamben, “[...] uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente

ao direito” (AGAMBEN, 2004, p. 12). A exceção se constitui como a forma originária em que o direito se refere a vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão. Seguindo as teses do jurista alemão Carl Schmitt, o autor italiano apreende como o poder soberano no Ocidente está fundado sobre essa relação com o irrelato. Através da suspensão da ordem, o soberano afirma-se e conserva em suas bases o direito de exercer a violência soberana. Esse é a zona obscura, o paradigma ocultado do *nómos* soberano, que se constitui em zona de indistinção entre *nómos* e *phýsis*, direito e violência. Rompendo todos os confins espaço-temporais, torna-se coextensivo ao próprio Estado de direito.

Na tese interpretativa sustentada pelo filósofo italiano, o estado de exceção não é apenas um momento à parte da história humana, mas se converteu em paradigma de governo vigente na sociedade hodierna. Dentro dessa acepção, do diálogo entre Carl Schmitt e Walter Benjamin emerge um debate sobre o estado de exceção que se mostra vital para compreensão das conclusões do pensador italiano. Se por um lado Schmitt lança concepções fundamentais para desvendar o verdadeiro caráter da soberania estatal e o papel da anomia dentro do sistema jurídico moderno, por outro, para Agamben, a crítica da violência realizada por Benjamin é a premissa necessária para compreender o estatuto do poder soberano, bem como o nexo irreduzível que une violência e direito.

A publicação *Crítica da violência, crítica do poder*, nesse sentido, lança as bases para desvelar o nexo entre violência que põe o direito e a violência que o conserva. Com uma forma de romper esse ciclo dialético, Benjamin pensa um terceiro elemento, uma forma de violência que esteja fora de toda relação com o direito, denominada de violência pura ou divina. Em resposta a essa saída encontrada pelo filósofo alemão, Schmitt confere ao soberano, por meio da decisão, o poder de suspender a ordem jurídica de forma temporária e, deste modo, estabelecer um mecanismo para inscrever no corpo do *nómos* a anomia. O estado de exceção inscreve no *corpus* jurídico as formas de violência existentes, impossibilitando a existência de uma violência pura, fora do direito.

Diante da perspectiva decisionista de Schmitt, Benjamin contrapõe mostrando a impossibilidade do soberano de decidir diante do estado de exceção, elaborando uma teoria da *indecisão soberana*. Na compreensão do autor alemão, o soberano não deve decidir sobre a suspensão da ordem, mas sua tarefa essencial é impedir o estado de exceção, visto que para os oprimidos ele já é a regra. O soberano, nessa perspectiva, não se assemelha a Deus, como uma entidade superior capaz de estabelecer a harmonia na Terra, ou seja, é só mais uma das criaturas. E o estado de exceção não é um limiar que articula o dentro e o fora, mas se constitui como

uma zona de indeterminação entre a norma e direito, no qual a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas para a catástrofe.

O filósofo alemão deseja inviabilizar a existência da norma, do mesmo modo, de um mecanismo de suspensão da ordem. A partir de uma perspectiva histórica na qual o sujeito do conhecimento é a própria classe combatente e oprimida, ele assevera a possibilidade de romper com a cultura das classes dominantes, com o modelo de progresso que nos conduz para a barbárie. Daí emerge a tese benjaminiana de produzir um efetivo estado de exceção. A radicalização da exceção significa a abolição do direito, já que não seria mais possível diferenciar a norma da anomia. De tal modo, seria possível neutralizar o movimento dialético existente entre direito e violência. Na obra literária de Kafka, segundo Agamben, fica patente a forma primeira da lei com uma irremediável relação com o nada. O direito é descrito como algo que não tem força nem aplicação, deixando de significar enquanto norma, confundindo-se com a própria vida. Esse é o ponto de partida lançado pelo autor italiano para compreensão de outra relação para além daquela imposta pelo direito. Nesse contexto, surge o conceito de *inoperosidade*, ainda sem muito aprofundamento (pelo menos nas obras de abrangência dessa pesquisa), mas sinaliza a importância de uma desativação do direito de dar a essas formas canônicas, sancionadas pela lei, outro uso, produzindo outra maneira de pensar, para além daquela imposta pela ordem jurídica.

Da obra do autor italiano emerge um verdadeiro estudo genealógico do estado de exceção moderno. Muitas correntes jurídicas trataram do problema do estado de exceção como uma questão factual, e não como um problema jurídico. De modo diverso, outros teóricos tentaram inseri-lo no ordenamento jurídico, justificando a necessidade de delimitar seu caráter. Para o filósofo italiano, essas definições são insuficientes para compreender ou explicar o fenômeno; deste modo, ele remonta do antigo direito romano, o *iustitium*, como um exemplo análogo para evidenciar o caráter paradoxal do estado de exceção. A partir desse arquétipo, compreende o estado de exceção não como uma ditadura, comissária ou soberana, como queria localiza Schmitt, mas como uma zona de anomia, vazia de direito, onde todas as determinações jurídicas estão desativadas.

O estado de exceção não se define como uma plenitude de poderes, um estado *pleromático*, mas sim como um estado *keromático*, um vazio de direito, uma suspensão da norma. Se configura, nesse sentido, como uma força de lei sem lei, que pode ser representada da seguinte forma: força de lei. Segundo o autor italiano, “[...] são algumas das tantas ficções por meio das quais o direito tenta incluir em si sua própria ausência e apropriar-se do estado de exceção ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele” AGAMBEN, 2004, p.80). Esse

espaço vazio de direito se apresenta como algo essencial para a ordem jurídica. No direito público moderno, incorre-se com frequência em erro quando os juristas denominam os regimes totalitários como uma forma de ditadura, mas nem Hitler nem Mussolini, ou mesmo Stalin, podem ser considerados ditadores, na medida em que tecnicamente eles foram investidos legalmente dos cargos que exerciam. Sendo assim, na compreensão de Agamben, o que caracteriza o regime fascista e o nazista é a existência de uma segunda estrutura, não formalizada juridicamente, que podia existir graças ao estado de exceção.

Segundo o autor italiano, essa estrutura surge no seio da própria democracia. Foi na Constituinte Francesa, em 1791, que o estado de sítio foi instituído, como um momento mediante uma situação crítica em que a autoridade militar e a autoridade civil agem em consonância para restabelecer a ordem. A partir do aumento dos decretos e das medidas excepcionais o Estado passa a acumular cada vez mais poderes, contrariando a base das leis e dos regulamentos das constituições democráticas, assim deixando transparecer a sua natureza. A prerrogativa de utilização dessas medidas era sustentada para salvaguardar a Constituição democrática, contudo não existe nenhum instrumento que possa assegurar a garantia de uso desses poderes com tal objetivo. O estado de exceção se transformou em uma técnica de governo amplamente aperfeiçoada após a experiência da Primeira Guerra Mundial. De tal modo, acabam por fornecer as condições favoráveis para a instauração dos sistemas totalitários.

A aprovação do artigo 48, que suspendia os direitos civis, conferindo ao Reich alemão os poderes para restabelecer a ordem, inclusive com o uso das forças bélicas, foi de fundamental importância para a chegada de Hitler ao poder. O uso irrestrito das práticas de exceção pelos governos antecessores, segundo Agamben, corroboraram para a criarem as condições jurídico-políticas necessárias para a aprovação, em 1933, do *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, medida que suspendeu as liberdades individuais e permitiu a eliminação física de civis e opositores políticos, estabelecendo, de forma voluntária e legal, um estado de exceção, mesmo não declarado em sentido técnico, por 12 anos ininterruptos. Essas medidas aplicadas pelos regimes totalitários funcionaram como um laboratório político-jurídico, transformando a prática de legislar através do instrumento excepcional parte da produção normativa, confundindo-se com a própria produção do direito ordinário. Por isso assevera: “Em sentido técnico, a República não é mais parlamentar e, sim, governamental” AGAMBEN, 2004, p.42).

Frente a esse prognóstico, Agamben lança dois seminários sobre a guerra civil e salienta dois eventos decisivos para compreender o contexto jurídico-político moderno: a guerra civil na Grécia antiga e as formulações teóricas de Thomas Hobbes, contidas de forma exotérica

no frontispício da primeira edição do *Leviatã*. O autor italiano coloca em questão a oposição entre público e privado, contida na base da política ocidental. Assim, põe em xeque aquela definição contida na tradição clássica que localiza a guerra civil como coessencial à *polis*. A hipótese apresentada por Agamben não localiza a *stasis* nem no *oikos* nem na *polis*, mas como uma zona de indiferenciação que funciona no limiar, no trânsito entre a *oikos* e a *polis*, politizando a família e economizando a cidade, ou seja, reduzindo ela à *oikos*. A politização da vida natural acompanha a despolitização da cidadania, a sua redução a uma vida natural. A guerra civil permite esse fluxo; a vida doméstica adentra na esfera estatal despolitizando os conflitos políticos, pondo em questão apenas a vida enquanto *zoé*.

Essas análises confluem para uma perspectiva biopolítica apresentada no início dessa pesquisa. A partir deste ponto de vista, a politização da vida limita as relações a operações meramente econômicas, regidas pelo sangue, reconduzindo os arcanos do poder ao paradigma *teológico-oikonomico*.<sup>151</sup> Ocorre a perda da ação na esfera política, e a vida enquanto tal é posta em jogo na gestão econômica global. Na compreensão de Agamben, a forma que a guerra civil mundial assume quando a vida enquanto tal é posta em jogo quando o nascimento se torna o princípio do poder soberano é o terrorismo. A vida politizada é aquela existência exposta à incondicional relação de morte, ou seja, à *vida nua*.

De forma ainda embrionária, emerge dentro dessa análise sobre a guerra civil a influência da teologia dentro da política moderna, tese apresentada por Schmitt em 1922, onde ele afiança: “Todos os conceitos principais da doutrina do Estado moderno como conceitos teológicos secularizados”. A partir dessa perspectiva, Agamben aponta as implicações escatológicas e biopolíticas que se entrelaçam na imagem que compõe a capa da principal obra do pensamento hobbesiano, o *Leviatã*. Ficam patentes essas influências, a começar pela escolha do título do livro, uma clara referência às duas bestas do livro de Jó. Além do mais, o autor italiano identifica o papel dado ao povo na composição da imagem, que não se encontra

---

<sup>151</sup> “A *oikonomia* teológica é a matriz da economia moderna já que em ambas se desenvolvem conhecimentos e métodos de governo da vida humana. O termo grego *oikonomia* tinha o sentido de governar a casa, entendendo o governo como administração hierárquica da vida de todos os integrantes da grande *oikos* grega ou *domus* romana. Já Aristóteles diferencia entre a arte de governar e administrar a *oikos* (*oikonomia*) e a arte da cidadania na *polis* (política). Na *oikonomia* não há decisão livre das pessoas, senão administração inteligente das vontades. Na ágora da *polis* deve existir livre decisão dos sujeitos para construir o destino coletivo. A política inventada pelos gregos se propunha diferenciar-se da *oikonomia* neste ponto crítico: na *polis* os sujeitos decidem livremente seu destino (política), na *oikos* as pessoas são governadas/administradas com inteligência (*oikonomia*). Na *oikos* rege o princípio da desigualdade entre os componentes, enquanto na *polis* vigora a isonomia entre todos os sujeitos cidadãos. (RUIZ, Castor Bartolomé. *Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. IHU On-Line*, São Leopoldo, n. 431, abr./jun. 2016. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/>>. Acesso em: 01 jun. 2016.

representando em nenhum lugar, somente na Constituição do corpo do Leviatã, reiterando a inscrição dos corpos naturais na base do poder soberano.

A unidade do povo, assevera Agamben, na teoria hobbesiana de Estado, é uma mera ficção que se constitui apenas para instituir o poder soberano. Depois de instituído o pacto, os indivíduos tornam-se novamente uma multidão. Nessa perspectiva, Hobbes aduz a guerra civil como parte constitutiva do Estado e, conseqüentemente, do projeto moderno de governabilidade. O povo precisa de um representante, mas o soberano se apropria de toda a ordem política, e está permanentemente ameaçado pela multidão, e assim pelo risco de uma guerra civil. O povo é uno; sua vontade é a mesma do soberano, mas a multidão não é um povo. Existe um movimento cíclico que forma o povo-rei. A guerra civil é parte constitutiva da comunidade política. Somente enquanto existir conflito vai existir Estado. Para existir a comunidade política, é necessário que haja a guerra civil, pois só assim os indivíduos instituem o pacto, para preservar os corpos e estabelecer uma situação de paz e segurança.

Para Agamben, Hobbes para compor essa imagem do frontispício se utiliza da concepção Paulina contidas nas epístolas do apóstolo aos fiéis. O filósofo italiano revela como a teorias da soberania moderna deriva de uma teologia política que se secularizou, transferindo a figura de Deus para a de um soberano, porém mantendo intacto o caráter da transcendência. A teoria hobbesiana guarda consigo essas bases teológicas, na sua concepção o reino de Deus não é uma metáfora, mas é um reino real que irá acontecer na terra. Daí o interesse de Schmitt por Hobbes, é essa tradição teológica-cristã que ele reivindica na sua teoria da soberania. No entanto, a perspectiva catecontica reivindicada por Schmitt não é um poder transcendente, mas imanente à própria estrutura do Estado moderno; é o estado de exceção. E o final dos tempos não é a vinda de um tempo messiânico, mas é a destruição do Estado, que deve manter a sua unidade a qualquer custo. Daí Agamben reafirmar diversas vezes a importância da obra hobbesiana. Na sua compreensão, “É, talvez, uma ironia do destino que o Leviatã - este texto tão densamente e talvez ironicamente escatológico - tornou-se um dos paradigmas da teoria moderna de Estado. Mas é certo que a filosofia política da modernidade não pode sair de suas contradições se não se tornar consciente de suas raízes teológicas” (AGAMBEN, 2015a, p.77).<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> “È forse un’ironia della sorte che il Levithan – questo testo così densamente e, forse, ironicamente escatologico- sai diventato uno dei paradigmi della teoria moderna dello Stato. Ma è certo che la filosofia politica della modernità non potrà uscire dalle sue contraddizioni se non prenderà coscienza delle sue radici teologiche.” (AGAMBEN, 2015a, p.77).

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. [1995], Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. [2003], 2a ed. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz*. O arquivo e o testemunho. [1998] Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Stasis: La guerra civile come paradigma politico*. Homo sacer, II, 2. 01 ed. Italia: Bollori Boringhieri Editore, 2015a.

\_\_\_\_\_. *Stasis: a guerra civil como paradigma político*, (Homo sacer II, 2). Trad. Marcus Vinícius Xavier De Oliveira. In: DANNER, Leno Francisco; OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier De. (ORGS) *Filosofia do direito e contemporaneidade*. 17-34 p. Porto Alegre: Editora Fi, 2015b.

\_\_\_\_\_. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015c.

\_\_\_\_\_. *Comunidade que vem*. [1990], Tradução de Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

\_\_\_\_\_. Alain BADIOU; Daniel BENSAÏD; Wendy BROWN; Jean-Luc NANCY; Jacques RANCIÈRE; Kristin ROSS e Slavoj ŽIŽEK. *Démocratie, dans quel état?* Paris, La Fabrique, 2009.

\_\_\_\_\_. *Signatura rerum: sobre el método*. Editorial anagrama. Traducción de Flavia Cosla y Mercedes Ruviluso, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Como obsessão por segurança muda a democracia*. Artigo publicado em 06.01.2014. Disponível em: <http://www.diplomatique.org.br>. Acesso em: 01 de fevereiro. 2016.

\_\_\_\_\_. *O estado de emergência não pode ser permanente*. Publicado em 25.11.2015 em IHU Online. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/>>. Acesso em: 06 de abril. 2016.

\_\_\_\_\_. *A crise infundável como instrumento de poder: uma conversa com Giorgio Agamben*. Publicado em junho de 2013. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br>>. Acesso em: 02 jun. 2016.

Entrevista com Giorgio Agamben. Por Flavia Costa. Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, UFF, v. 18 - n. 1 p. 131-136, Jan./Jun. 2006. Disponível em: <www.scielo.br>. Acesso em: 04 de abril. 2016.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo [1951]. Ed. Cia das letras. São Paulo, 2007a.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2007b.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Org. Jeanne-Marie Gagnebin; Trad. Susana Kamppff Lages e Ernani Chaves. Ed. 34. Duas Cidades, 2011.

\_\_\_\_\_. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. Sergio Paulo Rounet. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. [1975-1976], Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão* [1975]; Trad. Raquel Ramalhete. Ed. Vozes. Petrópolis, 1999.

HOBBS, Thomas. *Leviatã. Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. (Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva). Col. Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: AbrilCultural, 1983.

\_\_\_\_\_. HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo. Martin Claret, 2006.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. [1922]. Trotta Editirail. Madrid, 2009.

\_\_\_\_\_. *O guardião da constituição*. [1929] Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

## **BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA**

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EDUFC, 2001.

\_\_\_\_\_. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2009.

AZEVEDO, Estênio Ericson. *Estado de exceção, Estado penal e o paradigma governamental da emergência*. Tese de Doutorado. São Paulo, 2013.

BOTH, Valdevir. *Biopoder e direitos humanos: estudo a partir de Michel Foucault*. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

BOBBIO, Norberto. *As teorias das formas de governo*. Trad. Sérgio Bath, 9. ed. Brasília: Editora da UnB, 1997.

\_\_\_\_\_. *A Era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRITO, Fausto. *A ruptura dos direitos humanos na Filosofia política de Hannah Arendt*. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 127, Jun./2013, p. 177-196.

BENTO, António. *Teologia e mitologia política*. Um retrato de Carl Schmitt. Disponível em: <http://www.bocc.uff.br/pag/bento-antonio-carl-schmitt-teologia.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2016.

BERCOVICI, Gilberto. *Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar*. Azougue Editorial. Rio de Janeiro. 2004.

\_\_\_\_\_. *Carl Schmitt, o Estado total e o guardião da constituição*. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, N. 1, jan./jun. – 2013.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz Magalhães. Ed. Autentica. Belo Horizonte, 2013.

CAVALCANTE, K.K. *Evolução histórica do direito penal*. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, III, n. 11, nov 2002. Disponível em: [www.ambitojuridico.com](http://www.ambitojuridico.com). Acesso em: jun/2016.

CAVALLETTI, Andrea. *A guerra civil como paradigma da política*. Trad. Vinicius N. Honesko. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com.br/>. Acesso em: 01 jun. 2016.  
FLANAGENS. *A guerra civil como paradigma da política*. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com.br/>. Acesso em: 01 jun. 2016.

CORRÊA, Lúcia Maria Britto. *Espelhos partidos: leituras e releituras da lenda heroica dos Atridas*. 01 ed. Porto Alegre: Tese de doutorado, UFRGS, 2005.

DUARTE, André. *Foucault no século 21*. Ed 134. *Revista Cult*. Ano 12. Artigo hospedado em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/foucault-no-seculo-21>.

ECHEVERRIA, Andrea de Quadros Dantas. *A arte da guerra: a cláusula ‘commander in chief’ e o princípio da separação dos poderes no sistema norteamericano*. 2º Curso de Introdução ao Direito Americano: Fundamentals of US Law Course. VI 2. Publicações da Escola da AGU. Brasília, 2012.

FERROJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado nacional*. Trad. Carlo Coccioli, Márcio Lauria Filho. Ed. Martins Fonte. São Paulo, 2002.

GIACOIA JR. Oswaldo. *Sobre Direitos Humanos na Era da Bio-Política*. Vol. 49, Fac. 118, pp.267-308, Belo Horizonte, 2008.

\_\_\_\_\_. *A vida nua e o sujeito de direito*. *Revista CULT*, edição 180, ano de 2013. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2013/09/a-vida-nua-e-o-sujeito-de-direito>. Acesso em: 02 de junho. 2015.

\_\_\_\_\_. *Violência e racionalidade jurídica: sobre a potência dos meios*. Revista Brasileira de Estudos Políticos. Belo Horizonte. n. 108. 2014. Disponível em: <http://www.pos.direito.ufmg.br/>. Acesso em: 02 de junho. 2015.

GÕNI, Ana Iriarte. *Recordando a Nicole Loraux, Pierre Vidal-Naquet y Jean-Pierre Vernant*. Nova tellus [online]. 2008, vol.26, n.1, pp.241-258.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1988.

LOWY, Michel. *Sete teses sobre Benjamin e a teoria crítica*. 28.10.2008. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br>. Acesso em: 03 de janeiro. 2015.

\_\_\_\_\_. *A filosofia da história de Walter Benjamin*. Palestra feita pelo autor em 28 de janeiro de 2002 na sede do Instituto de estudos avançados da USP. Publicado no v.16 n.45. São Paulo. 2002. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142002000200013>. Acesso em: 04 de janeiro. 2015.

MURRAY, Alex and WHYTE, Jessica. *The Agamben Dictionary*. Edinburgh University Press. Edinburgh. 2011.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: Editora LiberArs, 2012.

\_\_\_\_\_. *Estado Democrático de Direito e democracia em crise: sobre a interpretação das teses de Giorgio Agamben por Christian Delacampagne*. Revista Brasileira de Estudos Políticos. Belo Horizonte. n. 105. pp. 383-407. jul./dez. 2012.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Pólis e Nómos*. O problema da lei no pensamento grego. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PELBART, Peter Pal. *Vida capital: Ensaios de biopolítica*. [2003] São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

\_\_\_\_\_. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. Ed. N-1 Edições. São Paulo, 2013.

PONTEL, Evandro. *Estado de exceção: estudo em Giorgio Agamben*. Passo Fundo: IFIBE, 2014.

PRIETRO, Evaristo. *Poder, soberania e exceção: uma leitura de Carl Schmitt*. Revista Brasileira de Estudos Políticos. N 105. pp. 101-150. Belo Horizonte. Jul/dez 2012.

PARRA, Henrique Zoqui Martins. *O leviatã e a rede: mutações e persistências político-estéticas: mutações e persistências político-estéticas*. Campinas: Tese de Doutorado, 2009.

RUIZ, Castor. *O estado de exceção como paradigma de governo*. Revista IHU On-Line, São Leopoldo, n. 373, setembro. 2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br>. Acesso: 01 de janeiro. 2016.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da biopolítica*. Legitimações naturalistas e filosofia crítica. IHU On-line, São Leopoldo, n. 386, março. 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br>. Acesso em: 01 jul. 2016.

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; Universitas, 2009.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*. Revista Outra travessia. Ilha de Santa Catarina - 2º semestre de 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br>. Acesso em: 01 jul. 2015.

SOUKI, Nádía. *Behemoth contra leviatã: guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SÓFOCLES. *Antígona*. Transcrição de Guilherme de Almeida. Petrópolis: Vozes, 1968.

TORRES, Ana Paula. *Uma análise epistemológica da Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen*. Revista CEJ, Brasília, n. 33, p. 72-77, abr./jun. 2006. pp. 73-74. Disponível em: [www.jf.jus.br](http://www.jf.jus.br). Acesso em: 03 de janeiro. 2015.