GUILHERME DE ANDRADE CAMPOS ABDALLA

**O ESTADO DE EXCEÇÃO EM GIORGIO AGAMBEN
CONTRIBUIÇÕES AO ESTUDO DA RELAÇÃO
DIREITO E PODER**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ORIENTADOR: PROFESSOR TITULAR TERCIO SAMPAIO FERRAZ JR.

FACULDADE DE DIREITO DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

SÃO PAULO

2010

GUILHERME DE ANDRADE CAMPOS ABDALLA

MATRÍCULA Nº 5859484

**O ESTADO DE EXCEÇÃO EM GIORGIO AGAMBEN
CONTRIBUIÇÕES AO ESTUDO DA RELAÇÃO
DIREITO E PODER**

**Dissertação de Mestrado apresentada
como requisito parcial à obtenção do
título de Mestre em Direito, na área de
concentração Filosofia e Teoria Geral do
Direito, sob orientação do Professor
Titular Tercio Sampaio Ferraz Jr.**

**FACULDADE DE DIREITO DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEORIA GERAL DO DIREITO (DFD)**

SÃO PAULO

2010

“Un giorno l’umanità giocherà col diritto,
come i bambini giocano con gli oggetti fuori uso,
non per restituirli al loro uso canonico,
ma per liberarli definitivamente da esso”.

“Um dia, a humanidade brincarà com o direito,
como as crianças brincam com os objetos fora de uso,
não para devolvê-los a seu canônico e, sim,
para libertá-los definitivamente dele”.

Giorgio Agamben

A meus pais, Maurício e Néli,
poesia pura de uma magia sem fins.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Tercio Sampaio Ferraz Jr., orientador final deste trabalho, e aos Professores Gilberto Bercovici e Márcio Alves da Fonseca, pelo seguro acompanhamento e participação na Banca examinadora.

Ao Professor Eduardo Domingos Bottallo, pelo acolhimento junto à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

À Professora Elza Antônia Pereira Cunha Boiteux, por suas valiosas sugestões.

Aos Professores Celso Lafer, Jeannette Antonios Maman, Lídia Reis de Almeida Prado e Eduardo Carlos Bianca Bittar, com quem tive o privilégio de dialogar a filosofia do direito.

À Professora Mônica Herman Salem Caggiano, Presidente da Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, e ao Sr. Mário Sérgio de Oliveira e Silva, Chefe Administrativo de Serviço da Secretaria da Faculdade de Direito da Faculdade de São Paulo, pelas firmes e contínuas providências administrativas que possibilitaram o depósito desta dissertação de mestrado.

Aos familiares e amigos.

SUMÁRIO

RESUMO	8
ABSTRACT	9
POR QUE LER AGAMBEN, HOJE	10
INTRODUÇÃO	33
1 OBJETO INVESTIGADO: IDENTIFICAÇÃO DO DESAFIO AGAMBENIANO	33
2 OBJETIVO, ATUALIDADE E LIMITES	36
3 PLANO DA OBRA	41
1 BIPODER	43
1.1 POLITIZAÇÃO DA VIDA	44
1.1.1 A emergência da biopolítica	44
1.1.2 Direito de vida e de morte	47
1.1.3 Biopolítica e disciplina	50
1.1.4 O novo corpo biopolítico	53
1.1.5 A vida nua	57
1.1.6 Biopolítica e totalitarismo moderno	63
2 ESTADO DE EXCEÇÃO	68
2.1 A ONTOLOGIA DA POTÊNCIA	70
2.2 O DEBATE ENTRE GIGANTES	76
2.2.1 Agamben e os gigantes	98
2.3 O ESTADO DE EXCEÇÃO EM AGAMBEN	102
2.3.1 A exclusão inclusiva	102
2.3.2 Direitos de exceção e anomia jurídica	117
2.3.3 Estado de exceção, linguagem e força-de-lei	123
2.3.4 Biopolítica, norma e exceção	131

2.3.5	A fundação da cidade moderna	137
2.3.6	Poder constituinte e estado de exceção	141
2.4	A RELAÇÃO DE ABANDONO	148
2.5	O <i>HOMO SACER</i>	157
2.6	O CAMPO MODERNO	165
3	A VIDA-FELIZ	185
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	196
	BIBLIOGRAFIA	202

RESUMO

A complexa filosofia de Giorgio Agamben convoca-nos a compreender a crise dos atuais modelos político-governamentais e a hodierna lógica da segurança que, sob a doutrina do medo orquestrado, visa à eliminação dos não-integráveis, como igualmente nos convida a abarcar na defesa de uma nova ontologia política além da tradição da soberania e do direito. Do confronto entre as conceituações semânticas do termo vida e da relação desta com o poder soberano, inclusive numa sociedade biopolítica de normalização, emerge o protagonista da obra agambeniana, a *vida nua*. Uma vida que não é inauguração moderna, mas atividade originária do poder soberano, quer dizer, uma vida que pode ser detectada tanto na *pólis* e na *civitas* - na figura do *homo sacer* -, assim como no totalitarismo moderno e, rasteiramente, na democracia em que vivemos. Trata-se de uma vida absolutamente matável e exposta à morte que, fundada numa relação de *exclusão inclusiva*, isto é, de *abandono*, revela o verdadeiro vínculo social. O que une vida e lei, violência e norma, é o *estado de exceção*. A norma se aplica à exceção desaplicando-se: a *força-de-lei* exercida no estado de exceção não põe, nem conserva, o direito, mas o conserva suspendendo-o e o põe excetuando-se. Uma figura em que *factum* e *ius* tornam-se indiscerníveis e *homines sacri* são produzidos a esmo; um espaço onde distinções políticas tradicionais como direita e esquerda, público e privado, perdem sua clareza e inteligibilidade. Uma indiscernibilidade que pode ser materializada no *campo*, seja de refugiados, seja de concentração, seja o hoje vigente e ainda inominado, de modo que o campo reflete o próprio paradigma da atualidade. Esta é a era da exceção em permanência. O caminho para a desativação dessa relação é a *profanação*, figura em que se busca uma nova *forma-de-vida* que não seja inaugurada pela lembrança teológica da política soberana e do direito, mas que reflita uma *comunidade que vem* capaz de desativar a máquina biopolítica produtora da vida nua e torne inoperante o atual conceito de político-jurídico: uma nova comunidade que pense além da soberania, do bando soberano e do próprio direito. Trata-se de uma comunidade de singularidades, sem identidade, sem propriedades e destinos, mas que seja pura potencialidade, que seja em si como ela é, quer dizer, que não possua qualquer tarefa enquanto fim, mas tão somente meios sem fins.

ABSTRACT

The complex philosophy of Giorgio Agamben summons us to review the crisis of the existing political-juridical models and the on-going governmental security rationale, which, based on a pre-oriented administration of fear, aims at eliminating those somehow non-adapted, as well as to join a defence towards a new political ontology beyond the tradition of sovereignty and law. Through the confront of semantically distinct definitions of life and its relation with the sovereign power, including under a biopolitical normalizing society, emerges the protagonist of Agamben's work, the *bare life*. A life that is not a modern phenomena but the original activity of the sovereign power, that is, a life exposed to death that can be found either in the *pólis* or the *civitas* - in the form of *homo sacer* - or in the modern totalitarianism as well as the democracy that we live in. A life that is permanently subject to death and, founded on an *inclusive exclusion* relation, that is, a relation of *abandonment*, exposes the real social bound. The *state of exception* links life and law, violence and norm. The law is applied through its own withdrawal: the force-of-law exercised in the state of exception does not posit nor conserve the law, but conserves it through its suspension and posits it through the exception. A place where *factum* and *ius* are brought into conjunction and *homines sacri* are freely produced, a space where traditional political categories such as right and left, public and private, loses clearness and intelligibility. A zone of indistinction materialized in the *camp*, either of refugees or concentration camps or those in full force and effect and yet unnamed. The camp is the contemporary political paradigm and this is the era in which the exception becomes the rule. The way out to deactivate such relation is to *profane*, a political task in search for a new *form-of-life* that abolishes any remembrance of theological sovereign politics and law and that reflects a *coming community* able to turn inoperative the biopolitical machine producer of bare life: a new community that thinks beyond sovereignty, the sovereign *band* and the law itself. A community composed of singularities, with no identity nor properties or destinies, but pure potentiality. A community free of means in search for an end, but solely a community of pure means without ends.

POR QUE LER AGAMBEN, HOJE¹

Muitas são as razões, porquanto estamos diante de um dos maiores filósofos da atualidade, um pensador-chave cuja doutrina não somente nos ajuda a compreender os problemas conjunturais de nossa época², mas igualmente a abarcar na defesa apaixonada de uma nova política além da tradição da soberania e do direito. Trata-se de um pensador que, com olhar crítico do passado, propõe uma reação imediata rumo ao reencantamento do mundo, rumo à pureza já esquecida. Uma provocante tarefa que, à primeira vista, exerce espantoso fascínio, mas que, a pouco e pouco, pode soar demasiadamente inatingível.

Giorgio Agamben nasceu em Roma, em 1942, e, muito embora fosse ávido leitor de literatura e filosofia, optou pela faculdade de direito, formando-se pela Universidade de Roma, em 1965, com trabalho - não publicado - sobre o pensamento político de Simone Weil. Amigo do cineasta Pier Paolo Pasolini, Agamben atuou no filme³ *O evangelho segundo São Mateus* (1964) no papel do apóstolo Filipe. Isso revela, desde já, a atenção que Agamben confere à teologia - certamente um dos temas de mais difícil compreensão em sua obra -, ao lado do direito⁴, os quais, posteriormente, serão problematizados na dialética entre teologia política e teologia econômica⁵.

¹ A escolha do título não se deu ao acaso, mas procura seguir o mesmo *telos* demonstrado por Tercio Sampaio Ferraz Jr. no prólogo de obra centralizada no pensamento de Hans Kelsen. In: COELHO, Fábio Ulhoa. **Para entender Kelsen**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

² Cf. Jasson da Silva MARTINS. In: **Estado de exceção e biopolítica segundo Giorgio Agamben**. Entrevista concedida em 4.9.2007. Instituto Humano Unisinos. Disponível em http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task. Acessado em 22.10.2007.

³ O cinema é um dos diversos temas da filosofia de Agamben principalmente porque, como elucida DEBORAH LEVITT, para o italiano o ser humano é o único animal que se interessa por sua própria imagem, porquanto outros animais notariam sua imagem somente na extensão em que a confundem com a realidade. Assim, o ser humano poderia ser qualificado como *the moviegoing animal*. In: LEVITT, Debora. **Notes on media and biopolitics: 'notes on gesture'**. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas, MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008, p. 200.

⁴ “Primeiramente, gostaria de lembrar que, atualmente, o direito é, de fato, um dos meus principais canteiros de trabalho. O outro é a teologia. Qual a razão desta escolha? Eu poderia responder - e isto não seria necessariamente uma brincadeira - que o direito e a teologia são os dois únicos domínios nos quais Foucault não trabalhou realmente, o que me dava uma certa liberdade”. In: **A Política da profanação**. Entrevista concedida à Folha de São Paulo em 18.9.2005. Disponível em <http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi081.htm?200722>. Acessado em 22.10.2007.

⁵ “Immediatamente mi è apparso chiaro che dalla teologia cristiana derivano due paradigmi politici in senso lato: la teologia politica, che fonda nell’ unico Dio la trascendenza del potere sovrano e la teologia economica, che sostituisce a questa l’idea di una oikonomia, concepita come un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto, tanto della vita divina che di quella umana. Dal primo derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità; dal secondo, la ‘biopolitica’ moderna fino all’attuale trionfo dell’economia su ogni aspetto della vita sociale. Il libro che sto scrivendo è nato da questa scoperta. Ho cercato di ricostruire l’origine del concetto teologico di oikonomia, e poi, nella seconda parte, di seguirne

No verão de 1966, Agamben, então com 24 anos, assistiu aos célebres seminários sobre Hegel e Heráclito proferidos por Martin Heidegger⁶, então com 77 anos, na vila de *Le Thor*, no sul da França. Agamben descreveu os seminários não como simples conferências, mas como uma *constelação* - termo comum na doutrina de Walter Benjamin -, um encontro de elementos resultando em algo verdadeiramente inesperado: a filosofia. Mais tarde, Agamben dirá que foram esses seminários que lhe tornaram a filosofia possível, aliás, pode-se dizer que esse verão foi definitivo para que Agamben finalmente unisse direito e filosofia. A partir daí, Agamben reconhece seu desejo de escrever como experiência de pura potencialidade⁷.

Na década de 1970, Agamben dedicou-se aos estudos de linguagem e cultura medieval, primeiro em Paris e depois em Londres, na *Warburg Institute Library*. Entre 1986 e 1993, Agamben foi diretor de programa no *Collège International de Philosophie*, Paris, onde estabeleceu vínculo de amizade com Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida e Jean-François Lyotard, pensadores que são referidos usualmente em suas obras. Nesse período, foi também professor associado de Estética na Universidade de Macerata (1988-1992).

Depois de ter trabalhado como docente de Estética na Universidade de Verona (1993-2003), transferiu-se para Veneza, lecionando a mesma matéria na *Facoltà di Design*

la scomparsa e la secolarizzazione nel moderno. Perché mi pare che questo concetto ad un certo punto scompaia per riemergere con la nascita dell'economia animale e dell'economia politica nel settecento... Quello che mi sembra di poter intravedere da questa ricerca sulla teologia economica è che la storia della nostra cultura, della politica occidentale è la storia delle opposizioni e degli incroci tra un paradigma economico e un paradigma politico in senso stretto. L'economia è l'aspetto gestionale e non normativo, tanto della vita divina che della realtà storica. Riprendendo una citazione schmittiana, ("le roi règne, mais il ne gouverne pas"), si potrebbe chiamare "regno" il primo paradigma e "governo" il secondo. In questa prospettiva, la storia del sistema politico dell'occidente appare come la storia del continuo separarsi e incrociarsi dei due paradigmi. E' evidente che Foucault ha lavorato soprattutto sul secondo, su quello che egli chiama le gouvernement des hommes. Io vorrei lavorare soprattutto sul loro incrocio, anche se è chiaro che oggi sembra essere il secondo a dominare". In: **Intervista a Giorgio Agamben: dalla teologia politica alla teologia economica**. Rivista online, Scuola superiore dell'economia e delle finanze, anno 1, n. 4, 2004. Disponível em <http://rivista.ssef.it/site.php?page=&edition=2004-04-01>. Acessado em 13.6.2009.

⁶ Segundo Agamben, "*O encontro com Heidegger foi relativamente cedo, e ele inclusive foi determinante em minha formação depois dos seminários de Le Thor, em 1966 e em 1968. Mais ou menos nos mesmos anos durante os quais eu lia Walter Benjamin, leitura que talvez me serviu de antídoto ante o pensamento de Heidegger. Estava em questão o conceito mesmo de filosofia, o modo pelo qual deveria responder à pergunta, prática e teórica ao mesmo tempo: que é a filosofia?*". In: **Entrevista com Giorgio Agamben**. Revista do Departamento de Psicologia, UFF, v. 18, n. 1., janeiro/junho de 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-80232006000100011&script=sci_arttext. Acessado em 18.11.2009.

⁷ Cf. Leland de la DURANTAYE. In: **Giorgio Agamben: a critical introduction**. Stanford: Stanford University Press, 2009, p. 2-3.

e *Arti della IUAV (Istituto Universitario di Architettura di Venezia)*. Em 2003, tornou-se *Distinguished Professor* da *New York University*, cargo ao qual renunciou em protesto contra a atual biopolítica migratória do governo estadunidense: o *Homeland Security Act*, que não raramente é intensificado.

Agamben justificou sua atitude em curto artigo publicado no *Le Monde*, edição de 11 de janeiro de 2004, denominado *Non au tatouage biopolitique*. Nessa oportunidade, ele comparou, filosoficamente - e isso é feito em diversos momentos de sua obra -, a condição político-jurídica do cidadão nas democracias hodiernas à do detento de Auschwitz. Por ser um ótimo exemplo de sua filosofia aplicada, bem como de sua atitude revolucionária, paixão política e indignação ética⁸, entendemos por bem transcrever o artigo integralmente como nota nesta dissertação⁹, artigo esse que foi subsequentemente criticado por

⁸ Inquestionáveis características de Agamben de acordo com ANTONIO NEGRI. In: NEGRI, Antonio. **Giorgio Agamben: the discreet taste of the dialectic**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 120.

⁹ “Les journaux ne laissent aucun doute : qui voudra désormais se rendre aux Etats-Unis avec un visa sera fiché et devra laisser ses empreintes digitales en entrant dans le pays. Personnellement, je n'ai aucune intention de me soumettre à de telles procédures, et c'est pourquoi j'ai annulé sans attendre le cours que je devais faire en mars à l'université de New York. Je voudrais expliquer ici la raison de ce refus, c'est-à-dire pourquoi, malgré la sympathie qui me lie depuis de nombreuses années à mes collègues américains ainsi qu'à leurs étudiants, je considère que cette décision est à la fois nécessaire et sans appel et combien je tiendrais à ce qu'elle soit partagée par d'autres intellectuels et d'autres enseignants européens. Il ne s'agit pas seulement d'une réaction épidermique face à une procédure qui a longtemps été imposée à des criminels et à des accusés politiques. S'il ne s'agissait que de cela, nous pourrions bien sûr accepter moralement de partager, par solidarité, les conditions humiliantes auxquelles sont soumis aujourd'hui tant d'êtres humains. L'essentiel n'est pas là. Le problème excède les limites de la sensibilité personnelle et concerne tout simplement le statut juridico-politique (il serait peut-être plus simple de dire biopolitique) des citoyens dans les Etats prétendus démocratiques où nous vivons. On essaie, depuis quelques années, de nous convaincre d'accepter comme les dimensions humaines et normales de notre existence des pratiques de contrôle qui avaient toujours été considérées comme exceptionnelles et proprement inhumaines. Nul n'ignore ainsi que le contrôle exercé par l'Etat sur les individus à travers l'usage de dispositifs électroniques, comme les cartes de crédit ou les téléphones portables, a atteint des limites naguère insoupçonnables. On ne saurait pourtant dépasser certains seuils dans le contrôle et dans la manipulation des corps sans pénétrer dans une nouvelle ère biopolitique, sans franchir un pas de plus dans ce que Michel Foucault appelait une animalisation progressive de l'homme mise en oeuvre à travers les techniques les plus sophistiquées. Le fichage électronique des empreintes digitales et de la rétine, le tatouage sous-cutané ainsi que d'autres pratiques du même genre sont des éléments qui contribuent à définir ce seuil. Les raisons de sécurité qui sont invoquées pour les justifier ne doivent pas nous impressionner: elles ne font rien à l'affaire. L'histoire nous apprend combien les pratiques qui ont d'abord été réservées aux étrangers se trouvent ensuite appliquées à l'ensemble des citoyens. Ce qui est en jeu ici n'est rien de moins que la nouvelle relation biopolitique « normale » entre les citoyens et l'Etat. Cette relation n'a plus rien à voir avec la participation libre et active à la sphère publique, mais concerne l'inscription et le fichage de l'élément le plus privé et le plus incommunicable de la subjectivité : je veux parler de la vie biologique des corps. Aux dispositifs médiatiques qui contrôlent et manipulent la parole publique correspondent donc les dispositifs technologiques qui inscrivent et identifient la vie nue : entre ces deux extrêmes d'une parole sans corps et d'un corps sans parole, l'espace de ce que nous appelions autrefois la politique est toujours plus réduit et plus exigü. Ainsi, en appliquant au citoyen, ou plutôt à l'être humain comme tel, les techniques et les dispositifs qu'ils avaient inventés pour les classes dangereuses, les Etats, qui devraient constituer le lieu même de la vie politique, ont fait de lui le suspect par excellence, au point que c'est l'humanité elle-même qui est devenue la classe dangereuse. Il y a quelques années, j'avais écrit que le paradigme politique de l'Occident n'était plus la cité, mais le camp de concentration, et que nous étions passés

MALCOLM BULL, que, na mesma oportunidade, repreende o próprio *homo sacer* agambeniano como um conceito frustrantemente dependente de vagas analogias¹⁰. Em 2006, Agamben recebeu o *Prix Européen de l'Essai Charles Veillon* pelo *l'ensemble de son oeuvre*, e é atualmente detentor da cadeira *Baruch Spinoza* na *European Graduate School*.

Para seu colega ANTONIO NEGRI, Agamben encaixa-se na geração pós-Segunda Guerra Mundial que, em sua visão, teve influência de elementos da cultura filosófica marxista italiana das décadas de 1960 e 1970, bem como na experiência pós-estruturalista francesa¹¹:

“Let us return to the philosophical climate in Italy during the tumultuous 1960s and 1970s. The thought of *Krisis* represented the theoretical point of reference for the crisis of Marxism in Italy for quite some time. The erosion of the Marxist theory of value, and the attendant impossibility of bringing it back into line with the rational schema of economic planning or to the political *dispositifs* that attached themselves to it, determined the - typically Italian (that is, imposed by the high level of struggle) - demand to save communist politics beyond the crisis of communist theory. The philosophy of *Krisis* unfolded within this framework.”¹²

É nesse sentido que Agamben pode ser qualificado como um filósofo que, partindo das linhas mestras de Aristóteles, contrasta-se a teóricos contemporâneos e se identifica

d'Athènes à Auschwitz. Il s'agissait évidemment d'une thèse philosophique, et non pas d'un récit historique, car on ne saurait confondre des phénomènes qu'il convient au contraire de distinguer. Je voudrais suggérer que le tatouage était sans doute apparu à Auschwitz comme la manière la plus normale et la plus économique de régler l'inscription et l'enregistrement des déportés dans les camps de concentration. Le tatouage biopolitique que nous imposent maintenant les Etats-Unis pour pénétrer sur leur territoire pourrait bien être le signe avant-coureur de ce que l'on nous demandera plus tard d'accepter comme l'inscription normale de l'identité du bon citoyen dans les mécanismes et les engrenages de l'Etat. C'est pourquoi il faut s'y opposer.”
In: Non au tatouage biopolitique. Disponível em <http://www.lemonde.fr/cgi-bin/ACHATS/ARCHIVES/archives.cgi?ID=6152d1b7066b69ae92c86b2e2a561b716717b1360dd705b0>.
 Acessado em 2.11.2009.

¹⁰ BULL, Malcolm. **States don't really mind their citizens dying (provided they don't all do it at once): they just don't like anyone else to kill them.** Disponível em <http://www.generation-online.org/p/fpagamben2.htm>. Acessado em 5.8.2009.

¹¹ “What are the other merits of Agamben's first ontological decision? I think that they stem from the fact that, armed with his potent ontological determination, Agamben is able to critically engage with the other dimension of his thought (its source of inspiration or ground of comparison): the French poststructuralist experience”. NEGRI, Antonio. Op. cit., p. 115.

¹² NEGRI, Antonio. Op. cit., p. 110-112.

com a figura da Itália renascentista, consoante CATHERINE MILLS¹³. Aliás, NEGRI qualifica Agamben como o mais determinado representante da segunda geração do pós-estruturalismo¹⁴: “*Agamben is anything but a ‘weak’ postmodernist. His concern will be to continually dissolve the ambiguity of the phenomenological reference of poststructuralist thought and bring it back to a new problematic and constructive tableau: that of deconstruction, desire and politics*”.

Sua produção¹⁵ centra-se nas relações entre filosofia, estética¹⁶, religião, política, ontologia, direito e arte¹⁷ - de forma geral, poderíamos dizer que Agamben dedica toda sua análise filosófica, filológica, histórica e estética a profanar o sagrado, ou melhor, a procurar devolver à comunidade humana aquilo que historicamente foi subtraído ao uso comum por meio da sacralização¹⁸ -, passando a se dedicar principalmente à filosofia política a partir da década de 1990, de maneira especial às discussões sobre o poder visando ao escrutínio do *homo sacer*.

Refletindo acerca do capitalismo, das revoluções tecnológicas modernas e da lógica da segurança nas sociedades contemporâneas, Agamben parece assumir como tarefa primordial o alargamento do trabalho de Foucault, andando, portanto, por diversos campos do saber. Nada obstante, Agamben também sofreu palpáveis influências de Walter Benjamin¹⁹, Friedrich Nietzsche²⁰, Martin Heidegger²¹ e Carl Schmitt²², entre outros²³.

¹³ MILLS, Catherine. **The philosophy of Agamben**. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2008, p. 1.

¹⁴ NEGRI, Antonio. Op. cit., p. 116.

¹⁵ Ao ser questionado sobre seu vasto campo de conhecimento, Agamben reflete que “... *filosofia, política, filologia, literatura, teologia, direito não representam disciplinas e territórios separados*”, para concluir que sua sabedoria “... *trata-se do que, há um tempo atrás, era o mínimo esperado de uma pessoa culta - este a quem Nietzsche chamava ‘bom europeu’*”. In: **A Política da profanação**. Entrevista concedida à Folha de São Paulo em 18.9.2005. Disponível em <http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi081.htm?200722>. Acessado em 22.10.2007.

¹⁶ Para uma análise do estado de exceção em sua relação com a arte, notadamente o palco do teatro, vide: FORMIS, Barbara. **Dismantling theatricality: aesthetics of bare life**. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas, MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008, p. 181-192.

¹⁷ “Assim, a filosofia de Agamben se desenvolve de um modo no qual ontologia, política e poesia se encontram tramadas pela estratégia do filósofo. Diz ele que não se pode falar em retorno às condições perdidas na história, mas que somente nos é possível entrever em meio às luzes do presente o escuro que lhe é inerente, uma origem que não está fora da história, mas que garante um olhar não saudosista para o passado e um mirar o futuro sem esperanças outras que não a própria capacidade de repensar o presente”. In: SCRAMIM, Susana; HONESKO, Vinícius Nicastro. In: AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 21.

¹⁸ Cf. Selvino José ASSMANN. In: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 10.

¹⁹ Agamben foi responsável pela edição e tradução italianas das Obras de Benjamin.

Quanto ao método²⁴, Agamben reconhece que sua análise não é sociológica e que trabalha com paradigmas²⁵²⁶. Com efeito, em *Intervista a Giorgio Agamben: dalla teologia politica alla teologia-economica*, Agamben declina que “*Io vedo il mio lavoro senz’altro vicino a quello di Foucault. Nelle mie due ultime ricerche sullo ‘stato d’eccezione’ e sulla ‘teologia economica’, ho cercato di applicare lo stesso metodo genealogico e paradigmatico che praticava Foucault*”²⁷.

Em outra entrevista, desta feita no Brasil, o próprio Agamben qualifica seu método:

²⁰ “Oh, Nietzsche war auch für mich wichtig. Aber ein wenig halte ich es mit Benjamin, der gesagt hat, die Ewige Wiederkehr, das sei wie die Strafe des Nachsitzens, der Strafarbeit in der Schule, wenn man tausend Mal den selben Satz abschreiben muss”. In: AGAMBEN, Giorgio. **Ein gespräch mit Giorgio Agamben - Das leben, ein kunstwerk ohne autor: der Ausnahmezustand, die verwaltung der unordnung und das private leben**. Disponível em www.suddeutschezeitung.com, edição de 6.4.2004. Versão em inglês disponível em German Law Journal, n. 5 (1 May 2004) - special edition. Disponível em <http://www.germanlawjournal.com/article.php?id=437>. Acessado em 22.10.2007.

²¹ No entendimento de ANTONIO NEGRI, Agamben, com enorme coragem, criou uma espécie de revolução copérnica à figura do ser construída por Heidegger: “*Heidegger’s ontological realism (his materialism?) was, in fact, adopted as the inevitable horizon of the experience of life, of knowing and doing. Agamben separates out experience and language from the morass in which Heidegger has placed them, as if smeared across the horizon of being, and redefines them as possibility*”. Op. cit., p. 111.

²² Segundo Agamben, “*O encontro com Carl Schmitt se deu, por outro lado, relativamente tarde, e teve um caráter totalmente distinto. Era evidente (creio que é evidente para qualquer um que não seja estúpido nem tenha má-fé, ou, como acontece freqüentemente, as duas coisas juntas) que, se queria trabalhar com o direito e sobre a política, era com ele que eu deveria medir-me. Como com um inimigo, antes de tudo - mas a antinomia amigo-inimigo era precisamente uma das teses schmittianas que eu queria pôr em questão*”. In: **Entrevista com Giorgio Agamben**. Revista do Departamento de Psicologia, UFF, v. 18, n. 1, janeiro/junho 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-80232006000100011&script=sci_arttext. Acessado em 18.11.2009.

²³ “As the outline of the chapters suggests, three figures in Western thought have a recurring and fundamental influence on Agamben’s thought: Aristotle, Martin Heidegger and Walter Benjamin. This is not to suggest that they are the only important figures in his work; they are not. One could name alongside these figures, philosophers such as Kant, Hegel, Nietzsche, Arendt, the art historian Aby Warburg, Italian literary figures and poets such as Dante and Caproni, and many more besides”. MILLS, Catherine. Op. cit., p. 3.

²⁴ Para uma completa análise do método arqueológico e paradigmático agambeniano, vide *Signatura rerum: sul método*, sem tradução ao português. A versão em inglês foi traduzida por Luca D’Isanto e Kevin Attell como *The signature of all things: on method*.

²⁵ O próprio Agamben declara que “Aber ich bin kein Historiker. Ich arbeite mit Paradigmen. Ein Paradigma ist so etwas wie ein Beispiel, ein Exempel, ein historisch einmaliges Phänomen”. In: AGAMBEN, Giorgio. **Ein gespräch mit Giorgio Agamben - Das leben, ein kunstwerk ohne autor: der Ausnahmezustand, die verwaltung der unordnung und das private leben**. Disponível em www.suddeutschezeitung.com, edição de 6.4.2004. Versão em inglês disponível em German Law Journal, n. 5 (1 May 2004) - special edition. Disponível em <http://www.germanlawjournal.com/article.php?id=437>. Acessado em 22.10.2007.

²⁶ Em palestra proferida em 2002 sob o título *What is a paradigm?*, que deu subsídios ao primeiro capítulo de *Signatura rerum: sul método*, Agamben analisa conceitos como paradigma e exemplo, inclusive na doutrina de Foucault, Thomas Kuhn e Victor Goldschmit. In: **What is a paradigm?** European Graduate School, August 2002. Disponível em <http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-what-is-a-paradigm-2002.html>. Acessado em 20.9.2007.

²⁷ Anno 1, n. 4, 2004. Disponível em <http://rivista.ssef.it/site.php?page=&edition=2004-04-01>. Acessado em 13.6.2009.

“Meu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos. A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente. Porém, superar a lógica binária significa, sobretudo, ser capaz de transformar cada vez as dicotomias em bipolaridades, as oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação. Lógica do campo contra lógica da substância. Significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser, entretanto, um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros. Significa, enfim, trabalhar por paradigmas, neutralizando a falsa dicotomia entre universal e particular. Um paradigma (o termo em grego quer dizer simplesmente *exemplo*) é um fenômeno particular que, enquanto tal, vale por todos os casos do mesmo gênero e adquire assim a capacidade de construir um conjunto problemático mais vasto.”²⁸

Já quanto ao estilo, CATHERINE MILLS, na introdução de sua obra *The philosophy of Agamben*, expressa que ele é justamente uma das grandes fontes de complexidade da obra do filósofo. Segundo a autora:

“In contrast to the digressions and convolutions to which many have become accustomed through reading figures such as Martin Heidegger or, more recently, Jacques Derrida and his deconstructive followers, Agamben’s style is compact to the point of ellipsis. Most of his books are short - often fewer than 150 pages - but this does not make them easy reading. Instead, highly compacted arguments and insights are presented without explication but with a sharp elegance that provokes as much as it compels. Additionally, and more

²⁸ In: **Entrevista com Giorgio Agamben**. Revista do Departamento de Psicologia, UFF, v. 18, n. 1, janeiro/junho 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-80232006000100011&script=sci_arttext. Acessado em 18.11.2009.

importantly, over the past several decades Agamben has used various forms within ostensibly philosophical texts in what is ultimately a complex exercise in pushing philosophy to its limits. His arguments and thoughts are developed through fragments, interpolated ‘thresholds’ and crystalline essays that leave little room for the extensive and patient work of setting out propositions, drawing conclusions and pre-emptively rebutting counter-claims that characterizes much philosophy.”²⁹

De fato, tendemos a concordar que o âmago do pensamento de Agamben não parece, em geral, sistemático e progressivo, forçando o leitor a buscar explicações em outros textos de sua obra que, vez ou outra, podem parecer até mesmo contraditórios. Não há, em nosso entendimento, uma trajetória sistemática observável, mas tão somente um fio mestre condutor que, não ocasionalmente, perde o seu sentido, porquanto é enfrentado de maneiras distintas em textos interconectados. Não é raro que o leitor perca a continuidade de seu trabalho, como comenta LELAND DE LA DURANTAYE³⁰. Disso se segue, como não poderia deixar de ser, um caráter enigmático em suas assertivas.

Talvez isso se dê porque, de acordo com ROSSANO PECORARO, tratamos de um *“pensamento que ainda está se desdobrando, construindo, consolidando; que, certamente, possui os seus alicerces, as suas perspectivas já suficientemente definidas, mas que não deixa de ser algo a nós tão próximo e, portanto, bastante difícil de definir. O que acabo de dizer não é nenhuma novidade para os cultores de coisas filosóficas com um mínimo de rigor e honestidade intelectual. Menos óbvio, creio eu, é acenar a uma outra dificuldade, ou seja, a escassez de sólidos comentários sobre a sua obra...”*³¹. Com efeito, a escassez de dados e comportamentos do filósofo italiano enquanto ainda estudante - e até mesmo em sua carreira como professor e conferencista - talvez se dê justamente porque tratamos de um pensador em contínuo fervor.

Para DOMINICK LACAPRA *“In Agamben, moreover, a sustained intricacy of formulation and an insistently paratactic or ‘poetic’ style in philosophy make it both*

²⁹ MILLS, Catherine. Op. cit., p. 2.

³⁰ DURANTAYE, Leland de la. Op. cit., p. xix.

³¹ PECORARO, Rossano. *In: Compreender a atualidade através de Agamben*. Entrevista concedida em 4.3.2009. Disponível em http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=20360. Acessado em 15.7.2009.

*difficult to understand him in a way that enables critical exchange and possible for a sympathetic (or perhaps extremely generous) reader (or overwriter) to gloss questionable passages in a quasi-theological manner that always displaces attention to other, less dubious passages, even if they are found in another work*³².

De fato, esse exercício interpretativo demanda do leitor o auxílio de opiniões e comentários de obras de terceiros que, acertadamente ou não, fatalmente influenciarão a formação de sua própria convicção. Assim, há o evidente risco de a conclusão final do intérprete escapar da intenção ou do agir comunicativo original do autor, uma vez que a compreensão poderá restar determinada por reflexões de outrem.

Quanto ao conjunto de sua obra, Agamben caminha por diversos campos como “... *Biblical textual criticism, cinema studies, medieval literature, legal philosophy (ancient and modern), the philosophy of language, journalistic commentary on Italian and world politics, theories of friendship, art and aesthetics, ontology, poetics, holocaust literature, the history of philosophy, as well as speculative writing which gestures towards a creative practice*”, consoante JUSTIN CLEMENS, NICHOLAS HERON e ALEX MURRAY³³.

No livro *L'uomo senza contenuto*, publicado na Itália em 1970 e sem tradução ao português, Agamben diagnostica a essência niilista da arte (estética) na era moderna por meio de fraturas e cisões que atravessam a figura do espectador (falta de interesse) e do artista (interesse perigoso). Agamben busca o retorno a uma concepção originária da arte que recupere uma distinção grega antiga entre *poiésis* e *práxis* e, ainda, devolva à primeira sua relação com a verdade ao invés da vontade³⁴.

³² LACAPRA, Dominick. **Approaching limit events: siting Agamben**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 133.

³³ In: **The enigma of Giorgio Agamben**. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas; MURRAY, Alex (ed.). The work of Giorgio Agamben: law, literature, life. Edinburg University Press, 2008, p. 2.

³⁴ Para Sueli CAVENDISH, Agamben não se limita nessa obra a “... *desvelar a essência alienada da obra de arte; ele empreende uma indagação sustentada e constante, sob vários prismas, a respeito dos destinos da arte em nosso tempo, vendo este tempo como um momento privilegiado para que a arte, assumindo uma verdadeira crítica, aponte uma saída do que chama o pântano da estética e da técnica, em direção à restauração do status poético do ser humano à sua dimensão originária*”. In: **Poiésis, negatividade e a condição moderna da arte em Giorgio Agamben**. Disponível em <http://paginas.terra.com.br/arte/dubitoergosum/a41.htm>. Acessado em 22.10.2007.

Muito embora os livros subsequentes *Stanze: la parola e il fantasma nella cultura occidentale* (*Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*³⁵), publicado em 1977, e *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia* (*Infância e história: destruição da experiência e origem da história*), de 1978, auxiliem o leitor a compreender o pensamento crítico do autor, é com a tradução de *Il linguaggio e la morte: un seminario sul luogo della negatività* (1982), traduzido ao português sob o título *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, que Agamben torna-se conhecido internacionalmente, segundo o prefácio do livro *Giorgio Agamben: Sovereignty & Life*, editado por MATTHEW CALARCO e STEVEN DECAROLI.

Em *A linguagem e a morte*, Agamben, em suas próprias palavras, trouxe idéias “discutidas do inverno de 1979 ao verão de 1980, ao longo de um seminário do qual participaram Massimo De Carolis, Giuseppe Russo, Antonella Moscati e Noemi Plastino”³⁶ acerca do modo como a linguagem é pensada como faculdade ou capacidade do ser humano na política ocidental, bem como a tendência moderna de o pensamento metafísico balizar o ser e a linguagem na negatividade³⁷.

Ou seja, ele visualiza o local originário da estrutura da negatividade no pensamento metafísico, levantando discussões quanto ao conteúdo do pensamento de Heidegger quanto à introdução da negatividade no ser por meio do *Da* (“a negatividade provém, ao *Dasein*, de seu próprio *Da*”³⁸), e de Hegel (*das Diese nehmen*) quanto à pobreza das palavras, não olvidando a relação ontológica entre linguagem, experiência e morte. No entendimento de JUSTIN CLEMENS, “... given that the two greatest modern attempts to elaborate the logic of

³⁵ Em introdução à obra, Sabrina SEDLMAYER comenta que “... No decorrer da leitura apreendemos vários sentidos que o título desta obra, *Stanze*, nos oferece: mais que estrofe de uma canção, Agamben reclama aqui a definição da poesia como abrigo, cômodo que é capaz de guardar, pela falta e impossibilidade que constitui a palavra, a fugaz alegria do amor. A referência a Heidegger é nítida. Mas outros escritores saturninos que discorreram sobre fantasmas de Eros na modernidade, como Freud, Marx, Baudelaire, Warburg e Benjamin, além da semiologia e da linguística saussuriana vêm auxiliar a compreensão do círculo hermenêutico que se estabelece entre desejo, fantasma e palavra”. In: AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

³⁶ AGAMBEN, GIORGIO. **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, Nota do Autor.

³⁷ “Some of the most intractable problems that Agamben addresses in his work derive from his engagement with the history of metaphysics in Western philosophy, and particularly the tendency that he diagnoses in metaphysical thought to presuppose and posit a foundation for being and language in negativity”. MILLS, Catherine. Op. cit., p. 9.

³⁸ AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 18.

*negative are those of Hegel and Heidegger, it is precisely to them that Agamben turns to illuminate its ruses*³⁹.

Assim como o animal não pode ter a experiência da morte porque não concebe a morte - ele não morre, mas cessa de viver -, o animal não pode ter a experiência da linguagem. O homem, apropriando-se da mundanidade por meio da linguagem⁴⁰, é o único animal que possui a faculdade da linguagem e a faculdade da morte: “*Se a linguagem fosse imediatamente a voz do homem, como o zurro é a voz do asno e o rechino é a voz da cigarra, o homem não poderia ser-o-aí nem aprender o Isto, logo, não poderia jamais ter experiência do ter-lugar na linguagem e da abertura do ser*”⁴¹. Para CATHERINE MILLS:

“While the contemporary collapse of metaphysics into ethics that the grounding of humanity in negativity generates is increasingly evident as nihilism, contemporary thought has yet to escape from or go beyond this condition. The task that Agamben sets for contemporary thought, then, is to understand and ultimately redefine the nihilism that increasingly appears at the heart of humanity’s ungroundedness.”⁴²

Aliás, essa questão é anteriormente trazida à tona em *Infanzia e storia*, obra na qual o autor centraliza suas considerações no significado de *eu falo* e *eu posso falar*, bem como na significação da própria linguagem e da constituição do ser emissor enquanto ente da linguagem. Pronomes como *eu* e advérbios como *aqui* ou *agora*, assim como o *Da* e o *Diese* - *shifters*, ou indicadores de enunciação, cuja função é articular a passagem da língua (código) à fala (mensagem) -, não indicam ou se referem a objetos fora de si, não ganham significado por meio de uma relação com um objeto fora da linguagem, mas tornam evidente o fenômeno da própria linguagem⁴³.

³⁹ CLEMENS, Justin. **The role of the shifter and the problem of reference in Giorgio Agamben**. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas, MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008, p. 44.

⁴⁰ Cf. Giorgio AGAMBEN. **Means without end: notes on politics**. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 91.

⁴¹ AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 115.

⁴² MILLS, Catherine. Op. cit., p. 12.

⁴³ “O abrir-se da dimensão *ontológica* (o ser, o mundo) corresponde ao puro ter-lugar da linguagem como evento originário, enquanto a dimensão *ôntica* (os entes, as coisas) corresponde àquilo que, nesta abertura, é dito e significado. A transcendência do ser em relação ao ente, do mundo em relação à coisa, é, primeiramente transcendência do evento da linguagem em relação à fala. E os *shifters*, as pequenas palavras

Agamben, nesse e em outros textos, enfatiza a *coisa* ou a *idéia*⁴⁴ de linguagem, traçando a articulação entre a *phoné* animal e o significado, bem como linguagem e discurso na articulação ontológica, e não cronológica, da *infância*⁴⁵, chamando atenção para a possibilidade de uma linguagem pura - num paralelo à violência pura de Benjamin - que comunicaria nada além de sua própria comunicabilidade: o seu *experimentum linguae*⁴⁶ da infância.

Em última instância, Agamben visa superar a metafísica com vistas a um novo conceito de pura experiência, não como sistema de significação ou meio de comunicação, mas algo anterior à subjetividade e a uma alegada realidade psicológica, uma nova filosofia⁴⁷.

Na obra *Idea della prosa* (1985), traduzida ao português em 1999, Agamben revive a relação ontológica entre filosofia e poesia, bem como linguagem enquanto figura da

isto, aqui, eu, agora, por meio das quais, na *Fenomenologia do Espírito*, a certeza sensível acredita poder captar imediatamente a própria *Meinung*, já estão sempre presas nesta transcendência, indicam desde sempre o lugar da linguagem”. In: AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 44.

⁴⁴ Vide AGAMBEN, Giorgio. **The idea of language**. In: HAMACHER, Werner; WELBERY, David (ed.). *Potentialities*. Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 39-47.

⁴⁵ “But instead of simply referencing the neonatal condition as a developmental stage, Agamben’s notion of infancy appropriates a now-obsolete meaning of the term, which derives from the Latin ‘*infans*’, in which ‘*fans*’ is the present participle of ‘*fari*’, meaning ‘*to speak*’. Etymologically, then, the ‘*in-fancy*’ means to be unable or unwilling to speak, to be silent or speechless. (...) Infancy conceptualizes an experience of being in language without speech, not in a temporal or developmental sense of preceding the acquisition of language in childhood, but as an ontological condition of speaking that continues to reside in any appropriation of language”. MILLS, Catherine. Op. cit., p. 25.

⁴⁶ “O homem não *sabe* simplesmente, nem simplesmente *fala*, não é *homo sapiens* ou *homo loquens*, mas *homo sapiens loquendi*, homem que sabe e pode falar (e, portanto, também não falar), e este entrelaçamento constitui o modo com o qual o Ocidente compreendeu a si mesmo e que pôs como fundamento do seu saber e de suas técnicas. A violência sem precedentes do poder humano tem a sua raiz última nesta estrutura da linguagem. Neste sentido, aquilo de que no *experimentum linguae* se tem experiência não é simplesmente uma impossibilidade de dizer: trata-se, antes, de uma impossibilidade de falar *a partir de uma língua*, isto é, de uma experiência - através da moradia infantil na diferença entre língua e discurso - da própria faculdade ou potência de falar. Colocar o problema do transcendental significa, em última análise, perguntar o que quer dizer ‘possuir uma faculdade’, qual é a gramática do verbo ‘poder’. E a única resposta possível é uma experiência da linguagem”. AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 15.

⁴⁷ “In the extraordinary essay ‘Infancy and History: An Essay in the Destruction of Experience’, Agamben begins his concerted reflection on the concept of experience in the modern world - reflected in the loss of the capacities of the storyteller - and places his own efforts within the programme for a ‘coming philosophy’ that Benjamin outlines elsewhere. In outlining a programme for a future philosophy, Benjamin proposes that this must be centrally concerned with the interrelation of three concepts, namely epistemology, metaphysics and religion, particularly in relation to the unfinished philosophy of Immanuel Kant. ‘Unfinished’ because, in Benjamin’s view, Kant was unable to adequately address the relation between experience and knowledge. In developing a ‘prolegomena to a future metaphysics’, then, the coming philosophy must develop not only a new conception of knowledge but also a new concept of experience”. MILLS, Catherine. Op. cit., p. 22.

punição. Para ALEXANDER GARCÍA DÜTTMANN, “*Agamben does not want to keep meaning apart from poetic sound and rhythm. Rather, for him, the question of the relationship between philosophy and poetry becomes the question of a language or a prose that no longer lets itself be determined by the difference inscribed in this relationship*”⁴⁸.

Entretanto, segundo MATTHEW CALARCO e STEVEN DECAROLI, é somente com a publicação de *La comunità che viene* (1990), sem tradução ao português, que Agamben teria despertado o interesse escolar por seus textos:

“Over the next decade, as more of Agamben’s works found their way into the English-speaking context, it became increasingly evident that Agamben’s influence on the current generation of scholarship would be a lasting one. Given the growing enthusiasm for both Agamben’s writing and the questions his writings raise, the time has come for a broader dialogue.”⁴⁹

Essa mesma opinião é compartilhada por CATHERINE MILLS, para quem “*since the translation of his enigmatic work, The Coming Community, in 1993, English publication of his work has occurred at an ever-increasing rate*”. Para essa autora, as densas reflexões filosóficas de Agamben sobre a problemática da soberania e da biopolítica transformaram o próprio discurso crítico contemporâneo, de maneira que termos como *exceção* e *vida* não podem ser utilizados atualmente sem referência direta a Agamben.

Muito embora ela reconheça a alta complexidade e a dificuldade do trabalho de Agamben que obscurecem a importância filosófica do pensamento analisado, ela concorda que o italiano contribuiu igualmente para reabrir questões da filosofia antropológica ao externar interessantes distinções entre a animalidade e a humanidade⁵⁰, tema central na obra *L’aperto: l’uomo e l’animale*⁵¹, ainda sem tradução ao português, interpretada por DINESH WADIWEL⁵².

⁴⁸ DÜTTMANN, Alexander García. **Integral actuality: on Giorgio Agamben’s Idea of Prose**. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas, MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008, p. 28.

⁴⁹ CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Op. cit., Prefácio.

⁵⁰ MILLS, Catherine. Op. cit., p. 1.

⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. **L’aperto, l’uomo, l’animale**. Torino: Bolatti Boringuieri, 2002.

⁵² WADIWEL, Dinesh. *Animal by any other name? Patterson and Agamben discuss animal (and human) life*. Borderlands e-journal, v. 3(1). Disponível em http://www.borderlands.net.au/vol3no1_2004/wadiwel_animal.htm.

Na apresentação ao livro *Profanazioni*, obra publicada em 2004 e traduzida ao português em 2007 que reúne uma dezena de textos escritos em momentos anteriores e posteriores a outros livros do autor, SELVINO J. ASSMANN qualifica Agamben como um dos mais importantes e mais lidos pensadores europeus da atualidade, discorrendo que:

“Em um mundo onde tudo parece ter-se tornado necessário e inevitável, sagrado, Agamben procura resistir, des-criar o que existe, tentando ser mais forte do que o que está aí, como o faz o escriturário Bartleby de Melville (“preferia não!”). Isso equivale a ir em busca da infância, ou seja, de nossa capacidade de jogar e de amar, a saber, de viver na intimidade de um ser estranho, não para fazê-lo conhecido, e sim para estar ao lado dele sem medo de ficar entre o dizível e o indizível; equivale a perseguir sinais e frestas de contingência, de ‘absoluta contingência’, ou seja, de subjetividade, de liberdade humana, de cesuras entre um poder-ser e um poder-não-ser. Insista-se: um mundo em que tudo é necessário e nada é possível é um mundo sem sujeito, um mundo sem liberdade, sem possibilidade de criação.”⁵³

Para OLGÁRIA MATOS, *Profanações* trata justamente dos interstícios da cultura capitalista, na qual se expressa a ultrapassagem da economia de mercado pela sociedade de mercado, a saber, pela universalização do fenômeno do fetichismo em sua estrutura desrealizante⁵⁴.

Merece ser citado, ainda, sem prejuízo dos demais textos que serão apontados no decorrer desta dissertação, o recente *O que é contemporâneo? E outros ensaios*, que, na verdade, é a reunião de três textos⁵⁵ em que o autor, segundo SUSANA SCRAMIM e VINÍCIUS HONESKO, descreve todo o procedimento pelo qual *oikonomía* passa a ser traduzida para o ríspido latim dos padres da alta Idade Média como *dispositio*, e, a partir de Aristóteles,

⁵³ In: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 7.

⁵⁴ Cf. Olgária MATOS. In: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

⁵⁵ *Che cos'è Il contemporaneo?, Che cos'è um dispositivo? e L'amico*.

propõe uma leitura que assinala de modo premente o estatuto ontológico e ao mesmo tempo político da amizade⁵⁶.

Em que pese a importância das obras acima delineadas para compreensão da filosofia do autor, é na trilogia⁵⁷ com respeito ao *homo sacer* que Agamben, em nosso entendimento, ganha especial atenção na filosofia jurídica, porquanto renova o vínculo entre violência e direito, descrevendo os mecanismos de inclusão e exclusão - na verdade, exclusão inclusiva (*esclusione inclusiva*) - do indivíduo subjacentes à teoria da soberania: tema que bem se adequou ao despertar do 11 de setembro, das guerras do Afeganistão e Iraque e dos estados de exceção de Abu Ghraib e *Guantanamo Bay*, entre tantos outros exemplos.

É na suspensão da lei que se relacionam vivente e norma jurídica, *factum* e *ius*, num contínuo estado de exceção: “*That the state of exception has become the rule, that we live in the age of the suspension of the law, is what the work of Agamben constantly stresses*”, consoante BRUNO GULLI⁵⁸.

Numa entrevista conferida para o *Süddeutsche Zeitung*⁵⁹, de 6 de março de 2004, Agamben declara que seu livro *Stato di Eccezione* “... gehört zu einer Reihe von genealogischen Essays, die an „Homo Sacer“ anschließen und eine Tetralogie bilden sollen. Von der Sache her geht es um zwei Punkte. Der erste ist historischer Art: Der Ausnahme- oder Dringlichkeitszustand ist heute zum Paradigma des Regierens geworden.

⁵⁶ Cf. Susana SCRAMIM e Vinícius Nicastro HONESKO, para quem “... A partir desse levantamento, Agamben propõe uma chave de leitura do termo dispositivo em Michel Foucault... para ampliá-lo e elevá-lo à categoria fundamental para a compreensão do mecanismo político contemporâneo... Como máquina que no contato com os viventes produz sujeitos, o dispositivo é também uma máquina de governo (os sujeitos, livres, são sempre sujeitados a um poder). No entanto diferentemente do que acontecia com os dispositivos ditos tradicionais (a confissão, a prisão, as escolas etc.), isto é, um ciclo completo de subjetivação (um novo sujeito que se constitui a partir da negação de um velho), nos dispositivos hodiernos (a internet, os telefones celulares, a televisão, as câmeras de monitoramento urbano etc.), não é mais possível constatar a produção de um sujeito real, mas uma recíproca indiferenciação entre subjetivação e dessubjetivação, da qual não surge um sujeito espectral.” In: AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 12.

⁵⁷ Muito embora o conjunto da obra seja composto, até o momento, por *Homo Sacer* I, II.1, II.2, II.3 e III.

⁵⁸ GULLI, Bruno. **The ontology and politics of exception: reflections on the work of Giorgio Agamben**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 239.

⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Ein gespräch mit Giorgio Agamben - Das leben, ein kunstwerk ohne autor: der Ausnahmezustand, die verwaltung der unordnung und das private leben**. Disponível em www.sueddeutschezeitung.com, edição de 6.4.2004. Versão em inglês disponível em *German Law Journal* n. 5 (1 May 2004) - special edition. Disponível em <http://www.germanlawjournal.com/article.php?id=437>. Acessado em 22.10.2007.

Ursprünglich etwas Außergewöhnliches, eben die Ausnahme, die nur für eine begrenzte Zeit Bestand haben sollte, ist er aufgrund einer historischen Transformation zur normalen Form des Regierens geworden. Ich wollte zeigen, welche Bedeutung dieser Wandel für die Verfassung der Demokratien hat, in denen wir leben. Der zweite ist philosophischer Natur und betrifft das seltsame Verhältnis von Gesetz und Gesetzlosigkeit, Gesetz und Anomie. Der Ausnahmezustand stellt eine geheime, aber fundamentale Beziehung zwischen dem Gesetz und der Abwesenheit des Gesetzes her. Er ist ein void, eine Leerstelle, aber diese Leerstelle ist konstitutiv für das juridische System”.

Outrossim, parece-nos que uma das maiores razões para que o trabalho de Agamben seja inquietante é sua contribuição ao debate contemporâneo sobre a lógica da segurança⁶⁰. Para Agamben, a concepção de democracia hoje existente ainda está dominada pelo paradigma do Estado de Direito, ou seja, pela idéia de que podemos estabelecer um quadro constitucional e normativo a partir do qual uma sociedade justa advém possível. *“Mas minhas pesquisas me mostraram que o problema fundamental não diz respeito à Constituição ou à lei; diz respeito ao governo”*⁶¹. Isto é, o tema central do conjunto da obra será uma operação da política que, sob a roupagem da prevenção da desordem - ou mesmo preservação da ordem -, trabalha secretamente para a produção de emergências⁶²: *“A segurança como paradigma de governo não nasce para instaurar a ordem, mas para governar a desordem”*⁶³. Uma desordem que traz à evidência a estrutura do *a-bando-no* que rege a vida humana e a *nuda vita* e ela inerente.

É dizer, sob o mote da segurança da ordem constitucional e/ou do Estado e/ou do homem e/ou do próprio cidadão ou, ainda, da relação entre eles, o governo transforma o

⁶⁰ “Today we face extreme and most dangerous developments in the thought of security. In the course of a gradual neutralization of politics and the progressive surrender of traditional tasks of the state, security becomes the basic principle of the state activity. What used to be one among several definitive measures of public administration until the first half of the twentieth century, now becomes the sole criterium of political legitimation”. AGAMBEN, Giorgio. **On security and terror**. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung (20.9.2001). Tradução Soenke Zehle. Disponível em http://fazarchiv.faz.net/webcgi?START=A20&DOKM=775258_FAZ_0&WID-69343-5800873-11505_4. Acessado em 22.10.2007.

⁶¹ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Política da Profanação**. Entrevista concedida à Folha de São Paulo em 18.9.2005. Disponível em <http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi081.htm?200722>. Acessado em 22.10.2007.

⁶² Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **On security and terror**. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung (20.9.2001). Disponível em http://fazarchiv.faz.net/webcgi?START=A20&DOKM=775258_FAZ_0&WID-69343-5800873-11505_4. Acessado em 22.10.2007.

⁶³ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Política da Profanação**. Entrevista concedida à Folha de São Paulo em 18.9.2005. Disponível em <http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi081.htm?200722>. Acessado em 22.10.2007.

que seria o sacrifício temporário (*zeitliche*) da democracia por meio de uma *fictio iuris* em contínua técnica de governo. Uma ficção jurídica que, para Agamben, repousa na mesmíssima lógica qualificadora do totalitarismo moderno: “... *l’instaurazione, attraverso lo stato di eccezione, di una guerra civile legale, che permette l’eliminazione fisica non solo degli avversari politici, ma di intere categorie di cittadini che per qualche ragione risultino non integrabili nel sistema político*”⁶⁴.

Quer dizer, o Estado, ou melhor, o governo, na visão agambeniana, não se preocupa com a ordem, mas, cultivando a cultura do medo - o *medo derivado* de que trata ZYGMUNT BAUMAN enquanto “... *estrutura mental estável que pode ser mais bem descrita como o sentimento de ser suscetível ao perigo; uma sensação de insegurança*”⁶⁵ -, administra a desordem justamente para que sejam eliminados quaisquer adversários políticos que não sejam integráveis ao sistema. Uma vestidura que é hoje o paradigma dominante de governo: o que era uma suspensão temporária da lei se tornou gradualmente uma técnica usual de governo; o extraordinário que se torna padrão.

Abre-se espaço, assim, para o advento de um estado de exceção permanente e muitas vezes voluntário⁶⁶: um estado de exceção que não é imposto por vias subversivas, golpistas ou revolucionárias, mas que, muito rasteiramente, insere-se no coração da democracia, do Estado de Direito e *a fortiori* da própria economia. De acordo com GILBERTO BERCOVICI:

“Da garantia do Estado, o estado de exceção passou a ser empregado na garantia da constituição e agora consolida-se o modelo da garantia do capitalismo.”⁶⁷

⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Stato di eccezione**. Turim: Bollati Boringhieri, 2003, p. 11.

⁶⁵ BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 9.

⁶⁶ Em estudo sobre a violência policial na Cidade de São Paulo, Teresa Pires do Rio CALDEIRA expressa que “*a persistência da violência policial e seu crescimento recente foi possível pelo menos em parte por causa do apoio popular. Paradoxalmente, mesmo as camadas trabalhadoras, que são as principais vítimas dessa violência, apóiam algumas de suas formas... Assim sendo, o apoio popular aos abusos da polícia sugere a existência não de uma simples disfunção institucional mas de um padrão cultural muito difundido e incontestado que identifica a ordem e a autoridade ao uso da violência. A deslegitimação dos direitos civis é inerente a esse padrão*”. In: CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. Tradução de Frank de Oliveira e Henrique Monteiro. São Paulo: Edusp, 2000, p. 136.

⁶⁷ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 46.

Esse espaço demonstra justamente a fragilidade do Estado, porquanto “*A state which has security as its sole task and source of legitimacy is a fragile organism; it can always be provoked by terrorism to become itself terroristic*”⁶⁸. Em outras palavras, “*o verdadeiro ponto misterioso da política ocidental não é o Estado, não é a Constituição, não é a soberania, mas o governo. Não o soberano, mas o ministro. Não o legislador, mas o funcionário*”⁶⁹:

“J’ai essayé de montrer dans un livre récent que le mystère central de la politique n’est pas la souveraineté mais le gouvernement, n’est pas Dieu mais l’ange, n’est pas le roi mais le ministre, n’est pas la loi mais la police - ou plus précisément, la double machine gouvernementale qu’ils forment et maintiennent en mouvement.”⁷⁰

Daí a idéia de corrosão dos modelos jurídico-político tradicionais. Agamben, pregando a “*decadência*”⁷¹ da cultura jurídica, atrai o leitor a refletir, ou melhor, seriamente questionar as áreas mais obscuras do direito e da democracia, isto é, justamente aquelas que supostamente legitimam a violência e a suspensão de direitos em nome da ordem e da segurança.

Inevitável, assim, que Agamben cite por diversas vezes a estratégia do governo estadunidense - principalmente após os ataques de 11 de setembro, mas sem olvidar diversos atos pretéritos de diversos governos -, que, sob o pretexto de aumentar ou solidificar a segurança nacional contra o terrorismo, implanta regras que não raramente desrespeitam direitos e/ou garantias fundamentais, ou seja, implanta uma *pax americana* às avessas. Assim, não somente o País e o Terceiro Mundo, mas, de maneira especial, as democracias européias e, principalmente, estadunidense, estariam a concretizar uma nova técnica de governo abalizada unicamente na pretensa necessidade, um conceito subjetivo

⁶⁸ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **On security and terror**. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung (20.9.2001). Tradução de Soenke Zehle. Disponível em http://fazarchiv.faz.net/webcgi?START=A20&DOKM=775258_FAZ_0&WID-69343-5800873-11505_4. Acessado em 22.10.2007.

⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Política da Profanação**. Entrevista concedida à Folha de São Paulo em 18.9.2005. Disponível em <http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi081.htm?200722>. Acessado em 22.10.2007.

⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Note liminaire sur le concept de démocratie**. In: *Démocratie dans quel état?* La Fabrique éditions, 2009, p. 12.

⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 59.

esvaziado numa decisão, que, na visão de Agamben, ao contrário de Carl Schmitt, não é justificativa a súbitas medidas arbitrárias, mas ferramenta de um contínuo estado de exceção.

Dessa forma, todo o esforço de Agamben consiste em mostrar que a suspensão democrática da lei não é um fenômeno localizado, mas uma tendência hegemônica da modernidade; um fenômeno planetário. Como saída desse paradigma, Agamben requer a investigação das possibilidades de uma vida humana - uma ética - livre de qualquer poder soberano. Essa vida significaria o fim da separação e oposição das diversas formas de vida tipificadas por Agamben, uma vida que rejeite a tradição humanista em prol de uma política *asoberana* e *ajurídica*:

“Até que, todavia, uma política integralmente nova - ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua - não se apresente, toda teoria e toda praxe permanecerão aprisionadas em um beco sem saídas, e o ‘belo dia’ da vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo.”⁷²

TERCIO SAMPAIO FERRAZ JR. parece solidário ao pensamento de uma lógica além da soberania, notadamente à luz da experiência totalitária do século XX, ao debater a política brasileira - mas também mundial - com Miguel Reale Júnior e Jorge Forbes, entre outros:

“No século XX, os exemplos que tivemos com esse sentido são perigosíssimos, assustam, porque imediatamente, o que se propõe além do indivíduo é o Estado, a idéia de uma comunidade soberana. Essa experiência é terrível. Como evitar isso é o nosso desafio.”⁷³

É nesse sentido que Agamben preocupa-se em buscar uma conceituação mais precisa da essência humana, partindo da própria revisão dos vínculos que unem soberania, lei, Estado e vida. Assim, como dito acima, inevitável que o binário humano/animal seja

⁷² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 19.

⁷³ FERRAZ JR, Tercio Sampaio. In: FOBES, Jorge; REALE JR, Miguel; FERRAZ JR, Tercio Sampaio (org.). **A invenção do futuro: um debate sobre a pós-modernidade e a hipermodernidade**. Barueri: Manole, 2005, p. 39.

igualmente alvo do conjunto da obra de Agamben - muito embora ele foque no lado humano desse binário⁷⁴ -, até mesmo porque a vida nua do *homo sacer* será comparada a figuras híbridas entre o homem e o animal, uma *criatura humana*, como o próprio lobisomem ou o *muçulmano*.

Em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, do original *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, de 1995, Agamben parece demonstrar que a vida não mais pode ser tomada como noção jurídica, médica ou científica, definindo o povo como aquilo que não pode ser incluído no todo de que faz parte, quanto aquilo que não pode pertencer ao conjunto em que, mesmo assim, permanece excluído.

Em *Mezzi senza fine: note sulla politica* (1996), sem tradução ao português, Agamben investiga, numa série de textos, paradigmas políticos e desde logo anuncia que a política atual atravessa um eclipse, uma vez que “... *it has been losing sight of its own ontological status, it has failed to confront the transformations that gradually have emptied out its categories and concepts*”⁷⁵. Embora esse livro não seja formalmente considerado parte do grupo *homo sacer*, certamente é um elemento indispensável ao conjunto da obra. A bem da verdade, muitos conceitos - até mesmo frases - elaboradas neste livro são reproduzidas em publicações posteriores.

Já *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (ou *Homo Sacer III*, do original *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*), publicado em 1998, ocupa lugar intermediário e singular, porquanto, ao tratar do testemunho - tema trazido à literatura brasileira, num contexto agambeniano, por ETTORE FINAZZI-AGRÒ⁷⁶ - num espaço onde não há referências básicas de humanidade, o campo de concentração, anuncia

⁷⁴ “Where one might expect a radically post-humanist thinker such as Agamben to challenge the oppositional and reductionist determinations of animal life characteristic of Western metaphysics, he has (in line with the majority of Continental philosophers) remained largely content to occupy the human side of the human/animal binary in order to complicate and rethink the political consequences of essentialist definitions of the human”. CALARCO, Matthew. **Jamming the Anthropological machine**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 164.

⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Means without end: notes on politics**. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, Prefácio.

⁷⁶ Ettore FINAZZI-AGRÒ traça um interessante paralelo entre a figura da *testemunha* no pensamento de Agamben e personagens da literatura brasileira. Vide, a título de exemplo, o texto **A voz de quem morre. O indício e a testemunha em “Meu tio Iauraretê”**. Disponível em http://www.letras.ufmg.br/poslit/08_publicacoes_txt/er_12/er12_ef.pdf. Acessado em 24.5.2009.

uma temática teológico-política que será desenvolvida no livro seguinte *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*⁷⁷, de 2000, sem tradução ao português.

JEANNE MARIE GAGNEBIN insiste nas dificuldades do título desse livro (*O que resta de Auschwitz*) porque “*À primeira vista, parece que temos em mãos mais um livro sobre Auschwitz, não um livro histórico - desde a primeira página, o autor nos adverte que a questão das ‘circunstâncias históricas’ já foi devidamente esclarecida pelos historiadores de Shoah - mas um livro sobre as dificuldades do testemunho*”⁷⁸.

Por oportuno, embora *O que resta de Auschwitz* seja classificado sob a numeração *Homo Sacer III*, os livros subsequentes - *Stato di eccezione*, de 2003, traduzido ao português em 2004 como *Estado de exceção, Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell’economia e del governo*⁷⁹, do início de 2007, e, ainda, o recente *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento*, ambos sem tradução ao português - trazem respectivamente os números II.1, II.2 e II.3, podendo causar confusão ao leitor.

Mas as teorias de Agamben são muito controvertidas, o que será demonstrado no decorrer desta dissertação, não somente pela ambiguidade de seu pensamento, mas igualmente pela conclusão de seu raciocínio. ERNESTO LACLAU, a título de exemplo, muito embora aprecie a erudição de Agamben, em termos gerais traça severas críticas ao conteúdo de sua obra⁸⁰, inclinando-se a uma visão mais otimista do vínculo social. PAOLO

⁷⁷ Essa obra, fruto de diversos seminários nos anos de 1998 e 1999, consiste na interpretação das primeiras dez palavras, literalmente, do primeiro verso da Carta de Paulo aos Romanos, em que o conceito de separação é interpretado como exceção por Agamben: *Paulos doulos Christou Iésou, Klétos Apostolos Aphórismenos Eis Euaggelion Theou*, em grego, traduzido ao inglês como *Paul, a servant of Jesus Christ, called to be an apostle, set apart for the gospel of God*.

⁷⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. In: AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 11 (Apresentação).

⁷⁹ Nesta obra, Agamben investiga “... *los modos y las razones por los que el poder ha ido asumiendo en Occidente la forma de una oikonomía, es decir, de un gobierno de los hombres*”. AGAMBEN, Giorgio. **El reino y la gloria: una genealogía teológica de la economía y del gobierno**. Tradução de Flavia Costa, Edgard Castro e Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008, p. 9.

⁸⁰ “I have a great admiration for the work of Giorgio Agamben. I particularly appreciate his dazzling classical erudition, his skill - both intuitive and analytical - in dealing with theoretical categories, and his ability to relate systems of thought whose connections are not immediately obvious. This appreciation does not go, however, without some deep reservations concerning his theoretical conclusions, and these reservations are what I want to elaborate upon here. If I had to put them in a nutshell, I would assert that Agamben has - inverting the usual saying - the vices of his virtues. Reading his texts, one often has the feeling that he jumps too quickly from having established the *genealogy* of a term, a concept or an institution, to determine its actual working in a contemporary context, that in some sense the *origin* has a secret determining priority over what follows from it. I am not, of course, claiming that Agamben makes the naïve mistake of assuming that etymology provides the cipher or clue to what follows from it, but, I would argue, many times his discourse

VIRNO vê Agamben como um problema, um pensador sem vocação política, embora reconheça seu grande valor⁸¹, enquanto NEGRI vislumbra dois Agambens⁸². MATTHEW CALARCO, ao comentar as tendências da *esquerda pós-moderna*, qualifica Agamben como um autor dentre aqueles que firmemente questionam o capitalismo global e a própria figura do Estado. Os textos de Agamben, em sua visão, trazem os argumentos mais persuasivos disponíveis numa teoria política contemporânea a favor de uma política não-capitalista, não-Estatal, não-jurídica e não-soberana⁸³. Seria mesmo possível uma sociedade sem separações?

Seja como for, se, de acordo com JEAN-CASSIEN BILLER e AGLAÉ MARYOLI, um dos principais temas da teoria italiana do direito é sem dúvida a maneira pela qual ela conjuga as duas tradições culturais que marcaram a teoria do direito - “... *uma continental, que tem sua fonte na Teoria pura do direito de Hans Kelsen e no modelo epistemológico do empirismo lógico; outra anglo-saxônica, que tem origem na filosofia analítica da linguagem*”⁸⁴ -, cremos que Agamben apresenta com maestria uma nova percepção da política contemporânea. Se, por outro lado, a Itália é um laboratório político como costumava repetir NORBERTO BOBBIO, ou, ainda, um laboratório de Frankenstein que também produz coisas boas, como acrescenta MICHELANGELO BOVERO⁸⁵, certamente a

remains uneasily undecided between genealogical and structural explanation. Let us take an example from Saussurean linguistics: the Latin term *necare* (to kill) has become in modern French *noyer* (to drown), and we can examine as much as we want this diachronic change in the relation between signifier and signified and we will still not find in it any explanation of the meaning resulting from their last articulation - signification depends entirely on a *value* context which is strictly singular and which no diachronic genealogy is able to capture. This is the perspective from which we want to question Agamben's theoretical approach: his genealogy is not sensitive enough to structural diversity and, in the end, it risks ending in sheer teleology.” LACLAU, Ernesto. **Bare life or social indeterminacy?** In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 11.

⁸¹ VIRNO, Paolo. **General intellect, exodus and multitude**. Disponível em <http://www.generation-online.org/p/fpvirno2.htm>. Acessado em 5.8.2009.

⁸² “Ci sono infatti due Agamben. C'è quello che si intrattiene su uno sfondo esistenziale, destinale e terrifico, e qui è costretto ad un confronto continuo con l'idea della morte; ce n'è un altro che attraverso l'immersione nel lavoro filologico e nell'analisi linguistica, conquista (mette pezzi, manovra, costruisce) l'orizzonte biopolitico: qui, in questa situazione, Agamben sembra talvolta un Warburg dell'ontologia critica. Paradossale tuttavia è il fatto che i due Agamben convivono sempre e, quando meno te lo aspetti, il primo riemerge ed oscura il secondo, e l'ombra della morte si distende lugubre contro la voglia di vivere, contro l'eccedenza del desiderio. O il contrario”. NEGRI, Antonio. **Il frutto maturo della redenzione**. Disponível em <http://www.generation-online.org/t/negriagamben.htm>. Acessado em 5.8.2009.

⁸³ CALARCO, Matthew. Op. cit., p. 163.

⁸⁴ BILLIER, Jean-Cassier; MARYOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito**. Tradução de Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005, p. 448.

⁸⁵ BOVERO, Michelangelo. In: BOBBIO, Norberto. **Do fascismo à democracia: os regimes, as ideologias, s personagens e as culturas políticas**. Tradução de Daniela Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007, Prefácio.

obra de Agamben é um antídoto - ou, no mínimo, um trazer à luz - contra um fascismo pós-moderno.

Os textos de Agamben pertencem àquela espécie que têm por vocação suscitar novas leituras, ângulos inéditos, e, por essa mesma razão, a facilidade de nos fascinarmos por sua convicção. Temos em mãos a obra de um filósofo definitivamente preocupado em resolver as questões de seu - nosso - tempo e, portanto, sempre em desenvolvimento. Aliás, o desenvolvimento de uma obra, seja escolar, literária ou de arte, é o elemento genuinamente filosófico para Agamben, consoante seu recente *Signatura rerum*: todo texto escrito é sempre o prefácio de um texto nunca escrito, de acordo com *Infância e história*. Isso não significa, entretanto, que sua obra está isenta de objeções e profundas reflexões, até mesmo porque os temas abordados provocam a *arkhé* de todos nós. Se a saída proposta à crise hoje vivenciada parece ser utópica, o raciocínio proposto expõe a essência de cada ser humano. Trata-se de um pensamento indispensável para a identificação do paradigma *catastrófico* da atualidade.

INTRODUÇÃO

1 OBJETO INVESTIGADO: IDENTIFICAÇÃO DO DESAFIO AGAMBENIANO

Na introdução de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita I*, Giorgio Agamben expõe uma lacuna doutrinária que teria sido olvidada por ambos Michel Foucault e Hannah Arendt: de um lado, o pensador francês não teria deslocado sua investigação acerca da “importância da vida biológica e da saúde da nação como problema do poder soberano”⁸⁶ para os campos de concentração e para os grandes estados totalitários, isto é, áreas fundamentais da biopolítica moderna⁸⁷; de outro lado, Arendt não teria estabelecido a conexão da biopolítica com suas análises do poder totalitário. Para o filósofo italiano:

“Que a pesquisa de Arendt tenha permanecido praticamente sem seguimento e que Foucault tenha podido abrir suas escavações sobre a biopolítica sem nenhuma referência a ela, é testemunho das dificuldades e resistências que o pensamento deveria superar nesse âmbito. E justamente a essas dificuldades devem-se provavelmente tanto o fato de que, em *The human condition*, a autora curiosamente não estabeleça nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica), quanto à circunstância, também singular, de que Foucault jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários dos Novecentos.”⁸⁸

⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 11.

⁸⁷ “Todavia Foucault... não transferiu suas escavações, como teria sido até mesmo legítimo esperar, ao que poderia apresentar-se como o local por excelência da biopolítica moderna: a política dos grandes Estados totalitários dos Novecentos. A pesquisa, que iniciou-se com a reconstrução do *grand enfermement* nos hospitais e nas prisões, não se conclui como uma análise do campo de concentração.” AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 125.

⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 12.

De acordo com Agamben, Foucault, pode-se afirmar, “... *teria constantemente se recusado a elaborar uma teoria unitária do poder*”⁸⁹, de maneira que seu abandono da abordagem tradicional do problema do poder baseada em modelos jurídicos (o que legitima o Estado?) e institucionais (o que é o Estado?) rumo a uma liberalização da soberania - é dizer, rumo aos modos concretos com que o biopoder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida - restou incompleto⁹⁰.

Paralelamente, a pesquisa de Arendt teria um limite: “... *a falta de qualquer perspectiva biopolítica*”⁹¹. Se é certo que Arendt percebeu o nexos entre domínio totalitário e a condição da vida inerente ao campo de concentração, ou laboratórios para a experimentação do domínio total, ela não teria percebido uma inquietante realidade distinta sugerida por Agamben, ou seja, “... *que o processo é, de alguma maneira, inverso, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total*”⁹².

Do confronto dessas duas opiniões à luz dos limites⁹³ entre os modelos jurídico e biopolítico emerge a provocação de Agamben: “... *a presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o*

⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 13.

⁹⁰ Muito embora Agamben reconheça que Foucault tenha iniciado esse trabalho: “*Creio que Foucault tinha razão ao dizer que queria deixar de lado os ditos ‘universais’ (o Estado, a Lei, a Soberania, o Poder), a fim de analisar o processo concreto e os dispositivos que realizam as relações de poder. Desta forma, ao trabalhar sobre o estado de exceção, não se tratava para mim de responder a questões como: ‘O que é direito?’, ‘o que é o Estado?’, mas de procurar compreender o modo por meio do qual a máquina político-jurídica funciona. Ou seja, não parto de questões como: ‘O que é e o que não é legal?’, ou mesmo ‘o que é e o que não é justo?’, mas ‘como é possível desativar essa relação?’.* Descobrir que o estado de exceção era, por assim dizer, o motor imóvel da máquina jurídica ocidental foi para mim muito instrutivo”. In: **A Política da profanação**. Entrevista concedida à Folha de São Paulo em 18.9.2005. Disponível em [HTTP://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi081.htm?200722](http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi081.htm?200722). Acessado em 22.10.2007.

⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p.125.

⁹² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 126.

⁹³ “A questão dos limites torna-se ainda mais urgente: se são fruto dos períodos de crise política e, como tais, devem ser compreendidas no terreno político e não no jurídico-constitucional, as medidas excepcionais encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se com a forma legal daquilo que não pode ter forma legal. Por outro lado, se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, 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, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 12.

modelo biopolítico do poder”⁹⁴. Isto é, Agamben propõe o desafio radical de reinterpretar institutos fundamentais do direito e da política à luz de um novo terreno em que foram intrincados os respectivos conceitos: “*Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido*”⁹⁵.

Esta dissertação concerne precisamente essa intersecção tal qual tratada por Agamben na forma da estrutura da exceção, que, muito embora não tenha sido objeto de uma teoria no direito público⁹⁶, “... *emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra*”⁹⁷. O que se busca examinar é essa *terra di nessuno*, “*terra de ninguém*”⁹⁸ entre ordem jurídica e vida que se situa no limite entre a política e o direito e deixa às claras, na teoria agambeniana, o seu ponto de desequilíbrio e indiscernibilidade. Aliás, se isso for verdade, determinações basilares da relação poder e direito deverão ser revistas, pois sem sentido.

Por outras palavras, examinaremos um híbrido entre direito e fato - onde a lei se relaciona com a vida por meio de sua própria suspensão - que é hoje o paradigma dominante de governo de acordo Agamben. Essa indiscernibilidade, ou estado de exceção, na visão do filósofo italiano é o objeto de nossa investigação.

⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 14.

⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 12.

⁹⁶ Para Giorgio AGAMBEN “*A contigüidade essencial entre estado de exceção e soberania foi estabelecida por Carl Schmitt em seu livro Politische Theologie (Schmitt, 1922). Embora sua famosa definição do soberano como ‘aquele que decide sobre o estado de exceção’ tenha sido amplamente comentada e discutida, ainda hoje, contudo, falta uma teoria do estado de exceção no direito público, e tanto juristas quanto especialistas em direito público parecem considerar o problema muito mais como uma quaestio facti do que como um genuíno problema jurídico*”. In: AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 11.

⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 27.

⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 12.

2 OBJETIVO, ATUALIDADE E LIMITES

Conquanto a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 tenha o caráter de marco civilizatório na história do País, consolidando-se como o instrumento mais relevante e fundamental para o processo de concretização da democracia local, há quem entenda que uma reflexão mais profunda de seu ideal democrático revela que “... o chefe do Poder Executivo da União transformou-se em verdadeiro legislador solitário da República”⁹⁹, é dizer, revela o indício de uma nova técnica de governo firmada numa permanente *relevância e urgência*¹⁰⁰.

Exempli gratia, o senador Garibaldi Alves Filho, então presidente do Senado, declarou: “*não é exagero afirmar que, a cada medida provisória editada sem os critérios de relevância e urgência, a Constituição é rasgada com desprezo. Sob tal pano de fundo, o que se distingue é um Congresso Nacional transformado em quarto de despejo de um presidencialismo de matiz absolutista*”. De fato, no País, o volume de medidas provisórias, instrumentos legislativos de exceção, cresce desproporcionalmente desde a promulgação da Constituição de 1988 - a maioria delas sob as mesmas premissas do Ato Institucional nº 5¹⁰¹ que, aliás, assemelham-se à lógica da segurança confrontada por Agamben -, assim como era corriqueiro legislar por meio do decreto-lei na pretérita Constituição¹⁰², paralisando as atividades primárias do Congresso Nacional:

“Há um evidente abuso, ou melhor, desvio do Executivo no uso das medidas provisórias, o que caracteriza um verdadeiro traço de Estado absolutista no meio de um governo republicano e democrático. Quando passa a exercer funções que seriam tipicamente próprias do Legislativo, o Executivo se

⁹⁹ Frase proferida pelo Ministro Celso de Mello, do Supremo Tribunal Federal brasileiro, no julgamento da Medida Cautelar na Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4048, que visava suspender a eficácia da Medida Provisória nº 505/07, pela qual o Presidente da República abriu crédito extraordinário para a Justiça Eleitoral e diversos órgãos do Poder Executivo. Disponível em www.stf.gov.br.

¹⁰⁰ Conforme artigo 62, *caput*, da Constituição Federal brasileira de 1988: Art. 62. Em caso de relevância e urgência, o Presidente da República poderá adotar medidas provisórias, com força de lei, devendo submetê-las de imediato ao Congresso Nacional.

¹⁰¹ Que visava “... dar ao País um regime que, atendendo às exigências de um sistema jurídico e político, assegurasse autêntica ordem democrática, baseada na liberdade, no respeito à dignidade da pessoa humana, no combate à subversão e às ideologias contrárias às tradições de nosso povo, na luta contra a corrupção, buscando, deste modo, os meios indispensáveis à obra de reconstrução econômica, financeira, política e moral do Brasil, de maneira a poder enfrentar, de modo direto e imediato, os graves e urgentes problemas de que depende a restauração da ordem interna e do prestígio internacional da nossa pátria”.

¹⁰² Cf. Tercio Sampaio FERRAZ JR. In: **Decreto-lei, instrumento discricionário**. Disponível em <http://www.terciosampaioferrazjr.com.br/?q=publicacoes-cientificas/36>. Acessado em 12.10.2009.

desvirtua e acaba se tornando um poder imperial. É uma tradição triste da cultura do País ou, a bem da verdade, da democracia ocidental...”¹⁰³

Parece-nos que há efetivamente um evidente deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma verdadeira técnica de governo. Entretanto, seria esse deslocamento ou, quiçá, abuso de poder, suficiente para concluirmos que vivemos sob um permanente estado de exceção agambeniano?

Ou seja, seria correto afirmarmos que uma efetiva criação voluntária e pré-orquestrada de urgência e necessidade resultaria no estado de exceção proposto por Agamben? Há quem entenda que sim: “... *as análises que estão sendo empreendidas não levam em consideração um dos fenômenos mais instigadores da realidade mundial contemporânea: a instauração cada vez mais constante de um estado de exceção. Com a estruturação deste modelo excepcional de governo, não há como se falar em democracia, isto é, em um poder advindo do povo... o estado de exceção mina completamente as bases do Estado Democrático de Direito proclamado pela Constituição de 1988*”¹⁰⁴.

FRIEDRICH MÜLLER, analisando as medidas provisórias brasileiras diante do pano de fundo das experiências alemãs, dirá que de fato a Alemanha da República de Weimar (1919-1933) conheceu algo estrutural e funcionalmente comparável às medidas provisórias, traçando até mesmo um paralelo entre o artigo 48 da Constituição de Weimar e o artigo 62 da Constituição brasileira de 1988: o direito do Presidente do *Reich* de editar decretos emergenciais (*Notverordnungen*). Assim como o pressuposto dos decretos presidenciais foram, de início, a considerável ameaça ou perturbação da segurança e ordem públicas, não tardou que o conceito fosse estendido, mais e mais, sobretudo a problemas

¹⁰³ Extraído do voto do Ministro Gilmar Mendes na Medida Cautelar em Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.048, ajuizada pelo Partido Social Democracia Brasileira - PSDB contra o Presidente da República. Votaram pelo deferimento da liminar os Ministros Gilmar Mendes (Relator), Eros Grau, Carmem Lúcia Antunes Rocha, Carlos Ayres Britto, Celso de Mello e Marco Aurélio, vencidos os Ministros Ricardo Lewandowski, Joaquim Barbosa, Cezar Peluso, Menezes de Direito e Ellen Gracie. Disponível em www.stf.gov.br.

¹⁰⁴ HONESKO, Vitor Hugo Nicastro; HONESKO, Raquel Schlommer; BARBOSA, Tatiane Alves. **O estado de exceção como causa da corrupção no sistema político-constitucional brasileiro**. In: Revista do Instituto dos Advogados de São Paulo, ano 9, n. 17, janeiro-julho 2006. São Paulo: Editora Afiliada, 2006, p. 267.

econômicos. O autor chega até mesmo a declarar que a decadência do artigo 62 cria um sub-reptício estado de exceção que corre o risco de se tornar crônico¹⁰⁵.

Ou seriam as medidas excepcionais, ou mesmo o fortalecimento do Executivo, respostas legítimas e eficazes à habitual inabilidade de o Congresso Nacional brasileiro, assim como o de outros países, responder ao povo soberano, a tempo e modo devidos, ou mesmo a situações anormais ou de crise, inexistindo *a fortiori* qualquer desarme do ordenamento jurídico?

“Certamente não se compadece com os propósitos que inspiraram o art. 62, a incontinência com que o Executivo se tem utilizado das medidas provisórias, como se fossem instrumentos normais e corriqueiros da atividade administrativa, em vez de providências de caráter excepcional, cuja adoção deveria constituir o último, e não primeiro recurso do governo. Trai sua missão, por outro lado, o Legislativo, omitindo-se na elaboração dos diplomas necessários para complementar e regulamentar o texto constitucional. Não se pode considerar, por fim, - quem vos fala é um magistrado, e com toda a reverência devida ao E. Supremo Tribunal Federal - que o Judiciário corresponda à expectativa da Lei Maior, quando anui em declarar necessitados de regulamentação dispositivos cristalinamente auto-aplicáveis, ou quando reduz à pura e simples notificação a eficácia desse instrumento tão rico de potencialidades, precisamente na concretização de normas constitucionais, que é o mandado de injunção. A consequência de tudo isso é que a Constituição foi, em grande parte, congelada, se assim permitis que me expresse, como os periódicos congelamentos de preços, dos quais pouca gente, na prática, toma conhecimento.”¹⁰⁶

Esta obra justifica-se, portanto, para desmistificar, ou não, o pensamento brasileiro generalizado de que o mero exercício, ainda que excessivo ou abusivo, de medidas

¹⁰⁵ MÜLLER, Friedrich. **As medidas provisórias no Brasil diante do pano de fundo das experiências alemãs.** In: GRAU, Eros Roberto; FILHO, Willis Santiago Guerra (org.). *Direito constitucional: estudos em homenagem a Paulo Bonavides*. São Paulo: Malheiros, p. 337-355.

¹⁰⁶ MOREIRA, José Carlos Barbosa. **O Transitório e o Permanente no Direito.** In: *Temas de Direito Processual, Quinta Série*, p. 230.

extraordinárias no País seja *per se* caracterizador de um estado de exceção, ao menos nos moldes agambenianos.

Frise-se, desde já, portanto, que a referência feita acima às medidas provisórias - a título de mero exemplo, porquanto outros institutos poderiam ser mencionados - deve-se exclusivamente para demonstrarmos que há uma percepção difusa no sentido de que convivemos sob uma nova técnica de governo sob as vestes de um Estado de Direito.

Ressalte-se, igualmente, que não se pretende aqui adequar o pensamento de Agamben à ordem jurídica ou à realidade política brasileiras, o que demandaria análises histórica, econômica e sociológica, entre outras. É dizer, justifica-se esta obra não para qualificar este ou aquele país, inclusive o Brasil, sob o domínio do estado de exceção agambeniano, mas para questionarmos os próprios fundamentos desse fenômeno teorizado pelo filósofo italiano, que ainda hoje é pouco debatido localmente. Justifica-se o estudo unicamente para contribuirmos na superação de uma lacuna latente na doutrina pátria bem captada pelo Ministro EROS GRAU, em apresentação à tradução de *Politische Theologie*:

“É realmente curioso que o tema da exceção não tenha exercido fascínio sobre os nossos juristas, o que há de ser atribuído ao prestígio que assumiu entre nós, desde o século passado, o pensamento kelseniano. Carl Schmitt, aliás, com indisfarçável ponta de ironia, observa ser natural que um neo-kantiano como Kelsen não saiba, por definição, o que fazer com a situação excepcional.”¹⁰⁷

GILBERTO BERCOVICI igualmente destaca essa lacuna ao explicitar que “... Agamben retoma este tema - geralmente ignorado pelos juristas - em um estudo que vai da história do conceito de exceção à sua conturbada atualidade no pós-11 de Setembro”, descrevendo, em apresentação à tradução de *Stato di Eccezione*, que:

“Para o autor, as democracias ocidentais vivem um processo de rompimento com o antigo *nomos* da Terra, levando à ruína o sistema de limitações recíprocas. O fundamento oculto desse rompimento é a exceção soberana, e o que presenciamos é a irrupção desse estado para além de seus limites.

¹⁰⁷ GRAU, Eros Roberto. In: SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey Internacional, 2006, p. xiii.

Estabelecendo uma relação entre direito e violência (em que esclarece os equívocos criados em torno do tema da segurança), demonstra que o ordenamento jurídico contém em si o seu contrário: a suspensão dos direitos, que admite uma violência não regulada pela lei, na qual o estado de exceção se torna uma estrutura jurídico-política estabelecida. Este é o prenúncio do novo *nomos* da Terra.”¹⁰⁸

Dentro dessa profusão de problemas, trataremos de temas controversos tais como política, biopolítica, vida, soberania, *pouvoir constitué*, poder, direito e norma, que por si só são objeto de teorias próprias, bem como compêndios específicos, e, principalmente, a relação e/ou dialética que os une, ou mesmo os torna indiscerníveis, nos estritos limites necessários à investigação do estado de exceção agambeniano.

Não é demais ressaltarmos, destarte, que, conquanto tenhamos a pretensão de qualificar esses fenômenos visando à elaboração de uma crítica do estado de exceção agambeniano, não é a intenção desta obra - e nem seria aqui cabível - examinarmos exaustivamente todas as vertentes e acaloradas discussões que permeiam cada um desses assuntos. Isto é, os pontos relacionados ao conceito de estado de exceção são abordados, porém não com o mesmo detalhe, uma vez que não fazem parte do objetivo central. Repita-se: não é objeto desta dissertação uma teoria da soberania ou uma teoria do Estado e sua evolução. Muito embora analisemos sucintamente tópicos imprescindíveis à compreensão do estado de exceção, limitamos nossos esforços no marco estritamente indispensável para o pensamento crítico do objeto desta dissertação.

Ademais, o objetivo dos comentários que se seguem não é qualificar as teses de Agamben como corretas ou verdadeiras, mas tentar compreendê-las. No máximo, tentamos colocar em evidência coerências e dissonâncias, de maneira que possamos prestar homenagem à sua lucidez ou, se for o caso, criticar o que nos parece discutível.

Outrossim, embora a análise da totalidade da filosofia agambeniana seja relevante para a interpretação de sua teoria do estado de exceção, não é foco desta dissertação interpretar as suas diversas vertentes; seria ir longe demais. O estudo está focado no

¹⁰⁸ BERCOVICI, Gilberto. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, Apresentação.

conceito de estado de exceção agambeniano como paradigma político-jurídico de nossas vidas.

3 PLANO DA OBRA

Nessa empreitada, descreveremos, no primeiro capítulo, as diversas conceituações semânticas que Agamben dá ao termo vida e sua relação com o poder soberano, inclusive numa sociedade de normalização que prestigia a administração da vida em detrimento da morte, de maneira que possamos, ato contínuo, caracterizar o protagonista da obra agambeniana, a *vida nua*. Nesse fio-condutor, analisaremos as maneiras pelas quais a vida foi politizada num confronto entre Foucault e Agamben, traçando os efeitos, eventualmente semelhantes, da biopolítica no totalitarismo moderno e nas democracias atuais. Procuraremos desenvolver as afinidades e divergências entre os dois pensadores principalmente para identificarmos que, em Agamben, a produção de um corpo biopolítico não é inauguração moderna, mas atividade originária do poder soberano.

O capítulo dois busca apresentar o caráter ontológico da política e da autonomia da potência que rege toda a teoria agambeniana. A partir daí, ilustraremos criticamente os raciocínios de Walter Benjamin e Carl Schmitt, em confronto a outros autores, quanto ao estado de exceção e ao paradoxo da soberania, para finalmente adentrarmos especificamente na exceção soberana agambeniana, uma figura em que *factum* e *ius* se tornam indiscerníveis e *homines sacri* são produzidos a esmo, não olvidando a relação de *exclusão inclusiva*, de *abandono*, que a norteia e revela o verdadeiro vínculo social. Versaremos sobre o papel da linguagem na reflexão proposta por Agamben e como ele debate a problemática do poder constituinte e, por fim, esclareceremos a noção de *homo sacer* e a relação de banimento a ele inerente, traçando paralelos entre a condição jurídica no campo, enquanto paradigma de governo em Agamben, e a condição de vida nua do cidadão moderno, sempre trazendo à baila visões e obras comparativas.

O capítulo três tem como objetivo elucidar o caminho pelo qual Agamben vislumbra uma nova *forma-di-vida* que não seja inaugurada pela política soberana e por sua relação de banimento, isto é, uma *comunità che viene* que possa desativar a máquina biopolítica produtora da vida nua e torne inoperante o atual conceito de político-jurídico: uma nova comunidade que pense além da soberania, do bando soberano e do próprio

direito. Trata-se de uma provocativa análise em busca de uma comunidade sem identidade, sem propriedades e destinos, mas que seja pura potencialidade, que seja em si como ela é, quer dizer, que não possua qualquer tarefa enquanto fim, mas tão somente meios sem fins.

Finalmente, nas considerações finais, visamos destacar nossas reflexões acerca dos fundamentos da teoria agambeniana e expor, por consequência, nossas próprias conclusões quanto às propostas por ele apresentadas.

Quanto às fontes, foram utilizadas quatro espécies: obras do próprio Agamben e respectivas traduções, que englobam também entrevistas e artigos; obras de comentadores do pensamento de Agamben; obras de outros autores, que incluem visões do estado de exceção e demais temas tratados nesta dissertação; obras de cunho geral relacionadas à filosofia do direito.

Quanto às referências bibliográficas, foram utilizadas nas citações, para as obras de Agamben, preferencialmente as traduções em português. Essas foram confrontadas com obras em outras línguas, sempre tentando manter o sentido original do pensamento agambeniano.

Por fim, impende salientar, uma vez mais, que Agamben não desenvolveu seu pensamento de forma sistemática e sua obra, vista por esse prisma, carece de maior unidade. Assim, os capítulos não estão organizados como partes sucessivas de um argumento, mas como tentativa de exploração de diferentes facetas de uma mesma questão ou, caso se prefira, como variações em torno de um mesmo tema.

Desse modo, em que pesem os inúmeros e cautelosos estudos dos textos que baseiam esta dissertação, queremos crer que as conclusões trazidas abaixo de maneira alguma substituirão a leitura das próprias obras. Trata-se tão somente de uma interpretação que, conquanto motivada pelo interesse de desvendar a doutrina do autor - mas sob o espírito de contribuir aos estudos da relação direito e poder - pode ser infiel às formulações do próprio Agamben.

CAPÍTULO 1

BIOPODER

No conjunto de sua obra, Michel Foucault leciona que o regime político que emergiu a partir do século XVII e seguintes envolve uma reversão fundamental do princípio da operação do poder até então existente. O pensador francês entende que, enquanto o poder soberano pretérito operava com base no princípio do direito de obrigar seus sujeitos à morte - o poder e, em última instância, o direito de vida e de morte¹⁰⁹ -, a biopolítica¹¹⁰ moderna reverte essa premissa e opera por meio da administração da vida. Em outras palavras, Foucault abandona a teoria político-jurídica do poder estatal focada sobretudo na figura do soberano para prestigiar a emergência da gestão da vida nos mecanismos do poder¹¹¹. Em poucas palavras, essa transição reflete o próprio limiar da modernidade em Foucault.

Entretanto, é justamente essa pretensa passagem que fundamenta a intenção de Agamben corrigir e, paralelamente, *integrar*¹¹² (*integratta*), a análise de Foucault acerca da relação entre biopolítica e poder soberano, até mesmo para aperfeiçoar sua própria teoria sobre o estado de exceção.

¹⁰⁹ Ao comentar o pensamento de Foucault, Agamben esclarece que a primeira vez que a expressão *direito de vida e de morte* aparece na história do direito é na fórmula *vitae necisque potestas*, “que não designa de modo algum o poder soberano, mas o incondicional poder do pater sobre os filhos homens... este poder é absoluto e não é concebido nem como a sanção de uma culpa nem como a expressão do mais geral poder que compete ao pater enquanto chefe da domus: ele irrompe imediatamente e unicamente da relação pai-filho (no instante em que o pai reconhece o filho varão alçando-o do solo adquire sobre ele o poder de vida e de morte) e não deve, por isso, ser confundido com o poder de matar que pode competir ao marido ou ao pai sobre a mulher ou sobre a filha surpreendidas em flagrante adultério, e ainda menos com o poder do dominus sobre seus servos. Enquanto estes poderes concernem ambos à jurisdição do chefe de família e permanecem, portanto, de algum modo no âmbito da domus, a *vitae necisque potestas* investe ao nascer todo cidadão varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral. Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário”. AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 95.

¹¹⁰ “... bio-política, ou seja, a crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos de poder”. AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 125.

¹¹¹ O poder, que outrora havia meramente destruído o corpo do indivíduo, assume o controle sobre ele. Esse raciocínio é identificado nas primeiras páginas de *Vigiar e punir*, em que Foucault narra a execução da condenação de Damien e a extinção da “melancólica festa de punição” que se assistia até o fim do século XVIII. In: FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. 36 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

¹¹² Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 16.

Agamben sustenta que a relação entre biopolítica e soberania não é característica somente da era moderna como crê Foucault, mas articulada num mecanismo muito mais fundamental e originário. Para o filósofo italiano, “*Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano*”¹¹³ (*Si può dire, anzi, che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano*).

Por essa razão, antes de adentrarmos propriamente no terreno da exceção agambeniana, cumpre-nos estabelecer algumas premissas críticas quanto à biopolítica e seus contornos no pensamento desses doutrinadores, o que faremos nos limites indispensáveis para a subsequente compreensão do estado de exceção.

1.1 POLITIZAÇÃO DA VIDA

1.1.1 A emergência da biopolítica

A bem da verdade, o conceito de biopolítica - enquanto elemento do biopoder, ao lado da disciplina - não é um dos títulos principais da obra de Foucault. Segundo PAUL PATTON, biopoder aparece pela primeira vez na doutrina foucaultiana numa aula proferida em 17 de março de 1976, e, subsequentemente, nas páginas de *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*, publicado no mesmo ano¹¹⁴.

Posteriormente, a análise específica do tema teria sido colocada de lado em benefício de outros objetos de estudo como os mecanismos de segurança, o liberalismo, o neoliberalismo e as tecnologias do *savoir/pouvoir*¹¹⁵, muito embora estes sejam intimamente relacionados ao biopoder em nosso entendimento. Para PAUL PATTON, o fato de a biopolítica não ter sido objeto de uma coesa teoria foucaultiana sugere que, ao

¹¹³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 14.

¹¹⁴ Cf. Paul PATTON. *In: Agamben and Foucault on biopower and biopolitics*. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 206.

¹¹⁵ Com relação ao saber/poder, o século XVIII instituiu, para Foucault, com as disciplinas e a normalização, um poder que não é ligado ao desconhecimento, mas que só funciona graças à formação de um saber, que é para esse poder tanto um efeito como uma condição de seu exercício. Cf. Michel FOUCAULT. *In: Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 65.

contrário do que entende Agamben¹¹⁶, problemas internos do próprio conceito preveniram o desenvolvimento dessa doutrina¹¹⁷.

É nesse sentido que o curso ministrado no *Collège de France* em 1978-79, que seria focado principalmente no nascimento da biopolítica, teve uma mudança de rumo, porquanto o filósofo francês teria decidido se aprofundar no estudo da arte liberal de governo, deixando a analítica da biopolítica para um momento posterior¹¹⁸. Aliás, o próprio Foucault esclarece que esse curso, que deveria examinar principalmente a biopolítica, “... acabou sendo inteiramente consagrado ao que devia formar apenas a sua introdução”¹¹⁹. Ou seja, o tema do liberalismo - em sua formulação original e suas versões contemporâneas -, que deveria ser unicamente objeto da primeira parte do curso, para depois se chegar ao problema da política da vida, foi analisado mais demoradamente do que se previa. No entanto, em que pesem os acasos acadêmicos, encontramos elementos suficientes para a conceituação da biopolítica na teoria do pensador francês para que possamos, ato contínuo, analisar o estado de exceção agambeniano.

¹¹⁶ Para quem “... a morte impediu que Foucault desenvolvesse todas as implicações do conceito de biopolítica e mostrasse em que sentido teria aprofundado ulteriormente a sua investigação”. In: AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 12.

¹¹⁷ PATTON, Paul. Op. cit., p. 206.

¹¹⁸ “Foucault’s 1977-78 course, *Sécurité, territoire, population*, began with the statement that he would undertake a further study of the mechanisms by which the biological existence of the human species became the object of political intervention and strategy. Accordingly, the first three lectures addressed mechanisms of security, by contrast with disciplinary mechanisms, in relation to a series of examples such as the management of urban spaces and epidemics. By the fourth lecture, however, the focus shifted to the arts of government and the problematic of governmentality which occupied center stage for the remainder of this course and for the entire course the following year... Although Foucault’s 1978-79 course was entitled Birth of Biopolitics, the focus was on particular forms of governmental reason, namely liberalism and post-World War II neo-liberal variants. At the end of the first lecture, Foucault justified his shift of focus by the suggestion that the liberal art of government provided the specific system of governmental reason and therefore the historical framework within which the techniques of biopower would be deployed. Thereafter, ‘biopower’ is only mentioned in passing in the course of the lectures themselves... The concept of biopower thus plays no role in Foucault’s work after 1976. How did it function in the lecture in which it was introduced? The lecture on March 17, 1976, was the final lecture in a course devoted to the themes of war and race and the role that these played in seventeenth- and eighteenth-century history and political thought. Toward the end of this lecture, Foucault refers to the previous discussion of biopower as a ‘long digression’ into which he had entered in order to provide an explanation of how it came about that racism became ‘inscribed as the basic mechanism of power, as it is exercised in modern states’. In apparent anticipation of Agamben’s thesis concerning the biopolitical character of politics today, he suggests that modern states ‘can scarcely function without becoming involved with racism at some point’”. PATTON, Paul. Op. cit., p. 206-207.

¹¹⁹ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 431.

A melhor definição foucaultiana, em nosso entendimento, deriva de um confronto com a concepção aristotélica do homem encontrada no primeiro volume de *História da sexualidade*: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”¹²⁰.

Isto é, a fronteira da modernidade foucaultiana é a transformação da política em biopolítica à luz dos mecanismos pelos quais o poder estatal veio a ser exercido - em cadeia¹²¹ - sobre a vida humana. É nessa direção que, queremos crer, uma das figuras mais persistentes no trabalho desse autor é a busca de uma nova teoria centrada no *como* ao invés de no *porquê* do poder¹²². De fato, Foucault nega a abordagem tradicional da teoria do poder baseada exclusivamente em modelos jurídicos, relacionados à legitimação do poder, e institucionais, relacionados à teoria do Estado, e sugere um modelo biopolítico¹²³. Para o pensador, “... eu entendia por isso (biopolítica) a maneira como se procurou, a partir do século XVII, racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças... Sabe-se o lugar crescente que esses problemas ocuparam desde o século XIX e que desafios políticos e econômicos eles vêm constituindo até hoje”¹²⁴.

¹²⁰ Cf. Michel FOUCAULT. In: **História da sexualidade I: vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 156.

¹²¹ Para Foucault, não devemos tomar o poder “... como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder - desde que não seja considerado de muito longe - não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia”. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 183.

¹²² Para Agamben, “... Foucault, como sabem, sempre recusou a se ocupar daquelas categorias gerais ou entes da razão que chama de ‘os universais’ (les universaux), como o Estado, a Soberania, a Lei, o Poder. Mas isso não significa que não haja, no seu pensamento, conceitos operativos de caráter geral”. In: AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 33.

¹²³ Em outras palavras, o poder deixa de ser uma instituição e uma estrutura para se tornar uma “... situação estratégica complexa numa sociedade determinada”. Cf. Michel FOUCAULT. In: **História da sexualidade I: vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 103.

¹²⁴ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 431.

A inovação, segundo PELBART¹²⁵, é que a vida entra na história, no sentido de que os fenômenos da espécie humana entram na ordem do saber e nos cálculos do poder, ou seja, no campo das técnicas políticas, que se tornam agentes de transformação da vida. Por outras palavras, Foucault se refere à forma pela qual o poder estatal é efetivamente exercido - partindo de técnicas e mecanismos disciplinares então inaugurados - e não à sua representação nas teorias da soberania. O poder não é mais descrito em termos da representação jurídica e política do poder soberano, mas sim, “... *partindo de baixo, a maneira como os mecanismos de controle puderam funcionar; por exemplo, quanto à exclusão da loucura ou à repressão e proibição da sexualidade, ver como, ao nível efetivo da família, da vizinhança, das células ou níveis mais elementares da sociedade, esses fenômenos de repressão ou exclusão se dotaram de instrumentos próprios, de uma lógica própria, responderam a determinadas necessidades*”¹²⁶.

1.1.2 Direito de vida e morte

De tal modo, a referência ao poder soberano revela a divergência entre um poder pretérito que interveio na vida unicamente para impor a morte¹²⁷, e outro, aplicável na modernidade, consoante Foucault, que intervém nas condições que sustentam a vida: a biopolítica.

Até o século XVIII, o poder soberano tinha um poder de morte segundo Foucault¹²⁸, ou seja, o poder de negar, barrar, destruir ou eliminar¹²⁹ - MÁRCIO ALVES DA

¹²⁵ PELBART, Peter Pál. **Vida capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 58.

¹²⁶ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 36. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009, p. 185.

¹²⁷ “Se fizéssemos uma história do controle social do corpo, poderíamos mostrar que, até o século XVIII inclusive, o corpo dos indivíduos é essencialmente a superfície de inscrição de suplicios e de penas; o corpo era feito para ser supliciado e castigado. Já nas instâncias de controle que surgem a partir do século XIX, o corpo adquire uma significação totalmente diferente; ele não é mais o que deve ser supliciado, mas o que deve ser formado, reformado, corrigido, o que deve adquirir aptidões, receber um certo número de qualidades, qualificar-se como corpo capaz de trabalhar”. FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Ed., 2003, p. 119.

¹²⁸ Ainda que esse direito de vida e morte fosse relativo e limitado à existência do próprio soberano, ou seja, um direito que já não é um privilégio absoluto (tal como na fórmula *patria potestas*, em que o pai romano podia dispor da vida de seus filhos já que as tinha dado), mas condicionado à sobrevivência do soberano. Cf. Michel FOUCAULT. In: **História da sexualidade I: vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 147.

¹²⁹ Impende salientarmos que, na discussão do direito de morte no biopoder, *matar* não significa simplesmente *assassinar*, mas igualmente toda forma de morte indireta: o fato de expor alguém à morte, majorar o risco de morte de alguém, ou simplesmente morte política, expulsão, rejeição e assim por diante.

FONSECA remete-se à noção de *exclusão*¹³⁰ -, enquanto a partir desse período verifica-se um poder destinado a “... *produzir forças, a fazê-las crescer e ordená-las*”¹³¹. Enquanto a anterior forma de poder unicamente tirava a vida¹³² ou deixava viver, isto é, “... *o direito de causar a morte ou de deixar viver*”¹³³, a biopolítica na modernidade pode fazer viver ou deixar morrer¹³⁴: *fazer morrer e deixar viver* em contraste ao *fazer viver e deixar morrer*¹³⁵.

Foucault, portanto, contrasta o novo biopoder com a anterior forma de poder soberano que dá e tira a vida¹³⁶. Para ele, o aparecimento histórico do biopoder leva diretamente a uma transformação das racionalidades caracterizadas pelo direito sobre a vida e sobre a morte rumo a um poder focado no investimento sobre a vida. Explica-se: Foucault vê no antecedente paradigma uma inapropriedade na maneira em que a vida e a morte materiais do indivíduo são duplicadas em direitos soberanos sobre vida e a morte. Para a teoria tradicional da soberania, a vida e a morte dos indivíduos tornaram-se tão

¹³⁰ Enquanto “... *excluir, separar, limitar, reprimir*”. Cf. Márcio Alves da FONSECA. In: **Michel Foucault e o direito**. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2001, acervo Dedalus, Tomo 32950/02, p. 159.

¹³¹ Cf. Michel FOUCAULT. In: **História da sexualidade I: vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 148.

¹³² Num interessante reflexo desse pensamento no Brasil, Daniel ALVES e Mauro MEIRELLES concluem que: “*Encaminhando o final dessa análise, podemos desviar nosso foco das diferenças internas e constatar que, no conjunto dos dados 49% dos entrevistados concordam totalmente, ou tendem a concordar, que a pena de morte é aceitável em caso de crimes hediondos. Assim como na pesquisa citada pela reportagem da Superinteressante, os dados que obtivemos apontam para uma cisão entre o público contrário e a favor de uma solução radical para o problema da violência. O que, por si só, é preocupante, na medida em que metade dos formadores de opinião apóia a sujeição do direito à vida pelo Estado. Aponta-se, segundo os dados coletados, mais alguns elementos para complementar a questão da relação com o Estado: mais de 70% dos entrevistados foram pelo menos simpáticos às frases que afirmavam que a polícia deveria ser mais rigorosa, que o Brasil é o país da impunidade e que não existe, em curto prazo, solução para a corrupção no país*”. ALVES, Daniel; MEIRELLES, Mauro. **Humanismo latino e opiniões acerca da pena de morte**. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos Bombassaro; RI JR., Arno Dal; PAVIANI, Jayme Paviani (org.). *As interfaces do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 274.

¹³³ Cf. Michel FOUCAULT. In: **História da sexualidade I: vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 148.

¹³⁴ Nas palavras de Paul Patton: “*The reference to sovereign power draws us back to the primary contrast that frames the concept of biopower, namely, the contrast between a power that intervened on the conditions that sustain life and one that intervened on life only by imposing death, between a power that could make live or let die and one that could only take life or let live*”. Op. cit., p. 212.

¹³⁵ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 88.

¹³⁶ Impende frisar que, conquanto a soberania clássica trate do direito sobre a vida e a morte, esse direito reflete, a bem da verdade, um direito de matar, uma vez que o efeito do poder soberano sobre a vida é exercido unicamente quando o soberano pode matar, de maneira que a essência do direito à vida e à morte é na verdade o direito de matar. Há um desequilíbrio da relação. Em outras palavras, como Foucault revela em *Vigiar e Punir*, o exercício do poder soberano no período pré-moderno foi primordialmente negativo. Ele tomou a vida, ou a ameaçou a fazê-lo, assim como recolhia tributos e outros deveres.

somente *direitos* em razão da vontade do soberano. O corpo físico do indivíduo é, portanto, duplicado em sua relação com a vontade do soberano em virtude de seu *status* legal.

Esse direito - de vida e morte - seria filosoficamente inconciliável porque, na extensão em que o soberano realmente detém o poder para decidir sobre a vida e a morte dos indivíduos, o sujeito seria assim suspenso entre elas. Qualquer sujeito não teria o direito de viver ou morrer independentemente da vontade do soberano. Quer dizer, em termos da relação com o soberano, o indivíduo é, por direito, nem morto, nem vivo¹³⁷. Do ponto de vista de vida ou morte, o sujeito é neutro, e é graças ao soberano que o indivíduo tem o direito de estar vivo ou, possivelmente, o direito de estar morto.

Declarando essa concepção incompatível com a modernidade¹³⁸, o biopoder foucaultiano é investido na regularização da vida por meio da operação da *normalização* e do controle dos elementos aleatórios da vida do corpo¹³⁹ e da população. Ele busca melhorar a vida pela eliminação de acidentes, de elementos contingentes e suas deficiências, isto é, por meio de um processo de normalização. Biopoder, portanto, não resulta num direito sobre a morte para Foucault¹⁴⁰. Na verdade, ele sugere que, dentro do biopoder, a morte é em si relegada às margens do poder político: ela não é mais uma manifestação do poder do soberano, mas indica precisamente os limites desse poder, o momento em que a vida escapa das mãos da governança.

¹³⁷ Aqui há uma direta relação com o pensamento de Agamben, como veremos abaixo, porquanto o estado do corpo poderia ser entendido como pura potencialidade.

¹³⁸ “... Mas, nos séculos XVII e XVIII, ocorre um fenômeno importante: o aparecimento, ou melhor, a invenção de uma nova mecânica de poder, com procedimentos específicos, instrumentos totalmente novos e aparelhos bastante diferentes, o que é absolutamente incompatível com as relações de soberania”. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 187.

¹³⁹ A penetração do poder no corpo é descrito nos seguintes termos: “O domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isto conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. Mas, a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais de sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo por que ele é atacado...”. f. Michel FOUCAULT. In: **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 146.

¹⁴⁰ É nesse sentido que, a partir de então, “... a pena capital é, ao mesmo tempo, o limite, o escândalo e a contradição”. Cf. Michel FOUCAULT. In: **História da sexualidade I: vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 150.

Com efeito, visto que o biopoder é integralmente direcionado a patrocinar a vida, quando ele falha, ou quando a forma de vida em jogo é considerada não-vivível, ela é simplesmente deixada a seus próprios recursos e permitida a morrer. Por essa razão, a biopolítica *causa* a vida ou simplesmente a *devolve* à morte¹⁴¹. Assim, a morte não é simplesmente desconhecida pelo pensador francês. Nesse contraste de afirmações, Foucault assevera, no curso de 1976, que a morte é de fato incorporada no biopoder por meio do *racismo*. Sem adentrar a fundo em sua sustentação quanto ao tema, o racismo, para ele, é precisamente o caminho de introduzir-se uma fratura no domínio da vida. Isso significa que, para o estado moderno, racismo é uma condição indispensável para a instalação da morte no espectro de um poder que patrocina a vida. Racismo justifica e torna possível, portanto, a instalação - aparentemente paradoxal - da morte no regime do biopoder, e isso é obtido justamente por meio de uma regulação normalizadora que fragmenta o campo do biológico que, por sua vez, é controlado pelo poder. Quer dizer, por meio da inauguração de uma fissura dentro da continuidade dirigida pelo biopoder.

Desse modo, as forças normalizadoras do racismo - que autorizam a fratura biológica de uma população - são os mecanismos pelos quais o poder soberano consegue ser exercido. Racismo parece ser assim não somente uma técnica do biopoder, mas uma condição para o poder soberano exercer os instrumentos, mecanismos e tecnologias da normalização. É exatamente esse, para Foucault, o ponto de articulação entre soberano e biopoder.

Porém, como veremos abaixo, não somente o racismo não é o vínculo que une biopoder e soberania para Agamben, como o próprio objeto do corpo biopolítico entre as duas proposições é inconfundível.

1.1.3 Biopolítica e disciplina

A partir do Renascimento, “... *introduz-se uma nova forma de relação, que não é poder sobre objetos, riqueza, mas poder sobre o corpo e seus atos, o poder sobre o*

¹⁴¹ Cf. Michel FOUCAULT. In: **História da sexualidade I: vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 150.

trabalho”¹⁴². A transformação da política, segundo Foucault, deu-se por meio de uma virada nas racionalidades operativas das tecnologias do poder - de um poder de dedução para um poder de produção - qualificada por dois eventos normalizadores históricos.

O primeiro deles é a emergência de técnicas disciplinares do poder guiadas pela necessidade de tutelar as forças do corpo do indivíduo (ou “*técnicas e táticas de dominação*”¹⁴³). Esse poder disciplinar¹⁴⁴, que assinala novos padrões de regulação social, não mais opera por meio da violência imposta nos sujeitos de cima para baixo¹⁴⁵, mas por meio de uma regulação normalizadora que administra e patrocina a vida dos sujeitos¹⁴⁶.

O segundo é a biopolítica, já tratada acima em termos gerais, guiada para regular e administrar a vida de um novo sujeito político, a população. De fato, a biopolítica foucaultiana opera numa distinta escala das técnicas disciplinares: populações ao invés de corpos individuais¹⁴⁷. Nesse sentido, ele contrasta a biopolítica - enquanto tecnologia política - com os mecanismos de disciplina que ele analisou em *Vigiar e punir*:

“Estes dois mecanismos (disciplina e biopolítica), portanto, se complementam e operam conjuntamente, em torno de um elemento que se aplica a um e a outro, que é precisamente a ‘norma’, que é o elemento fundamental de caracterização de uma ‘sociedade de normalização’. Assim, a ‘sociedade de normalização’ não é uma ‘sociedade disciplinar generalizada’, em que todos os espaços teriam sido recobertos somente pela disciplina; como diz Foucault, ‘a sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma

¹⁴² FERRAZ JR, Tercio Sampaio. **Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 9.

¹⁴³ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 186.

¹⁴⁴ “Este novo tipo de poder, que não pode mais ser transcrito nos termos da soberania, é uma das grandes invenções da sociedade burguesa. Ele foi um instrumento fundamental para a constituição do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correspondente; este poder não soberano, alheio à forma da soberania, é o poder disciplinar”. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 188.

¹⁴⁵ Em Foucault “... o poder vem de baixo; isto é, não há, no princípio das relações de poder, e como matriz geral, uma oposição binária e global entre os dominadores e os dominados, dualidade que repercutia de alto a baixo e sobre grupos cada vez mais restritos até as profundezas do corpo social”. Cf. Michel FOUCAULT. In: **História da sexualidade I: vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 104.

¹⁴⁶ É nesse sentido que a instituição penal moderna não teria surgido das mudanças humanitárias do direito penal, mas consequência da sociedade reguladora e disciplinada que estava começando a surgir.

¹⁴⁷ Cf. Michel FOUCAULT. In: **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Hermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 289.

articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação’. A ‘sociedade da normalização’, assim, é aquela em que as pessoas sofrem a incidência, a partir de formas particulares, tanto da disciplina quanto do biopoder. São eles dois mecanismos de ‘normalização’, cada qual atuando em âmbitos diversos.”¹⁴⁸

Se, por um lado, a disciplina preocupa-se com o corpo humano, o biopoder aplica-se aos sujeitos enquanto seres vivos, é dizer, problemas de *massa*, muito embora a biopolítica não exclua o exercício do poder disciplinar, mas o embute, integra-o. Ambos os fenômenos resultam numa tecnologia de poder mirada na vida que, ato contínuo, resultam na emergência de uma sociedade normalizadora em detrimento do poder de morte, muito embora a disciplina trabalhe no corpo dos indivíduos e o biopoder na esfera dos seres vivos. Para RICARDO MARCELO FONSECA, a disciplina:

“... é uma forma não necessariamente regulamentada (juridicamente) e não está calcada numa relação de legitimidade com o ato fundador e originário do aparecimento do poder. É um poder local, que se exerce de modo capilar, e não de modo maciço e homogêneo, e que não se pode apreender a partir dos seus níveis de intenção ou de decisão - já que as intenções (se intenções houver) estão ligadas às práticas efetivas, nas instâncias materiais de sujeição. O indivíduo, aqui não é um núcleo elementar ou um átomo primitivo no qual o poder se aplica e submete, mas é ele o próprio (o indivíduo) um dos efeitos do poder, já que o poder transita pelo indivíduo e o constitui.”¹⁴⁹

Para Foucault, conseqüentemente, a biopolítica emprega mecanismos divergentes dos aplicáveis no exercício do poder disciplinar, porquanto as estatísticas e previsões - expectativa de vida e o seu almejado equilíbrio (medicina social), exemplificativamente - não podem e não devem tratar dos indivíduos, mas da generalidade associada à população.

Em comparação às técnicas do poder disciplinar, portanto, o biopoder requereu o desenvolvimento de novas técnicas e mecanismos de conhecimento visando à identificação

¹⁴⁸ FONSECA, Ricardo Marcelo. **Foucault, o direito e a “sociedade de normalização”**. In: Crítica da modernidade: diálogos com o direito. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 119.

¹⁴⁹ FONSECA, Ricardo Marcelo. Op. cit., p. 116.

de seus objetos e à facilitação de seu próprio exercício, ainda que permanecesse ligado às técnicas de poder exercidas sobre as pessoas, uma vez que seres vivos pertencentes às populações. Para Foucault, a biopolítica “... *centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população*”¹⁵⁰.

Exempli gratia, ele entende que a modernidade viu o desenvolvimento da polícia estatal diretamente relacionada ao controle de natalidade e meio ambiente - notadamente quanto às condições da vida urbana -, e à taxa de crescimento da população, bem como ao problema da morbidade, acidentes, anomalias e doenças endêmicas numa determinada população, fenômeno esse que deu consequente azo a políticas públicas de higiene e saneamento básico.

Ou seja, na tese foucaultiana, há definitivamente uma clara distinção entre representação e técnicas do poder, isto é, a assimetria por ele apontada baseia-se no nível da prática e do efetivo exercício do poder e não no nível da representação. É nesse cenário que emerge a discussão do novo corpo biopolítico agambeniano.

1.1.4 O novo corpo biopolítico

Na visão de Agamben, a chave para a compreensão do fenômeno político moderno igualmente repousa, assim como entende Foucault, no seu caráter biopolítico. Contudo, essa compreensão tem uma concepção distinta - ou além - da exteriorizada pelo filósofo francês.

Metodologicamente, Agamben apresenta sua tese preocupando-se com a figura da *vida nua* - acrescenta-se, portanto, uma nova característica semântica de vida no debate biopolítico - como uma correção de alguns pontos noticiados por Foucault e, ao mesmo tempo, como um complemento do pensamento deste.

¹⁵⁰ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 131.

A correção de Foucault, para Agamben, consiste justamente na assertiva de que a entrada da vida nua na esfera dos mecanismos políticos e do exercício do poder soberano não envolveu uma radical transformação das categorias político-filosóficas, ou seja, independe da emergência da biopolítica como ápice do desenvolvimento das técnicas modernas do poder estatal¹⁵¹.

Pelo contrário, Agamben argumenta que a inclusão da vida nua no âmbito político é o núcleo originário do poder soberano, de maneira que a produção de um corpo biopolítico é a própria atividade originária do poder soberano. Biopoder não produz vida, nem morte, mas vida nua, mera sobrevivência exposta à morte. Por essa razão, a “... *biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana*”¹⁵² (*antica almeno quanto l’eccezione sovrana*), e não um limiar da modernidade. A emergência da vida nua, assim, teria sido somente intensificada, de acordo com WILLIAM CONNOLLY¹⁵³ - trazida à luz, mas não criada - na modernidade, de modo que “*são os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo biopolítico*”¹⁵⁴.

¹⁵¹ “In contrast to Foucault, for whom biopower represents a shift in paradigm, Agamben maintains that the inclusion of bare life within the political order is absolutely ancient; what makes the current situation noteworthy is the degree to which the realm of bare life has come to coincide with politics proper. Sovereign power has always placed biological life at its center only now the modern state has made this explicit, rendering the distinction between the human and the citizen, between fact and right, all but indistinguishable”. DECAROLI, Steven. **Boundary stones: Giorgio Agamben and the field of sovereignty**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 53.

¹⁵² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p.14.

¹⁵³ “Biocultural life has been intensified today with the emerge of new technologies of infusion. But the shift is not as radical as Agamben makes it out to be. In late-modern life, new technologies enable physicians, biologists, geneticists, prison systems, advertisers, media talking heads, and psychiatrists to sink deeply into human biology. They help to shape the cultural being of biology, although not always as they intend to do. Agamben’s review of new medical technologies to keep people breathing after their brains have stopped functioning captures something of this change, showing why a sovereign authority now has to *decide* when death has arrived rather than letting that outcome *express* the slow play of biocultural tradition. Numerous such judgments, previously left to religious tradition in predominantly Christian cultures, have now become explicit issues of technology and sovereignty in religiously diverse states”. CONNOLLY, William E. **The complexities of sovereignty**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 30.

¹⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p.131.

É nesse sentido que ANTON SCHÜTZ lança uma interessante questão: já teria existido uma era antes do *homo sacer*¹⁵⁵? Para ele, essa pergunta revela uma nítida divergência entre Foucault e Agamben. Enquanto Foucault outorga à emergência da biopolítica uma data - a própria modernidade, ou melhor, um *nascimento da modernidade* -, nada em Agamben oferece esse fio-condutor. Não há uma sequência de eras cronológicas até mesmo porque, como será analisado abaixo, o estado de exceção é inerente não somente à origem de qualquer poder soberano, à *pólis* grega e à *civitas* romana, mas igualmente à fundação da própria cidade moderna.

Já o complemento da tese foucaultiana, por sua vez, repousa na maneira como a vida nua foi originalmente inserida no âmago político: numa relação de *abandono* que une vida nua e soberania, isto é, numa *esclusione inclusiva (ex-capere)*¹⁵⁶, em que aquilo que é excluído da proteção da lei mantém com esta uma relação extralegal de internamento.

Dessa maneira, Agamben sugere que a figura característica da modernidade não é a emergência da biopolítica - um fenômeno que, para Foucault, estava originalmente situado às margens da ordem política e que passaria a coincidir com a própria política na era moderna -, mas o reconhecimento de que a biopolítica, em seu sentido originário, precede e se identifica com a política moderna por meio de uma exclusão inclusiva.

De fato, no desenvolvimento de sua análise crítica da tese foucaultiana sobre biopolítica e soberania - e, por conseguinte, exceção -, Agamben faz uma relevante distinção na conceituação metodológica do biopoder: para Foucault, ela parece ser histórica, enquanto Agamben se envereda pela ontologização¹⁵⁷ do político, como, por exemplo, em sua insistente discussão do problema metafísico da potencialidade como o próprio problema político da soberania¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Cf. Anton SCHÜTZ. In: **The fading memory of homo non sacer**. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas; MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008, p. 114.

¹⁵⁶ A figura da exclusão inclusiva será investigada com mais vagar abaixo, de modo que, por ora, basta termos em mente que a figura do banimento, que está na fonte da soberania, é a relação política originária que reduz o vínculo social à vida nua.

¹⁵⁷ A herança de Agamben não é somente a ênfase nas relações da violência prática e normalizadora que formam a idéia de Foucault, mas preocupações ontológicas analisadas, exemplificativamente, por Aristóteles e Martin Heidegger.

¹⁵⁸ Cf. Catherine MILLS. In: **Biopolitics, liberal eugenics, and nihilism**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 180.

Enquanto a genealogia de Foucault parece não se preocupar com a busca pelo sentido originário e desenvolve a hegemonia de um poder desprovido de centro, disseminado e horizontal, Agamben procura justamente iluminar a relação originária entre lei e vida por meio da estrutura da exceção do poder soberano. Agamben parece negar em termos Foucault - ou melhor, corrige-o e o integra - e determina que a relação entre lei e vida dá-se, como sempre se deu, por meio dessa estrutura. VLADIMIR SAFATLE definiu a relação entre Agamben e Foucault em termos de *quão longe* e *quão perto*:

“*Quão longe* porque Agamben não está disposto a continuar com as distinções foucaultianas estritas entre poder soberano e poder disciplinar... Agamben, no entanto, quer mostrar esta implicação orgânica entre poder soberano, modos de subjetivação e gestão calculista da vida que nos leva diretamente às estruturas fundamentais do biopoder moderno. Ele quer insistir no vínculo entre exceção, ou seja, entre modo de funcionamento do ordenamento jurídico na modernidade e uma vida que é, cada vez mais, vida nua submetida a uma estranha ‘lógica disciplinar de anomia’... *Quão perto* porque vem de Foucault esta procura pela ‘possibilidade de uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito’, ação capaz de nos abrir a um uso renovado do mundo.”¹⁵⁹

Por essas mesmas razões, a visão de Agamben, ao colocar a vida nua no centro de seus cálculos - reconduzindo à luz o verdadeiro vínculo secreto que a une ao poder -, é também comprometida com o trabalho de Walter Benjamin, de um lado, e o de Carl Schmitt, de outro lado¹⁶⁰, até mesmo porque Benjamin oferece os recursos teóricos para se pensar além do estado de exceção articulado por Schmitt em sua tese decisionista da soberania.

Por conseguinte, a conceituação que Agamben confere à vida nua talvez seja o ponto mais relevante para aqueles que pretendam diagnosticar a condição biopolítica

¹⁵⁹ SAFATLE, Vladimir. **Materialismo, imanência e política: sobre a teoria da ação de Giorgio Agamben**. In: SEDLMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg. O comum e a experiência da linguagem. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 106.

¹⁶⁰ A bem da verdade, o fiocondutor da tese agambeniana pode ser igualmente entendido como uma tentativa de completar a crítica de Benjamin à teoria da soberania de Schmitt, ao lado da crítica à Foucault.

contemporânea de acordo com seu trabalho. Por essa razão e tendo em mente que a relação entre biopolítica, soberania e exceção será investigada particularmente abaixo (tentamos, neste momento, centralizar nosso estudo na politização da vida, muito embora os temas corriqueiramente se sobreponham), discorreremos a seguir sobre as várias noções de vida que Agamben propõe e o papel delas em sua teoria biopolítica.

1.1.5 A vida nua

Com efeito, a tese de Agamben quanto ao caráter biopolítico essencial da política Ocidental, ainda que partindo de Foucault, repousa no argumento de que a atividade fundamental do poder soberano é a produção da *vida nua*¹⁶¹ (*nuda vita*, *nackte leben* ou *bloss leben*, *vie nue* ou, ainda, *bare life* ou *naked life*¹⁶²), o cultivo de uma *criatura humana* como o elemento político originário e o limite da articulação entre natureza e cultura, entre *zoé* e *bios*.

Afinal, qual o significado de vida nua? Agamben apresenta esse termo no contexto de seus comentários de Foucault, bem como na distinção entre *bios* e *zoé* estruturada por Aristóteles¹⁶³. E não poderia ser de outra forma, uma vez que Agamben não raramente remete-se ao pensamento de Wittgenstein, para quem os problemas filosóficos tornam-se mais claros se eles forem formulados como questões acerca do significado das palavras. Ao tratar da etimologia da palavra vida, Agamben sublinha exaustivamente que os gregos tinham dois termos semanticamente distintos: *zoé*, que revela o simples fato da vivência

¹⁶¹ Catherine MILLS esclarece o papel fundamental da vida nua no trabalho de Agamben: “Agamben’s conception of bare or naked life (“nuda vita”) has perhaps been one of the most productive for those wanting to use his work as a diagnosis of contemporary political conditions. For instance, it has been used as a tool for understanding phenomena as diverse as the international legal status of refugees, suicide bombers, and the social status of poverty-stricken HIV sufferers of Brazil among others”. In: **The philosophy of Agamben**. McGill-Queen’s University Press, 2008, p. 69.

¹⁶² Para a opção da tradução de *la nuda vita* ao inglês como *naked life* ou *bare life*, vide Nota do Tradutor ao Prefácio in AGAMBEN, Giorgio. **Means without end: notes on politics**. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

¹⁶³ Segundo Agamben: “It is important to observe that Aristotle in no way defines what life is: he limits himself to breaking it down, by isolating the nutritive function, in order to rearticulate it in a series of distinct and correlated faculties (nutrition, sensation, thought). In *De anima*, as well as in the *Nicomachean Ethics* and the *Politics*, nutritive life (or vegetative life, as it will be called as early as the ancient commentators, on the basis of that peculiar, obscure status as absolutely separated from *logos* that plants constantly have in Aristotle’s thought) is that on the exclusion of which the definition of man, that is, of the living being that has *logos*, is founded.” In: **The work of man**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Stevens (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 4.

inerente a qualquer ser vivente - animais, homem ou deuses à época¹⁶⁴ -, ou, ainda, a vida na *oîkos*; e *bios*, que indica a forma ou caminho apropriado de se viver para um indivíduo ou grupo, quer dizer, uma vida qualificada ou, ainda, a vida na esfera da *pólis*¹⁶⁵.

Com essa distinção em mente, poderíamos concluir que a concepção de Foucault de biopolítica sinaliza na verdade não a entrada da vida, no sentido generalizado, na política, mas sim a integração do que é capturado pela designação mais específica de *zoé* ou vida natural. O que está em jogo na política moderna, de acordo com Foucault, é o simples corpo vivente do indivíduo e da espécie, é dizer, a inserção da vida natural do governado nos cálculos do poder estatal, tornando-se objeto de específicas técnicas de governo.

Por outras palavras, na visão de Foucault, parece-nos que a emergência da biopolítica refere-se à entrada da *zoé*, enquanto vida biológica, na esfera da *pólis*, ou seja, à politização da vida natural¹⁶⁶. Isso se deve porque, como bem notado por Agamben, a distinção qualitativa feita por Aristóteles entre vida biológica e vida política efetivamente excluiu vida natural da *pólis* no estrito sentido e a relegou inteiramente à esfera privada, como a vida básica de reprodução e administração da casa.

Entretanto, Agamben imediatamente problematiza a questão apontando que o protagonista de sua teoria não é a vida natural, mas a vida nua. Para Agamben, a vida nua é o corpo biopolítico da modernidade: “*Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário*”¹⁶⁷ (*Non la semplice vita naturale, ma la vita esposta alla morte (la nuda vita o vita sacra) è l’elemento politico originario*). Explica-se: a vida nua não é a simples vida natural, mas sim a vida natural de um determinado indivíduo capturada numa relação particular com o poder que o segrega do divino e do profano. Não é *bios* nem *zoé*, mas sim a forma politizada da vida natural¹⁶⁸ exposta soberanamente à morte. Mas por que exposta à morte?

¹⁶⁴ Segundo Agamben, destarte, essa vida era meramente reprodutiva e, portanto, confinada ao âmbito do *oîkos*. Ainda que *zoé* fosse considerada um bem, não teria feito sentido uma *zoé politiké* dos cidadãos de Atenas. A *zoé* não pertencia à *pólis*. Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 9.

¹⁶⁵ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 9.

¹⁶⁶ Cf. Paul PATTON. Op. cit., p. 210.

¹⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 96.

¹⁶⁸ Assim, “*Toda tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que da distinção clássica entre *zoé* e *bios*, entre vida privada e existência política, entre homem como simples*

Do mesmo modo que a vida apareceu no direito romano como contraparte de um poder do *pater* que ameaça com a morte - à luz da fórmula *vitae necisque potestas* -, o “*imperium do magistrado nada mais é que a vitae necisque potestas do pai estendida em relação a todos os cidadãos*”¹⁶⁹. COLIN MCQUILLAN comenta essa linha de raciocínio agambeniana:

“Because Agamben says the original meaning of sacer is ‘doomed to death’, he will locate the sovereign right ‘to let live and let die’ in sacrifice - in this ‘sacrum facere’. In *Homo Sacer*, Agamben explains this with reference to the archaic Roman *vitae necisque potestas*, the absolute right of the father over the life and death of his sons. This is the power that makes the *pater* - the father - *domus* - head of the household, dominator. Here, life - *vita*, *zoé* - is only a correlate of the power to kill - *nex*. It is what the law presupposed in granting the father his right - there must be something for him to kill, namely, the life of his sons. And because the Romans thought there to be ‘essential affinity’ between this right and the power of *imperium*, exercised by the sovereign, man - as citizen, as *bios politikos* - was subject to sovereign decision regarding life and death, just as were the father’s sons. Here, man becomes *homo sacer*, sacred life - but this is simply life that can be killed.”¹⁷⁰

Destarte, segundo Agamben, “... 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”¹⁷¹. Imediatamente politizada, mas, no entanto, excluída da *pólis* numa exclusão inclusiva, vida nua é o conceito-limite entre *pólis* e *oikos*. E, sendo o que é capturado pela figura do *banimento* soberano¹⁷², vida nua indica a exposição da vida natural à força de lei no *abandono*, a última expressão do que é o poder

vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada.” AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 193.

¹⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 96.

¹⁷⁰ MCQUILLAN, Colin. **The political life in Giorgio Agamben**. *Kritikos*, v. 2, July 2005. Disponível em <http://garnet.acns.fsu.edu/~nr03/mcquillan.htm>. Acessado em 22.10.2007.

¹⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 96.

¹⁷² A figura do banimento e o veto ao sacrifício daquele que porta a vida nua - o *homo sacer* - serão examinados particularmente abaixo.

soberano do direito à morte. Assim, nem *bios*, nem *zoé*, vida nua emerge por meio de uma exposição irreparável da vida à morte no banimento soberano, quer dizer, infinitamente exposta à violência soberana.

É, portanto, a exposição a essa violência que marca a vida nua como uma indistinção entre dentro e fora da ordem política, ou uma excrescência produzida a partir da divisão da vida biológica e da vida política. “*Nem bios político nem zoé natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes constituem mutuamente*”¹⁷³.

De fato, como veremos abaixo, uma vez que a inclusão da vida na lei é somente possível por meio da estrutura excepcional que suspende a própria lei, a vida é somente incluída por meio de sua própria exclusão. Isso significa que a vida pode, em última análise, ser inserida na esfera da lei somente por meio da pressuposição de sua própria *esclusione inclusiva*.

Desse modo, vida nua é a existência biológica sujeita a uma condição particular de exclusão inclusiva do domínio soberano. Para PAUL PATTON, “... *for the purposes of the argument with Foucault, bare life is not simple natural life but rather life endowed with a peculiar status that is achieved by the subjection of an individual life to sovereign power, albeit in the form of an exclusion from the protection otherwise afforded by the sovereign*”¹⁷⁴. Em outras palavras, é a vida do *homo sacer*¹⁷⁵.

É com esse embasamento que Agamben pretende corrigir a tese foucaultiana no sentido de que a *zoé* sempre esteve na *pólis* por meio de sua exclusão inclusiva. Aquilo que caracteriza a política moderna “... *não é tanto a inclusão da zoé na polis, em si antigüíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal*”¹⁷⁶. Ou seja, Agamben, revisando o

¹⁷³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 98.

¹⁷⁴ PATTON, Paul. Op. cit., p. 211.

¹⁷⁵ A vida nua continua, assim, presa à política sob a forma de exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente por meio de uma exclusão. O estado de exceção passa a ser a base até então apócrifa sobre a qual se assenta o sistema político. Aqui damos início finalmente à conexão do objeto desta dissertação e todo o quanto já relatado.

¹⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 16.

pensamento de Foucault, insiste que a vida nua do indivíduo esteve sempre no coração do poder soberano: “*a vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens*”¹⁷⁷.

Isso revela, portanto, que biopolítica e soberania no pensamento agambeniano são original e fundamentalmente interligadas: nas palavras do filósofo italiano, “... *o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote*”¹⁷⁸. De tal modo, a política moderna não representa uma quebra definitiva da clássica soberania, mas, ao contrário, obriga a extensão e a generalização do estado de exceção que funda o poder soberano.

É nesse sentido que Agamben discorre que não se trata do *fazer morrer e deixar viver* do velho poder soberano, nem do *fazer viver e deixar morrer* do biopoder, mas “*já não fazer morrer, nem fazer viver, mas fazer sobreviver*”¹⁷⁹ (a questão da sobrevivência ficará mais nítida ao tratarmos do *homo sacer* e do campo moderno).

Porém, não podemos deixar de criticar o conceito de vida nua que é, até mesmo, frequentemente confundido com a vida natural. Em parte, isso se deve porque o próprio Agamben às vezes - ou muitas vezes - usa o termo vida nua como referencia à vida natural¹⁸⁰. Essa confusão pode ser atribuída, contudo, ao fato de que há diversas formas de vida na democracia contemporânea para esse filósofo.

Numa análise superficial, poder-se-ia, em algumas ocasiões, qualificar a vida nua como a vida natural ou biológica dos seres humanos¹⁸¹. Mas, nesse sentido, não haveria razão para não se adequar o conceito ao surgimento da biopolítica no pensamento de Foucault.

¹⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 15.

¹⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 128.

¹⁷⁹ Cf. Giorgio AGAMBEN. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 155.

¹⁸⁰ PAUL PATTON elucida que, exemplificativamente, “*While in the context of his analysis of sovereignty, ‘bare life’ is identified with the sacred life or status of homo sacer, in the context of his critical remarks about modern democratic societies, he identifies it with the natural life of zoë*”. Op. cit., p. 211.

¹⁸¹ Ao considerarmos a vida nua mero sinônimo de vida natural, a rejeição de Agamben à tese do sacrifício e da sacralização da vida em sua frequente pretensão de uma nova *forma-de-vida* tornar-se-ia opaca.

De fato, se Foucault entende que a vida do indivíduo já era integralmente abraçada na esfera do poder soberano antes do advento da biopolítica, ainda que por meio do direito de morte, já não existiria então uma biopolítica antes mesmo da modernidade? Haveria aqui uma aparente identidade, ainda que em termos, com a tese de Agamben. Há realmente uma pontual convergência, pois nos parece que a análise de Foucault da clássica soberania antecipa sim a tese de Agamben, no sentido de que a vida biológica dos sujeitos esteve sempre incluída dentro do campo do poder soberano.

Muito embora a teoria foucaultiana não discuta a figura do homem sagrado que é ao mesmo tempo excluído da proteção das ordens política e divina, a sugestão de Foucault de que o sujeito do poder soberano é neutro com relação à vida e à morte implica a possibilidade de retirada desse estado e, com isso, sua exclusão da esfera do poder soberano. Em outras palavras, resultaria ao mesmo tempo na exposição da figura exilada à perda da proteção de sua vida e à liberdade da ameaça de morte nas mãos do soberano e, portanto, poderíamos asseverar que, estruturalmente, a vida do sujeito sob a teoria clássica da soberania, segundo a definição de Foucault, é similar à figura da vida nua do *homo sacer*: é existência biológica duplicada por sua exclusão inclusiva na esfera política¹⁸².

Nesse sentido, a análise de Foucault do direito soberano clássico não precisaria de correção, como pretende Agamben. Se considerarmos vida nua como mera vida biológica, ou *zoé*, então essa análise já é consistente com a reivindicação de Agamben de que a vida nua e a possibilidade de seu banimento sempre constituíram a estrutura essencial do poder soberano. No nível da representação, soberania clássica já seria, assim, biopoder.

As particularidades da vida nua enquanto figura inerente ao *homo sacer* na exclusão inclusiva do estado de exceção, assim como a relação de banimento e a nova *forma-de-vida* serão analisada abaixo, de modo que, por ora, é suficiente termos em mente que, para Agamben, “... nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão suas vidas de seres viventes, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política”¹⁸³ (*E noi non siamo soltanto, nelle parole di Foucault, degli animali nella cui politica è in questione la loro vita di esseri*

¹⁸² Cf. Paul PATTON. Op. cit., p. 214.

¹⁸³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 193.

viventi, ma anche, inversamente, dei cittadini nel cui corpo naturale è in questione la loro stessa politica).

1.1.6 Biopolítica e totalitarismo moderno

É sob esse ponto de partida que Agamben lança algumas conclusões relacionadas à essência biopolítica da era moderna¹⁸⁴, inclusive e principalmente a zona de indistinção que une - não tanto na esfera empírica, mas na filosófica -, em seu pensamento, democracia liberal e totalitarismo moderno.

Para o pensador italiano, modelos político-governamentais de ambas as naturezas - democrática e totalitária -, são fundados na vida nua de seus sujeitos: a exceção da vida nua é o motor invisível da modernidade. E, nessa condição, “... *distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem clareza e sua inteligibilidade*”¹⁸⁵. Ou seja, perdem sua própria razão de ser, porquanto advindas justamente de uma referência fundamental em comum - a vida nua -, adentrando forçosamente numa zona de indistinção.

Nessa toada, a famosa *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* de 1789¹⁸⁶, que, pode-se dizer, teria inaugurado a era da política moderna, para Agamben teria simplesmente trazido à luz a vida nua - que já era figura originária da política para Agamben, repita-se¹⁸⁷ - dos sujeitos como fundação da soberania dos Estados-nação, como bem elucida JENNY EDKINS¹⁸⁸. Se a passagem de súdito a cidadão marca o surgimento de um reconhecível governo moderno, Agamben declara que a política Ocidental é

¹⁸⁴ Para Dominick LACAPRA, “... Agamben has a general conception of the modern age as one tending toward or even embodying the combination of sovereignty and mere, bare, or naked life of unlimited power and the reduction of the human being to a being denuded of possibilities and in a condition of ultimate abjection”. Op. cit., p. 137.

¹⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 128.

¹⁸⁶ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **We refugees**. Translated by Michael Rocke. The European Graduate School. Disponível em <http://egs.edu/faculty/agamben/agamben-we-refugees.html>. Acessado em 20.10.2007.

¹⁸⁷ Para Agamben, “... o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do homo sacer, corre de modo subterrâneo, mas contínuo”. In: AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 127.

¹⁸⁸ “Crucial to the whole process, and to its apparent unassailability, is the way in which bare life or *homo sacer* is both the object of sovereign power and the subject of democratic attempts to hold that power to account, first through citizens’ rights and democratic accountability, then through human rights and humanitarianism. This means that humanitarianism and sovereignty, to pick on one pairing as example, share a ‘secret solidarity’”. EDKINS, Jenny. **Whatever Politics**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 75.

originariamente uma biopolítica, de maneira que a transição da soberania clássica para a política democrática moderna não é tanto uma liberação dos ex-súditos, porquanto seu aprisionamento repousa no âmago próprio do poder biopolítico de que tentam escapar.

Seu aprisionamento repousa não somente nos campos de concentração do nacional-socialismo¹⁸⁹¹⁹⁰, sua *solução final* (*Endloesung*) e seus programas visando ao extermínio de indivíduos geneticamente desqualificados ou portadores de doenças incuráveis, ainda que não-judeus, mas igualmente na maneira pela qual, a título de exemplo, os próprios estados democráticos usam seus prisioneiros e/ou sua população marginal para recorrentes intervenções e experiências biomédicas no organismo humano¹⁹¹ - ainda que na tentativa de utilizar as ciências biológicas para melhorar a qualidade de vida, de maneira a garantir a melhor sobrevivência da humanidade -, levantando a questão da bioética, principalmente porque “... no horizonte biopolítico que caracteriza a modernidade, o médico e o cientista movem-se naquela terra de ninguém onde, outrora, somente o soberano podia penetrar”¹⁹². De fato, como leciona a italiana CARLA FARALLI, a pesquisa no âmbito médico e, mais em geral, no âmbito científico, permite possibilidades cada dia maiores de

¹⁸⁹ “... entre as primeiras leis expedidas pelo regime nacional-socialista, figuram justamente aquelas que concernem à eugenia. Em 14 de julho de 1933, poucas semanas após a ascensão de Hitler ao poder, foi promulgada a lei para a ‘prevenção da descendência hereditariamente doente’, que estabelecia que ‘aquele que se encontra afetado por uma doença hereditária pode ser esterilizado com uma operação cirúrgica se existe alta probabilidade, segundo a experiência da ciência médica, que os seus descendentes sejam afetados por graves perturbações hereditárias do corpo ou da mente’”. AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 155.

¹⁹⁰ Quanto aos VP (*Versuchepersonen*, cobaias humanas), Agamben exterioriza que “No processo de Nuremberg, os experimentos conduzidos pelos médicos e pesquisadores alemães nos campos de concentração foram universalmente considerados como um dos capítulos mais infames na história do regime nacional-socialista. Além daqueles sobre o salvamento a grandes alturas, em Dachau foram executados experimentos (destinados também estes a tornar possível o salvamento de marinheiros e aviadores caídos no mar) sobre a possibilidade de sobreviver em água gelada e sobre a potabilidade da água do mar”. Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 162.

¹⁹¹ “Decididamente mais embaraçosa é, além disso, a circunstância (que resulta de forma inequívoca da literatura científica anexada pela defesa e confirmada pelos peritos do tribunal) de que experimentos com detentos e condenados à morte haviam sido conduzidos muitas vezes em larga escala, no nosso século [século XX], em particular nos próprios Estados Unidos (o país de onde provinha a maior parte dos juizes de Nuremberg). Assim, nos anos vinte, oitocentos detentos nos cárceres dos Estados Unidos haviam sido infectados com o plasmódio da malária na tentativa de encontrar um antídoto para o paludismo. Exemplares, na literatura científica sobre a pelagra, eram considerados os experimentos conduzidos por Goldberger em 12 detentos estadunidenses condenados à morte, aos quais tinha sido prometido, se sobrevivessem, um indulto de pena. Fora dos USA, as primeiras pesquisas com culturas do bacilo do beribéri haviam sido conduzidas por Strong, em Manila, em condenados à morte (os protocolos dos experimentos não mencionam se tratavam-se ou não de voluntários). A defesa citou ainda o caso do condenado à morte Keanu (Havaí), que havia sido infectado com lepra sob a promessa de graça e tinha falecido em consequência do experimento”. AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 164.

¹⁹² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 166.

dominar a natureza - fecundação artificial, transplantes de órgãos, clonagem, etc. -, gerando lancinantes interrogações concernentes aos limites da intervenção sobre a vida humana e não-humana numa democracia contemporânea¹⁹³.

Esses e outros eventos, para Agamben, confirmam que tanto o totalitarismo que floresceu no século XX, como o Estado democrático, permanecem aprisionados num horizonte circunscrito pela convergência da vida biológica e da vida política¹⁹⁴. Para Agamben, particularmente nas democracias¹⁹⁵ o poder sem forma e a presença fantasmagórica da polícia - nos moldes benjaminianos, que serão revistos abaixo - dá testemunho à maior forma concebível de degeneração da violência:

“Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente - e, de fato, já transformou de modo muito perceptível - a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo.”¹⁹⁶

Agamben parece crer que a democracia, tal como exercida atualmente, falhou na sua tarefa principal de promover a amenidade da vida, de modo que “...o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o

¹⁹³ FARALLI, Carla. **A filosofia contemporânea do direito: temas e desafios**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 67.

¹⁹⁴ Adotando essa linha, os brasileiros Vitor Hugo Nicastro HONESKO, Raquel Schlommer HONESKO e Tatiane Alves BARBOSA entendem que “... o fenômeno do estado de exceção faz parte de todos os Estados modernos. Basta analisar as arbitrariedades (detenções por tempo indeterminado) promovidas em Guantânamo pelo governo dos Estados Unidos da América contra os acusados de participarem de organizações terroristas. Arbitrários também são os atos dos Estados europeus (mas, também dos Estados Unidos e da Austrália) que encerram, por tempo indeterminado, refugiados (denominados ‘imigrantes ilegais’) em Centros de Detenção. Além do mais, percebe-se também uma plenitude de poder concentrada nos órgãos de governo centrais, principalmente voltada para a luta contra o terrorismo: tem-se um vertiginoso aumento dos poderes de George W. Bush (EUA), Tony Blair (Grã-Bretanha), Berlusconi (Itália) etc. O trabalho que aqui se apresenta tem a simples intenção de mostrar as peculiaridades das conseqüências advindas da configuração do Estado de exceção no Brasil”. Op. cit., p. 266.

¹⁹⁵ Para o brasileiro Vitor Hugo Nicastro HONESKO, em artigo sobre o *homo sacer tupiniquim*, “... não tem sentido se falar em democracia quando grande parte da população brasileira não possui o mínimo necessário para sua subsistência”. In: **O totalitarismo neoliberal e a “democracia” brasileira: a construção do homo sacer tupiniquim**. In: MACEDO, Paulo Emilio Vauthier (coord.). *Direito e política: anais do II Congresso Brasileiro*. Curitiba: Juruá, 2005, p. 244.

¹⁹⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 13.

homo sacer se confunde virtualmente com o cidadão”¹⁹⁷. Um estado de exceção invisível que PAULO SÉRGIO PINHEIRO não acreditaria à época ao declarar, em 1984, quando do aniversário de 20 anos da ditadura militar brasileira, que “... *ou o regime de exceção termina agora ou o Brasil chegará ao século XXI sem governo eleito. 20 anos já chega*”¹⁹⁸. Pois o governo foi eleito e, de acordo com Agamben, ainda vivemos sob o mesmo regime, ainda que sob outras vestes. O corpo incluído na lei acentua sua própria exclusão com o corpo ausente do desaparecido político, o corpo violentado da vítima de tortura, e mantém-se hoje inscrito e marcado nas salas de tortura e nos corpos matáveis pelas *balas perdidas*:

“Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender porque, justamente no instante em que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços.”¹⁹⁹

Mas não é só. Sua veemência na existência de um presente obscuro - e um futuro ainda mais indigesto²⁰⁰ - vai além ao decretar que “... *a decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começam a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontram nas análises de Debord sua sanção final) têm, talvez, sua raiz nesta aporia que marca o seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido. A nossa política não conhece hoje outro valor (e, consequentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas,*

¹⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 178.

¹⁹⁸ PINHEIRO, Paulo Sérgio. **Escritos indignados: polícia, prisões e política no Estado autoritário (no 20. aniversário do regime de exceção, 1964-1984)**. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 240.

¹⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 180.

²⁰⁰ Para William RASCH, “*Much like Adorno and Horkheimer, on the one hand, and Heidegger, on the other, Agamben sees the trajectory of the political in the West heading inexorably toward totalitarianism or facile consumerism.*”. In: **From sovereign ban to banning sovereignty**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 102.

nazismo e fascismo que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais.”²⁰¹

Ao pretender buscar a *bios* da *zoé*²⁰², a democracia moderna de fato falhou em Agamben, de maneira que a vida nua continua inclusa na política na forma de exceção, ou seja, como algo incluído unicamente em razão de sua exclusão. Enquanto a política moderna é jogada no nível da vida biológica, em sua tentativa de descobrir a *bios* da *zoé*, ela produz continuamente vida nua como uma excrescência de sua falha. Por conseguinte, ela impede a superação da exceção soberana e da violência que precisamente condiciona a vida nua e, até que surja uma resposta adequada, política continuará a jogar no terreno da violência e da morte.

Em sua leitura de Agamben, SLAVOJ ZIZEK parece ir até mesmo um pouco além para refletir que não há solução política ao problema²⁰³, convidando-nos a pensar uma “*post-political bio-politics*”²⁰⁴. De fato, como saída dessa deficiência, Agamben não busca uma reforma, radicalização ou expansão do humanismo e da democracia²⁰⁵, mas a criação de uma nova *forma-di-vita*, que visa, como veremos abaixo, superar a exposição da vida nua à violência soberana ao tornar impossível, aí sim, a divisão da vida natural/nutritiva e da vida política.

Há, portanto, para que não restem dúvidas, quatro formas de vida propostas no discurso agambeniano biopolítico: *zoé* ou vida biológica, *bios* ou vida política, vida nua, ou às vezes tratada como vida sagrada, do termo original *nuda vita*, e uma nova *forma-de-vida*, ocasionalmente chamada de *vida-feliz*.

²⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 18.

²⁰² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 17.

²⁰³ Cf. Slavoj ZIZEK. *In: Welcome to the desert of the real*. New York: Verso, 2002b, p. 100.

²⁰⁴ “‘Post-political’ is a politics which claims to leave behind old ideological struggles and instead focus on expert management and administration, while ‘bio-politics’ designates the regulation of the security and welfare of human lives as its primary goal”. ZIZEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008, p. 40.

²⁰⁵ Cf. Matthew CALARCO. *Op. cit.*, p. 173.

CAPÍTULO 2

ESTADO DE EXCEÇÃO

Segundo BRUNO GULLI, “... *it is perhaps Agamben's greatest merit that he has provided a clear philosophical focus, as well as a forum, for an understanding of the political and ontological structure of the suspension of the law*”²⁰⁶. Esta é a era da suspensão da lei, a era em que a criação voluntária de um estado de emergência permanente, ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico, tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados - ou melhor, governos - hodiernos, inclusive dos chamados democráticos²⁰⁷.

A lei é suspensa em toda sua facticidade como condição de sua própria existência, numa demonstração não somente motivada por interesses econômicos²⁰⁸, mas revelante da face mais obscura da soberania global e do ataque contra a lei. Cria-se uma anomia entre direito público e fato político, uma indistinção entre ordem jurídica e vida, de modo que “*a modernidade é a exceção em permanência*”²⁰⁹. Para Agamben, essa *terra di nessuno*, ou estado de exceção, que “... *independe de sua formalização constitucional ou legislativa*”²¹⁰, é, não mais, não menos, que o paradigma da governança dominante da política atual. Trata-se de uma verdadeira estratégia de eliminação daqueles que não fazem parte do corpo político integral, quer dizer, daqueles que estão sob o paradigma de uma vida nua²¹¹, inclusive de todas as populações do Terceiro Mundo em relação a seus dominantes²¹². Agamben coloca em suas próprias palavras a essência e os limites da vida.

²⁰⁶ GULLI, Bruno. **The ontology and politics of exception: reflections on the work of Giorgio Agamben**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 219.

²⁰⁷ Cf. Giorgio AGAMBEN. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 13.

²⁰⁸ De acordo com Gilberto BERCOVICI, ao tratar da exceção econômica permanente, “*A periferia vive em um estado de exceção econômico permanente, contrapondo-se à normalidade do centro. Nos Estados periféricos há o convívio do decisionismo de emergência para salvar os mercados com o funcionamento dos poderes constitucionais, bem como a subordinação do Estado ao mercado, com a adaptação do direito interno às necessidades do capital financeiro, exigindo cada vez mais flexibilidade para reduzir as possibilidades de interferência da soberania popular.*” In: **Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 172.

²⁰⁹ MATOS, Olgária. **Modernidade: república em estado de exceção**. In: *Revista da Universidade de São Paulo*. Setembro/outubro/novembro 2003. São Paulo: USP, CCS, 1989, p. 46.

²¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 23.

²¹¹ Cf. HONESKO, Vitor Hugo Nicastro; HONESKO, Raquel Schlommer; BARBOSA, Tatiane Alves. In: **O estado de exceção como causa da corrupção no sistema político-constitucional brasileiro**. In: *Revista do*

Nesse sentido, cumpre ressaltar *ab initio* que, para Agamben, a suspensão da lei - real ou fictícia - não é nova na história e na política, assim como a vida nua não é uma emergência da modernidade, como analisado acima. O que é novidade é o fato de a suspensão tornar-se medida de dominação e controle globais, bem como o caminho mais certo para preservar a vida do dia a dia - a vida ordinária e corriqueira de todos nós - como vida nua. Ou seja, o que é realmente moderno para Agamben é a suspensão da lei não em decorrência de um estado de emergência a requerer medidas excepcionais²¹³, mas o fato de que esse estado de emergência, calcado na sagaz administração do medo social - talvez até mesmo por meio de um coordenado inconsciente coletivo -, poderia possivelmente²¹⁴ surgir: “... *The actual suspension of the law enters now, and acts within, the realm of the potential; it is within potentiality (and of potentiality) that repression and control become most efficient and powerful*”.

Nessa potencialidade e “*diante do incessante avanço do que foi definido como uma ‘guerra civil mundial’, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea*”²¹⁵. Quer dizer, a exceção agambeniana é balizada numa *potencialidade*, até mesmo porque advém do *logos* humano²¹⁶, de modo que a efetiva suspensão da lei age diuturnamente no âmago da potência, assim como a própria problemática do poder constituinte. Por conseguinte, para compreendermos a concepção do estado de exceção em Agamben, é imperativa uma sucinta análise da estrutura de ato e potência no seu pensamento.

Instituto dos Advogados de São Paulo, ano 9, n. 17, janeiro-julho 2006. São Paulo: Editora Afiliada, 2006, p. 267.

²¹² Cf. Giorgio AGAMBEN. **Means without end: notes on politics**. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 35.

²¹³ Tema que será abordado em capítulo próprio.

²¹⁴ Um claro exemplo seria a passagem da justificação da guerra baseada na prova de posse efetiva de armas de destruição em massa pelo Iraque, para a justificação da guerra meramente baseada na *potencialidade* de o Iraque desenvolver tais armas.

²¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 13.

²¹⁶ Para Giorgio AGAMBEN, “... what specifically characterizes human *logos*, however, is that it is not always already in act, but exists, first and foremost, only in potentiality”. In: **The work of man**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 7.

2.1 A ONTOLOGIA DA POTÊNCIA

O que é potencialidade? Num breve texto denominado *On Potentiality*, originado de uma palestra conferida em Lisboa em 1986 e parte da obra *Potentialities*, que reúne uma série de textos do autor, Agamben explica que Aristóteles distingue - ao opor potencialidade e atualidade (*dynamis* e *energeia*) - duas formas de potencialidade. Uma é genérica, por exemplo, a potencialidade de uma criança aprender ou se tornar chefe de Estado; a outra é “*existing potentiality*”²¹⁷, por exemplo, a potencialidade de um poeta escrever um poema ou, como exemplifica Aristóteles, “... *a arte de construir*”²¹⁸.

A diferença repousa no fato de que, no primeiro caso, uma alteração precisa ser sofrida para que a potencialidade se torne atual, enquanto, no segundo caso, a potencialidade já está lá. É essa segunda forma de potencialidade - que, segundo DANIEL HELLER-ROAZEN, está presente e, ainda assim, “... *do not appear in the form of present things*”²¹⁹ - que interessa ambos Aristóteles e Agamben²²⁰, precisamente porque qualquer um que tenha potencialidade existente tem também a possibilidade de não a trazer ao ato, muito embora ela já exista na atualidade: “*It is a potentiality that is not simply the potential to do this or that thing but potential to not-do, potential not to pass into actuality*”²²¹. Quer dizer, Agamben trata da completa autonomia da potencialidade em relação ao ato - a superação da primazia do ato -, de maneira que a potencialidade não tem a tarefa de passar ao ato, assim como o ser humano, em pura potencialidade, não tem, como veremos abaixo, nenhuma tarefa messiânica ou trabalho divino a completar, bem como qualquer destino a cumprir: não se trata, desde já, de cruzar os braços, mas de uma experiência ética agambeniana, livre de quaisquer tarefas ou obrigações. De acordo com Aristóteles:

²¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. **On potentiality**. In: HAMACHER, Werner; WELBERY, David (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 179.

²¹⁸ ARISTÓTELES. **Metafísica**. v. II, 2 ed. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 397.

²¹⁹ HELLER-ROAZEN, Daniel. **Editor’ introduction: To read what was never written**. In: HAMACHER, Werner; WELBERY, David (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 14.

²²⁰ Cf. Bruno GULLI. Op. cit., p. 222. O próprio Agamben dirá que o primeiro caso acima exemplificado não interessa Aristóteles. In: **On Potentiality**. In: HAMACHER, Werner; WELBERY, David (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 179.

²²¹ AGAMBEN, Giorgio. **On Potentiality**. In: HAMACHER, Werner; WELBERY, David (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 180

“Impotência ou impotente é privação contrária a essa potência. Portanto, para a mesma coisa e segundo a mesma relação toda potência se contrapõe a uma impotência.”²²²

Com efeito, para Agamben, uma adequada compreensão da potencialidade não pode deixar de lado a conceituação de impotencialidade - a *potencialidade de não* (*adynamia*) -, o que, à primeira vista, poderia parecer a contraparte negativa da potencialidade, mas que, em sua doutrina, é algo completamente distinto. A potencialidade de não em Agamben não é simplesmente a contraparte negativa da potencialidade porque ela não é a ausência de potencialidade, mas aquilo sem a qual a essência da própria potencialidade, na sua origem, não poderia ser pensada. Ela é a outra metade da história:

“Por isso, para que, digamos, a potência não se esvaneça a cada vez imediatamente no ato, mas tenha uma consistência própria, é preciso que ela possa até mesmo *não* passar ao ato, que seja constitutivamente *potência de não* (fazer ou ser)... Ela se mantém em relação com o ato na forma de suspensão, *pode* o ato podendo não realizá-lo, *pode soberanamente* a própria impotência.”²²³

É dizer, a potencialidade de não é ainda a própria potencialidade, e não um ser distinto; ela indica a possibilidade de um acumamento positivo do ato, como descrito no texto *Bartleby, or on contingency*. Com efeito, se a potencialidade fosse sempre a potência de ser ou fazer, tudo que é potencial já teria sido necessariamente convertido em ato, já que não haveria a faculdade de não ser ou não fazer, ou seja, todo potencial já teria sido trazido à atualidade, e a potencialidade *a fortiori* nunca existiria como tal: “... *quem está de pé deverá ficar sempre de pé e quem está sentado deverá ficar sempre sentado*”²²⁴. O exemplo dado por Agamben é a existência, ou experiência, da visão em relação à escuridão: se a visão não fosse uma potencialidade na atualidade da luz, nós nunca poderíamos experimentar a escuridão. Nós temos a potencialidade de não ver, e, portanto, a possibilidade da privação da potencialidade da visão:

²²² ARISTÓTELES. *Metafísica*. v. II, 2 ed. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 397.

²²³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 52.

²²⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. cit., p. 403.

“Other living beings are capable only of their specific potentiality; they can only do this or that. But human beings are the animals who are capable of their own impotentiality. The greatness of human potentiality is measured by the abyss of human impotentiality.”²²⁵

Ponderando sobre o livro Nono da *Metafísica* de Aristóteles²²⁶, Agamben sustenta que a essência da potencialidade, assim como a essência da própria autonomia da potencialidade, é a relação que ela tem com sua própria privação, seu próprio não-ser. Ser potencial significa ser sua própria privação, ou seja, “... *para que, digamos, a potência não esvaneça a cada vez imediatamente no ato, mas tenha uma consistência própria, é preciso que ela possa até mesmo não passar ao ato, que seja constitutivamente potência de não (fazer ou ser), ou, como Aristóteles diz, que ela seja também impotência (adynamía)*”²²⁷.

Esclarecida a natureza da potencialidade enquanto igualmente *potenza di non (fare o essere)*, como se dá, então, a sua passagem²²⁸ à realidade em Agamben? A resposta está igualmente na interpretação da *Metafísica* de Aristóteles, para quem, “*esti de dynaton touto, hoi ean hyparxei hé energeia ou legetai ekhein tén dynamén, ouden estai adynaton*”²²⁹.

²²⁵ AGAMBEN, Giorgio. **On potentiality**. In: HAMACHER, Werner; WELBERY, David (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999, p.182.

²²⁶ Contrapondo-se aos Megarianos, para os quais a potencialidade só existiria no ato (é dizer, não haveria autonomia da potencialidade), Aristóteles dirá que “*Alguns pensadores como, por exemplo, os megáricos, sustentam que só existe potência quando existe ato, e que quando não existe o ato também não existe potência... os absurdos que derivam dessas afirmações são facilmente compreensíveis*”. ARISTÓTELES. **Metafísica**. v. II, 2 ed. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 401.

²²⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 52.

²²⁸ Segundo Eduardo C. B. BITTAR, essa passagem (movimento) em Aristóteles não é meramente quantitativa (deslocamento), mas qualitativa (alteração), como aumento ou diminuição. In: **Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico**. Barueri: Manole, 2003, p. 551.

²²⁹ Traduzido ao português como “... *algo é em potência se o traduzir-se em ato daquilo de que se diz ser ele em potência não implica nenhuma impossibilidade*”. In: ARISTÓTELES. **Metafísica**. Op. cit., p. 403; ou “.. *uma coisa é capaz de produzir determinado efeito quando a sua passagem da potência ao ato não envolve nenhuma impossibilidade*”. In: ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969, p. 194; ao espanhol como “*Digo que una cosa es posible cuando su tránsito de la potencia al acto no entraña ninguna imposibilidad*”. In: ARISTÓTELES. **Metafísica**. 3. ed. Tradução de Patricio de Azcárte. Buenos Aires: Ed. Espana-Calpe Argentina S.A., 1945, p. 189; ao inglês como “*A thing is said to be potential if, when the act of which it is said to be potential is realized, there will be nothing impotential*”. In: AGAMBEN, Giorgio. **On potentiality**. In: HAMACHER, Werner; WELBERY, David (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999, p.183.

A leitura do “... *não implica nenhuma impossibilidade*”, ou “... *não envolve nenhuma impossibilidade*”, ou “... *no entraña ninguna imposibilidad*”, ou “*there will be nothing impotential*”, de Agamben é desafiadora. Se é verdade que a impotencialidade referida por Aristóteles é a impotencialidade qualificada acima - ou potencialidade de não, que pertence à própria potencialidade -, então essa impotencialidade deve passar igualmente ao ato, assim como o faz a potencialidade. Destarte, o *there will be nothing impotential* em Agamben não deve ser entendido como uma impotencialidade que ficou para trás porque se realizou a potencialidade positiva, mas como uma impotencialidade que igualmente teve sua completa realização na travessia ao ato. É nesse sentido que restará nenhuma impotencialidade.

Ou seja, a *potenza* agambeniana, em que pese sua autonomia e relação ao *atto*, sempre mantém uma relação com a impotencialidade na passagem à atualidade, de maneira que a própria atualidade apareça não simplesmente como um *sendo* ou *fazendo*, mas como um *não não-sendo* e um *não não-fazendo*. Nesse sentido, “... *o potente pode passar ao ato somente no ponto em que depõe a sua potência de não ser (a sua adynamia)*”²³⁰ (*Il potente può passare all’atto solo nel punto in cui depone la sua potenza di non essere*), e a atualidade aparece como uma negação da impotencialidade ou, em outras palavras, a negação da negação²³¹.

É dessa conceituação que, no capítulo *Apostila* adicionado ao livro *Stanze: la parola e il fantasma nella cultura occidentale* em 1993 (a obra é de 1977), Agamben exemplifica a relação entre ato e potência no processo de criação de uma obra:

“O ato de criação não é, na realidade, segundo a instigante concepção corrente, um processo que caminha da potência para o ato para nele se esgotar, mas contém no seu centro um *ato de descrição*, no qual o que foi e o que não foi acabam restituídos à sua unidade originária na mente de Deus, e o que podia não ser e foi se dissipa no que podia ser e não foi.”²³²

²³⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 53.

²³¹ Cf. Catherine MILLS. **The philosophy of Agamben**. McGill-Queen’s University Press, 2008, p. 3.

²³² AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 252.

Forçoso concluirmos que, para Agamben, a potencialidade não desaparece ou é anulada na passagem à realidade, bem como na própria realidade. Pelo contrario, ela se preserva como tal e, confundindo-se com o ato, torna-se dele indistinta²³³. Em que pese a clareza do raciocínio agambeniano neste ponto específico, GULLI entende que a interpretação agambeniana merece ser desenvolvida:

“I do not disagree with this interpretation, but I think it need to be qualified and developed. What Agamben is here pointing to is the modality of the *could*, but he does not name it, for he begins this essay by asking: ‘What do I mean when I say: ‘I can, I cannot?’’, and he remains within the framing of this question, within the *can* modality. Yet, as both Duns Scotus and Deleuze show, it is from the perspective of the *could*, the open series of disjunctions (or...or...or...or...), the plurality of possibilities, that true potentiality become evident. The *could* allows for a *could have*, a perfective, which is logically and ontologically forbidden to the *can*. This *coud have*, which neutralizes itself in determination, is what show forth in Agamben’s interesting interpretation of Aristotle’s definition: this *could have* is the impotentiality that ‘does not lag behind actuality but passes fully into it as such’... The essential relation between potentiality and the potentiality not to is not a relation between two elements of an absolute constitution - it is not an either/or - but rather, it is the open indeterminacy that precedes the act, that can even neutralize the act.”²³⁴

Em outras palavras, a potencialidade é entendida como uma indeterminação entre possibilidade e atualidade. A potencialidade agambeniana parece flutuar entre essas duas determinações. E continua o crítico de Agamben:

“To cause what one is also able not to cause is certainly a definition, not only of contingency, but also what Agamben calls the ‘essence of potentiality’, that is, the relation between potentiality and potentiality not to. Once the causing is accomplished and potentiality passes over into actuality, the ‘I can and I

²³³ “Since, in addition, the passage from potentiality to actuality can be said to involve not the destruction of potentiality (as impotentiality) but rather its conservation, the distinction between potentiality and actuality disappears... Rather than potentiality and actuality being distinct modes of being, then, they enter a zone of indistinction”. AGAMBEN, Giorgio. **Whatever Politics**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 76.

²³⁴ GULLI, Bruno. Op. cit., p. 223.

cannot' of now becomes an 'I did and I could have not'; it is in this latter form that impotentiality also passes fully into actuality and is preserved as such... All that this says is that we act in the midst of absolute indeterminacy, in the neutrality or neither/nor of the potential ...”²³⁵

A estrutura ontológica do “*neither/nor*”²³⁶, ou *não/nem*, ou *non/né* - como visto, uma absoluta indeterminação -, nomeia, portanto, o conceito de potencialidade em Agamben. Dissemos estrutura ontológica porque, como visto acima, a potencialidade não é dividida do atual no sentido de estar fora da realidade. Pelo contrario, a existência autônoma da potencialidade torna-a absolutamente existente na atualidade. A atualidade, nesse raciocínio, não pode ser reduzida ao dado empírico, mas deve considerar a potencialidade que precisamente fundamenta o que é dado, ainda que não em termos mecânicos. O atual, ontologicamente falando, não precisa de mecanicidade para se tornar real.

Não por outra razão o pensamento de Agamben é tido entre aqueles que constantemente relacionam ontologia e política. Um vínculo que não é resultado da mera justaposição de duas esferas diferentes de pensamento, mas uma de conexão íntima. Com efeito, em suas obras, Agamben enfatiza duas figuras fundamentais e conectadas: a estrutura do *não/nem* e o conceito de exceção - a bem da verdade, é na estrutura do *não/nem* que a exceção encontra seu fundamento.

Como veremos abaixo, a estrutura da potencialidade corresponde àquela da operação da soberania em Agamben, pois, para o filósofo italiano, a força particular do soberano em relação à exceção é que ele se mantém indefinidamente em sua própria potencialidade, ou seja, à sua própria não-passagem à atualidade. Isso significa que o problema da soberania retorna a filosofia jurídico-política à ontologia²³⁷, porquanto “*The passage from potentiality to sovereignty is accomplished through the structure of*

²³⁵ GULLI, Bruno. Op. cit., p. 224.

²³⁶ Cf. GULLI, Bruno. Op. cit., p. 220.

²³⁷ “To understand sovereignty and the sovereign ban, then, it is necessary to think potentiality without any relation to actuality. The long-standing distinction between potentiality and actuality must be abandoned, and instead a potentiality must be conceived as a form of actuality and vice versa”. EDKINS, Jenny. **Whatever Politics**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 77.

exception”²³⁸. É essa conceituação de potencialidade que possibilitará a compreensão da dupla figura da exceção: o *potere sovrano* e *la nuda vita*²³⁹.

2.2 O DEBATE ENTRE GIGANTES

A suspensão da lei para a preservação da ordem é um tema que se encontra no cerne de todo sistema político-jurídico. Quando colocada em crise, seja por dissenso público, crise, anarquia, violência, tumulto, instabilidade econômica ou mesmo por aqueles que possuam muita influência, o poder soberano responde - usualmente por meio de um direito de exceção - com a suspensão da lei, uma vez que o que está em jogo é a própria conexão que une a soberania com o território sobre o qual ela exerce o seu poder, bem como sobre a obediência²⁴⁰ da qual ela própria depende.

Quando essa vertente da vida é rompida, a soberania corre o risco de perder seu poder justamente porque o vínculo entre autoridade e território - o simples *nascimento*, enquanto imediata *nação*²⁴¹, ao menos a partir do homem como *citoyen* - corre o risco de desfazer-se. Sempre que esse vínculo é colocado em dúvida, a soberania rebate rapidamente. Mas, afinal, o que está acontecendo com a soberania? A soberania está ora submetida ao capital mundial, aos direitos humanos internacionais ou mesmo à crise ecológica global, ou ela permanece irretorquível, ainda que seus fundamentos estejam alterados?

²³⁸ GULLI, Bruno. Op. cit., p. 225.

²³⁹ Segundo JENNY EDKINS, o banimento soberano e a estrutura da potencialidade são intimamente relacionadas uma vez que, assim como o banimento soberano se aplica à exceção ao não mais se aplicar, a potencialidade mantém-se em relação com a atualidade por meio de sua habilidade de não ser. Op. cit., p. 76.

²⁴⁰ A “*obrigação legal da obediência*” é, para Foucault, inerente à teoria do direito a partir da Idade Média, em que “... *O sistema do direito é inteiramente centrado no rei*”. In: **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. 36 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009, p. 181.

²⁴¹ Para Agamben, a ficção criada na Declaração de 1789 “... *é a de que o nascimento torne-se imediatamente nação, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum*”. Isso porque “*A nação, que etimologicamente deriva de nascer, fecha assim o círculo aberto pelo nascimento do homem*”. Em outras palavras, para Agamben o Estado-nação moderno é um Estado em que a natividade é a fundação de sua própria soberania, principalmente à luz da Declaração de 1789. In: **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 135. Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Means without end: notes on politics**. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 21.

É no debate entre Carl Schmitt e Walter Benjamin que Agamben encontrará subsídios para a resolução - se é que ela realmente existe - ao paradoxo²⁴² da soberania, que teria se afirmado ainda mais na recente modernidade à luz de uma inserção mais aprofundada do Estado na vida biológica²⁴³. Assim, imprescindível traçarmos as idéias mestras desse tema nas doutrinas de Benjamin e Schmitt²⁴⁴, o que faremos por meio da interpretação das obras desses autores à luz dos capítulos *Gigantomachia intorno a un vuoto* e *Forza-di-legge* de *Stato di eccezione*, bem como das observações de Jacques Derrida na segunda parte de *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité*.

Nesses capítulos, Agamben defenderá que a caracterização do estado de exceção defendida por Schmitt é de fato nada mais que uma resposta à busca benjaminiana de uma inteira esfera anômica de atuação humana capturada na noção de uma violência sem relação com o direito ou com a soberania, porquanto “... *o nexó irreduzível que une violência e direito faz da Crítica benjaminiana a premissa necessária, e ainda hoje insuperada, de todo estudo sobre a soberania*”²⁴⁵. Agamben inverte a ordem tradicional do diálogo Benjamin-Schmitt, colocando em xeque todos aqueles que veem nos textos de Benjamin um inexplicável ou escandaloso interesse na teoria schmittiana²⁴⁶.

²⁴² William RASCH, ao comentar o paradoxo na visão de Agamben, Schmitt e Benjamin, esclarece que, conquanto existam divergências, “... *they all agree: that the paradox of sovereignty, no matter how resolved, is the common structure of all modern political life - indeed, perhaps all political life since Aristotle*”. In: **From sovereign ban to banning** sovereignty. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 99.

²⁴³ Como analisado acima, Agamben parece concordar com Foucault quanto à proeminência de questões de biologia em decisões estatais modernas: aborto, inseminação artificial, a linha entre vida e morte, transplantes de órgãos, é dizer, a biopolítica.

²⁴⁴ E não poderia ser de outra forma, visto que para Agamben “... *a tentativa mais rigorosa de construir uma teoria do estado de exceção é obra de Carl Schmitt, principalmente em Die Diktatur [1921] e em Politische Theologie, publicado um ano mais tarde*”. In: **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 53.

²⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 72.

²⁴⁶ Agamben faz uma série de comentários acerca do dossiê *esotérico* entre Benjamin e Schmitt sobre o estado de exceção. Agamben inverterá *os termos do escândalo*, lendo a teoria schmittiana da soberania como uma resposta à crítica benjaminiana da violência e não o contrário. Isto é, a doutrina da soberania de Schmitt deve ser lida como uma resposta ao ensaio benjaminiano. Agamben parte dessa premissa para expressar que o primeiro documento do debate não deve ser a leitura benjaminiana de *Teologia Política*, mas sim a leitura schmittiana do ensaio benjaminiano *Crítica da violência*, publicado no v. 47 da *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*. Por oportuno, Agamben reconhece que Benjamin não nomeia o estado de exceção de início, embora use o termo *Ernsfall*, que, em Schmitt, aparece como sinônimo de *Ausnahmestand*. Assim, para Agamben, a posterior “... *descrição benjaminiana do soberano barroco no Trauerspielbuch pode ser lida como uma resposta à teoria schmittiana da soberania*” In: AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 84-87.

Essa esfera anômica nos remete justamente ao ensaio benjaminiano *Zür kritik der gewalt und andere aufsätze*, de 1921, e igualmente *Ursprung der deutschen trauerspiels*, de 1925, nos quais o autor pensa numa força, ou melhor, numa violência (*Gewalt*²⁴⁷), que fosse tanto distinta da violência que funda o direito quanto da violência que conserva o direito²⁴⁸. É a chamada violência *divina* ou *pura*²⁴⁹. IRVING WOHLFARTH, no texto *On some jewish motifs in Benjamin*, explica a origem teológica²⁵⁰ do direito para Benjamin em sua leitura do *Gênesis*, de maneira que possamos analisar a proposta de um retorno - mas sem voltar ao passado - à violência divina:

“In the beginning was the word. The Fall, according to Benjamin, is first and foremost the fall of language. It is a fall from the god-inspired language of names and, concomitantly, from the birth of the *human* word. As it falls from its original state of being into having, language becomes synonymous with ‘abstraction’, ‘judgment’ and ‘meaning’. It ceases to be a ‘medium’, and degenerates into a ‘means’ of intersubjective ‘communication’. ‘The word’, writes Benjamin, ‘must communicate *something* (outside itself)’. The Fall is thus the origin of reification, the birth of the ‘thing’ (*Sache*) *qua* ‘something’, and, by the same token, the Genesis of the subject and the law.”²⁵¹

Desse modo, “*upon eating the tree of knowledge, man abandons the magic circle, the plenitude, of pure speech. The crime calls forth its punishment: to exile oneself from pure language is already to be expelled from Paradise*”²⁵². A linguagem, que era um puro

²⁴⁷ O significado da palavra *Gewalt* é ambíguo e pode ser igualmente entendido como força legítima, violência autorizante ou autorizada, ou mesmo domínio ou soberania do poder legal, conforme leciona Jacques Derrida. Op. cit., p. 9-10, 68 e 73. *Gewalt* também pode ser entendida por potência, em contraste à força (*Macht*), como leciona Bobbio. Cf. Norberto BOBBIO. **Direito e poder**. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: UNESP, 2008, p. 173.

²⁴⁸ Jacques Derrida qualifica essas violências da seguinte forma: “Há, primeiramente, a distinção entre duas violências do direito, duas violências relativas ao direito: a violência fundadora, aquela que institui e instaura o direito (*die rechtsetzende Gewalt*) e a violência conservadora, aquela que mantém, confirma, assegura a permanência e a aplicabilidade do direito (*die rechtserhaltende Gewalt*). In: DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 73.

²⁴⁹ Pura porque essa violência deve ser entendida nela mesma, independentemente de quaisquer fins, justos ou não, morais ou não. Cf. Jacques DERRIDA. Op. cit., p. 75.

²⁵⁰ Benjamin é antes de tudo um teólogo judeu, um pensador messiânico que tenta conciliar marxismo e teologia judaica, materialismo e messianismo. De acordo com Michael Löwy, Benjamin é um marxista e um teólogo. Cf. Michael LÖWY. In: **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 36.

²⁵¹ WOHLFARTH, Irving. **On some jewish motifs in Benjamin**. In: BENJAMIN, Andrew (ed.). *The problems of modernity: Adorno and Benjamin*. London and New York: Routledge, 1998, p. 157.

²⁵² WOHLFARTH, Irving. Op. cit., p. 157.

meio e comunicava nada mais do que a si mesma, passou a comunicar algo, passou a ser o meio destinado a um fim, passou a ter uma tarefa. A queda da linguagem é, ato contínuo, identificada como a maldição do homem como técnica de trabalho: diante da expulsão do Paraíso, a natureza passa a ser um objeto de manipulação técnica - trabalho - e não mais um objeto de contemplação, ou seja, uma linguagem silenciosa a ser ouvida. Com a queda de todas as fundações, o homem se emancipa²⁵³ e cai na subjetividade: a imanência mágica é abandonada²⁵⁴.

Ocorre então, segundo MICHAEL LÖWY, a “... *transformação dos seres humanos em ‘máquinas de trabalho’, a degradação do trabalho a uma simples técnica, a submissão desesperadora das pessoas ao mecanismo social*”²⁵⁵. De acordo com esse autor, a teologia para Benjamin remete a dois conceitos fundamentais: a rememoração (*Eingedenken*) e a redenção messiânica (*Erlösung*), no sentido de que a teologia não é um objetivo em si, não visa à contemplação inefável de verdades eternas e à reflexão sobre a natureza do Ser divino, mas como algo a serviço da luta dos oprimidos²⁵⁶. Mais precisamente, ela está a serviço do reestabelecimento de uma força messiânica, revolucionária do materialismo histórico²⁵⁷.

Essa redenção messiânica/revolucionária pressupõe a reparação do abandono e da desolação do passado, uma rememoração histórica das vítimas do passado e, por derradeiro, a realização dos objetivos inatingidos: “*Não há um Messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la*”²⁵⁸. Não se trata de esperar o Messias, mas de um agir coletivo, ativo e redentor do presente, porquanto a história lhe parece como uma sucessão de vitórias dos poderosos. O messias, nesse sentido, é a própria humanidade à procura da volta de

²⁵³ “The Fall of man is thus the synonymous with the genesis of the subject. It is also the origin of all improper knowledge (*Wissen*), all alienation, all epistemological dualisms... Thus, the Fall is already, in some sense, the infernal machine of modernity, the free fall of history”. WOHLFARTH, Irving. Op. cit., p. 161.

²⁵⁴ Cf. Irving WOHLFARTH. Op. cit., p. 159-161.

²⁵⁵ LÖWY, Michael. Op. cit., p. 20.

²⁵⁶ Para Löwy, a associação entre teologia e marxismo teria servido de inspiração - em que pesem as diferenças em diversos aspectos - a fenômenos históricos como A Teologia da Libertação na América Latina que, por sua vez, teria influenciado a formação do novo movimento operário e camponês brasileiro, leia-se Partido dos Trabalhadores e Movimento dos Sem Terra. LÖWY, Michael. Op. cit., p. 46.

²⁵⁷ Cf. Michael LÖWY. Op. cit., p. 44-45.

²⁵⁸ LÖWY, Michael. Op. cit., p. 51.

todas as coisas ao seu estado originário, mas, ainda assim, como algo novo - no Evangelho, o restabelecimento do Paraíso pelo Messias²⁵⁹.

Benjamin, por meio de uma dialética do material e do espiritual, seculariza a dimensão teológica do conceito de reino de Deus na forma de uma sociedade fundada sob a fé, a coragem, a perseverança, o humor e a astúcia dos oprimidos. Ao analisar a sexta das *Teses sobre a filosofia da história*, MICHAEL LÖWY concluirá que o Messias tem seu equivalente profano nos núcleos de resistência antifacista, enquanto o Anticristo poderia ser representado, sem dúvida alguma no seu entender, pelo Terceiro *Reich* hitlerista²⁶⁰. É assim que, para JACQUES DERRIDA, *Zür kritik der gewalt* inscreve-se “... numa perspectiva judaica que opõe a justa violência divina (*judia*), que destrói o direito, à violência mítica (*da tradição grega*), que instaura e conserva o direito”²⁶¹. De acordo com Agamben, o objetivo do ensaio benjaminiano é o seguinte, citando Benjamin:

“... garantir a possibilidade de uma violência (o termo alemão *Gewalt* significa também simplesmente ‘poder’) absolutamente ‘fora’ (*ausserhalb*) e ‘além’ (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*). Benjamin chama essa outra figura da violência de ‘pura’ (*reine Gewalt*) ou de ‘divina’ e, na esfera humana, de ‘revolucionária’. O que o direito não pode tolerar de modo algum, o que sente como uma ameaça contra a qual é impossível transigir, é a existência de uma violência fora do direito; não porque os fins de tal violência sejam incompatíveis com o direito, mas ‘pelo simples fato de sua existência fora do direito’ (Benjamin, 1921, p. 183).”²⁶²

Explica-se: partindo da distinção entre duas violências, a violência fundadora e a violência conservadora (ou, em conjunto, violência mítica²⁶³), mas considerando que

²⁵⁹ Cf. Michael Löwy. Op. cit., p. 551.

²⁶⁰ Cf. Michael Löwy. Op. cit., p. 68.

²⁶¹ DERRIDA, Jacques. Op. cit., p. 62.

²⁶² AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 81.

²⁶³ William Rasch qualifica essas violências: “*The violence that demands obedience to the existing law is rechtserhaltend (law-preserving), while the violence that founds the law, that establishes the necessary asymmetry by means of self-exemption, is rechtsetzend (law-positing). This latter violence opens up an ordered space that the former preserves. Benjamin names both types of legal violence ‘mythic’... Benjamin, it*

aquela é por vezes representada nesta numa *contaminação diferencial*²⁶⁴ - não há rompimento, mas refundação para conservação²⁶⁵, é dizer, uma dialética circular -, Benjamin busca uma saída à crise do conceito de direito²⁶⁶, então aparentemente inseparável do modelo europeu de democracia burguesa e liberal, por meio de uma violência “*destruidora*”²⁶⁷ do direito (*Rechtsvernichtend*). A bem da verdade, como bem explica ARNE DE BOEVER, a verdadeira interpretação que se deve dar à função da violência divina, que tem seu equivalente profano na revolução dos oprimidos acima citada, não é *destruir*, mas:

“The verb that Benjamin chooses to describe the work of the divine violence is not ‘destroy’ (‘vernichten’, as one might expect) or even ‘abolish’ (as the English translation has it) but ‘aufheben’. When he uses the word ‘Vernichtung’ it is in combination with the word ‘Aufgabe’, which, as commentators on Benjamin’s translation essay have tirelessly pointed out, contains both the semantic components of a ‘task’ and a ‘letting go’. One shouldn’t conclude too quickly that ‘destruction’ is the ‘task’ that Benjamin sets before the reader, but rather, ‘let go’ of such easy readings (and politics).”²⁶⁸

MICHAEL LÖWE, por sua vez, revela a idéia de uma *Aufhebung* em Benjamin como a de supressão da injustiça passada à luz de uma consciência histórica, muito embora o termo *superação* seja igualmente utilizado por ele²⁶⁹. Benjamin parece questionar o interesse que o direito tem de se instaurar e conservar a si mesmo e, conseqüentemente, o monopólio da violência enquanto *Gewalt*, ou seja, violência enquanto também autoridade,

can therefore be said, emphasizes the unity of the distinction between constituting and constituted violence by labeling them, collectively, ‘mythic’. RASCH, William. Op. cit., p.

²⁶⁴ Essa expressão é cunhada por Derrida e não Benjamin. Cf. Jacques DERRIDA. Op. cit., p. 90.

²⁶⁵ Essa ausência de rompimento é corroborada por Jacques Derrida. Op. cit. p. 89.

²⁶⁶ A frase *etwas Morsches im Recht* bem qualifica a visão de Benjamin. Para Derrida, Benjamin entende que “há algo de carcomido ou de podre no direito, algo que o condena ou o arruína de antemão. O direito está condenado, arruinado, em ruína...”. Cf. Jacques DERRIDA. Op. cit., p. 90-91.

²⁶⁷ Cf. Jacques DERRIDA. Op. cit., p. 74.

²⁶⁸ BOEVER, Arne de. **Politics and poetics of divine violence: on a figure in Giorgio Agamben and Walter Benjamin.** In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas; MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life.* Edinburg University Press, 2008, p. 92.

²⁶⁹ LÖWY, Michael. Op. cit., p. 50 e 63.

por meio da polícia²⁷⁰ - uma figura sem rosto que age sob mera força de lei -, em detrimento de determinados valores justos.

Ou seja, a polícia suspende o momento de separação da violência fundadora e da violência conservadora e se comporta como um legislador nos tempos modernos, “... *para não dizer o legislador dos tempos modernos*”²⁷¹. Onde há polícia, ou seja, em toda parte, há violência fantasmagórica e o permanente paradoxo da iterabilidade, pelo qual a origem, para valer como origem, deve repetir-se e se alterar para se conservar. Uma violência sem forma (*gestaltlos*). Para HANNAH ARENDT, essa forma de polícia surgiu quando da incapacidade de os Estados-nação resolverem a questão dos refugiados no século XX:

“O Estado-nação, incapaz de prover uma lei para aqueles que haviam perdido a proteção de um governo nacional, transferiu o problema para a polícia. Foi essa a primeira vez em que a polícia da Europa ocidental recebeu autorização para agir por conta própria, para governar diretamente as pessoas; nessa esfera da vida pública, já não era um instrumento para executar e fazer cumprir a lei, mas se havia tornado autoridade governante independente de governos e de ministérios.”²⁷²

Já para os pares de Benjamin na Escola de Frankfurt, THEODOR ADORNO e MAX HORKHEIMER, essa polícia, como *longa manus* do governo de outrora, isto é, polícia enquanto próprio governante, numa indistinção entre soberano e governo, parece existir até mesmo por meio da propaganda e dos meios de comunicação: “*O rádio torna-se aí a voz universal do Führer; nos alto-falantes de rua, sua voz se transforma no uivo de sirenes anunciando o pânico, das quais, aliás, a propaganda moderna é difícil de se distinguir... O carisma metafísico do Führer, inventado pela sociologia da religião, acabou por se revelar como a simples onipresença de seus discursos radiofônicos, que são uma paródia demoníaca da onipresença do espírito divino... Um belo dia, a propaganda de marcas*

²⁷⁰ Para Derrida, “... a polícia que capitaliza a violência não é apenas a polícia. Ela não consiste somente em agentes policiais fardados, às vezes com capacetes, armados e organizados numa estrutura civil de modelo militar. mas uma figura sem rosto de um Dasein coextensivo ao Dasein da pólis”. Para o autor, “... a polícia não se contenta, hoje, em aplicar a lei pela força (*enforce*) e, portanto, em conservá-la; ela a inventa, ela publica decretos, ela intervém cada vez que a situação jurídica não é suficientemente clara para garantir a segurança. Ela é a força de lei, ela tem força de lei”. Op. cit., p. 99 e 102-103.

²⁷¹ Cf. Jacques DERRIDA. Op. cit., p. 99.

²⁷² ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 321.

*específicas, isto é, o decreto da produção escondido na aparência da possibilidade de escolha, pode acabar se transformando no comando aberto do Führer... O Führer ordena de maneira mais moderna e sem maior cerimônia tanto o holocausto quanto a compra de bugigangas*²⁷³.

O discurso benjaminiano, destarte, ataca a polícia onipotente e a democracia representativa corrompida - assim como Agamben também o faz -, de maneira que uma verdadeira democracia ainda estaria por vir. De acordo com BENJAMIN, *“Ao passo que o conceito moderno de soberania resulta no exercício pelo Príncipe de um poder executivo supremo, o do Barroco nasce de uma discussão sobre o estado de exceção, e considera que impedi-lo é a mais importante função do Príncipe”*²⁷⁴. Não por outra razão, na oitava das *Teses sobre a filosofia da história* Benjamin dirá, em sua célebre máxima, que *“A tradição dos oprimidos ensina-nos que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. É-nos preciso elaborar uma concepção da história que corresponda a um tal estado. A partir daí constataremos que a nossa tarefa consiste em criar um verdadeiro estado de exceção; e assim tornar-se-á melhor a nossa posição na luta contra o fascismo”*²⁷⁵. Nessa frase, Benjamin revela que a barbárie e a violência dos vencedores é a norma, ao menos do ponto de vista dos oprimidos à luz da administração total - no sentido de fascismo - então imperante. Assim, o estado de exceção permanente e inspirado pela ideologia do progresso é a história da opressão de classe.

Sua sugestão à resolução da problemática é dupla, como sempre: religiosa e profana, teológica e política. A sociedade sem classes é o novo Paraíso e o progresso moderno (a tempestade bíblica) deve ser freado. É nesse sentido que surge essa terceira figura, que Benjamin nomeia violência divina. Uma violência que não põe nem conserva o direito, mas o *expõe* e o *depõe* (*entsetzt*), assertiva que parece ser corroborada por Agamben ao declarar a necessidade de uma figura que *“... rompa a dialética circular entre*

²⁷³ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p. 132.

²⁷⁴ BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 89.

²⁷⁵ BENJAMIN, Walter. **Sobre arte, técnica, linguagem e política**. Tradução de Maria Luz Moita e Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'água Editores, 1992, p. 161.

essas duas formas de violência”²⁷⁶. Citando uma vez mais Benjamin, Agamben exterioriza que:

“A lei destas oscilações (entre violência que põe e violência que conserva o direito) baseia-se no fato de que toda violência conservadora enfraquece, ao longo do tempo, indiretamente por meio da repressão das forças hostis, a violência criadora que é representada nela... Isto dura até o momento em que novas forças, ou aquelas primeiramente oprimidas, tomam a dianteira em relação à violência que até então havia posto o direito, e fundam assim um novo direito destinado a uma nova decadência. Sobre a interrupção deste ciclo, que se desenrola no âmbito das forças míticas do direito, sobre a deposição do direito juntamente com as forças que ele se apóia (assim como estas nele), e, portanto, em definitivo do Estado, se baseia uma nova época histórica.”²⁷⁷

Essa nova figura questionaria igualmente a figura do soberano, como bem nota WILLIAM RASCH: “Walter Benjamin... recognized that if one wished to transcend sovereignty, one needed to transcend law itself”²⁷⁸. Para Agamben, “Benjamin definia como ‘pura’ esta violência que quebra a relação entre violência e direito. Não se trata aqui de uma ‘violência criadora’ (como é o caso, por exemplo, do poder constituinte que cria um novo direito), mas de uma violência que interrompe e depõe o direito... O que está realmente em questão é, na verdade, a possibilidade de uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito, ação que não ponha, que não execute ou que não transgrida simplesmente o direito. Trata-se do que os franciscanos tinham em mente quando, em sua luta contra a hierarquia eclesiástica, reivindicavam a possibilidade de um uso de coisas que nunca advém direito, que nunca advém propriedade. E talvez ‘política’ seja o nome dessa dimensão que se abre a partir de tal perspectiva, o nome de livre uso do mundo”²⁷⁹. Para SLAVOJ ZIZEK, “It is mythical violence that demands sacrifice, and holds power over bare life; whereas divine violence is non-sacrificial and expiatory”²⁸⁰.

²⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 72.

²⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 72.

²⁷⁸ RASCH, William. Op. cit., p. 98

²⁷⁹ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Política da Profanação**. Entrevista ao jornal Folha de São Paulo, de 18.9.2005. Disponível em [HTTP://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi081.htm?200722](http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi081.htm?200722). Acessado em 22.10.2007.

²⁸⁰ ZIZEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008, p. 199.

Resta evidente, destarte, que Benjamin propõe, assim como Agamben o fará, uma reinterpretação da própria natureza do político-jurídico. É nesse sentido que o termo *deposição* da lei deve ser entendido: uma era em que o direito não seja destruído, mas *desativado* e *deixado inoperante*, é dizer, utilizado de uma outra maneira. Muito embora HERBERT MARCUSE²⁸¹, em seu prefácio político de 1966, utilize o termo *abolição* para questionar o Estado, a nação e o sacrifício humano, parece-nos que ele deve ser entendido no mesmo sentido declinado por Benjamin - deixar inoperante - e, posteriormente, pelo próprio Agamben.

Benjamin pretende provar que uma eliminação não violenta dos conflitos é possível no mundo quando nele reinam a cultura do coração, a cortesia cordial, a empatia, o amor pela paz, a confiança, a amizade²⁸². Um domínio onde se suspende a relação meio/fim e lidamos com puros meios. Com razão, para Agamben, “... a tese de Benjamin é que, enquanto a violência mítico-jurídica é sempre um meio relativo a um fim, a violência pura nunca é simplesmente um meio - legítimo ou ilegítimo - relativo a um fim (justo ou injusto)”²⁸³. Para SLAVOJ ZIZEK, a violência mítica é um meio para o estabelecimento do império da lei, enquanto a violência divina não serve a qualquer meio, nem mesmo como meio para o estabelecimento da justiça²⁸⁴.

Mas, se a violência pura não se encontra numa relação de meio enquanto a um fim, como identificá-la? A resposta, de acordo com Agamben, está no fato de que o meio puro não deve sua pureza a alguma propriedade intrínseca específica que o diferencia dos demais meios, mas à sua relação com estes. Assim, na teoria benjaminiana, a violência pura poderia ser revelada somente como exposição e deposição da relação entre violência e

²⁸¹ “A civilização ocidental sempre glorificou o herói, o sacrifício da vida pela cidade, o Estado, a nação; raramente indagou se a cidade estabelecida, o Estado ou a nação eram dignos de sacrifício. O tabu sobre a indiscutível prerrogativa do todo sempre foi mantido e imposto, e tem sido mantido e imposto tanto mais brutalmente quanto mais se supõe que o todo é composto de indivíduos livres. A questão está sendo agora formulada - formulada de fora - e entendida por aqueles que se recusam a fazer o jogo dos afluentes; é a questão de saber se a abolição desse todo não será uma pré-condição para a emergência de uma cidade, Estado, nação, verdadeiramente humanos”. MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. 8. ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999, p. 19.

²⁸² Cf. Jacques DERRIDA. Op. cit., p. 113-114.

²⁸³ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 95.

²⁸⁴ Cf. Slavoj ZIZEK. **Violence**. New York: Picador, 2008, p. 199-200.

direito²⁸⁵, bem como o estado de exceção que os une em Agamben, rumo a uma inatividade do próprio direito. Dessa maneira, abrir-se-ia, finalmente, uma passagem para a justiça²⁸⁶. Ao analisar o trabalho de Benjamin, OLGÁRIA MATOS descreve que:

“Eis por que a cena contemporânea suscita refletir acerca do eclipsamento democrático na relação entre modernidade, globalização e estado de exceção. A modernidade é a exceção em permanência: ‘o estado de exceção’, anotou W. Benjamin, ‘é a regra’. Em suas reflexões sobre o fascismo e a guerra, o filósofo enfatiza as afinidades entre cultura política e científica, e estado de exceção, a partir do jurista Carl Schmitt, ‘é soberano aquele que decide o estado de exceção’. Benjamin o analisa segundo o direito público. O estado de exceção é inconsciente de si pois mobiliza conceitos cujas raízes e fundamentos permanecem escondidos em razão de uma amnésia social: pertencem ao campo teológico secularizado. Eis por que Schmitt escreve que o estado de exceção na política corresponde ao milagre na teologia, é ‘intervenção’ divina ou domínio do acaso - em ambas as circunstâncias a política é transcendência. O descrédito no parlamento, nas instituições políticas de representação social, nas leis, na punição de sua violação, em sua aplicabilidade faz com que, hobbesianamente, troque-se a liberdade por segurança.”²⁸⁷

Assim, a violência que Benjamin define como divina não se situa na dialética entre norma e estado de exceção enquanto fenômenos distintos, mas numa zona na qual não é mais possível distinguir entre exceção e regra, uma violência que é “... *no direito, uma instância de não-direito*”²⁸⁸, “... *é uma anomalia no interior da juridicidade com que parece romper. A ruptura da relação é aqui, a relação*”²⁸⁹.

De outra forma, a dialética entre violência que põe o direito e violência que conserva o direito não seria rompida, e a decisão soberana continuará a aparecer “... *simplesmente como o meio em que se realiza a passagem de uma a outra (neste sentido,*

²⁸⁵ Cf. Giorgio Agamben. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 95-96.

²⁸⁶ Cf. Giorgio AGAMBEN. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 98.

²⁸⁷ MATOS, Olgária. **Modernidade: república em estado de exceção**. In: Revista da Universidade de São Paulo. Setembro/outubro/novembro 2003. São Paulo: USP, CCS, 1989, p. 46.

²⁸⁸ Cf. Jacques DERRIDA. Op. cit., p. 84.

²⁸⁹ Cf. Jacques DERRIDA. Op. cit., p. 91.

*pode-se dizer que a violência soberana põe o direito, já que afirma a licitude de um ato de outra forma ilícito, e simultaneamente o conserva, já que o conteúdo do novo direito é somente a conservação do velho)*²⁹⁰. Por isso, Benjamin pode dizer que a violência divina - na medida em que, digamos, ela não é uma outra espécie de violência, mas apenas o dissolvimento do nexo entre violência e direito - não põe, nem conserva o direito, mas o depõe²⁹¹ (*Benjamin può dire che la violenza divina non pone né conserva il diritto, ma lo depone*): *non/né*.

Entretanto, em que pesem essas considerações, Agamben parece sugerir em sua obra que a solução proposta por Benjamin é demasiadamente indefinida, assim como, na interpretação de ARNE DE BOEVER, “*Agamben finds Benjamin’s essay problematic, however, in that it leaves the figure largely undefined, suggesting even that it can’t be recognised in the concrete case*”²⁹². Realmente, os alicerces e o raciocínio de suas teses são compreensíveis, resta sabermos como as executar.

Exposta, em termos gerais - mas suficientes aos propósitos aqui perquiridos -, a violência benjaminiana, passemos a analisar o outro pólo do debate Benjamin-Schmitt. Agamben interpreta em Schmitt um esforço para “... *trazer tal violência [divina] para um contexto jurídico*”²⁹³ por meio de uma unidade política e de uma homogeneidade à luz de um liberalismo autoritário tutelado por um Estado forte que busca a neutralização de quaisquer conflitos:

“O estado de exceção é o espaço em que ele [Schmitt] procura capturar a idéia benjaminiana de uma violência pura e inscrever a anomia no corpo mesmo do *nomos*. Segundo Schmitt, não seria possível existir uma violência pura, isto é, absolutamente fora do direito, porque, no estado de exceção, ela está incluída no direito por sua própria exclusão. O estado de exceção é, pois, o dispositivo por meio do qual Schmitt responde à afirmação benjaminiana de uma ação humana inteiramente anômica.”²⁹⁴

²⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 72.

²⁹¹ Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 73.

²⁹² BOEVER, Arne de. Op. cit., p. 82.

²⁹³ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 85.

²⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 86.

O *telos* específico da teoria schmittiana seria, assim, exatamente o de tornar possível uma articulação entre o estado de exceção e a ordem jurídica²⁹⁵, “*de modo que o poder seja, ao mesmo tempo, aquilo que define a soberania como entidade jurídica e como fato político*”²⁹⁶. É assim que, diante do desmoronamento das democracias européias, a teoria do estado de exceção, inicialmente estruturada em *Die Diktatur*, teve um momento de especial sucesso sob a forma de *ditadura constitucional*²⁹⁷, de acordo com Agamben²⁹⁸.

Nessa obra, Schmitt qualifica a ditadura comissária e a ditadura soberana: a ditadura comissária, fundada num *pouvoir constiué*, é o instituto pelo qual o ditador comissário aceita um cargo para realizar uma ou mais funções específicas e solucionar uma crise - um ofício constitucional, ocasião em que a lei pode ser suspensa até que volte a normalidade -, é dizer, uma ditadura para salvaguarda da ordem constitucional e, destarte, uma ditadura constitucional; já a ditadura soberana é fundada num *pouvoir constituant*, isto é, advinda do povo e de natureza duradoura²⁹⁹, ou seja, uma ditadura inconstitucional, que leva à derrubada da ordem constitucional.

Na ditadura comissária, a aplicação da lei é suspensa para proteger sua própria existência, mas sua vigência permanece. Há uma distinção do momento da aplicação da norma em relação à autonomia da norma como tal. Para vincular o estado de exceção ao direito, Schmitt se baseia, portanto, na distinção entre normas de direito e técnicas de sua aplicação, ou normas de realização de direito. Representa “... *pois, um estado da lei em que esta não se aplica, mas permanece em vigor*”³⁰⁰.

²⁹⁵ Cf. Giorgio AGAMBEN. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 54.

²⁹⁶ Cf. Tercio Sampaio FERRAZ JR. **Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito**. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 56.

²⁹⁷ Gilberto BERCOVICI esclarece que “... *a ditadura do presidente, defendida por Schmitt no início da república de Weimar, é uma ditadura comissária, embora, ao decidir sobre o estado de exceção do artigo 48, o presidente exercite um poder soberano sem sê-lo. No entanto, na fase crítica, quando Schmitt passa a entender que a constituição, por suas contradições internas, não era mais passível de salvação, a ditadura comissária e a ditadura soberana se tornam indistintas, com o presidente assumindo a tarefa de, por meio do estado de exceção, reconstruir soberanamente uma nova ordem constitucional para a Alemanha*”. In: **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 314-315. A posição de Bercovici tende assim a corroborar o entendimento de Agamben, para quem a diferença entre ditadura comissária e ditadura soberana não é de natureza, mas de grau, como veremos abaixo.

²⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 17.

²⁹⁹ Vale notar que ditadura soberana não se confunde com soberania, que é em si mesma independente em Schmitt.

³⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 58.

Já na ditadura soberana, não há uma mera suspensão da lei com base num direito nela previsto, mas a criação de um estado em que se torne possível a instauração de uma nova lei. Neste caso, Schmitt vincula o estado de exceção à dialética entre poder constituinte e poder constituído e, notadamente, ao fenômeno do poder constituinte como *mínimo de constituição*³⁰¹. A ditadura soberana representa, assim, “... *um estado em que esta [nova constituição] se aplica, mas não está formalmente em vigor*”³⁰².

De acordo com Schmitt, destarte, a ditadura não é o oposto da democracia, mas sua verdadeira face. Analisando as doutrinas de Herbert Tingsten, Frederick Watkins, Carl Friedrich e Clinton Rossiter - e declarando que todos eles têm, de certa forma, muito em comum com a teoria schmittiana -, Agamben revela que o termo *ditadura constitucional* sugere a extensão dos poderes do executivo no âmbito legislativo por meio da promulgação de decretos e disposições à luz da lógica e da delegação contidas em dispositivos como o artigo 48 da Constituição de Weimar.

Essa delegação - do Parlamento ao governo - justificar-se-ia em situações anormais que ameacem o equilíbrio dos poderes, a segurança pública e/ou a ordem e, por essa mesma razão, seriam teoricamente compatíveis com as constituições democráticas, assim como seu uso provisório seria não somente um direito do Estado, mas um dever inerente à sua própria condição política. Trata-se de uma medida para, em teoria e na prática, simplesmente neutralizar o perigo.

Cabe adiantar que Agamben, além de criticar a legitimidade de uma “*democracia protegida*”³⁰³ (*democrazia protetta*), sustentará igualmente que o exercício sistemático desses dispositivos de plenos poderes funciona - em razão da subjetividade de seus fundamentos de absoluta necessidade e de caráter temporário - como uma fase de transição à instauração de um regime totalitário, de maneira que se torna inevitavelmente prática duradoura de governo. Não por outra razão o “... *Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou doze anos*”³⁰⁴. Isto é,

³⁰¹ Cf. Carl SCHMITT. **Teoría de la Constitución**. Tradução de Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 109.

³⁰² AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 58.

³⁰³ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 29.

³⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 13.

Agamben vislumbra uma impossibilidade de estabelecer técnicas que freiem a passagem da ditadura constitucional à ditadura inconstitucional, pois não se trata tanto da natureza do instituto, mas de seu grau.

Se, em *Die Diktatur*, a ditadura aparece como principal figura do estado de exceção - a ditadura soberana seria sua “... *massa crítica ou ponto de fusão*”³⁰⁵ -, Schmitt teria percebido que essas conceituações não seriam suficientes para qualificar a sua progressiva exacerbação na República de Weimar, adequando sua teoria à distinção entre norma (*norm*) e decisão (*entscheidung, deziision*).

É assim que, em *Politische Theologie*, o termo *ditadura* pode ser substituído, segundo Agamben, por estado de exceção (*Ausnahmezustand*). Schmitt dirá que o sistema constitucional é válido somente se fundado sobre uma decisão soberana, conceito esse tipificado na frase inaugural de *Teologia Política I*³⁰⁶: “... *soberano é quem decide sobre o estado de exceção*”³⁰⁷, que, para RONALDO PORTO MACEDO JR., gera uma série de equívocos quanto à intenção de seu criador³⁰⁸. A decisão é o ato fundador e a vontade do soberano quanto ao princípio da ordem que, sustentado sobre uma exceção - cuja paradoxal estrutura significa que estamos compelidos a obedecer a ordem -, torna localizável e justifica a origem da obrigação política. Elucida-se, assim, porque a teoria do estado de exceção schmittiana é apresentada igualmente como uma teoria da soberania.

Essa concepção decisionista, segundo Schmitt, foi inicialmente desenvolvida por Jean Bodin e posteriormente por Thomas Hobbes, que teria definido o conceito clássico de decisionismo no século XVII. A bem da verdade, a própria definição de ditadura em Schmitt surge a partir da distinção entre soberania e ditadura elaborada por Bodin³⁰⁹, justamente porque “... *a razão que levou Schmitt ao conceito de Bodin é que este*

³⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 53.

³⁰⁶ A obra *Teologia Política* é composta por dois trabalhos escritos em momentos diferentes (1922 e 1970), mas a questão da soberania é apresentada no primeiro deles. In: SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

³⁰⁷ SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 7.

³⁰⁸ Para Ronaldo Porto Macedo Júnior, esse slogan schmittiano “*tem gerado uma série de equívocos por parte dos intérpretes que vêem em Schmitt um teórico do Estado de Exceção, esquecendo-se de sua preocupação científica de explicar o fenômeno jurídico e explorar o conceito de exceção, como ele próprio diz, enquanto um conceito-limite para a explicação do direito*”. In: **Carl Schmitt e a fundamentação do direito**. São Paulo: Max Limonad, 2001, p. 114.

³⁰⁹ Cf. Ronaldo Porto MACEDO JR. Op. cit., p. 59.

permitiria estabelecer a soberania como uma unidade indivisível e decidir a questão do poder num Estado”³¹⁰.

De acordo com Schmitt, o que está na origem do ordenamento jurídico e do próprio Estado é uma decisão soberana, isto é, uma decisão que, visando agrupar o povo³¹¹ em torno de um determinado conteúdo homogêneo e o defender daqueles a ele contrários - adversários políticos -, discrimina quem é amigo e quem é inimigo (*Freund/Feind*). É nesse sentido que Carl Schmitt interpreta Hobbes, uma de suas principais fontes de literatura do Estado: a efetiva liberdade social só é possível a partir de uma decisão soberana que saberá distinguir o amigo do inimigo para sua autopreservação. Em última análise, o que era fundamental para frear a guerra de todos contra todos era igualmente basilar para não submeter o *Reich* ao subjugo do inimigo.

Schmitt parece, assim, substituir³¹² - em termos, porquanto a articulação das ditaduras criou a possibilidade de juridicizar o estado de exceção³¹³ - a ancoragem do estado de exceção nas ditaduras comissária e soberana para fundamentá-la na figura do soberano, ou melhor, da decisão soberana. Assim como na ditadura comissária a aplicação da norma era suspensa para sua própria preservação, o estado de exceção abalizado na decisão soberana “... *separa, pois, a norma de sua aplicação para tornar possível a aplicação. Introduce no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real*”. É sob essas premissas que Agamben conclui que o estado de exceção na doutrina schmittiana pode ser definido como “... *o lugar em que a oposição entre a norma e a sua realização atinge a máxima intensidade*”³¹⁴.

Isso significa que Schmitt entende que o Estado pressupõe o político, quer dizer, da definição de político depende o Estado, e não o contrário, já que *auctoritas, non veritas facit legem*, frase contida em *Leviathan* e abraçada por Schmitt: o processo de formação da

³¹⁰ SOLON, Ari Marcelo. **Teoria da soberania como problema da norma jurídica e da decisão**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997, p. 80.

³¹¹ Impende salientar que o povo, em Schmitt, encontra-se acima da constituição, de maneira que o poder constituinte nunca se esgota no texto constitucional, mas por aclamações populares.

³¹² Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 86.

³¹³ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 57.

³¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 58.

identidade implica na existência de uma decisão política sobre quem é o inimigo, muito embora a decisão permaneça no “*âmbito jurídico*”³¹⁵.

De acordo com GILBERTO BERCOVICI, “... *de conceito do direito público, o Estado, para Schmitt, se tornou uma questão sobre a essência do político, o Estado deveria ser pensado a partir e em função do político, sem o qual perderia o sentido*”³¹⁶. O soberano está fora da ordem jurídica normalmente válida e, entretanto, pertence a ela, uma vez que é responsável pela decisão quanto à sua suspensão. Isto é, “... *o soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa in toto*”³¹⁷:

“*Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer: tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oxímoro êxtase-pertencimento.*”³¹⁸

O soberano é, portanto, aquele que instaura a ordem num caos, ainda que não uma ordem jurídica, quer dizer, uma mera normalidade, uma pacificação. A decisão soberana, política e fundamental, nasce necessariamente de uma decisão arbitrária e ilimitada³¹⁹ - inclusive com relação a eventual direito natural -, porquanto a exceção é imprevisível: ela instaura a ordem na qual atuarão as instituições e o próprio direito, pois é o soberano que “... *decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo*”³²⁰. Quer dizer, “... *o estado de exceção existe para criar a situação na qual o direito poderá valer*”³²¹.

Nesse sentido, Schmitt afirma que: “... *a norma necessita de um meio homogêneo. Essa normalidade fática não é somente um ‘mero pressuposto’ que o jurista pode ignorar.*

³¹⁵ SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 1006, p. 13.

³¹⁶ BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 69.

³¹⁷ SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 1006, p. 8.

³¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 57.

³¹⁹ Para Gilberto BERCOVICI, de fato o estado de exceção schmittiano, justamente por se justificar pela situação de ameaça à unidade política, não pode ser limitado. *In: Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 66.

³²⁰ SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 1006, p. 8.

³²¹ BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 66.

*Ao contrário, pertence à sua validade imanente. Não existe norma que seja aplicável ao caos. A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido*³²². A decisão soberana seria assim o elemento que une a ordem normativa e a vida em Schmitt, independentemente de qualquer critério de legalidade. Para VERA KARAM DE CHUEIRI:

“Na lógica schmittiana, a exceção é a condição de possibilidade da norma jurídica e o próprio significado da autoridade do Estado. Eis a situação paradoxal, segundo a qual o soberano através da exceção cria a situação de que o Direito precisa para poder existir, a qual, ironicamente, é a situação de suspensão do próprio direito.”³²³

Portanto, o estado de exceção schmittiano não somente dá validade à ordem jurídica, mas torna possível a instituição de um *locus* para o seu estabelecimento a partir do *extremus necessitatis casus*³²⁴. Por conseguinte, a soberania é o conceito limite³²⁵ da ordem e da exceção, uma vez que o soberano decide se uma situação confrontada é realmente uma exceção ou ordem normal - caso em que permaneceria dormente -, de maneira que a própria soberania se traduz nessa decisão. Em Schmitt, a decisão não concerne uma decisão sobre o fato ou sobre o direito, mas à própria relação entre eles.

É importante notar, destarte, que Schmitt, ao definir a soberania a partir da localização da exceção (*Ortung*) e da ordem (*Ordnung*), está criticando a teoria liberal do Estado, a qual equaciona soberania e Estado de Direito. Há, também, em Schmitt, uma crítica ao positivismo jurídico de Hans Kelsen, na medida em que é o soberano, e não a norma jurídica, que constitui a suprema autoridade³²⁶. Isso se torna evidente quando Schmitt declara, como visto acima, que “*Essa normalidade fática não é somente um ‘mero*

³²² SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 1006, p. 13.

³²³ CHUEIRI, Vera Karam de. **Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico**. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). *Crítica da Modernidade: diálogos com o Direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 96.

³²⁴ Cf. SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 1006, p. 11.

³²⁵ Para Steven DECAROLI, “*A necessary condition for the possibility of banishment is a boundary - real or virtual, terrestrial or divine - outside of which one may be abandoned. It is not by coincidence that we see this same conceptual demand also appear in the modern definition of sovereignty, where the twin elements of political territory and a bounded territorial jurisdiction are united.*” In: **Boundary stones: Giorgio Agamben and the field of sovereignty**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 47.

³²⁶ Cf. CHUEIRI, Vera Karam de. Op. cit., p. 100.

pressuposto' que o jurista pode ignorar", fazendo aparente alusão à *Grundnorm* kelseniana.

De fato, Kelsen defende, sob o manto do positivismo jurídico, que a soberania não cabe no âmbito da ciência jurídica³²⁷, porquanto o direito é reduzido a um sistema metodologicamente unitário de normas afastadas do universo dos valores e das forças sociais comuns, quer dizer, de qualquer conteúdo axiológico, bem como de um eventual direito natural. Daí a advertência que HANS KELSEN faz no prefácio à primeira edição da *Teoria Pura do Direito*:

“A luta não se trava na verdade - como as aparências sugerem - pela posição da Jurisprudência dentro da ciência e pelas conseqüências que daí resultam, mas pela relação entre a ciência jurídica e a política, pela rigorosa separação entre uma e outra, pela renúncia ao enraizado costume de, em nome da ciência do Direito e, portanto, fazendo apelo a uma instância objetiva, advogar postulados políticos que apenas podem ter um caráter altamente subjetivo, mesmo que surjam, com a melhor das boas fés, como ideal de uma religião, de uma nação ou de uma classe.”³²⁸

Kelsen delimita a ciência jurídica como *unidade*, excluindo a doutrina da soberania de seu âmbito, muito embora, como bem adverte ARI MARCELO SOLON em sua leitura de Kelsen, “... *com relação à soberania, como ilimitação do poder, conclui-se que ela é mal posta, pois, por mais ilimitado que seja o poder, sempre será um poder jurídico. Mesmo que o governante autocrático pretenda elevar-se acima da ordem jurídica, suas ordens somente serão válidas graças à pressuposição de uma norma originária*”³²⁹.

De acordo com um de seus adeptos italianos, NORBERTO BOBBIO, o único poder soberano - e talvez esse não seja o melhor termo a ser utilizado - que se pode falar em Kelsen à luz de sua rigorosa redução de Estado a ordenamento jurídico é aquele de criar e aplicar o direito num território e para um povo, “... *poder que recebe sua validade da*

³²⁷ “Do fato de algo ser não pode seguir-se que algo deve ser; assim como do fato de algo dever ser se não pode seguir que algo é”. KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**, 6. ed. Coimbra: Armênio Amado, 1984, p. 267.

³²⁸ KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. XII.

³²⁹ SOLON, Ari Marcelo. Op. cit., p. 52-53.

*norma fundamental e da capacidade de se fazer valer recorrendo inclusive, em última instância, à força*³³⁰: segundo o filósofo italiano, em sua *Teoria Geral do Direito e do Estado*, norma e poder são duas faces da mesma moeda, faces essas que são colocadas em relevo conforme o primado do poder sobre a norma ou vice-versa³³¹, ou seja, conforme o ponto de partida, da norma inferior à norma fundamental ou do poder soberano aos planos inferiores:

“Em uma teoria normativa rigorosa como a de Kelsen, a norma fundamental é o conceito exatamente simétrico ao de poder soberano. A norma fundamental é a norma das normas, assim como o poder soberano é o poder dos poderes. São perfeitamente simétricos esses dois conceitos, uma vez que a norma fundamental e o poder soberano têm a mesma função, a de fechar o sistema: a primeira em uma teoria jurídica; a segunda, em uma teoria política, do Estado.”³³²

Entretanto, no último período de sua carreira, quando morava nos Estados Unidos da América, Kelsen modificou profundamente sua concepção, aproximando-se do realismo jurídico norte-americano³³³, notadamente a partir de 1963, quando já passava de 80 anos: a *Grundnorm* deixa de ser um pressuposto de pensamento e passa a ser o produto fictício de uma vontade fictícia. A norma fundamental torna-se um ato ficcional de uma vontade ficcional que encontra sua realidade empírica no fato de que o sistema avança pela vontade, por parte das autoridades, de agir como autoridades jurídicas, de acordo com WAYNE MORRISON³³⁴.

Kelsen parece repensar sua teoria da norma fundamental para afirmar, de acordo com GILBERTO BERCOVICI, que “... *a norma fundamental se refere diretamente a uma constituição determinada, ou seja, a constituição é a verdadeira norma fundamental de um*

³³⁰ BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral da política**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 94.

³³¹ Cf. Norberto BOBBIO. In: **Direito e poder**. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: UNESP, 2008, p. 170.

³³² Cf. Norberto BOBBIO. In: **Direito e poder**. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: UNESP, 2008, p. 171.

³³³ Cf. Jean-Cassier BILLIER e Aglaé MARYOLI. In: **História da filosofia do direito**. Tradução de Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005, p. 225-226.

³³⁴ MORRISON, Wayne. **Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 405.

*ordenamento jurídico. A soberania, assim, não pertence ao ordenamento, mas à constituição. Kelsen, na expressão de Frosini, vai da negação da soberania à soberania da constituição*³³⁵.

Em Schmitt, entretanto, o ordenamento jurídico não pode ser assumido como um sistema de normas sem fonte externa e fundamentado em si mesmo; supera-se a dicotomia kantiana entre *Sein* e *Sollen*. De fato, o que separa profundamente Schmitt e Kelsen não é tanto um suposto desacordo acerca da normatividade do direito, ou seja, acerca da capacidade do direito de expressar um dever-ser, mas sim a convicção schmittiana da inseparabilidade entre esse dever-ser e ser, de acordo com o italiano GIANLUIGI PALOMBELLA³³⁶. Em Schmitt, o direito está sempre ligado ao *Sein*, ao político, ao poder, a uma decisão, e é por eles essencialmente marcado a ponto de não se poder fazer um estudo que deles prescindia: a unidade do *Reich* não se apóia nos dispositivos legais ou sua vigência, mas na existência política do povo alemão. WILLIAM SCHEUERMAN identifica a divergência entre Kelsen e Schmitt em sua obra *Between the norm and the exception*:

“Schmitt’s concept of sovereignty sought to free *voluntas* from *ratio*; Kelsen inverts this view and seeks to drive an empirical account of the problem of *voluntas* (and concrete power relations) from the field of legal science altogether.”³³⁷

“Kelsen busca en el formalismo el refugio de posibles verdades jurídicas a priori, en tanto Schmitt va en pos de lo concreto y frente a la ‘ratio’ y al ‘nomos’ impersonal, afirma el carácter personalista de la decisión”³³⁸. Ou seja, Schmitt pretende uma vontade sem norma, enquanto Kelsen busca uma norma sem vontade. Daí pensar que toda ordem schmittiana resta sobre uma decisão e que, portanto, a soberania não é uma questão jurídica, muito embora esteja no âmbito jurídico, mas política, que tem a ver com o ato de decidir sobre a situação ou estado de exceção, requisitando aí a ação humana do soberano.

³³⁵ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 22.

³³⁶ PALOMBELLA, Gianluigi. **Filosofia do direito**. Tradução de Ivone Benedeti. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 180-200.

³³⁷ SCHEUERMAN, William. E. **Between the norm and the exception: the Frankfurt School and the rule of law**. Cambridge and London: The MIT Press, 1997, p. 178.

³³⁸ CRACOGNA, Dante. **Acerca del concepto de constitucion en Carl Schmitt y Hans Kelsen**. In: Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Medellín-Columbia, n. 75, año 1986, segundo semestre, p. 83.

Não uma *ratio*, mas uma *voluntas*. Por essa razão, Schmitt busca “... limitar o parlamento ao conceito liberal-constitucional de lei, contrapondo-se aos autores positivistas, definindo um conceito político de lei, em que inclui as medidas do poder executivo. O parlamento, para ele, deve se limitar às leis gerais, limitando a esfera de atuação parlamentar e garantindo a supremacia do executivo em legislação econômica”³³⁹.

Poder-se-ia dizer, de conseguinte, que a soberania schmittiana - que logo se reduziria ao Movimento³⁴⁰ do *Führer* na emergência do Terceiro Reich - é um fenômeno externo ao ordenamento, às regras do jogo jurídico: “... soberanas não são as regras do jogo, soberano é quem estabelece o início do jogo jurídico”³⁴¹. A exceção só pode ser concebida na esfera da decisão, segundo Schmitt, isto é, de um evento real e histórico e não na esfera neutra da lei³⁴²: “... o que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção”³⁴³.

De acordo com OLGÁRIA MATOS, “... a modernidade, schmittiana, converte o parlamentarismo em ilusão - a de que a ‘conversação perpétua’ leva, por si só, à ‘paz perpétua’. E, desqualificando as instituições democráticas de representação, o poder econômico faz da corrupção um ‘negócio’, uma vez que desloca a atenção para a classe política sob suspeita”³⁴⁴. Para a filósofa:

“Schmitt é o grande teórico dos ressentimentos de toda uma geração, ressentimento em relação à democracia de massa, à República, à modernidade política. O artigo 48 de sua Constituição garantia ao presidente suspender as garantias constitucionais. Aproximam-se Benjamin e Schmitt no reconhecimento de uma fusão entre modernidade política, econômica e científica e a noção de progresso, Schmitt convencido da ilegitimidade das democracias liberais, Benjamin concentrando sua atenção na modernidade do fascismo, em estreita relação com a sociedade industrial contemporânea. Razão

³³⁹ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 304.

³⁴⁰ A unidade política do nazismo era dividida em Estado, Movimento e Povo. Estado era a figura estática, o Movimento a figura política dinâmica, e o Povo a área não política. Embora num mesmo nível, Movimento conduzia Estado e Povo na lógica schmittiana, restando evidente a submissão do Estado ao político.

³⁴¹ MACEDO JR., Ronaldo Porto. Op. cit., p. 116.

³⁴² Cf. CHUERI, Vera Karam de. Op. cit., p. 97.

³⁴³ SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 1006, p. 15.

³⁴⁴ MATOS, Olgária. Op. cit., p. 46.

pela qual o filósofo propõe a ‘organização do pessimismo’: ‘pessimismo em todas as frentes’... Desconfiança quanto ao destino da literatura, desconfiança quanto ao destino do homem europeu, mas sobretudo uma tripla desconfiança diante de qualquer acomodação: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos. E confiança ilimitada apenas na *I. G. Farben* e no aperfeiçoamento pacífico da *Luftwaffe*.’³⁴⁵

Porém, enquanto Agamben parece corroborar os fundamentos da concepção de estado de exceção schmittiano em *Homo sacer*, principalmente na primeira parte intitulada *Logica della sovranità*, há uma clara mudança de posição³⁴⁶ em *Estado de exceção*. É o que passaremos a estudar.

2.2.1 Agamben e os gigantes

De fato, ao considerar a teoria da soberania de Schmitt, Agamben observa que “... a exceção que define a estrutura da soberania é, porém, mais complexa. Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou de um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente desse modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela”³⁴⁷.

Agamben parece, a partir de então, negar a teoria schmittiana - assim como afirmará que a soberania não é “a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen)”³⁴⁸ - ao declarar que “... o estado de exceção não é uma ditadura (constitucional ou inconstitucional, comissária ou soberana), mas um espaço vazio de direito, uma zona de anomia em que todas as determinações jurídicas - e, antes de tudo, a própria distinção

³⁴⁵ MATOS, Olgária. Op. cit., p. 46.

³⁴⁶ A bem da verdade, *Estado de exceção* esclarece e estende a caracterização de soberania, lei e violência legal que Agamben inicialmente elabora em *Homo sacer*. No primeiro texto, ele descreve a condição moderna da lei como *força sem significância*, uma condição que é efetivamente equivalente ao *abandono*, em que o sujeito da lei é inteiramente dado à violência da lei e simultaneamente privado de sua proteção. O outro texto, por sua vez, elabora a tese partindo da essencial contiguidade entre o estado de exceção e a soberania estabelecida por Schmitt em *Teologia política*.

³⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 18.

³⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 35.

*entre público e privado - estão desativadas... falaciosas são as doutrinas que, como a de Schmitt, tentam inscrever indiretamente o estado de exceção num contexto jurídico, baseando-o na divisão entre normas de direito e normas de realização de direito, entre poder constituinte e poder constituído, entre norma e decisão*³⁴⁹. Isto é, enquanto o estado de exceção schmittiano pertence ao âmbito jurídico, em Agamben ele é um vazio de direito.

Para o filósofo italiano, em que pesem os esforços de Schmitt, “... a dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, zoé-bíos, exclusão-inclusão”³⁵⁰. Aliás, por essa razão, Agamben entende que Schmitt se encontra entre os autores que “... criticam sem restrição a pretensão de se regular por lei o que, por definição, não pode ser normatizado”³⁵¹. Explica-se: se por um lado Agamben parece realmente concordar com alguns elementos da teoria da exceção schmittiana³⁵², por outro lado, queremos crer que Agamben propõe, certamente na linha adotada por Benjamin, uma nova questão: o que ocorre quando a exceção se torna a regra³⁵³?

“... O que ocorreu e ainda está ocorrendo sob nossos olhos é que o espaço ‘juridicamente vazio’ do estado de exceção (em que a lei 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 espaço-temporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal, no qual tudo se torna assim novamente possível.”³⁵⁴

É justamente ao afirmar a normalização da exceção que Agamben problematiza a primazia da exceção proposta por Schmitt que, para WILLIAM RASCH, poderia parecer até

³⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 78.

³⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 16.

³⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 22.

³⁵² O maior deles, em nosso entendimento, é o fato de que ambos Schmitt e Agamben pregam o fim do Estado, muito embora sob premissas e objetivos distintos.

³⁵³ Isso fica evidente quando Agamben declara que o processo que Schmitt descreveu minuciosamente “e que nós estamos ainda hoje vivendo...”. In: **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 44.

³⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 44.

mesmo anacrônica - mas não o é -, porquanto a decisão já teria sido tomada³⁵⁵. Assim, o que está em jogo no debate Benjamin-Schmitt é o aparato jurídico fundado na exceção entendida como um espaço anômico em que, sugere Agamben, a relação entre lei e violência encontra seu ápice. O que é mais significativo no trabalho benjaminiano, portanto, não é somente a assertiva de que a exceção se tornou a regra, mas também a necessidade de evoluirmos para um *verdadeiro estado de exceção*:

“O que está em jogo no debate entre Benjamin e Schmitt sobre o estado de exceção pode, agora, ser definido mais claramente. A discussão se dá numa mesma zona de anomia que, de um lado, deve ser mantida a todo custo em relação com o direito e, de outro, deve ser também implacavelmente libertada. 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. Ao gesto de Schmitt que, a cada vez, tenta reinscrever a violência no contexto jurídico, Benjamin responde procurando, a cada vez, assegurar a ela - como violência pura - uma existência fora do direito.”³⁵⁶

Se para Schmitt a decisão é o elo que une soberania e estado de exceção, “... Benjamin, de modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir”³⁵⁷. Para ARNE DE BOEVER, “Thus Schmitt’s sovereignty confirms the dialectic between violence and the law; Benjamin’s divine violence breaks it”³⁵⁸. BRUNO GULLI elucida a distinção entre Schmitt e Benjamin, ao tratar da violência divina em relação à violência soberana:

“... However, the fundamental difference between Schmitt and Benjamin lies in the fact that the latter sees in the institution of the police the degeneration of this form of violence: not indeed the distinction between lawmaking and law-preserving (i.e., the violence that poses the law and that which preserves it), but their blurring and identification in the suspension or deposition of the law

³⁵⁵ Para esse pensador, “... the decision has already been made, and that decision dictates that there will be no more decisions, that decisions will be replaced by universally valid, because rationally achieved, norms. Under the law, there will be no exception, just rule... But Schmitt’s definition, though unpopular, is not all that anachronistic”. RASCH, William. Op. cit., p. 95.

³⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 92.

³⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 87.

³⁵⁸ BOEVER, Arne de. Op. cit., p. 83.

brings to the fore the paradox of an exceptional situation which is no longer exceptional. For Benjamin, the revolutionary task is to oppose, to this form of degeneration, an ‘effective state of exception’, in which the polarization between sovereign power and naked life is reduced and taken away’.”³⁵⁹

Para GILBERTO BERCOVICI, o estado de exceção de Schmitt defende a ordem contra a catástrofe, enquanto o “... *estado de exceção de Walter Benjamin enxerga na ordem a catástrofe contínua da dominação*”³⁶⁰. Por essas mesmas razões, WILLIAM RASCH conclui que: “*Thus, this is the great distinction that organizes the work of Schmitt, Benjamin and Agamben - not totalitarianism versus democratic rule of law, but the metaphysics of the West, which is characterized by the ontology of sovereignty, versus a post-metaphysical ontology of the political yet to be realized*”³⁶¹.

É nesse cenário que Agamben volta sua simpatia para a tese de Benjamin - há quem entenda que ele se apropria da tese benjaminiana³⁶² -, que se torna central em sua obra. Como veremos, para Agamben não é o soberano que decide acerca do estado de exceção, como sustenta Schmitt, mas sim o seu inverso: a violência que põe o estado de exceção também decide a soberania e, ainda, quem é o soberano, de modo que a crítica de Benjamin se torna fundamental, especialmente em sua ênfase quanto à violência representada pela polícia, na qual a separação do criador da lei e do preservador da lei é suspensa.

Em última instância, Agamben defenderá que, enquanto Schmitt traz - ou tenta trazer - o poder da exceção à ordem jurídica, Benjamin desativa esse poder numa nova política além da lei e além do Estado. Em outras palavras, enquanto Schmitt se coloca dentro do político-jurídico conforme definido pela exceção soberana, ambos Benjamin e Agamben, como veremos mais claramente abaixo, imaginam a possibilidade de uma política que exceda o político-jurídico ou, como qualificou Zizek, uma *biopolítica pós-política*.

³⁵⁹ GULLI, Bruno. Op. cit., p. 238.

³⁶⁰ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 343.

³⁶¹ RASCH, William. Op. cit., p. 99

³⁶² “... Agamben appropriates Walter Benjamin’s apothegm that the exception has become the rule as a means of responding to the Schmittian conception of sovereignty and law as founded on the exception”. MILLS, Catherine. **The philosophy of Agamben**. McGill-Queen’s University Press, 2008, p. 81.

2.3 O ESTADO DE EXCEÇÃO EM AGAMBEN

2.3.1 A exclusão inclusiva

Como descrito no capítulo anterior, partindo da paradoxal concepção de soberania em Schmitt, Agamben terá o seu próprio mecanismo para tratar da relação entre *factum* e *ius*. Com efeito, muito embora JESSICA WHYTE entenda que Schmitt e Agamben corroborem a mesma definição de soberania enquanto figura limítrofe³⁶³ e, ainda, muito embora ANDREW NORRIS entenda que “*Agamben’s acceptance of Schmitt’s decisionism makes it impossible for his analysis to have any general validity*”³⁶⁴, parece-nos que a melhor leitura é no sentido de que a articulação entre estado de exceção e ordem jurídica proposta por Schmitt é, segundo Agamben, paradoxal, na medida em que “... *o que deve ser inscrito no direito é algo essencialmente exterior a ele, isto é, nada menos que a suspensão da própria ordem jurídica (donde a formulação aporética: ‘Em sentido jurídico... ainda existe uma ordem, mesmo não sendo uma ordem jurídica’)*”³⁶⁵:

“Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então ‘ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa’ (Schmitt, 1922, p.34). A especificação ‘ao mesmo tempo’ não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: ‘a lei está fora dela mesma’, ou então: ‘eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei.’”³⁶⁶

³⁶³ “Like Schmitt, Agamben understands sovereignty as a ‘borderline concept’”. WHYTE, Jessica. **Its silent working was a delusion**. In: The work of Giorgio Agamben: law, literature, life. Edinburg University Press, 2008, p. 69.

³⁶⁴ NORRIS, Andrew. **The exemplary exception: philosophical and political decisions in Giorgio Agamben’s Homo Sacer**. In: Politics, metaphysics and death: essays on Giorgio Agamben. Durham and London: Duke University Press: 2005, p. 278.

³⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 54.

³⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 23.

Quer dizer, no paradoxo schmittiano o soberano se coloca *legalmente fora da lei*: ele está, ao mesmo tempo, dentro e fora do direito, ou como o próprio Agamben revela no texto *The Messiah and the sovereign: the problem of law in Walter Benjamin*, o paradoxo implícito nessa definição - que pode ser referido como o paradoxo da soberania - consiste no fato de que o soberano, tendo o poder legítimo de suspender a lei, encontra-se ao mesmo tempo dentro e fora da ordem jurídica³⁶⁷. TERCIO SAMPAIO FERRAZ JR. igualmente detecta esse paradoxo schmittiano, no qual “*a soberania não é um fato (força), não é também uma situação jurídica*”³⁶⁸, muito embora encontre uma saída - uma *via possível* - no modelo comunicacional de Niklas Luhmann³⁶⁹.

Consciente do paradoxo da soberania contido na noção decisionista schmittiana de exceção³⁷⁰ e motivado a confrontá-la à violência benjaminiana, Agamben traz à tona, no quinto capítulo de *Il tempo che resta*, denominado *Estado de exceção*, assim como no livro que leva o mesmo título e, ainda, em *Homo sacer* - e, a bem da verdade, na grande parte de sua obra -, uma relação mais íntima entre lei e violência, na qual a soberania não é tratada como externa à ordem jurídica. De fato, Agamben deixa claro que designar a exceção como algo fora da lei não é estritamente correto (“*a soberania não é... uma potência externa ao direito (Schmitt)*”³⁷¹), uma vez que não está dentro, nem fora (não/nem), ainda que simultaneamente, mas num estado indeterminado entre eles. Na visão de CATHERINE MILLS, designar a exceção como simplesmente externa à lei não está correto no pensamento agambeniano³⁷² e, nesse sentido, explica que “*But contrary to Schmitt, for Agamben the exception is not only an irruption in the torpidity of regulatory mechanisms, but instead, indicates the ‘inner nature’ of law itself, or at least an irremediable condition of its application*”. Para MALCOLM BULL, a divergência entre Agamben e Schmitt pode ser deduzida das contraposições expressas em *Homo sacer* e *Stato di eccezione*:

³⁶⁷ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **On Potentiality**. In: HAMACHER, Werner; WELBERY, David (ed.). *Potentialities*. Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 161.

³⁶⁸ Cf. Tercio Sampaio FERRAZ Jr. Op. cit., Nota à 3 ed. e p.52.

³⁶⁹ Cf. Tercio Sampaio FERRAZ Jr. Op. cit., p. 32.

³⁷⁰ “In answering this question, I found there to be nothing more helpful than the epistemological paradigms at the centre of the work of a jurist who developed his conception of law and the sovereign state according to an explicitly anti-messianic condition... According to Schmitt, whom you will have already identified without my naming him, the paradigm that defines the proper function and structure of the law is not the norm, but the *exceptio*”. AGAMBEN, Giorgio. **The time that remains: a commentary on the letter to the Romans**. Tradução Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 104

³⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 35.

³⁷² Cf. Catherine MILLS. In: **Biopolitics, liberal eugenics, and nihilism**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 190-191.

“However, whereas in *Homo Sacer* Agamben follows Schmitt in arguing that the exception remains accessible to jurisprudence 'because the norm as well as the decision remain within the framework of the juristic', in this book he argues that the state of exception is not a state of law at all, but a legal void within the juridical order.”³⁷³

Inclinamo-nos, assim, a entender que Agamben, muito longe de aceitar o paradoxo schmittiano, pretende opor-se a ele, linha também adotada por LELAND DE LA DURANTAYE³⁷⁴. Agamben coloca de lado a discussão dentro/fora do estado de exceção em relação ao ordenamento jurídico, porquanto essa oposição “... *parece ser insuficiente para dar conta do fenômeno que deveria explicar*”³⁷⁵, e indica a relação resultante como uma de *esclusione inclusiva* - “*a seizing of the outside*”³⁷⁶, que serve para incluir o que é excluído -, por meio da qual o que é excluído do domínio da lei é também incluído em virtude de sua exclusão. A significação da exceção agambeniana em sua relação de exclusão inclusiva é trazida nas primeiras páginas de *Homo sacer*:

“A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora da relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma de sua suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta...* Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada (ex-capere)* e não simplesmente excluída.”³⁷⁷

De acordo com VLADIMIR SAFATLE, “... *a exceção indica que o fundamento da Lei é aquilo que pode manifestar-se de maneira negativa, transgredindo a própria Lei, sem*

³⁷³ BULL, Malcolm. **States don't really mind their citizens dying (provided they don't all do it at once): they just don't like anyone else to kill them.** Disponível em <http://www.generation-online.org/p/fpagamben2.htm>. Acessado em 5.8.2009.

³⁷⁴ In: **Giorgio Agamben: a critical introduction**. Stanford: Stanford University Press, 2009, p. 365.

³⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 39.

³⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. **The time that remains: a commentary on the letter to the Romans**. Tradução Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 105.

³⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 25.

*fazer com que ela deixe de estar em vigor*³⁷⁸. O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si por meio da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta. A relação da lei com aquilo que é dela excluído não é simplesmente, destarte, uma relação de não-aplicação, como crê Schmitt. Ao contrário, Agamben sugere que ela é mais fielmente descrita na caracterização do *banimento*³⁷⁹ de Jean-Luc Nancy, no qual a lei se aplica a seu objeto somente em sua própria paralisação. A questão do *locus* do estado de exceção é, portanto, de extrema relevância, uma vez que o estado de exceção sempre se apresenta como ocupando uma zona de indiferença entre fato e norma jurídica, um movimento de suspensão, um *non/né* com relação ao fato e à norma jurídica, até mesmo porque, como entende BRUNO GULLI, “*In truth, it is not the sovereign who decides of the state of exception (as Schmitt holds), but the other way around: the violence that posits the state of exception also decides on sovereignty, on who the sovereign is...*”³⁸⁰. Para Agamben, que uma vez mais reflete a estrutura do não/nem:

“Na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença em que dentro e fora não se excluem mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica.”³⁸¹

Assim, aquilo que está fora é igualmente incluído não simplesmente por meio de uma interdição ou um internamento - dentro/fora -, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, abandone-a³⁸². Ato contínuo, Agamben pôde finalmente qualificar a relação de exceção:

³⁷⁸ SAFATLE, Vladimir. *Materialismo, imanência e política: sobre a teoria da ação de Giorgio Agamben*. In: SEDLMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg. O comum e a experiência da linguagem. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 102.

³⁷⁹ Que será examinado em capítulo específico.

³⁸⁰ GULLI, Bruno. **The ontology and politics of exception: reflections on the work of Giorgio Agamben**. In: In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007. p. 235.

³⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 39.

³⁸² Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 26.

“Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. O particular ‘vigor’ da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão.”³⁸³

Como Agamben deixa claro no capítulo que versa sobre o instituto romano do *iustitium*, um arquétipo ou “*paradigma genealógico*”³⁸⁴ do estado de exceção que literalmente significa uma suspensão da lei - não somente uma suspensão da administração da justiça, mas da própria lei -, o local do estado de exceção, nessa suspensão, é realmente um absoluto não-lugar, um ponto de indiferença. Agamben confere um capítulo inteiro de *Estado de exceção* para tratar das origens históricas - e evoluções semânticas - do *iustitium* enquanto estado de exceção, é dizer, como suspensão do direito para se enfrentar um *tumultus*. Aclara-se:

“Quando tinha notícia de alguma situação que punha em perigo a República, o Senado emitia um *senatus consultum ultimum* por meio do qual pedia aos cônsules (ou a seus substitutos em Roma, *interrex* ou pró-cônsules) e, em alguns casos, também aos pretores e aos tribunos da plebe e, no limite, a cada cidadão, que tomassem qualquer medida considerada necessária para a salvação do Estado (*rem publicam defendant, operamque dent ne quid respublica detrimenti capiat*). Esse senatus-consulta tinha por base um decreto que declarava o *tumultus* (isto é, a situação de emergência em Roma, provocada por uma guerra externa, uma insurreição ou uma guerra civil) e dava lugar, habitualmente, à proclamação de um *iustitium*.”³⁸⁵

Isto é, no caso de um *tumultus*, que poderia surgir da mera especulação de uma guerra externa - o que pode ser hoje comparado aos rumores econômicos -, exemplificativamente, o direito era suspenso para sua própria existência por meio de uma deliberação do Senado, o *senatus-consultos*, que, de acordo com THOMAS MARKY, é uma

³⁸³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 26.

³⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 75.

³⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 67.

fonte do direito romano³⁸⁶. Uma interrupção do direito, com caráter de *ultimus* à luz da iminente crise, justamente para salvá-lo: assim como o sol para no *solstitium*, o direito para no *iustitium*. Para salvaguarda do Estado romano, os cônsules são reduzidos à condição de simples particulares - estão *in privato abdit* -, enquanto cada particular age como se estivesse revestido de um *imperium*, de um “*imperium flutuante e anômalo*”³⁸⁷. Não por outra razão, nesse espaço anômico, vazio de direito, não poderia haver cumprimento ou transgressão da lei, assim como não há distinção entre público e privado, porquanto cônsul, magistrado e cidadão estavam livres para agir como achar melhor e, em último caso, não agir³⁸⁸:

“If, in the state of exception, the law is in force in the form of its suspension, being applied in disapplying itself, then the law thus includes, so to speak, that which is rejected from itself... If this is true, then in the state of exception it becomes impossible to distinguish between observance [*osservanza*] and transgression of the law. When the law is in force only in the form of its suspension, no matter what mode of behavior appears to be in line with the law in a normal situation - like walking peacefully down the street - this behavior might also imply a transgression - as, for example, in the case of the curfew. Vice versa, the transgression may even be conceived of as a carrying out the law.”³⁸⁹

Em outras palavras, não há no estado de exceção possibilidade de distinção entre execução e transgressão da lei, pois se a norma pode ser suspensa sem, no entanto, deixar de estar em vigor, é porque seu regime de aplicabilidade pode englobar sua própria suspensão: sua significação não reconhece um campo seguro de indicações. Outro exemplo tirado da historicidade romana é o próprio fundamento do poder do Senado de suspender o direito por meio do *senatus consultum ultimum* à luz da contraposição entre *auctoritas* e *potestas*. Partindo de Schmitt, que teria tentado³⁹⁰, em *Der hüter der Verfassung*, “definir o

³⁸⁶ MARKY, Thomas. **Curso elementar de direito romano**. 8 ed. São Paulo: Saraiva, 1995, p. 18.

³⁸⁷ Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 70 e 121.

³⁸⁸ Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 78.

³⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. **The time that remains: a commentary on the letter to the Romans**. Tradução Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 105.

³⁹⁰ Como de fato tentou, em nosso entendimento: “*As divergências de opinião e diferenças entre os titulares de direitos políticos de decisão... são eliminadas ou por meio de um poder político mais forte situado acima*

*poder neutro do presidente do Reich no estado de exceção contrapondo, dialeticamente, auctoritas e potestas*³⁹¹, e concordando com ele na assunção de que o sintagma que define a função do Senado é a *auctoritas* - nem *imperium*, nem *potestas* -, Agamben, em termos gerais, reflete que o sistema jurídico do Ocidente apresenta-se como uma estrutura formada por dois elementos heterogêneos, mas coordenados: um elemento normativo e jurídico, que Agamben nomeia *potestas*, e um elemento anômico e metajurídico, que Agamben designa *auctoritas*.

No direito público romano, a *auctoritas* assinala a prerrogativa por excelência do Senado, ou seja, representa moralmente a autoridade dos patriarcas (*auctoritas patrum*), de acordo com JOSÉ REINALDO DE LIMA LOPES³⁹². O senador não é um magistrado, mas uma figura que intervém para ratificar e tornar plenamente válidas as decisões dos comícios populares. Isso porque o Senado não teria uma ação própria e poderia agir somente em ligação com o magistrado ou para homologar decisões populares. Trata-se de “*um poder que confere legitimidade*”³⁹³.

Já a *potestas* pode ser entendida como o poder jurídico de um magistrado, um poder ligado à função ou cargo público e não à pessoa em si. Na visão agambeniana, para compreendermos fenômenos modernos como o *Duce* fascista e o *Führer* nazista, precisamos entender que ambos não representam magistraturas ou cargos públicos constitucionalmente definidos, ainda que Hitler e Mussolini estivessem investidos no cargo de chanceler do *Reich* e de chefe de governo, respectivamente, assim como o próprio Augusto romano. As qualidades de todos eles estão ligadas diretamente à pessoa física e pertencem à tradição biopolítica da *auctoritas* e não à tradição jurídica da *potestas*, é dizer, a *auctoritas* seria ligada ao *poder carismático* weberiano, como poder original e pessoal de

das opiniões divergentes, isto é, por intermédio de um terceiro superior - mas isso não seria, então, o guardião da Constituição, e, sim, o senhor soberano do Estado, ou então são conciliadas ou resolvidas por meio de um órgão não em relação de subordinação, mas de coordenação, isto é, por meio de um terceiro neutro - este é o sentido de um poder neutro, de um pouvoir neutre et intermédiaire, localizado não acima, e, sim, ao lado dos outros poderes constitucionais, mas dotado de poderes e possibilidades de ação singulares”. In: O guardião da Constituição. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 193.

³⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 116.

³⁹² LOPES, José Reinaldo de Lima. **O direito da história: lições introdutórias**. 2. ed. São Paulo: Max Limonad, 2002, p. 57.

³⁹³ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 120-121.

um chefe (*Führertum*)³⁹⁴. Não por outra razão, ELLEN KENNEDY revela que a teoria schmittiana tem por base a observação weberiana³⁹⁵ de que até mesmo os governos que trabalham da maneira mais perfeita possível em relação à legalidade precisam de um certo carisma³⁹⁶. *Mutatis mutandis*, no País, JOSÉ AFONSO DA SILVA revela que “... *um dos arraigados elementos da cultura política brasileira consiste na primazia do Poder Executivo... Larga camada do povo mais carente acalenta a cultura paternalista que vem do coronelismo*”³⁹⁷.

Assim, para que algo possa existir no direito, é necessário aquele que é munido de *auctoritas*, bem como aquele que toma a iniciativa do ato, ou seja, que detém a coisa *in potestate*. Na teoria da exceção agambeniana, a *auctoritas* age como “... *uma força que suspende a potestas onde ela agia e a reativa onde ela não estava mais em vigor. É um poder que suspende ou reativa o direito, mas não tem vigência formal como direito*”³⁹⁸.

Nesse cenário, a norma pode ser aplicada ao caso normal e pode ser suspensa sem anular inteiramente a ordem jurídica porque, sob a forma da *auctoritas* ou da decisão soberana, ela se refere imediatamente à vida e dela deriva. Se a *potestas* necessita de um elemento anômico para poder ser aplicada, a *auctoritas* só pode se afirmar numa relação de validação ou suspensão da *potestas*. O estado de exceção é justamente o dispositivo que deve “*articular e manter juntos*”³⁹⁹ os elementos desse esquematismo binário, inaugurando um patamar de indecidibilidade entre eles.

Por conseguinte, para que uma norma seja aplicada é necessário suspender a sua aplicação, quer dizer, produzir uma exceção. “*A situação, que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem como um*

³⁹⁴ Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 127-129.

³⁹⁵ Schmitt participou de seminários proferidos por Weber em Munique em 1919 e 1920.

³⁹⁶ Cf. Ellen KENNEDY. *In: Constitutional failure: Carl Schmitt in Weimar*. Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 78.

³⁹⁷ SILVA, José Afonso da. *A governabilidade num Estado Democrático de Direito*. *In: VALADÉS, Diego (Ed.). Gobernabilidad y constitucionalismo en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p. 16.

³⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 121.

³⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 130.

*situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre estas um paradoxal limiar de indiferença*⁴⁰⁰.

Percebe-se, por conseguinte, a existência de uma lacuna, muito embora não em termos de um vazio na letra da lei que poderia ser remediado pela interpretação da própria ordem jurídica⁴⁰¹. Ao contrário, a lacuna que indetermina a lei reside na relação entre lei e vida, entre a norma e o mundo, ou *nomos* e *phýsis*. A exceção, portanto, não é um fato porque é criada apenas pela suspensão da norma jurídica, mas, pela mesma razão, não é igualmente um caso jurídico, ainda que abra possibilidade de vigência da lei. Não é uma *quaestio iuris*, nem uma *quaestio facti* (não/nem). Agamben conclui que, longe de ser uma resposta a uma lacuna normativa - ou seja, interna à lei -, o estado de exceção aparece como o preenchimento de uma lacuna fictícia na ordem para fins de salvaguardar a existência da norma e sua aplicação à situação normal.

A lacuna não é dentro da lei, mas na relação desta com a realidade - o outrora abismo entre *ser* e *dever-ser*. Isso indica que a ordem jurídica contém uma fratura que só pode ser remediada por meio da criação de um estado de exceção no qual a lei é suspensa, mas, ainda assim, permanece em vigor. “*Com toda evidência, de fato, a violência que é exercida no estado de exceção não conserva nem simplesmente põe o direito, mas o conserva suspendendo-o e o põe excetuando-se*”⁴⁰² (... *ma lo conserva sospendendolo e lo pone eccependosi da esso*).

E é dentro do espaço dessa lacuna que a decisão soberana ganha particular significância e indica a posição limítrofe do soberano na relação entre vida e lei. “*A decisão soberana sobre a exceção é, neste sentido, a estrutura político-jurídica originária, a partir da qual somente aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem seu sentido*”⁴⁰³. A soberania, destarte, não decide o lícito ou o ilícito

⁴⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 26.

⁴⁰¹ Na hipótese brasileira, por meio da analogia, costumes e princípios gerais do direito, a mero título de exemplo.

⁴⁰² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 72.

⁴⁰³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, 27.

(legal/ilegal), mas a inclusão originária do vivente dentro de seu campo de ordem. A exceção marca o local em que o legal entra em relação com o não-legal⁴⁰⁴.

E, ao estabelecer uma fronteira - indiscernível, mas ainda assim uma fronteira - entre legal e não-legal, a exceção efetivamente produz os dois. Se a questão da soberania reduzia-se a identificar quem, no interior do ordenamento, fosse investido de certos poderes, sem que o próprio limiar do ordenamento fosse jamais posto em questão, hoje, as estruturas estatais entraram em processo de dissolução e a emergência, como diz Benjamin, tornou-se a regra, propondo-se um nova estrutura originária da estatalidade. Propõe-se uma revisão sem reservas.

Somente na exceção a vida é verdadeiramente trazida à esfera da lei, ou seja, a decisão do soberano estabelece uma passagem da lei à vida e é, portanto, o limite pelo qual a vida é tomada dentro da lei: “*O soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito...*”⁴⁰⁵ Há, por conseguinte, uma figura-limite da vida, uma fronteira na qual vida não está dentro, nem está fora, da ordem jurídica, e é nesse local que se encontra a soberania. Assim, a tese agambeniana sugere que é por meio da exceção que soberania e vida são levados à conjunção. Com efeito, o soberano determina quando a lei é aplicável e a quem ela é aplicável, criando, desse modo, as condições indispensáveis - ou melhor, a *situação* necessária - para a lei operar (muito embora exista aqui mais uma semelhança com Schmitt, a diferença reside no fato de que o estado de exceção não está fora da ordem jurídica, mas é derivado da própria suspensão da lei):

“Na sua forma arquetípica, o estado de exceção é, portanto, o princípio de localização jurídica, posto que somente ele abre o espaço em que a fixação de um certo ordenamento e de um determinado território se torna pela primeira vez possível.”⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Cf. Steven DECAROLI: “*In fact, the political distinction between inside and outside, inclusion and exclusion, structures the basic logic of sovereignty itself, insofar as sovereignty maintains a boundary not between the legal and the illegal, both of which participate fully in the logic of legality, but between the legal and the non-legal, that is, between the lawful and the outlaw, between the citizen and the exile*”. Op. cit., p. 51

⁴⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 33.

⁴⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 27.

Isso significa que o estado de exceção opera tanto como condição da aplicação da lei, como efeito da decisão soberana, de maneira que a exceção não está simplesmente fora do alcance da lei, mas, na verdade, é criado por meio da suspensão da lei. Assim sendo, “... *a afirmação segundo a qual ‘a regra vive somente da exceção’ deve ser tomada, portanto, ao pé da letra*”⁴⁰⁷.

Em outras palavras, o estado de exceção é aquele em que o que é excluído do alcance da lei continua a manter a relação com a ordem legal precisamente por meio da suspensão dessa ordem: “... *what is excluded from the norm does not simply have no bearing on the law; on the contrary, the law maintains itself in relation to the exception in the form of its own self-suspension*”⁴⁰⁸.

“Para se referir a algo, uma norma deve, de fato, pressupor aquilo que está fora da relação (o irrelato) e, não obstante, estabelecer desde modo uma relação com ele. A relação de exceção exprime assim simplesmente a estrutura originária da relação jurídica.”⁴⁰⁹

Nesse sentido, Agamben argumenta que a estrutura da potencialidade corresponde exatamente àquela da operação da soberania, na qual o soberano decide ao quê a lei se aplica, porquanto “... *an act is sovereign when it realizes itself by simply taking away its own potentiality not to be, letting itself be, giving itself to itself*”⁴¹⁰.

A força particular do soberano em relação à exceção é que ele se mantém indefinidamente em sua própria potencialidade, porquanto “... *à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do bando soberano, que aplica-se à exceção desaplicando-se*”⁴¹¹:

⁴⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 34.

⁴⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. **The time that remains: a commentary on the letter to the Romans**. Tradução Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 104.

⁴⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 27.

⁴¹⁰ MILLS, Catherine. **The philosophy of Agamben**. McGill-Queen's University Press, 2008, p. 75.

⁴¹¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 54.

“A potência (no seu dúplice aspecto de potência de e potência de não) é o modo através do qual o ser se funda *soberanamente*, ou seja, sem nada que o preceda e determine (*superiorem non recognoscens*), senão o próprio poder não ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si.”⁴¹²

Disso decorre que o problema da soberania retorna a filosofia política à ontologia, que necessita uma reconstrução da relação metafísica entre potencialidade e atualidade. “*A soberania é sempre dúplice, porque o ser se auto-suspende mantendo-se, como potência, em relação de bando (ou abandono) consigo, para realizar-se então como ato absoluto (que não pressupõe, digamos, nada mais do que a própria potência)*”⁴¹³. Aqui é preciso lembrarmos que, para Agamben, a potencialidade deve ser vista como uma forma de atualidade e vice-versa, uma vez que o ato é a realização da impotência e, assim, ato e potência se tornam indistintos: o soberano é justamente essa zona de indistinção e, no ato soberano, a potencialidade se suspende numa relação de banimento para se realizar.

O mesmo raciocínio é conferido à soberania enquanto fenômeno introduzido na figura da polícia, no sentido benjaminiano acima exposto, ou seja, não enquanto executor da lei, mas enquanto figura contígua do governo: para Agamben, as premissas de ordem pública e segurança sob as quais a polícia decide caso a caso definem a área de indistinção entre violência e direito que é exatamente simétrica à área da soberania - daí, aliás, o título do texto *Polícia soberana*, escrito por Agamben em 1991⁴¹⁴. Para JUDITH BUTLER, “... *Governmentality is the condition of this new exercise of sovereignty in the sense that it first establishes a ‘tactic’, something of instrumental value, and not ‘binding’ by virtue of its status as law. In a sense, the self-annulment of law under the condition of a state of emergency revitalizes the anachronistic ‘sovereign’ as the newly invigorated subjects of managerial power*”. Isto é, o governo produz uma norma que não é lei, um colegiado que não é tribunal, um processo que não é processo: a lei é suspensa para aplicação de normas governamentais.

⁴¹² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 54.

⁴¹³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 54.

⁴¹⁴ Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: Means without end: notes on politics*. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 104.

Outrossim, como fronteira da vida e da lei, então, parece-nos que a soberania seria interna à biopolítica⁴¹⁵, porquanto a estrutura da exceção agambeniana que baseia a lei é ela mesma o meio pelo qual vida é trazida à lei: a coincidência entre lei e vida. Nesse raciocínio, o aspecto normativo do direito pode ser impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, ainda assim, aplicar o direito. A criação voluntária de um estado de exceção efetivo - ainda que não declarado no sentido técnico-jurídico - tornou-se uma das práticas essenciais da operação político-jurídica contemporânea, inclusive dos países democráticos, como já elucidado acima. Sob o véu da “*justiça, segurança emprego, moradia, saúde e educação... desenvolvimento e erradicação da miséria... sobretudo a ética nas relações do poder com a cidadania*”⁴¹⁶, que são os elementos da governabilidade dos países periféricos para PAULO BONAVIDES, há uma intervenção fictícia - Bonavides chega até mesmo a mencionar uma ditadura constitucional do presidencialismo no País à luz da adoção de uma forma de *partido/governo único* em que o Estado federal desfalece diante de um Executivo onde prepondera o arbítrio sobre a razão⁴¹⁷ -, mas continua, por meio da polícia sem rosto. HARDT e NEGRI, enquanto diverjam numa série de considerações - mas compartilham com Agamben a busca por uma transformação, em que pesem os fundamentos diversos -, concordam que há um estado de exceção permanente reconhecidamente presente como núcleo do direito imperial, muito embora não se confunda com artes jurídicas da ditadura e do totalitarismo que em outras eras e com grande alarde foram exaustivamente descritos⁴¹⁸, inclusive por Agamben na sua própria conceituação de estado de exceção:

“O poder jurídico de reinar sobre a exceção e a capacidade de usar a força policial são, portanto, duas coordenadas iniciais que definem o modelo imperial de autoridade... O que está por trás dessa intervenção não é um permanente estado de emergência e exceção, mas um permanente estado de emergência e exceção justificado pelo *apelo a valores essenciais de justiça*. Em outras palavras, o direito de polícia é legitimado por valores universais...

⁴¹⁵ Cf. Catherine MILLS. **Biopolitics, liberal eugenics, and nihilism**. In: Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007. p. 192.

⁴¹⁶ BONAVIDES, Paulo. **Governança e legitimidade (alguns aspectos da conjuntura brasileira)**. In: VALADÉS, Diego (Ed.). Gobernabilidad y constitucionalismo en América Latina. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p. 31.

⁴¹⁷ Cf. Paulo BONAVIDES. Op. cit., p. 43 e 46.

⁴¹⁸ Cf. HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. In: **Império**. Tradução de Berilo Vargas, 8 ed. Rio de Janeiro: Record, 2006, p. 45.

Essa espécie de intervenção contínua, portanto, ao mesmo tempo moral e militar, é realmente a forma lógica do exercício da força, que deriva de um paradigma de legitimação baseado num Estado de exceção permanente e de ação policial. As intervenções são sempre excepcionais, apesar de ocorrerem continuamente; elas tomam a forma de ações policiais, porque são voltadas para a manutenção de uma ordem interna. Dessa forma, a intervenção é um mecanismo eficaz que mediante ações policiais contribui diretamente para a construção da ordem moral, normativa e institucional do Império.”⁴¹⁹

Ainda que não existam declarações formais, exemplificativamente, de estados de guerra ou estados de sítio a justificar a suspensão de direitos e liberdades individuais, a lógica da segurança impõe esses mesmos estados em caráter *fictício*, mas plenamente *efetivo*. Aí reside justamente a nova técnica de governo: sob a doutrina do medo, que, para SLAVOJ ZIZEK, reflete o temor do imigrante, do crime, da depravação sexual, do Estado excessivo, da catástrofe ecológica⁴²⁰, enquanto para ZYGMUNT BAUMAN traduz qualquer espectro de vulnerabilidade - canto ou fresta de nossos lares, das ruas escuras ou das telas dos televisores, de pessoas que encontramos e de pessoas que não conseguimos perceber, de algo que ingerimos e do contato de nossos corpos e, sobretudo, a insegurança e a incerteza derivadas de um sentimento de impotência⁴²¹ -, o estado de exceção impera não porque exista um *tumultus*, mas porque ele pode surgir ou, pior, ele é administrado na medida da desordem determinada pelo soberano.

Sob o véu da salvaguarda da ordem jurídica, do Estado e do próprio estilo de vida Ocidental, cria-se uma desordem - emergência militar e, notadamente, a emergência econômica -, e se impõe a convicção de que a lei pode ser suspensa para que todas as medidas necessárias sejam satisfeitas. Como visto acima, é como se vivêssemos num totalitarismo filosófico - onde os campos, como articula HANNAH ARENDT “*destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria*

⁴¹⁹ HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. Op. cit., p. 34-35, 36 e 57.

⁴²⁰ ZIZEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008, p. 41.

⁴²¹ BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 11 e 167.

espontaneidade como expressão da conduta humana”⁴²² -, numa vestimenta de democracia declarada:

“A tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo (que aqui devemos, mesmo com toda a prudência, adiantar, não é, obviamente (como, por outra, aquela de Strauss sobre a secreta convergência entre liberalismo e comunismo quanto à meta final), uma tese historiográfica, que autorize a liquidação e o achatamento das enormes diferenças que caracterizam sua história e seu antagonismo; não obstante isto, no plano hitórico-filosófico que lhe é próprio, deve ser mantida com firmeza porque somente ela poderá permitir que orientemo-nos diante das novas realidades e das convergências imprevisas do fim do milênio, desobstruindo o campo em direção àquela nova política que ainda resta em grande parte inventar”⁴²³.

Para EDSON LUÍS DE ALMEIDA TELES, foram os anos da Guerra Fria que incrementaram a substituição das declarações dos estados de exceção por doutrinas de segurança nacionais, tornando-as técnica de governo⁴²⁴. Isso se torna ainda mais evidente na América Latina, de acordo com DIEGO VALADÉS, uma vez que, superada a etapa do militarismo, as experiências históricas latinoamericanas tendem a confirmar “... *la utilización de instrumentos constitucionales para restaurar formas autoritarias del poder, pero con la apariencia de avances democráticos*”⁴²⁵. É justamente essa “*máquina letal*”⁴²⁶ o paradigma de governo atual que estaria levando o Ocidente a uma nova guerra mundial.

⁴²² ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 488-489.

⁴²³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 18.

⁴²⁴ TELES, Edson Luís de Almeida. **Brasil e África do Sul: os paradoxos da democracia. Memória política em democracias com herança autoritária**. Tese de doutorado, Acervo Dedalus, FFLCH, 20900020892, SBD-FFLCH-USP 281499, 2007.

⁴²⁵ VALADÉS, Diego. **Consideraciones sobre gobernabilidad y constitucionalismo: estudio introductorio**. In: VALADÉS, Diego (Ed.). *Gobernabilidad y constitucionalismo en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p. XL.

⁴²⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 131.

2.3.2 Direitos de exceção e anomia jurídica

Um esclarecimento deve ser feito quanto à suposta paridade entre direitos especiais ou direitos de exceção como resposta a uma crise - sejam esses direitos inscritos no direito positivo, sejam eles considerados um direito subjetivo do Estado ou do soberano, sejam eles considerados fontes da lei ou, ainda, sejam eles mero fato político - e o estado de exceção proposto por Agamben.

Consabido, é possível verificarmos precedentes históricos de sistemas de crises desde a Antiguidade: “... desde tempos de antanho, anota Pontes de Miranda, hebreus, cartagineses e gauleses, diante das circunstâncias anormais, elegiam magistrados extraordinários, com poderes quase ilimitados, para pôr cobro às situações que colocavam em risco a sobrevivência daquelas gentes”⁴²⁷. NAGIB SLAIBI FILHO explica que, longe do exercício desenfreado de poder, a ditadura constitucional romana - que, para JORGE BACELAR GOUVEIA, influenciou a elaboração de normas posteriores⁴²⁸ - resumava previsão jurídica de responsabilidade do magistrado extraordinário e consequências do exercício do poder em correlatas condições extraordinárias⁴²⁹. De acordo com NORBERTO BOBBIO, o *dictator* romano é um magistrado extraordinário, mas legítimo, pois sua instituição era prevista pela constituição e o seu poder justificado pelo estado de necessidade. A exorbitância do poder do ditador era contrabalançada pela sua temporaneidade⁴³⁰: não por outra razão temos o exemplo de Lucius Quinctius Cincinnatus, que, nomeado ditador pelo prazo de seis meses, renunciou em 16 dias, após a derrota dos inimigos. Na Grécia, temos a figura da *esimnetia*, também chamada de despotismo eletivo, enquanto na Idade Média encontramos os comissários pontifícios da Igreja Católica, a quem era confiado o governo de uma província para restabelecimento da tranquilidade pública e da paz⁴³¹.

Outros exemplos poderiam ser citados, mas essa não é a nossa intenção. Para Agamben, entretanto, “*Somente com os modernos é que o estado de necessidade tende a*

⁴²⁷ AMARAL SANTOS, Moacyr. **O Estado de emergência**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1981, p. 27.

⁴²⁸ In: **O estado de exceção no direito constitucional**. v. I, p. 110.

⁴²⁹ In: **Estado de defesa e Estado de sítio: estudos e comentários**. In: Revista Forense, v. 306, p. 333.

⁴³⁰ In: **Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral da política**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 159.

⁴³¹ Cf. Olavo Alves FERREIRA. In: **Sistema constitucional de crises: restrições a direitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2009, p. 33.

*ser incluído na ordem jurídica e a apresentar-se como verdadeiro ‘estado’ da lei. O princípio de que a necessidade define uma situação particular em que a lei perde sua vis obligandi (esse é o sentido do adágio *necessitas legem non habet*) transforma-se naquele em que a necessidade constitui, por assim dizer, o fundamento último e a própria fonte da lei”*⁴³².

Sequencialmente, adveio o movimento do constitucionalismo, que, na acepção de JOSÉ JOAQUIM GOMES CANOTILHO, se imbricou com o sistema de crises: “*A Constitucionalização do direito de necessidade estadual considera-se a solução mais conforme com a ‘idéia constitucional’, porque é preferível ser a Constituição a consagrar e a definir os pressupostos do estado de exceção, a ter de recorrer-se a princípios de necessidade extra ou supraconstitucional, susceptíveis de manipulação a favor de uma qualquer ‘razão de Estado’ ou de ‘segurança pública’*”⁴³³.

Há diferentes classificações doutrinárias dos sistemas constitucionais de crise e de legítima defesa do Estado e, em alguns casos, apenas distintas denominações. CANOTILHO⁴³⁴ aponta três formas de constitucionalização das circunstâncias excepcionais no Direito Comparado: a de inexistência ou insuficiência de positivação constitucional acerca das situações de necessidade e respectivos poderes necessários, cujo exemplo mais relevante seria a Constituição dos Estados Unidos com *poderes implícitos* ou *cláusula geral dos poderes de guerra*; a de normatização constitucional de cláusula de *plenos poderes* ou de *cláusula de ditadura*, cujos exemplos basilares seriam a Constituição de Weimar (artigo 48) e a Constituição francesa de 1959 (artigo 16); a de previsão constitucional das situações de crise e do respectivo regime jurídico de anormalidade, com prefixação da competência dos executores, dos pressupostos, das formas, dos limites e dos efeitos. Esse autor elenca algumas expressões arroladas em diferentes sistemas para designar o instituto jurídico⁴³⁵: *estruturas de exceção, estado e/ou direito de necessidade estadual, defesa da Constituição, defesa da República, suspensão das garantias individuais, defesa de segurança e ordem públicas, estado de exceção constitucional, proteção extraordinária do Estado*.

⁴³² AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 43.

⁴³³ *In: Direito Constitucional*. 5. ed. Coimbra: Almedina, 1992, p. 1.152.

⁴³⁴ Op. Cit. p. 1.159

⁴³⁵ Op. cit., p. 1.151.

Já PEDRO CRUZ VILLANON⁴³⁶ propõe duas espécies: o estado excepcional e a ditadura constitucional. Por sua vez, MANOEL GONÇALVES FERREIRA FILHO⁴³⁷ assinala três sistemas constitucionais de crise - estado de sítio, lei marcial e ditadura constitucional -, enquanto DIRCÊO TORRECILLAS RAMOS elenca a “... *ditadura romana, a suspensão da constituição, a lei marcial, a suspensão do habeas corpus e o Estado de sítio*”⁴³⁸. PINTO FERREIRA⁴³⁹ faz outra classificação: o modelo francês *état siège*, o processo anglo-americano da lei marcial, o modelo alemão dos poderes ditatoriais e o modelo italiano do *stato di assedio*.

Enfim, seja qual for o critério de classificação, seja o sistema rígido, em que as situações de crise são previstas, seja no sistema flexível, em que os poderes extraordinários não são tipificados, estejam os plenos poderes inscritos no direito positivo ou não⁴⁴⁰ - de maneira pretensamente completa, no caso de estados excepcionais, ou na forma de cláusulas abertas de poderes extraordinários -, parece-nos que há convergência doutrinária no sentido de que requisitos como necessidade, temporariedade, adequação e proporcionalidade devem ser observados pelas medidas de exceção. De outra forma, “*sem que se verifique a necessidade, o estado de exceção configurará puro golpe de estado, simples arbítrio*”⁴⁴¹. Para OLGÁRIA MATOS, a guerra permanente criada pelos Estados Unidos da América é um bom exemplo desse arbítrio, ou melhor, de uma necessidade administrada:

⁴³⁶ VILLANON, Pedro Cruz. **Estados excepcionales y suspension de garantías**. Madrid: Editorial Tecnos, 1984, p. 31.

⁴³⁷ Para esse autor, o estado de sítio, criado pelo Decreto de 10 de julho de 1791 e recepcionado pela Constituição francesa de 1791, constitui-se em medida de suspensão temporária e localizada de certas garantias constitucionais em situações de crise estipuladas na própria Constituição, razão pela qual é incorporado essencialmente pelos países de *civil law*. A lei marcial, com raízes na Inglaterra e extensão ao direito estadunidense, significa sobreposição das autoridades militares sobre as civis, com adoção das mais amplas medidas necessárias para contenção das situações de crise, sem, contudo, importar em sistema *sui generis*. A ditadura constitucional, como sistema menos utilizado, guardaria origem na ditadura romana e, mais na atualidade, teria correspondido à suspensão adotada pela Constituição francesa de 1799, pela Constituição chilena de 1833 e pela Carta Constitucional de 1937. In: **Curso de Direito Constitucional**. 30. ed. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 330.

⁴³⁸ In: **Direitos fundamentais nas crises**. In: MARTINS, Ives Gandra da Silva (coord.). As vertentes do direito constitucional contemporâneo. São Paulo: América Jurídica, 2002, p. 493.

⁴³⁹ FERREIRA, Luis Pinto. **Princípios gerais de direito constitucional moderno**, Tomo I. São Paulo: Editora RT, p. 85.

⁴⁴⁰ Neste ponto, concordamos com a posição de Gilberto Bercovici, para quem toda previsão legislativa de exceção é inútil, pois trata de algo que, na realidade, não pode dar conta, porquanto depende do respaldo político e não jurídico. In: **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 40.

⁴⁴¹ SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 23. ed. São Paulo: Malheiros, 2003, p. 742.

“Tudo ocorre como se a Constituição tivesse sido concebida tendo em mente o estado de exceção, e a energia republicana não passasse de um estado de exceção represado. E o 11 de setembro foi ‘providencial’ para instaurar a ‘cultura do pânico’ e a expansão territorial a partir da Constituição americana de autolouvação evangélica. Desse modo, o problema não seria George W. Bush, mas a Constituição a permitir a violência purificadora, a retirada de todas as proteções constitucionais, sendo o Executivo, agora abertamente, ‘investigador, promotor de justiça, juiz, júri, carcereiro e executor’... Os Estados Unidos da América do Norte, em guerra permanente, estariam acelerando a história na direção de um final glorioso, da mesma maneira que a limpeza dos hereges simplifica o caminho do triunfo da verdade redentora. Quando se acredita na posse da verdade, não a impor àqueles incapazes de vê-la é um lamentável retardamento do final feliz. Sobre essa base se constrói boa parte da paixão política norte-americana. Só o Ocidente pode aspirar ao paraíso, só a racionalidade técnica nos dará o bem-estar definitivo. A ideologia norte-americana realiza com perfeição o Estado ‘totalitário’ em seu sonho de unir na terra o poder e o absoluto, o teológico e o político.”⁴⁴²

Entretanto, entender o estado de exceção agambeniano como uma função da necessidade implica conclusões equivocadas, seja do ponto de vista da vida ou do ponto de vista da norma jurídica. O estado de exceção agambeniano transcende o estado de emergência, o estado de calamidade pública, o estado de guerra e o estado de sitio em sua indeterminação⁴⁴³, muito embora o autor use o mesmíssimo termo para qualificar os estados de exceção declarados do século XX, gerando dúvidas ao leitor⁴⁴⁴.

O estado de exceção agambeniano “... *não só sempre se apresenta muito mais como uma técnica de governo do que como uma medida excepcional, mas também deixa aparecer sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica*”⁴⁴⁵. Agamben explica essa transcendência quando de sua firme tomada de posição quanto ao termo *stato di eccezione*:

⁴⁴² MATOS, Olgária. Op. cit., p. 46.

⁴⁴³ Cf. GULLI, Bruno. Op. cit., p. 235.

⁴⁴⁴ Não são poucas as vezes em que Agamben chama, a título de exemplo, a ditadura constitucional de estado de exceção. Entretanto, como declinado acima, o estado de exceção hodierno agambeniano não é um estado de direito, mas um estado sem direito.

⁴⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 18.

“À incerteza do conceito corresponde exatamente a incerteza terminológica. O presente estudo se servirá do sintagma ‘estado de exceção’ como termo técnico para o conjunto coerente dos fenômenos jurídicos que se propõe a definir. Esse termo, comum na doutrina alemã (*Ausnahmezustand*, mas também *Notstand*, estado de necessidade), é estranho às doutrinas italiana e francesa que preferem falar de decretos de urgência e de estado de sítio (político ou fictício, *état de siège fictif*). Na doutrina anglo-saxônica, prevalecem, porém, os termos *martial law* e *emergency powers*. Se, como se sugeriu, a terminologia é o momento propriamente poético do pensamento, então as escolhas terminológicas nunca podem ser neutras. Nesse sentido, a escolha da expressão ‘estado de exceção’ implica uma tomada de posição quanto à natureza do fenômeno que se propõe a estudar e quanto à lógica mais adequada à sua compreensão. Se exprimem uma relação com o estado de guerra que foi historicamente decisiva e ainda está presente, as noções de ‘estado de sítio’ e de ‘lei marcial’ se revelam, entretanto inadequadas para definir a estrutura própria do fenômeno e necessitam, por isso, dos qualificativos ‘político’ ou ‘fictício’ um tanto equívocos. O estado de exceção não é um direito especial (como o direito de guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito-limite.”⁴⁴⁶

O estado de exceção não é um direito especial fundamentado numa necessidade, seja fictícia ou política - na lógica da potencialidade acima apresentada, necessidade apresenta-se como um *não ser capaz de não-ser (non poter non essere)*⁴⁴⁷. O estado de exceção agambeniano não é um estado de direito, ainda que excepcional, muito menos abalizado num estado de necessidade ou num direito subjetivo do Estado, mas um estado sem direito, quer dizer, uma anomia. A necessidade em Agamben “... *não é fonte de lei e tampouco suspende, em sentido próprio, a lei; ela se limita a subtrair um caso particular à aplicação literal da norma*”⁴⁴⁸. Destarte, Agamben negará o pensamento de juristas, como italiano Santi Romano, que concebe a necessidade não só como não estranha ao

⁴⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 14.

⁴⁴⁷ CF. Giorgio AGAMBEN. **La comunità che viene**. Turim: Bollati Boringhieri, p. 38

⁴⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 41.

ordenamento jurídico, mas também como fonte primária e originária da lei - *necessitas legem non habet*.

De fato, parece-nos que, seja a necessidade uma figura da ordem jurídica ou uma figura extrajurídica, seja ela inscrita no direito positivo ou não - na forma de estado de necessidade, mas ainda assim inscrita na ordem jurídica⁴⁴⁹ -, o conceito não sobrevive ao argumento de que seu conteúdo é determinado por um juízo subjetivo e se esgota numa vontade externada. Na doutrina agambeniana, não há que se confundir, portanto, estado de guerra, de sítio ou de emergência e estado de exceção, uma vez que este, conquanto seja uma figura da necessidade, não pode se balizar na teoria da necessidade. O estado de exceção agambeniano não é um estado de direito, mas um estado sem direito.

É assim que as democracias européias e, principalmente, a estadunidense, estão a concretizar uma nova técnica de governo abalizada unicamente na pretensa necessidade, um conceito subjetivo esvaziado numa decisão, que, na visão de Agamben, ao contrário de Schmitt, não é justificativa a súbitas medidas arbitrárias, mas, a bem da verdade, ferramenta de um contínuo estado de exceção: quando os argumentos da emergência são utilizados para todo tipo de crise, os limites entre normalidade e exceção são ultrapassados e a emergência vira regra⁴⁵⁰.

Para Agamben, “*embora um uso provisório e controlado dos plenos poderes seja teoricamente compatível com as constituições democráticas, ‘um exercício sistemático e regular do instituto leva necessariamente à liquidação da democracia’*”⁴⁵¹. O fato é que o estado de exceção agora tornou-se a regra. Em suma, Agamben nega qualquer tentativa de fundamentar o estado de exceção na necessidade ou no *status necessitatis*. Para o filósofo, “... *portanto, são falsas todas aquelas doutrinas que tentam vincular diretamente o estado de exceção ao direito, o que se dá com a teoria da necessidade como fonte jurídica*

⁴⁴⁹ TÉRCIO SAMPAIO FERRAZ JR. coloca a necessidade da seguinte maneira: “... Afinal, que é *necessidade*, na expressão: *estado de necessidade*? Não é uma noção jurídica. *Estado de necessidade* o é, mas a *necessidade*, à qual se faz referência, com toda a sua força *de fato*, como algo que ninguém segura, parece justamente de que estamos falando quando falamos de poder. E na noção de *estado de necessidade*, ou na noção de *estado de sítio* talvez se ache uma curiosa pista para nos mostrar que, na relação entre poder e direito, um não se reduz totalmente ao outro”. In: **Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito**. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 30-31.

⁴⁵⁰ Cf. BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 328.

⁴⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 19.

*originária, e com a que vê no estado de exceção o exercício de um direito do Estado à própria defesa ou a restauração de um originário estado pleromático do direito (os “plenos poderes”)... O estado de necessidade não é um ‘estado do direito’, mas um espaço sem direito”*⁴⁵².

2.3.3 Estado de exceção, linguagem e força-de-lei

Outro elemento caracterizador do estado de exceção agambeniano é a natureza de pura potencialidade da norma jurídica. Para o pensador, a validade da norma jurídica não coincide com sua aplicação ao caso particular, mas - justamente por possuir um caráter geral - independe do caso particular.

Grosso modo, na proposição jurídica que ordena, por exemplo, *não fazer X*, existe igualmente um *não não fazer X* nela pressuposta (potência *versus* impotência, esta como parte da própria potência, como visto acima). O fato não-jurídico consistente na conduta *não não fazer X* se juridiciza exatamente porque a norma o exclui mediante sua inclusão. Disso resulta que o jurídico pressupõe o não-jurídico em tal medida que careceria mesmo de sentido insistir em oposições entre norma e fato⁴⁵³. Com isso em mente, Agamben traça um paralelo entre direito e linguagem nos moldes hegelianos⁴⁵⁴, criando um *estado de exceção linguístico*⁴⁵⁵:

“Como uma palavra adquire o poder de denotar, em uma instância de discurso em ato, um segmento da realidade, somente porque ela tem sentido até mesmo no próprio não-denotar (isto é, como *langue* distinta de *parole*: é o termo na sua mera consistência lexical, independentemente de seu emprego concreto no discurso), assim a norma pode referir-se ao caso particular somente porque, na

⁴⁵² AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 79.

⁴⁵³ Cf. Paulo Roberto dos Santos CABRAL. In: **Teoria constitucional e exceção permanente: uma categoria para a teoria constitucional do século XXI**. Curitiba: Juruá, 2009, p. 142.

⁴⁵⁴ Aliás, o próprio Agamben expõe que “Hegel foi o primeiro a compreender em profundidade esta estrutura pressuponente da linguagem, graças à qual ela está, ao mesmo tempo, fora e dentro de si mesma...” In: **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 28.

⁴⁵⁵ Para Giorgio AGAMBEN, “Em qualquer âmbito o pensamento de nosso tempo se encontra confrontado com a estrutura da exceção. A pretensão de soberania da linguagem consistirá então na tentativa de fazer coincidir o sentido com a denotação, de estabelecer entre estes uma zona de indistinção, na qual a língua se mantém em relação com seus denotata abandonando-os, retirando-se destes em uma pura *langue* (o ‘estado de exceção’ linguístico)”. In: **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 33.

exceção soberana, ela vigora como pura potência, na suspensão de toda referência atual.”⁴⁵⁶

Ora, se acima foi dito que toda potencialidade pressupõe a impotencialidade (de outra forma a potencialidade já seria ato), então a linguagem pressupõe o não-linguístico (de outra forma já seria discurso), assim como a norma pressupõe o não-normativo (de outra forma já seria decisão). Linguagem e norma jurídica vivem, assim, na indistinção entre potencialidade e impotencialidade.

Em outras palavras, no raciocínio agambeniano, assim como a linguagem pressupõe o não-linguístico - um discurso mantido em suspenso numa mera potencialidade - para sua denotação num ato, a lei pressupõe o não-jurídico - “*por exemplo, a mera violência enquanto estado de natureza*”⁴⁵⁷ - como aquilo que permanece em suspenso no estado de exceção:

“Like law, language secures its reference to the world through the possibility of its own suspension, through its ability to subsist as an abstract body of rules independently of any act of discourse.”⁴⁵⁸

Ao citar o exemplo acima, queremos crer que Agamben não pretende levantar questões sobre o direito natural⁴⁵⁹, mas simplesmente comprovar uma vez mais a existência de uma zona de indiferença qualificadora da exceção. O escopo do filósofo italiano é, na verdade, demonstrar a relação de *esclusione inclusiva* inerente ao estado de exceção e à linguagem, pois “*também a linguagem mantém o homem em seu bando, porque, enquanto falante, ele já entrou desde sempre nela sem que pudesse dar-se conta. Tudo aquilo que se pressupõe à linguagem (na forma de um não-linguístico, de um inefável etc.) não é, aliás, nada mais que um pressuposto da linguagem*”⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 28.

⁴⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 28.

⁴⁵⁸ WHYTE, Jessica. Op. cit., p. 74.

⁴⁵⁹ Isso fica claro ao determinar que “*A exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão*”, e restará mais cristalino ao examinarmos a releitura que Agamben dá ao estado de natureza hobbesiano.

⁴⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 58.

A relação entre norma e realidade implica a suspensão da norma, assim como a relação entre linguagem e mundo implica a suspensão da denotação sob a forma de uma *langue*⁴⁶¹. Se a decisão soberana sobre o estado de exceção inaugura o espaço onde interno e externo se entrelaçam e determinadas normas podem ser aplicadas ao caso particular, somente na língua como pura potência de significar - livre de toda concreta instância do discurso - o linguístico e o não-linguístico se tornam indiferentes a permitir que certos termos possam corresponder a determinados significados:

“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. A estrutura particular do direito tem seu fundamento nesta estrutura pressuponente da linguagem humana. Ela exprime o vínculo de exclusão inclusiva ao qual está sujeita uma coisa pelo fato de encontrar-se na linguagem, de ser nominada. Dizer, neste sentido, é sempre um *ius dicere*.”⁴⁶²

Desse modo, a lei, na sua pura potencialidade, perde toda significação, isolada dos usos e hábitos concretos dos indivíduos, porquanto flutua numa indiscernibilidade linguística:

“Assim como os elementos linguísticos existem na língua sem nenhuma denotação real, que só adquirem no discurso em ato, também no estado de exceção a norma vige sem nenhuma referência à realidade. Porém, assim como a atividade lingüística concreta torna-se inteligível pela pressuposição de algo como uma língua, a norma pode referir-se à situação normal pela suspensão da aplicação no estado de exceção.”⁴⁶³

Podemos agora entender, com mais razão, a definição agambeniana do homem político: “*A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão*

⁴⁶¹ Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 93.

⁴⁶² AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 29.

⁴⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 59.

inclusiva”⁴⁶⁴ (*Vi è politica, perché l'uomo è il vivente che, nel linguaggio, separa e oppone a sé la propria nuda vita e, insieme, si mantiene in rapporto con essa in un'esclusione inclusiva*).

É nesse sentido que ANTON SCHÜTZ concebe uma determinada identidade entre a norma pressuposta de Kelsen e o estado de exceção de Agamben. Para o autor, a *Grundnorm* kelseniana seria o equivalente legal dos *shifters* linguísticos, que, por sua vez, revelariam sua similitude com o estado de exceção agambeniano. Em outras palavras, da mesma maneira que o *shifter* não é parte da mensagem que ele mesmo possibilita, a norma fundamental kelseniana não é parte da ordem jurídica por ela inaugurada. *Mutatis mutandis*, a norma agambeniana, enquanto suspensa no estado de exceção, se aproximaria de uma mesma identidade⁴⁶⁵.

Essa comparação é questionável, até mesmo porque seu autor assevera que Kelsen nunca teria sido mencionado por Agamben - “*a twentieth-century legal philosopher and constitutionalist - never mentioned by Agamben...*”⁴⁶⁶ -, o que é incorreto, uma vez que Kelsen é mencionado, ainda que numa única oportunidade, salvo melhor juízo, na vastidão de sua obra, em *Homo sacer*⁴⁶⁷. Como visto acima, Agamben refuta Kelsen expressamente. Entretanto, tendemos a concordar que o mesmo furor - um *shocking insult to lawyers* - outrora causado por advogados contra a norma pressuposta como fundamento da ordem jurídica é agora aplicado ao estado de exceção agambeniano.

Mas, na suspensão da lei, o que resta? Ao considerar que, no momento da suspensão da ordem jurídica, há ações que escapam a uma significação jurídica, ou seja, ações cuja referência é um vazio de direito, o que resta então é pensar numa *forza-di-legge*, um elemento que, separado da lei - há aqui o divórcio entre potência e ato, como expressa BRETT NEILSON⁴⁶⁸ e LELAND DE LA DURANTAYE, assim como no estado de exceção

⁴⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 16.

⁴⁶⁵ Cf. Anton SCHÜTZ. *In: The fading memory of homo non sacer*. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas; MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008, p. 123.

⁴⁶⁶ SCHÜTZ, Anton. *Op. cit.*, p. 123.

⁴⁶⁷ Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 35.

⁴⁶⁸ “There is a radical separation between potential and act as well as a mystical element or fiction that seeks to eliminate this disconnection. Far from leading back to the legal order, as Schmitt contends, the state of exception exhibits the ‘impossible conjuncture’ between norm and reality, or between the law and its

potência e ato estão separados radicalmente⁴⁶⁹ (*Una tal forza-di-legge, in cui la potenza e l'atto sono radicalmente separati*) -, signifique o momento no qual o direito tenta incluir em si sua própria ausência e, com isso, relacionar-se com o estado de exceção.⁴⁷⁰

Segundo Agamben, muito embora a figura da força-de-lei tenha existência autônoma em relação à lei desde o direito romano, é somente no contexto da Revolução Francesa que, em sentido técnico, o sintagma se refere “... *não à lei, mas àqueles decretos - que têm justamente, como se diz, força de lei - que o poder executivo pode, em alguns casos - particularmente no estado de exceção - promulgar*”⁴⁷¹. Essa conceituação distingue, assim, a essência da norma jurídica de sua *vis obligandi*, ou seja, de sua aplicabilidade. Para JESSICA WHYTE, “*Law can only apply to life through an act of application, which is not contained within the law*”⁴⁷², diferenciação essa que adquire especial relevo na progressiva abolição da distinção entre poder legislativo, poder executivo e poder judiciário, “*uma das figuras do estado de exceção*”⁴⁷³.

Note-se, contudo, que a confusão nas democracias hodiernas entre atos executivos e legislativos para Agamben não revela *per se*, em nossa leitura, o estado de exceção - diferentemente da respeitável interpretação de outrem⁴⁷⁴ -, mas somente uma de suas

application. It is a limit zone where logic and practice intermingle and a pure violence without logos activates an enunciation with no real referent.” NEILSON, Brett. **Review by Brett Neilson (University of Western Sydney)**. Disponível em <http://www.generation-online.org/p/fpagambenreviewed.htm>. Acessado em 5.8.2009.

⁴⁶⁹ Cf. Leland de la DURANTAYE. Op. cit., p. 340.

⁴⁷⁰ Cf. CHUERI, Vera Karam de. Op. cit., p. 97.

⁴⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 60.

⁴⁷² WHYTE, Jessica. Op. cit., p. 70.

⁴⁷³ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 60.

⁴⁷⁴ Para Vitor Hugo Nicastro HONESKO, Raquel Schlommer HONESKO e Tatiane Alves BARBOSA, “... o estado de exceção mina completamente as bases do Estado Democrático de Direito proclamado pela Constituição de 1988. Além de desnudar a soberania popular, o estado de exceção faz com que a harmonia e a independência entre os Poderes da União sejam abaladas seriamente: há uma abolição da distinção entre Poder Legislativo, Executivo e Judiciário... No Brasil, quando se analisa a freqüente edição de medidas provisórias pelo Presidente da República, constata-se sem esforços esta expansão dos poderes do Executivo. As medidas provisórias, instauradas pelo art. 62 da CF/88, somente poderiam ser editadas ‘em caso de relevância e urgência’. Todavia, a prática deste instituto demonstra um exagerado uso de um instrumento que nem deveria existir no regime presidencialista brasileiro. Só para se ter uma idéia do (ab)uso das medidas provisórias pelo Presidente da República, interessante se faz analisar a quantidade de edições dessas medidas após a promulgação da Constituição de 1988. É de se notar, no entanto, que após a EC 32, de 11.09.2001, ficou proibida a reedição de medidas provisórias. Assim, com informações cedidas pela própria Presidência da República, se tem os seguintes quadros. O Presidente José Sarney, entre os meses de março de 1988 e março de 1990, editou 125 medidas provisórias, perfazendo uma média 5,21 medidas provisórias por mês. Fernando Collor de Mello, entre os meses de março de 1990 e outubro de 1992, editou 89 medidas provisórias, com uma média mensal de 2,92 medidas provisórias. O governo de Itamar Franco editou 142 medidas provisórias entre os meses de outubro de 1992 e dezembro de 1994. Média de 5.26 medidas provisórias por mês. Com o governo de Fernando Henrique Cardoso houve um aumento vertiginoso

características especiais e, na verdade, um mal-entendido da política ocidental: “*Le malentendu qui consiste à concevoir le gouvernement comme simple pouvoir exécutif est l’une des erreurs les plus lourdes de conséquences dans l’histoire de la politique occidentale*”⁴⁷⁵. Por oportuno, para Agamben o limite dessa confusão é justamente “... o regime nazista em que, como Eichmann não cansava de repetir, ‘as palavras do Führer têm força-de-lei [Gesetzeskraft]’”⁴⁷⁶.

Pelo contrário, em que pese o reconhecimento de que essa confusão seja “... *uma das características essenciais do estado de exceção - a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário*”⁴⁷⁷, Agamben é claro ao lecionar que a emergência do estado de exceção não se baseia nela, mas sim no isolamento da lei em relação à força de lei.

Isso porque, de um lado, temos uma norma jurídica que está em vigor e não se aplica, é dizer, pura potência que não tem força, e, de outro, encontramos atos que não têm validade de lei e possuem sua força. A força-de-lei não é a lei, mas ainda não é a vida. Por conseguinte:

“... a ‘força-de-lei’ flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana).

da edição de medidas provisórias. O problema deste inflar de poderes legislativos no Executivo não se deu tanto com a edição das medidas provisórias, mas com as reedições destas. No primeiro governo de FHC (janeiro de 1995 a dezembro de 1998) foram editadas 160 medidas provisórias (média: 3,33 mensais). No entanto, as reedições chegaram ao espantoso número de 2.449, perfazendo uma média de 35,44 reedições de medidas provisórias por mês! O segundo governo de FHC (janeiro de 1999 a setembro de 2001), portanto, antes da EC 32/2001, editou 103 medidas provisórias (média: 3,12 mensais). Mas foram feitas 2.587 reedições destas medidas, gerando a absurda média de 78,39 reedições de medidas provisórias mensais! Quando do advento da EC 32/2001, proibindo as reedições de medidas provisórias, Fernando Henrique Cardoso aumentou a média de edições. Nos 15 meses restantes de seu governo houve a edição de 102 medidas provisórias (média: 6,8 mensais). Com o governo Luís Inácio Lula da Silva não houve modificação do estilo de governar, pois também estão sendo editadas muitas medidas provisórias. Entre os meses de janeiro de 2003 e outubro de 2005 foram editadas 159 medidas provisórias, atingindo a média de 4,96 medidas provisórias mensais”. HONESKO, Vitor Hugo Nicastro; HONESKO, Raquel Schlommer; BARBOSA, Tatiane Alves. Op. cit., p. 267.

⁴⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Note liminaire sur le concept de démocratie**. In: *Démocratie dans quel état?* La Fabrique éditions, 2009, p. 12.

⁴⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 60.

⁴⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 19.

O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei.⁴⁷⁸

É assim que a separação da lei de sua aplicação (potência *versus* ato) leva Agamben a criar o termo *forza-di-legge*, ou seja, força de lei sem lei, para descrever uma situação em que a força da lei não está amarrada à lei *per se*, mas, ao invés, encontra-se como um elemento indeterminado. Não por outra razão Agamben defende que “a aplicação de uma norma não está de modo algum contida nela e nem pode ser dela deduzida, pois, de outro modo, não haveria necessidade de se criar o imponente edifício do direito processual”⁴⁷⁹. Como entre a linguagem e o mundo, potência e ato, também entre a norma e a sua aplicação não há nenhuma relação de internamento que permita fazer decorrer diretamente uma da outra, mas somente uma exclusão inclusiva.

Se isso é verdade, o que uniria potência e ato, lei e realidade? Demonstrada a separação entre esses elementos, o estado de exceção é justamente a abertura do espaço entre eles e o seu preenchimento por uma pura força-de-lei, que realiza uma norma jurídica cuja aplicação foi suspensa. Esses elementos se tornam, assim, indiscerníveis. Para CATHERINE MILLS, a chave para se compreender a contiguidade e coincidência entre lei e vida na visão de Agamben encontra-se na interpretação de Walter Benjamin e Gershom Scholem quanto aos escritos de Franz Kafka:

“The two readings of Kafka proposed by Benjamin and Scholem are, for Agamben, the extreme points that any inquire into the relation between life and law must confront, and for his part, in taking up this disagreement, he proposes a kind of rapprochement of their seemingly opposed conceptions. Taking up the phrase of “being in force without significance” that Scholem proposed as a way of articulating the inscrutability of law in Kafka’s writings, Agamben argues that this provides the most accurate conception of the status of law in the state of exception characteristic of the contemporary age. What he means by this phrase is that the law has effectively been emptied of any determinate content, such that the object upon which it might be applied is itself no longer in existence. This introduces problem not dissimilar to the void of the

⁴⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 61.

⁴⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 63.

exception identified by Schmitt, in that the application of the law is definitively detached from the form of law. Crediting Kant with introducing the law in force without significance to modernity in his attempt to isolate the pure form of law apart from any particular content, Agamben proposes that the reduction of law to a purely formal principle of universal applicability means not that the law is no longer in force, but that it appear only ‘in the form of its own unrealizability’, that is ‘applies in no longer applying’. However, this points to the Benjaminian side of the disagreement, wherein Benjamin proposes that a law in force without significance is itself indistinguishable from life. Benjamin’s interpretation of Kafka emphasizes that the indecipherability or inaccessibility of law is equivalent to its nullity, such that law no longer maintains any transcendence over life but is wholly coincidental with it.”⁴⁸⁰

Ao possuir força sem significância, a lei não é ausente, mas esvaziada de qualquer conteúdo positivo ou significado, e suspensa em sua própria aplicação. Não se trata de inaplicação como num estado sem lei, mas sim que, enquanto aplicada, a lei não o faz em qualquer sentido concreto ou imediato uma vez que perdeu toda sua inteligibilidade.

Agamben conclui dessas posições contrastantes que há uma correlação essencial entre vida sob uma lei em vigor sem significância e vida na exceção soberana, no momento em que nenhuma dessas situações permitem que a vida e a lei sejam distinguíveis: no estado de exceção, lei sem significância passa à vida enquanto vida sempre subsiste em relação à lei. Agamben não está simplesmente sugerindo que a vida natural ou biológica funda a existência da lei. Pelo contrario, a figura determinante da exclusão inclusiva é a vida nua, entendida como zona de indistinção pela qual vida política e vida natural se articulam.

Com base nesse pensamento, Agamben generaliza a exceção soberana de maneira que ela aparece não mais como um caso excepcional, mas como a regra. Isso significa que a captura da vida nua dentro da exceção é a condição geral da existência, de modo que a regra e a exceção, inclusão e exclusão, direito e violência, não são mais distinguíveis.

⁴⁸⁰ MILLS, Catherine. **Biopolitics, liberal eugenics, and nihilism**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007. p. 192.

2.3.4 Biopolítica, norma e exceção

Como analisado acima, Foucault sustenta que o controle social do corpo no Ocidente assumiu um novo arquétipo a partir do fim do século XVII, de maneira que a concepção aristotélica do homem enquanto animal dotado de uma capacidade adicional de fazer política foi definitivamente superada, tornando a vida biológica objeto e alvo do poder político.

Foi igualmente dito que a transformação da política, segundo Foucault, deu-se por meio do surgimento de técnicas disciplinares quanto ao indivíduo e, ato contínuo, pela biopolítica quanto à população: a fabricação de corpos submissos e exercitados, ou seja, de corpos *dóceis*⁴⁸¹⁴⁸². Como se relacionam então norma e disciplina e, por derradeiro, norma e biopolítica, de maneira a as relacionarmos à exceção?

Ambos os eventos - disciplina e biopolítica -, exterioriza Foucault, resultam no surgimento de uma *sociedade normalizadora* em paralelo a uma *regressão jurídica*⁴⁸³. Esse biopoder normalizador assinala novos padrões de regulação social: não mais opera por meio da violência imposta nos sujeitos de cima para baixo⁴⁸⁴ - superação do suplício -, mas por meio de uma regulação normalizadora que administra e patrocina a vida dos sujeitos.

Nesse novo regime, o poder se autoincorpora no corpo do cidadão por meio da regulação normativa ou *normalização* dos processos da vida, e não por meio da lei.

⁴⁸¹ Cf. Michel FOUCAULT. In: **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 36 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009, p. 133.

⁴⁸² Para Giorgio AGAMBEN, “Foucault assim mostrou como, numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e discursos, de saberes e de exercícios, à criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua ‘identidade’ e a sua liberdade de sujeitos no próprio processo de assujeitamento”. In: **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009. p. 46.

⁴⁸³ “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. Por referência às sociedades que conhecemos até o século XVIII, nós entramos em uma fase de regressão jurídica; as Constituições escritas no mundo inteiro a partir da Revolução francesa, os Códigos redigidos e reformados, toda uma atividade legislativa permanente e ruidosa não devem iludir-nos: são formas que tornam aceitável um poder essencialmente normalizador”. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 157.

⁴⁸⁴ “O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares”. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 103.

Segundo RICARDO MARCELO FONSECA, “... a ‘sociedade de normalização’ não é um conceito ou uma categoria que conste dos manuais de teoria do Estado ou de teoria do direito tradicionais. Seu significado é algo ignorado e até mesmo algo um tanto difícil de ser assimilado pelo jurista: afinal, como é possível conceber um poder alheio ao direito ou, o que é pior, um poder (do qual o discurso jurídico nunca dera conta antes) que se incorpora e absorve o discurso jurídico?”⁴⁸⁵.

Entretanto, se para Foucault a integração entre norma e vida é alcançada por meio do poder produtivo - mediante o sistema *disciplina/normalização*⁴⁸⁶ -, que se acopla à formulação da lei, de maneira que a lei mesma opera em virtude da norma⁴⁸⁷, para Agamben, a condição da soberania como limite da ordem jurídica significa que a exceção, que ambivalentemente fundamenta a soberania e a constituição do normal, é ela mesma o mecanismo pelo qual a vida é capturada pela lei.

De fato, enquanto Foucault entende ser necessária a especificação da operação de normalização como o mecanismo pelo qual a norma tutela a vida do corpo, esse instrumento não é requerido na teoria de Agamben: para este, a estrutura da exceção que baseia a lei é ela mesma o meio pelo qual vida é trazida à lei, uma vez que o estado de exceção permite uma imediata coincidência entre lei e vida.

É dizer, Foucault desenvolve uma crítica genealógica da integração e da mobilização da norma como uma forma particular de governar nas operações do poder, enquanto Agamben diagnostica uma crise normativa generalizada introduzida pela coincidência entre lei e vida. É o que passaremos a demonstrar.

Consabido, o pensamento de Foucault é, em parte, inspirado na fórmula de Georges Canguilhem, principalmente na obra *O Normal e o patológico*. Nesse clássico estudo do

⁴⁸⁵ In: **Foucault, o direito e a “sociedade de normalização”**. In: Crítica da modernidade: diálogos com o direito. Organização de Ricardo Marcelo Fonseca. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 109.

⁴⁸⁶ “O que o século XVIII instaurou mediante o sistema de ‘disciplina para a normalização’, mediante o sistema de ‘disciplina-normalização’, parece-me ser um poder que, na verdade não é repressivo, mas produtivo - a repressão só figura a título de efeito colateral e secundário, em relação a mecanismos que, por sua vez, são centrais relativamente a esse poder, mecanismos que fabricam, mecanismos que criam, mecanismos que produzem”. FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 64.

⁴⁸⁷ Cf. Michel FOUCAULT. In: **História da sexualidade I: vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 102.

conceito de *normal*, CANGUILHEM propõe uma *normatividade biológica*⁴⁸⁸, quer dizer, “... gostaríamos de saber como é que a normatividade essencial à consciência humana se explicaria se, de certo modo, já não estivesse, em germe, na vida”⁴⁸⁹.

Para esse pensador, a dialética interna do conceito de normal é expressa na polaridade fundamental da vida em relação ao ambiente em que o organismo se encontra. Nesse sentido, toda e qualquer variação ameaça a vida e, a depender da relação do organismo com o seu ambiente, ou haverá a constituição de uma patologia - ainda que essa patologia possa ser vista como algo inerente à esfera do normal⁴⁹⁰ - ou haverá a possibilidade de viver:

“... para um ser vivo, o fato de reagir por uma doença a uma lesão, a uma infestação, a uma anarquia funcional, traduz um fato fundamental: é que a vida não é indiferente. Às condições nas quais ela é possível, que a vida é polaridade e, por isso mesmo, posição inconsciente de valor, em resumo, que a vida é, de fato, uma atividade normativa.”⁴⁹¹

Assim, o anormal não existe fora da extensão da norma como tal, mas expressa uma possibilidade menos preferível - a depender do intérprete, porquanto, como visto, a perfeição pode ser entendida como anormal - em relação à norma própria. O anormal não significa uma permanente impossibilidade, mas indica que modos possíveis de viver são normativamente equivalentes.

Sem subestimar a importância do trabalho de Canguilhem na conceituação da normalização na obra de Foucault, é igualmente relevante reconhecermos sua guinada, uma vez que a preocupação de Foucault não reside tanto na elaboração de uma

⁴⁸⁸ “Ora, a vida está bem longe de uma tal indiferença em relação às condições que lhe são impostas; a vida é polaridade. O mais simples dos aparelhos biológicos de nutrição, de assimilação e de excreção traduz uma polaridade. Quando os dejetos da assimilação deixam de ser excretados por um organismo e obstruem ou envenenam o meio interno, tudo isso, com efeito, está de acordo com a lei (física, química, etc.), mas nada disso está de acordo com a norma, que é a atividade do próprio organismo. Esse é o fato simples que queremos designar quando falamos em normatividade biológica”. CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barocas. 6 edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 88.

⁴⁸⁹ CANGUILHEM, Georges. Op. cit., p. 87.

⁴⁹⁰ “Sem dúvida, há uma maneira de considerar o patológico como normal, definindo o normal e o anormal pela frequência estatística relativa. Em certo sentido, pode-se dizer que uma saúde perfeita contínua é um fato anormal.” CANGUILHEM, Georges. Op. cit., p. 96.

⁴⁹¹ CANGUILHEM, Georges. Op. cit., p. 86.

normatividade interna na vida natural, ou na lei, mas nos caminhos pelos quais - o como - as normas são elas mesmas impostas sobre o corpo vivo do sujeito e, subsequentemente, tomadas dentro desse corpo.

Ou seja, Canguilhem enfoca na elaboração de um conceito de vida que enfatiza a normatividade a ela interna. Em contraste, Foucault inicia com a presunção da efetividade regulatória do poder para descrever os modos de incorporação e corporificação da norma. Isto é, ao se tornarem embutidas nas relações de poder, as normas ganham uma certa força legal, e a normalização resulta num modo particular de institucionalização dessa força, conquanto não seja uma força necessariamente efetiva em seu embate para regularizar as forças do corpo, seja no nível do corpo individual, seja no nível da população⁴⁹².

Torna-se agora compreensível porque podemos entender que Foucault foi consistentemente preocupado com o exame da fixação política das fronteiras do normal e do anormal por meio das operações da normalização. Dentro de uma sociedade normalizadora o aparato legal é cada vez mais incorporado na continuidade das instituições, cuja função é, em sua maioria, regulatória, de maneira que o modo pelo qual a lei opera é a norma. Isso claramente não significa que a lei é superada de todo, mas, como aparato legal, a lei continua a ser operada dentro do regime do biopoder, embora numa maneira distinta. De acordo com MÁRCIO ALVES DA FONSECA, “... *uma vez abandonada a concepção estreita da lei como um sistema de comandos e proibições é que se estaria apto a descobrir, não uma separação ou uma distância entre normalização e lei, mas uma interpenetração entre ambas*”⁴⁹³. Sob essas premissas Foucault adverte: “... *o direito, é preciso examiná-lo, creio eu, não sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada, mas sob o aspecto dos procedimentos de sujeição que ele põe em prática*”⁴⁹⁴.

⁴⁹² Cf. Catherine MILLS. *In: Biopolitics, liberal eugenics, and nihilism*. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Stevens (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007. p. 183.

⁴⁹³ FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e o direito**. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2001, acervo Dedalus, Tomo 32950/02, p. 141.

⁴⁹⁴ Michel FOUCAULT. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 32.

Ou seja, ao invés de operar por meio de um vínculo histórico com a soberania⁴⁹⁵, a lei agora opera, segundo o pensamento foucaultiano, de acordo com o confronto entre direito e disciplina⁴⁹⁶. Quer dizer, para Foucault, a legalidade não está mais intrinsecamente ligada à soberania, mas como elemento de complementaridade dos mecanismos de normalização. Com efeito, Foucault não se cansa de indicar a diferença essencial entre o poder normalizador e o poder jurídico-soberano, entre o poder da normalização e o poder do direito: “*o discurso da disciplina é alheio ao da lei*”⁴⁹⁷. Todavia, explica:

“... essa diversidade não implica no fato de que essas duas formas de poder não possam se entrelaçar, se implicar e se enredar, formando uma teia de dominação/sujeição complexa, cujos efeitos recaem não só sobre os limites da ação livre dos sujeitos (como quer fazer crer o princípio da legalidade vigente em todas as Constituições modernas) mas também incidem sobre os indivíduos e sobre as populações subjetivando-as e objetivando-as”⁴⁹⁸.

De fato, não somente as normas se opõem à lei enquanto figura da soberania, como elas são o modo como a lei opera. Normas são a condição operacional da lei numa sociedade biopolítica, uma vez que é precisamente a norma que permite que a lei opere em conjunção a uma série de crescentes aparatos regulatórios, inclusive a medicina. As normas dão à lei acesso ao corpo num modo inédito, quer dizer, como uma força regulatória contínua ao invés de um violento instrumento da soberania.

Outro ponto de interesse quanto à norma na genealogia de Foucault é o papel que esta adquire na normalização da própria norma - a disciplina como colonizadora da

⁴⁹⁵ Foucault insiste em “... *uma nova mecânica do poder, que tem procedimentos bem particulares, instrumentos totalmente novos, uma aparelhagem muito diferente e que, acho eu, é absolutamente incompatível com as relações de soberania*”. In: **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 41.

⁴⁹⁶ Cf. Catherine MILLS. **Biopolitics, liberal eugenics, and nihilism**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Stevens (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007. p. 185.

⁴⁹⁷ Cf. Michel FOUCAULT. In: **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 45.

⁴⁹⁸ FONSECA, Ricardo Marcelo. **Foucault, o direito e a “sociedade de normalização”**. In: Crítica da modernidade: diálogos com o direito. Organização de Ricardo Marcelo Fonseca. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 123.

norma⁴⁹⁹. Enquanto normalização é construída enquanto homogeneização, é importante notarmos que, para Foucault, a norma não opera simplesmente por meio da homogeneização da população (“*constituição de ‘quadros vivos’ que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas*”⁵⁰⁰) ou pela erradicação de diferenças num nível biológico ou anatômico. Ao contrário, como contraponto da normalização, infrações da norma são *produzidas* como um efeito da aplicação da norma, de modo que a particularidade de um indivíduo é identificada e calibrada somente por meio da operação da norma⁵⁰¹.

Assim, Foucault argumenta que a normalização é simultaneamente totalizadora e individualizadora em sua operação; ela estabelece um padrão comum e também obriga aqueles colocados em relação com a norma a revelar suas próprias particularidades irreduzíveis por meio da identificação de divergências individuais em relação ao padrão: assim, ela determina homogeneidade e diversidade. Isso significa, destarte, que é somente com base na aplicação da norma que o indivíduo emerge, e é nesse sentido que o indivíduo é simultaneamente um efeito e um veículo do biopoder.

Por outro lado, Agamben preocupa-se mais com a lei e com as condições de sua aplicação ou suspensão, ou seja, com a exceção⁵⁰². Enquanto a concepção de Foucault quanto à integração da vida e da lei no biopoder mantém uma ambivalência direcionada ao papel do poder soberano dentro da emergência de uma sociedade normalizadora, amarrado a uma preocupação com a morte como poder sobre a vida, para Agamben é justamente a lógica da soberania que irremediavelmente vincula lei à vida.

Portanto, biopoder não resulta numa radical transformação da racionalidade do poder de um direito de morte para patrocinar a vida, mas, ao contrário, é simplesmente a clara manifestação da lógica da soberania no coração da ordem jurídico-política da democracia liberal. Com relevância, para Agamben, enquanto característica da forma de lei operativa no Ocidente moderno, a coincidência da vida e da lei também indica um niilismo

⁴⁹⁹ “Que em nossos dias o poder se exerça simultaneamente através deste direito e destas técnicas; que estas técnicas e estes discursos criados pelas disciplinas invadam o direito; que os procedimentos de normalização colonizem cada vez mais os da lei...”. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 190.

⁵⁰⁰ Cf. Michel FOUCAULT. In: **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. 36 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009, p. 143,

⁵⁰¹ Cf. Catherine MILLS. Op. cit., p. 187.

⁵⁰² Cf. Catherine MILLS. Op. cit., p. 189.

fundamental no coração da lei que, por sua vez, é indicativo de uma crise normativa. Isso se dá porque a coincidência entre lei e vida indica que a lei está vigente sem qualquer significado, esvaziada de todo conteúdo e autoridade regulatória além de uma violência nua.

A mais óbvia distinção entre Foucault e Agamben parece ser, assim, o tratamento da soberania: o biopoder é, no mínimo, tão antigo quanto a exceção soberana, e a produção de um corpo biopolítico é a atividade originária do poder soberano. Isso significa que o biopoder opera em conjunção ao poder soberano desde o início e que a política moderna não é determinada pela emancipação do biopoder, mas, na verdade, somente um trazer à luz desse nó secreto que une soberania e o biopoder na vida nua. Esse trazer à luz resulta justamente na realização do estado de exceção como a situação normal na política atual.

2.3.5 A fundação da cidade moderna

Como não poderia deixar de ser, Agamben adequará sua teoria aos fundamentos da própria cidade moderna, declinando abertamente que *“É chegado, portanto, o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau.”*⁵⁰³

Partindo de exemplos como o *wargus*⁵⁰⁴, o nem homem, nem fera (não/nem), *friedlos*⁵⁰⁵ e o *bando*⁵⁰⁶, e balizando-se na afirmação de que *“O estado de natureza*

⁵⁰³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 115.

⁵⁰⁴ *Wargus*, o homem-lobo. Agamben esclarece: *“A transformação em lobisomem corresponde perfeitamente ao estado de exceção, por toda a duração do qual (necessariamente limitada) a cidade se dissolve, e os homens entram em uma zona de indistinção com as feras.”* AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 114.

⁵⁰⁵ *Friedlos*, o sem paz do antigo direito germânico que podia ser morto por qualquer um sem que se cometesse suicídio, segundo a *“doutrina da Friedlosigkeit elaborada por volta da metade do século XIX pelo germanista Wilda.”* AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 111.

⁵⁰⁶ *“Até mesmo o bando medieval apresenta características análogas: o bandido podia ser morto (bannire idem est quod dicere quilibet possit eum offendere: Cavalca, 1978, p.42) ou era até mesmo considerado já morto (exbannitus ad mortem de sua civitate debet haberi pro mortuo: Ibidem. P. 50). Fontes germânicas e anglo-saxônicas sublinham esta condição limite do bandido definindo-o como homem-lobo (wargus, werwolf, lat. garulphus, donde o francês loup garou, lobisomem): assim a lei sálica e a lei ripuária usam a fórmula wargus sit, hoc est expulsus em um sentido que recorda o sacer esto que sancionava a matabilidade do homem sacro, e as leis de Eduardo o Confessor (1130-1135) definem o bandido wulfesheud (literalmente: cabeça de lobo) e o assemelham a um lobisomem (lupinum enim gerit caput a die utlagationis suae, quod ab anglis wulfesheud vocatur). 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*

hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção que o constitui e o habita”⁵⁰⁷, Agamben revelará que o *homo sacer* não nasceu no solo de uma ordem jurídica constituída, mas de um período de vida pré-social indistinguível do âmago da própria cidade moderna. Isto é, Agamben esforça-se para adequar o estado de natureza hobbesiano ao seu próprio estado de exceção, até mesmo porque para ele mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano:

“É somente sob esta luz que o mitologema hobbesiano do estado de natureza adquire seu sentido próprio. Como vimos que o estado de natureza não é uma época real, cronologicamente anterior à fundação da Cidade, mas um princípio interno desta, que aparece no momento em que se considera a Cidade *tanquam dissoluta* (portanto, algo como um estado de exceção), assim, quando Hobbes funda a soberania através da remissão *homo homini lupus*, no lobo é necessário saber distinguir um eco do *wargus* e do *caput lupinum* das leis de Eduardo o Confessor: não simplesmente *besta fera* e vida natural, mas, sobretudo zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomem, homem que se transforma em lobo e lobo que torna-se homem: vale dizer, banido, *homo sacer*.”⁵⁰⁸

Com essas ponderações, Agamben será capaz de cunhar a teoria de que a fundação do Estado moderno deve se livrar de todas e quaisquer representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção - notadamente fundamentado no conceito de liberdade-necessidade hobbesiano⁵⁰⁹ -, inclusive John Locke, portanto, declarando a teoria hobessiana não mais que um “*mal-entendido*”⁵¹⁰. É dizer, o que Agamben denomina político, Hobbes chama de estado de natureza⁵¹¹. Agamben realmente faz uma releitura de Hobbes - até então inédita, parece-nos - para declarar que a relação entre o estado de

figura daquele que foi banido da comunidade”. AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 111.

⁵⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 112.

⁵⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 112.

⁵⁰⁹ Cf. Thomas HOBBS. *In: Leviathan: ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico civil*. 2. ed. Tradução de Rosina D’Angina. São Paulo: Ícone Ed., 2003, p. 155.

⁵¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 115-116.

⁵¹¹ Cf. William Rasch. Op. cit., p 101.

natureza e o *commonwealth* não deve ser compreendida em termos de dentro e fora, anterior ou posterior, mas de potencialidade:

“É importante notar, de fato, que, em Hobbes, o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, que é o único a conservar o seu natural *ius contra omnes*. 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. O estado de natureza não é, portanto, verdadeiramente externo ao *nómos*, mas contém sua virtualidade.”⁵¹²

Em outras palavras, a identidade hobbesiana entre violência e *homo hominis lupus* pressupõe em Agamben uma indistinção entre violência e direito, até mesmo porque o estado de natureza não deve ser considerado necessariamente um espaço-temporal - ou uma condição pré-jurídica, assim como o estado de exceção -, mas sim um princípio interno ao Estado que se revela na exceção:

“Estado de natureza e estado de exceção são apenas as duas faces de um único processo topológico no qual, como numa fita de Moebius ou em uma garrafa de Leyden, o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurgue agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *phýsis* e *nómos*.”⁵¹³

Assim, “*não existem, primeiro, a vida como dado biológico natural e a anomia como estado de natureza e, depois, sua implicação no direito por meio do estado de exceção. Ao contrário, a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, anomia e nomos coincide com sua articulação na máquina biopolítica. A vida pura e simples é um produto da máquina e não algo que preexiste a ela, assim como o direito não tem nenhum*

⁵¹² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 41-42.

⁵¹³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 43.

fundamento na natureza ou no espírito divino”⁵¹⁴. O estado de natureza nesse sentido não é um estado de guerra de todos contra todos, mas uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*. WILLIAM RASCH delinea muito bem essa simbiose:

“In the Hobbesian state of nature, each person has the same right, the right to self-preservation, thus each person has the same absolute power over the other - and, of course, each person is also subject to the same absolute power of the other. The condition of the human individual in the state of nature is the condition of war. In this war of all against all, nothing is unjust because there is no law, no distinction between good and evil, right and wrong, justice and injustice. The state of nature, it could therefore be argued, is the state in which ‘life may be killed but not sacrificed’, indeed, the sphere in which the roles of sovereignty and *homo sacer* are forever interchangeable.”⁵¹⁵

De conseguinte, “... em Hobbes, o fundamento do poder soberano não deve ser buscado na cessão livre, da parte dos súditos, do seu direito natural, mas, sobretudo, na conservação, da parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um...”⁵¹⁶. Assim, a violência soberana não é fundada sobre um pacto⁵¹⁷, mas sobre a exclusão inclusiva da vida nua no Estado. O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, cuja fundação não pode ser encontrada num momento temporal, pois continuamente operante no estado civil na forma de decisão soberana. Algo que, exemplificativamente, “... está ocorrendo na ex-Iugoslávia e, mais em geral, na Europa oriental não devem ser vistos como um reemergir do estado natural de luta de todos contra todos, que prenuncia a constituição de novos pactos sociais e de novas localizações nacional-estatais, mas, antes, como o aflorar à luz do estado de exceção como estrutura permanente de des-localização e des-locação jurídico-política”⁵¹⁸. É nesse sentido que STEVEN DECAROLI explicita que:

⁵¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 132.

⁵¹⁵ RASCH, William. Op. cit., p. 101.

⁵¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 113.

⁵¹⁷ Foucault parece concordar que um corpo social não pode ser constituído pela universalidade de vontades: “Ora, não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos”. In: **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 146.

⁵¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 44.

“Not unlike Hobbes’s ‘state of nature’, the camp represents extreme potentiality, the thoroughly unconditioned. However, unlike the state of nature, the camp is not completely without relation to the law, for it is the law - or more accurately, sovereign authority - that brings the camp into being, and it is in relation to the law that the camp is rendered exceptional.”⁵¹⁹

Comentando a relação entre autoridade e território, STEVEN DECAROLI parece concordar com Agamben no sentido de que: “*The conventional image of the sovereign ruler standing outside the law, perched above it, must therefore be dismissed as an inadequate political myth that preserves a misconceived Hobbesian political ontology. Only by abandoning this notion of the sovereign set outside the law, only if we categorically refuse to pose the question of power from the vantage of the state, can we begin to grasp the complexities of biopolitics*”⁵²⁰.

Assim, “... são os corpos absolutamente matáveis dos súditos [corpos do Leviatã] que formam o novo corpo biopolítico do Ocidente”⁵²¹. O homem lobo do homem habita estavelmente na cidade. Como explicitado no início desta dissertação, é sobre a exclusão inclusiva da vida nua que se funda a cidade dos homens⁵²².

2.3.6 Poder constituinte e o estado de exceção

A temática do poder constituinte tem sido objeto de reflexão por parte de cientistas políticos, juristas e sociólogos desde sua concepção - associada à concepção de constituição escrita - esboçada na prática constituinte estadunidense e elaborada por Sieyès no século XVIII, no curso da Revolução Francesa. Não raramente, o paradoxo da soberania é resolvido, mas não solucionado, por meio da distinção entre poder constituinte e poder constituído, uma distinção que Schmitt endossa⁵²³ na teorificação das ditaduras soberana e comissária, por exemplo. Para Schmitt, o povo está acima e além da constituição,

⁵¹⁹ DECAROLI, Steven. Op. cit., p. 52.

⁵²⁰ DECAROLI, Steven. Op. cit., p. 49.

⁵²¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 131.

⁵²² Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 15.

⁵²³ Cf. William RASCH. Op. cit., 97.

entendendo, portanto, que o poder constituinte, como unidade política, não se esgota no ato constituído, mas permanece existindo acima e a seu lado⁵²⁴. Em suas palavras, o poder constituinte “... *no es susceptible de traspaso, enajenación, absorción o consunción. Le queda siempre la posibilidad de seguir existiendo, y se encuentra al mismo tiempo y por cima de toda Constitución, derivada de él...*”⁵²⁵

Como não poderia deixar de ser, Agamben traz uma relevante compreensão do tema como parte da indeterminação topológica que caracteriza a integralidade de sua teoria política, até mesmo porque, em *Potenza e diritto*, um dos principais capítulos de *Homo sacer*, Agamben declara que “... *Talvez em nenhuma parte o paradoxo da soberania se mostre tão à luz como no problema do poder constituinte e de sua relação com o poder constituído*”⁵²⁶.

Partindo de Georges Burdeau, que construiu uma teoria completa do Estado⁵²⁷, e os princípios de Benjamin acima expostos, Agamben descreve que poder constituinte e poder constituído não podem existir em dois planos, refutando a tese pela qual o poder constituinte não se esgota num poder constituído, citando aqui o conceito trotskista de *revolução permanente* e o conceito maoísta de *revolução ininterrupta*, e, paralelamente, recusando a tese pela qual se distinguem teoricamente poder constituinte e poder soberano. Outrossim, para Agamben, tanto a tese reivindicadora do “*caráter irreduzível e originário do poder constituinte, que não pode ser de modo algum condicionado e constrangido*”, assim como a tese contrária, que “*desejaria reduzir o poder constituinte ao poder de revisão previsto na constituição*” ficam aprisionadas no paradoxo da soberania: “... *ainda que o poder constituinte, como violência que põe o direito, seja certamente mais nobre que a violência que o conserva, ele não possui, porém, em si nenhum título que possa legitimar*

⁵²⁴ Cf. BERCOVICI, Gilberto. In: **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 26.

⁵²⁵ SCHMITT, Carl. **Teoría de la Constitución**. Tradução de Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 108.

⁵²⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 47.

⁵²⁷ Quanto ao poder constituinte, que é de fato uma parcela de seu trabalho, Burdeau entende que é por ele que o soberano designa os órgãos do Estado capazes de agir, limitando, assim, o papel dos governantes. É dizer, o soberano é aquele que dá força válida para que, construindo sua vontade por meio de condições espirituais, econômicas e históricas (meio social), nasça uma comunidade jurídica independente de outras para realizar a idéia de direito. A frase inaugural de *O Estado*, segundo a qual “*Nem toda sociedade politicamente organizada é um Estado. Portanto, não podemos considerar válidas as definições que o assimilam ao fato da diferenciação entre governantes e governados. O que essa hierarquia revela é a existência de um Poder*”, confirma essa assertiva. BURDEAU, Georges. **O Estado**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 1.

*a sua alteridade, e mantém, aliás, com o poder constituído um relacionamento ambíguo e insuprimível*⁵²⁸.

Objetivando uma solução ao problema, Agamben retomará sua doutrina da indiscernibilidade no sentido de que *“Como o poder soberano se pressupõe como estado de natureza, que é assim mantido em relação de bando com o estado de direito, assim ele se divide em poder constituinte e poder constituído e se conserva em relacionamento com ambos, situando-se em seu ponto de indiferença”*⁵²⁹. Nas palavras de LELAND DE LA DURANTAYE, Agamben vincula a relação entre poder constituinte e poder constituído à relação entre potencialidade e ato, acoplando-os à própria soberania:

“... the sovereign retains this potential to suspend the rule of law even when not doing so, just as we might say that in the stabilized form of constituted power the state retains the potentiality for exercising its full power to suspend the rule of law.”⁵³⁰

Isto é, Agamben equaciona poder constituinte e poder soberano, uma vez que não haveria critério ou momento que permitisse distingui-los, de modo que se confundem numa potencialidade. Ou seja, poder constituinte não é um momento da expressão do poder soberano, como entende NELSON SALDANHA⁵³¹, exemplificativamente; o poder soberano é essencialmente co-igual ao poder constituinte ao passo que nenhum deles pode ser determinado pela ordem existente e nenhum deles pode ser limitado à constituição dessa ordem:

“Mas se, como acontece (segundo o próprio Schmitt) já a partir de Sieyès, o poder constituinte se identifica com a vontade constituinte do povo ou da nação, então não está claro o critério que permite distingui-lo da soberania

⁵²⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 47-48.

⁵²⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 48.

⁵³⁰ Leland de la DURANTAYE. Op. cit., p. 232.

⁵³¹ “Admitida a soberania como expressão genérica e unitária das forças do Estado, o poder constituinte aparece como uma manifestação ou um momento dessa expressão, justamente o momento que sistematicamente preexiste, como origem, a todos os outros”. SALDANHA, Nelson. **O poder constituinte**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1986, p. 67.

popular ou nacional, e sujeito constituinte e sujeito soberano tendem a confundir-se.”⁵³²

Isso porque a função primária da soberania não é o estabelecimento da lei enquanto sujeito constituinte, mas a determinação do que excede a lei, de maneira que o estado de exceção é mais fundamental à soberania do que a própria lei. Isto é, por meio do estabelecimento do limite entre legal e do não-legal, a exceção produz os dois⁵³³.

Outrossim, Agamben reivindica, explicitamente politizando o problema da potencialidade, que “... *a relação entre poder constituinte e poder constituído é tão complexa quanto a que Aristóteles instituiu entre potência e ato, dýnamis e enérgeia*”, quer dizer, a existência autônoma da potencialidade⁵³⁴. Como dito acima, a potência se mantém em relação ao ato na forma de sua suspensão, ou seja, ela pode o ato podendo não realizá-lo, pode soberanamente a própria impotência. *Mutatis mutandis*, assim como a potência se transfere ao ato na deposição - entenda-se realização - de sua impotência, a soberania é justamente aquele ato constituído que se realiza simplesmente deixando-se ser, é dizer, depondo a própria potência de não ser. Potência e ato, constituinte e constituído, “... *não são mais que dois aspectos do processo de autofundação soberana do ser*”⁵³⁵; no limite, potência e ato são indiscerníveis e essa zona de indistinção é o soberano.

Mas esse ponto diverge do pensamento de outro teórico italiano, Antonio Negri, que se posiciona contra a separação da potencialidade e ato que Agamben enfatiza e, portanto, a autonomia da potencialidade. Em sua obra, Negri endereça a diferença entre poder constituinte e poder constituído - em que, como discorrem GIUSEPPE COCCO e ADRIANO PILATTI, “*a potência do trabalho vivo é o poder constituinte e que o trabalho constitutivo da potência jamais poderá ser definitivamente controlado ou absorvido pelo poder constituído do trabalho morto*”⁵³⁶ - para arguir que poder constituinte não pode ser

⁵³² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 50.

⁵³³ Cf. Steven DECAROLI. Op. cit., p. 54.

⁵³⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 52.

⁵³⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 54.

⁵³⁶ COCCO, Giuseppe; PILATTI, Adriano. **Desejo e libertação: a potência constituinte da multidão**. In: NEGRI, Antonio. Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro, DP&A, 2002, p. vii.

equacionado com a soberania. Isso porque, enquanto o poder constituinte é um ato livre de criação que não se exaure no objeto criado, soberania limita, reduz e fixa o poder constituinte. Para NEGRI, toda determinação do poder constituinte é livre e permanece livre, enquanto o poder soberano apresenta o término e a exaustão do trabalho do poder constituinte, quer dizer, um esgotamento do poder constituinte:

“Quando o poder constituinte desencadeia o processo constituinte, toda determinação é liberada e permanece livre. A soberania, ao contrário, apresenta-se como fixação do poder constituinte, como termo deste, como esgotamento da liberdade de que ele é portador: *oboedientia facit auctoritatem*.”⁵³⁷

De acordo com Negri, enveredando-se por Maquiavel, Espinosa e Marx, poder constituinte é um sujeito, uma subjetividade coletiva numa ordem mundial, a multidão (*multitudo*), de maneira que o político é por definição uma força ontológica de multidão. É nesse sentido que, ao criticar Agamben, ANTONIO NEGRI dirá que “*A questo punto, è evidente che non c'è differenza tra stato di eccezione e potenza costituente, perché entrambi vivono sullo stesso livello di indistinzione*”⁵³⁸. De acordo com Negri e seu colaborador de longa data, Michael Hardt⁵³⁹, em *Império*, o erro de Agamben é a construção da vida nua como fundamentalmente passiva em relação à violência soberana, singularmente exposta sem recurso ou resposta⁵⁴⁰. Para eles, o pensamento de Agamben quanto à vida nua simplesmente expõe “*por trás dos abismos políticos que o totalitarismo moderno construiu as condições (mais ou menos heróicas) de passividade humana*”. Em contraste, NEGRI e HARDT reivindicam que o nazismo⁵⁴¹ e o fascismo “*tentaram em vão destruir o enorme poder em que a vida sem disfarces poderia se transformar e eliminar*

⁵³⁷ NEGRI, Antonio. **Poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro, DP&A, 2002, p. 37.

⁵³⁸ NEGRI, Antonio. **Il frutto maturo della redenzione**. Disponível em <http://www.generation-online.org/t/negriagamben.htm>. Acessado em 5.8.2009.

⁵³⁹ Michel Hardt é, aliás, o tradutor de à língua inglesa de *La comunità che viene*.

⁵⁴⁰ Cf. Catherine MILLS. In: **The philosophy of Agamben**. McGill-Queen's University Press, 2008, p. 75.

⁵⁴¹ Negri assim define a relação entre totalitarismo e poder constituinte: “... *existe totalitarismo quando o enigma do poder constituinte não é revelado, quando sua efetividade potente é negada ou mistificada no poder constituído, quando sua radicalidade de potência metafísica e de desejo (cupiditas) coletivo é refutada. Então, na ausência de desejo, o político torna-se totalidade disciplinar, totalitarismo*”. In: **Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro, DP&A, 2002, p. 48.

toda forma pela qual os novos poderes de cooperação produtiva da multidão são acumulados”⁵⁴².

Agamben, por seu turno, nega a tentativa de Negri separar poder constituinte e poder soberano ao dizer que:

“O problema da distinção entre poder constituinte e poder soberano é, certamente, essencial; mas que o poder constituinte não promane da ordem constituída nem se limite a instituí-la, e que ele seja, por outro lado, praxe livre, não significa ainda nada quanto à sua alteridade em relação ao poder soberano. Se a nossa análise de estrutura original da soberania como *bando* e abandono é exata, estes atributos pertencem, de fato, também ao poder soberano, e Negri, na sua ampla análise da fenomenologia histórica do poder constituinte, não pode encontrar em parte alguma o critério que permite isolá-lo do poder soberano.”⁵⁴³

Por oportuno, se por um lado Agamben refuta a tese de Negri e a tentativa deste de afastar poder constituinte da soberania, ele revela que o interessante da obra desse autor é exatamente a assertiva de que o poder constituinte não deve se mostrar como um conceito político, mas como uma categoria da ontologia, muito embora focada no ato em sua relação com a potência, e não na potência enquanto figura autônoma, porquanto “... *no momento em que a potência se institucionaliza, ela deixa de ser potência, declara jamais tê-lo sido... Que a potência, ao se institucionalizar, não possa senão negar a si mesma, parece-nos uma primeira afirmação relevante e irreduzível*”⁵⁴⁴.

“O interesse do livro de Negri reside, sobretudo, na perspectiva última que... o poder constituinte, uma vez pensado em toda a sua radicalidade, cesse de ser um conceito político em sentido estrito e se apresente necessariamente como uma categoria da ontologia... O problema se desloca, assim, da filosofia política à filosofia primeira (ou, se quisermos, a política é restituída à sua

⁵⁴² HARDT Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006, p. 388.

⁵⁴³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 51.

⁵⁴⁴ NEGRI, Antonio. **Poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro, DP&A, 2002, p. 37.

condição ontológica). Somente uma conjunção inteiramente nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade e dos outros *páthe tou óntos*, poderá, de fato, permitir que se fenda o nó que une soberania e poder constituinte: e somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do *bando* soberano.”⁵⁴⁵

GILBERTO BERCOVICI corrobora que “*Para Antonio Negri, o poder constituinte é ontológico, um produto da descontinuidade radical, não podendo ser vinculado à soberania, que é o seu oposto. A soberania é poder constituído, que busca bloquear e neutralizar o poder constituinte*”⁵⁴⁶. Para NEGRI, “... a potência se plasma na versatilidade da multidão”⁵⁴⁷, é dizer, o poder constituinte não vem depois da política em seu entender, até mesmo porque política é a “... *potência ontológica de uma multidão de singularidades cooperantes*”⁵⁴⁸.

De qualquer forma, é assim que, nessa zona de indeterminação, quaisquer distinções entre poder constituinte e poder constituído não fazem sentido à luz de uma verdadeira ação política agambeniana:

“Mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome ‘política’. A política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder de negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito.”⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 51.

⁵⁴⁶ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 34.

⁵⁴⁷ NEGRI, Antonio. **Poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro, DP&A, 2002, p. 428.

⁵⁴⁸ NEGRI, Antonio. **Poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro, DP&A, 2002, p. 457.

⁵⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 133.

Para Agamben, “... *por isto é tão árduo pensar uma ‘constituição da potência’ integralmente emancipada do princípio da soberania e um poder constituinte que tenha definitivamente rompido o bando que a liga ao poder constituído*”⁵⁵⁰. É nessa vertente que Agamben defenderá, como veremos abaixo, a desativação de conceitos como soberania e poder constituinte, que estão hoje no núcleo de nossa tradição política⁵⁵¹.

2.4 A RELAÇÃO DE ABANDONO

Dissemos diversas vezes que a *esclusione inclusiva* nomeia a relação entre o político e o jurídico. De que se trata então essa relação também denominada *a-bando-no*? Seguindo a proposta de Jean-Luc Nancy, Agamben sugere que o termo mais apropriado para a potencialidade de a lei ser aplicada não mais se aplicando é o *bando*: “... *chamemos bando (do antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano), a esta potência (no sentido próprio da *dýnamis* aristotélica, que é sempre também *dýnamis* me *energeîn*, *potência de não passar ao ato*) da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se*”⁵⁵².

Isto é, a relação de exceção é uma relação de bando, em que aquilo que é excluído não é simplesmente colocado fora da lei e tornado irrelevante a ela, mas sim *abandonado* por ela:

“... Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isto, em sua origem, *in bando*, *a bandono* significam em italiano tanto ‘à mercê de’ quanto ‘a seu talante, livremente’, como na expressão *correre a bandono*, e *bandito* quer dizer tanto ‘excluído, posto de lado’ quanto ‘aberto a todos, livre’, como em *mesa bandita* e *a redina bandita*). É neste sentido que o paradoxo da

⁵⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 54.

⁵⁵¹ Cf. Giorgio AGAMBEN. **Means without end: notes on politics**. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 112.

⁵⁵² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 36.

soberania pode assumir a forma: ‘não existe um fora da lei’. *A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono.*”⁵⁵³

O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, simultaneamente, entregue à mercê de quem o abandona, ou seja, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e capturado. Como CATHERINE MILLS define, citando Nancy: “... *as Nancy states, ‘the origin of ‘abandonment’ is a putting at bandon, where [b]andon is an order, a prescription, a decree, a permission and the power that holds these freely at its disposal. To abandon is to remit, entrust, or turn over to such a sovereign power, and to remit, entrust, or turn over to its ban, that is, to its proclaiming, to its convening, and to its sentencing... the law of abandonment requires that the law be applied through its withdrawal... Abandoned being finds itself deserted to the degree that it finds itself remitted, entrusted, or thrown to this law*”⁵⁵⁴.

Assim como a exceção que é incluída somente por meio de sua exclusão, o sujeito do banimento não é simplesmente excluído da abrangência da lei, colocado de lado ou intocável por ela, mas é conferido à lei por meio de sua remoção. Essa correlação entre exceção e o abandono significa que é impossível dizermos claramente se aquilo que foi banido está dentro ou fora da ordem jurídica (não/nem).

E, para entendermos a sentença de banimento e sua relação com a soberania, é necessária uma breve análise de alguns aspectos das doutrinas grega e romana, porquanto, segundo Agamben, somente ao compreendermos o uso que Aristóteles dá a ela em *Política*, assim como o conceito de *persona* na lei romana, o banimento se torna mais claro.

A prática do banimento é antiga. Menção ao banimento como meio de punição remonta ao Código de Hamurabi, onde é inscrito contra o incesto, em sua linha 154: “*Se alguém conhece a própria filha, deverá ser expulso da terra*”⁵⁵⁵. Já na Grécia, é no Livro III de *Política* que Aristóteles trata do banimento como um remédio aceitável não para ações que ameacem a paz da *pólis* por meio de ações criminais ou violência, mas para

⁵⁵³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 36.

⁵⁵⁴ MILLS, Catherine. **The philosophy of Agamben**. McGill-Queen’s University Press, 2008, p. 62-63.

⁵⁵⁵ Disponível em <http://www.culturabrasil.pro.br/hamurabi.htm>.

modos de ser que não violem de qualquer modo a lei. Aristóteles discorre sobre o banimento no contexto de uma curiosa dificuldade político-jurídica: como a *pólis* deve tratar as *ameaças legais* à sua estabilidade, quer dizer, como tutelar uma ação que a ameaça a ordem precisamente aderindo às leis e aos maiores ideais de sua comunidade?

No contrapeso à dificuldade de legislar contra aquilo que, de um lado, é veementemente obediente à lei e, de outro lado, “*in virtue of being the way it is*”⁵⁵⁶, turbulenta a estabilidade daquela lei, Aristóteles levanta o sujeito do ostracismo. Ou seja, quando do aparecimento de pessoas cujas virtudes são tão elevadas a ponto de não “*serem comparáveis... ele ou ela já não podem ser tidos como membros quaisquer da cidade*”, o Estado literalmente se afasta deles, condenando “*... ao exílio homens tidos como excessivamente poderosos por sua riqueza, ou popularidade, ou alguma outra forma de força política, banindo-os da cidade por tempo determinado*”⁵⁵⁷.

Equacionando a cidade a um navio em alto mar e os cidadãos a marinheiros, Aristóteles dirá que “*... embora cada marinheiro tenha funções diferentes (um é remador, outro é timoneiro, outro é vigia de proa e outros têm igualmente outras designações especiais)... a segurança da navegação é a preocupação de todos eles*”⁵⁵⁸, de maneira que cidadãos excepcionalmente proeminentes devem ser ostracizados em prol de uma “*justiça política*”⁵⁵⁹.

Consequentemente, não são aqueles que violam a lei que são ostracizados da *pólis*, mas aqueles que manejam a influência política, aqueles que predominam demais, direta ou indiretamente: ostracismo não é empregado contra aqueles que violam a lei, mas contra aqueles que, por meio de influência social ou monetária, ameaçam alterar a própria ordem política. Destarte, mesmo quando nenhuma conduta criminal tenha ocorrido, e, ainda, na completa ausência de qualquer intenção dolosa ou maliciosa, a ameaça que o indivíduo banido carregava do ponto de vista da ordem, rumo a uma possível desestabilização futura, seria suficiente. Trata-se do adversário político na visão schmittiana e do *homo sacer* agambeniano. Repita-se, a questão em tela não era a violação da lei, mas a ameaça do

⁵⁵⁶ Cf. Steven DECAROLI. Op. cit., p. 55.

⁵⁵⁷ ARISTÓTELES. **Política**, 3. ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 105.

⁵⁵⁸ ARISTÓTELES. Op. cit., p. 83.

⁵⁵⁹ ARISTÓTELES. Op. cit., p. 106.

estabelecimento de uma nova lei ou, mais acertadamente, a possibilidade de essa ameaça se tornar a própria lei.

Para esses indivíduos, reconhecidos por Aristóteles como *deuses entre os homens*, não havia lei, pois eles mesmos são uma lei: “... *de fato, um homem se tornaria ridículo se tentasse legislar para eles, pois provavelmente eles diriam o que o leão disse na estória de Antístenes, quando as lebres discursaram na assembléia e pediram direitos iguais para todos*”⁵⁶⁰. Por existirem como são, esses indivíduos obtêm autonomia e, do ponto de vista do Estado, comandam carisma e admiração. É justamente essa influência que é ameaçadora. Eles são modelos, exemplos de comportamento e, consequentemente, representam um princípio alternativo da ordem.

Sabemos de Aristóteles que a justiça é possível somente se a proporcionalidade for igualmente possível. Em suas notas sobre o banimento, a retirada do indivíduo mais influente e de mais sucesso deve ser lida como o meio de se atingir o que as leis *per se* não podem: uma sociedade proporcional. Mas podemos estender esse conceito. Não é somente por ser muito rico ou por ter muitos amigos que essas figuras são candidatas ao ostracismo, mas porque “... *they play the game too well, follow the rules too cleverly, or with too much good fortune*”⁵⁶¹. Eles chamam a atenção à fragilidade das regras - a limitação essencial do *fair play* e, em última análise, da justiça - e são convidados ao exílio.

Se é verdade que o banimento de cidadãos influentes é um meio de preservação da própria justiça, então temos no ostracismo uma das primeiras - e certamente uma das mais incisivas - assertivas com relação à utilidade política do banimento: “*The state resorts to banishment when the social order within which one can decide on, or measure, the relative justness of an action is threatened by an influence that the law is powerless to regulate*”⁵⁶². Uma vez mais, não é somente porque esses indivíduos são ricos ou possuem muitos amigos que eles são banidos. Isso se dá porque quantias extraordinárias de riqueza e amizades engendradas ameaçam desafiar o fundamento em que repousa a lei, não violá-la. Nesses casos, quando o estilo de vida é ameaçado, o exercício do banimento serve como

⁵⁶⁰ ARISTÓTELES. Op. cit., p. 105.

⁵⁶¹ DECAROLI, Steven. Op. cit., p. 58.

⁵⁶² DECAROLI, Steven. Op. cit., p. 58.

alvo da justiça, quer dizer, alvo da ordem, porquanto o banimento é unicamente qualificado para preservar a ordem quando a lei não mais o pode.

A análise do banimento em Roma é igualmente interessante. Segundo STEVEN DECAROLI, muito embora relevante no contexto grego, é em Roma que o uso mais significativo do banimento ocorre dentre as penalidades civis da república. Segundo esse autor, o banimento romano se fundamenta em dois princípios. O primeiro é o princípio de que os direitos legais resultam do pertencimento a uma *civitas* e não poderia ser derivado de qualquer outra forma. Segundo, esses direitos eram exclusivamente outorgados e honrados por uma específica *civitas* e, conseqüentemente, ninguém podia deter cidadania simultânea em dois Estados diferentes.

Ainda assim, para entendermos o significado e função do instituto, precisamos confrontá-lo igualmente ao conceito de *persona*. Na antiga lei romana, *persona* se referia a qualquer um capaz de deter direitos. Por sua vez, o termo técnico para a posição de qualquer indivíduo considerado uma *persona* era o *status*. E, para se ter a completa capacidade jurídica de gozo, isto é, para se ter idoneidade de possuir direitos e obrigações, era necessário, no direito romano, que a pessoa fosse livre (*status libertatis*), cidadão romano (*status civitatis*) e independente do pátrio poder (*status familiae - sui iuris, paterfamilias*), como afirma THOMAS MARKY⁵⁶³. A soma de todas as capacidades conferidas a uma *persona*, a posse da qual daria à pessoa o *status*, era coletivamente indicada por um termo que havia sido usado à menção feita ao cidadão no registro do censo: *caput*, significando cabeça. Se um cidadão alterasse de qualquer forma o seu *status*, ou seja, se ele perdesse um desses três elementos - perda da liberdade, perda de direitos civis, ou mudança na posição na família -, ele sofreria o que foi denominado *capitis deminutio*, é dizer, perda de *caput* ou *status*⁵⁶⁴.

Capitis deminutio tinha três formas - *maxima*, *media* e *minima* - dependendo de qual dos três elementos do *status* foi primordialmente afetado. Portanto, os três elementos do integral *status* romano não eram permanentes e era possível que uma pessoa sofresse mudanças significantes num ou nos três desses elementos. Segundo leitura de DECAROLI, as Institutas descrevem a maneira pela qual a mudança do status era carreada:

⁵⁶³ MARKY, Thomas. **Curso elementar de direito romano**. 8 ed. São Paulo: Saraiva, 1995, p. 29-35.

⁵⁶⁴ Cf. Steven DECAROLI. Op. cit., p. 59.

“The *capitis deminutio* is a change of status, which may happen in three ways: for it may be the greatest *capitis deminutio*, or the less, also called the middle, or the least. I. The greater *capitis deminutio* is, when a man loses both citizenship and his liberty; as they do who by a terrible sentence are made ‘the slaves of punishment;’ and freedmen, condemned to slavery for ingratitude towards their patrons; and all those who suffer themselves to be sold in order to share the price obtained. 2. The less or middle *capitis deminutio* is, when a man loses his citizenship, but retains his liberty; as is the case when anyone is forbidden the use of fire and water, or is deported to an island. 3. The least *capitis deminutio* is when a person’s *status* is changed without forfeiture either of citizenship or liberty; as when a person *sui juris* becomes subject to the power of another, or a person *alieni juris* becomes independent.”⁵⁶⁵

Na variante mediática da *capitis deminutio*, assim como na maior, a perda da cidadania resultava da perda da posição na família, porquanto somente cidadãos tinham o direito de deter uma família. No entanto, ao contrário da maior *capitis deminutio*, em que o *status libertatis* é perdido - e, com ele, o *status civitatis* -, segundo MOREIRA ALVES⁵⁶⁶, na mediática a liberdade é preservada, mas a pessoa que sofre a alteração do *status* perde a cidadania e, destarte, aos olhos do judiciário romano passa a ser considerado um estrangeiro (*peregrinus fit*). Contudo, DECAROLI nos ensina que converter o cidadão à condição de estrangeiro não acontecia diretamente, citando passagem de Cícero, pois ninguém poderia ser forçado a tanto contra sua vontade:

“But making a stranger of a citizen did not proceed directly, as we learn from an important passage in Cicero’s oration *Pro Domo*. Here we are told that it was an established maxim of Roman law that no one could cease to be a citizen against his will: ‘Has not this principle been handed down to us from our ancestors, that no Roman citizen can be deprived of his liberty, or of his status as a citizen, unless he himself consents to such a thing?’ Consequently, the loss of citizenship by the middle form of *capitis deminutio* could not be brought

⁵⁶⁵ DECAROLI, Steven. Op. cit., p. 59 *apud* JUSTINIAN. **The Institutes of Justinian**. Translated by Thomas Collett Sanders. New York: Longmans, Green, 1910. bk. I, chap. 16.

⁵⁶⁶ ALVES, José Carlos Moreira. **Direito Romano**. v. 1. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 121-123.

about by force, because, as Cicero testifies, the state was prohibited from compelling anyone to abandon their citizenship against their will. Since the middle variant of *capitis deminutio* did not entail a loss of liberty (free will), the question arises as to how the loss of civil status, and the banishment entailed in it, was enforced.”⁵⁶⁷

De fato, se ninguém poderia ser forçado a perder seu *status* - leia-se aqui perda da cidadania, mas não da liberdade - contra sua própria vontade, quem e por qual razão o indivíduo se submeteria a essa mudança? DECAROLI nos dá a resposta:

“The answer to this question is telling. Those condemned to banishment - those who lost citizenship without loss of freedom - were *indirectly* compelled to abandon citizenship by their own choosing. The means used to bring this about can be found in a passage from the Institutes quoted above, and specifically in the reference to being ‘forbidden the use of fire and water’. The reference is to an ancient *interdictio* prohibiting Roman citizens from providing the sentenced person with the necessities of life. Unable to access food, fire and shelter, the sentenced person was driven *to withdraw himself* from the city - by his own volition.”

Assim, o banimento era exercido não porque o indivíduo era privado de sua permanência na *civitas*, mas por meio do inaccess to the necessities of life. A privação de fogo e água (*aquae et ignis interdictio*) era um meio indireto de aplicação da sentença de banimento ou, nas palavras de THOMAS MARKY⁵⁶⁸, exílio voluntário a uma colônia latina, por exemplo. Enquanto o exílio não era explicitamente inserido na *interdictio* e a pessoa estava tecnicamente livre para permanecer na cidade, na prática a *interdictio* era um banimento à luz de seu abandono. FUSTEL DE COULANGES, asseverando que entre os gregos e os romanos a lei surgiu como uma parte da religião, explica-nos a gravidade da privação da água e do fogo, porquanto não devem ser entendidos como meros elementos naturais, mas como culto:

⁵⁶⁷ DECAROLI, Steven. Op. cit., p. 60.

⁵⁶⁸ MARKY, Thomas. Op. cit., p. 37.

“Exilar algum homem era, na fórmula usada pelos romanos, interditá-lo do fogo e da água. Por este fogo deve entender-se o fogo dos sacrifícios, e por esta água, a água lustral. O exílio excluía, pois, o homem da religião... Ora, na religião estava a fonte de onde emanavam os seus direitos civis e políticos. O exilado, perdendo a religião da pátria, perdia, ao mesmo tempo, tudo isso. Excluído do culto da cidade, via-se privado, naquele momento, do seu culto domestico, tendo, assim, de apagar o seu lar.”⁵⁶⁹

Assim, o indivíduo era colocado à margem da lei - assim como um estrangeiro - mesmo estando dentro do Estado, é dizer, removido da ordem e da proteção do *campo soberano* mesmo residindo em território romano. A vida desprovida das mais simples necessidades, abandonada nas profundezas do Estado, é a vida nua.

A origem do exílio⁵⁷⁰ sob a *interdictio* não foi, portanto, a remoção física do indivíduo da cidade, mas o abandono do indivíduo às consequências de sua retirada do império da lei. Ao contrário do banimento forçado - para uma ilha, exemplificativamente -, os sujeitos do *interdictio* eram, em última instância, responsáveis por seu próprio exílio. A lei, ao não ser aplicada a certos indivíduos, ao não os incluir em seu campo soberano, efetivamente determinou o destino de cada um deles em suas próprias mãos. Como notado por Aristóteles, o banimento é a consequência de uma recusa de governar, uma retirada do Estado de um indivíduo. Algo que, no modelo da história oficial imposta pela ditadura brasileira, pode ser comparado ao lema *Brasil, ame-o ou deixe-o*.

Justamente porque somente a cidadania é retirada do indivíduo, a vida restante da pessoa corresponde perfeitamente à categoria da vida nua de Agamben. De fato, quando a liberdade é perdida por meio do encarceramento, a pessoa permanece no campo soberano porquanto a lei continua a ser aplicada. No caso do banimento, entretanto, a liberdade é preservada precisamente porque a lei não mais é aplicada. E a vida que resta - extirpada de

⁵⁶⁹ COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2000, P. 218-219.

⁵⁷⁰ “Tanto na Grécia quanto em Roma, testemunhas mais antigas mostram que mais original do que a oposição entre direito e pena é a condição ‘não qualificável nem como o exercício de um direito nem como situação penal’ (Crifò, 1985, p.11) de quem parte para o exílio em consequência de um homicídio cometido ou de quem perde a cidadania porque torna-se cidadão de uma *civitas foederata* que goza do *ius exili*”. AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 116.

cidadania, privada das mais básicas necessidades de água e fogo e abandonada ao estrangeirismo mesmo no coração do Estado - é a vida nua.

Assim, o banimento está longe de ser uma consequência da criminalidade. Como Agamben observa, o que está em jogo no banimento não é a aplicação da lei ao crime, a determinação do ilícito em relação ao lícito, mas a base do governo soberano. O que demonstra ser o banimento mais antigo que a lei é sua preocupação não com a aplicação da justiça - o exercício judicial da lei -, mas com a constituição da autoridade soberana, pilar no qual algo como a justiça pode aparecer e permanecer plausível. Citando Robertson Smith e sua análise da cultura hebraica, Agamben traça uma paralela definição do termo:

“Uma outra notável usança hebraica é o *bando* (*herem*), com o qual um pecador ímpio, ou então inimigos da comunidade e do seu Deus, eram votados a uma total destruição. O *bando* é uma forma de consagração à divindade, e é por isso que o verbo ‘banir’ é às vezes vertido como ‘consagrar’ (Miq. 4.13) ou ‘votar’ (Lev. 27.28). Nos tempos mais antigos do Hebraísmo, ele implicava, porém, a completa destruição não somente da pessoa, mas de suas propriedades... somente os metais, depois de terem sido fundidos ao fogo, podiam ser incorporados no tesouro do santuário (Jos. 6.24). Mesmo o bestiam não era sacrificado, mas simplesmente morto, e a cidade consagrada não devia ser reconstruída (Dt. 13.16; Josh. 6.26). Um tal *bando* é um tabu, tornado efetivo pelo temor de penas sobrenaturais (Rs., 16.34) e, como no tabu, o perigo nele implícito era contagioso (Dt. 7.26); quem porta à sua casa uma coisa consagrada incorre no mesmo *bando*.”⁵⁷¹

Banimento, longe de ser uma mera punição a um crime, é emitido quando a vida de um indivíduo é tida virulenta a uma comunidade. Banimento é primordialmente uma reposta não a uma ação ilegal, mas a uma ameaça ao estabelecimento de uma nova lei. Um ato meramente criminal, não importando quanto desprezível, é de alguma forma previsto pela lei, ele pode ser acomodado pela lei e mitigado por uma punição. A ameaça à qual o

⁵⁷¹ SMITH, W. Robertson. **Lectures on the religion of the semites**. London, 1984, 453-454 *apud* AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 84.

banimento tipicamente responde, entretanto, não é dessa natureza, pois o banimento, ao expelir o corpo, também afasta a reivindicação da lei sobre o corpo.

Se nos referirmos a Schmitt, o que o banimento responde não é a violação da lei, mas a ameaça da ordem, seja por um excesso de amigos ou riqueza, como em Aristóteles, ou por meio do distúrbio da tranquilidade pública, ou, ainda, quando a autoridade soberana corre o risco de ser tida por arbitrária. A resposta não é ao crime, mas à influência persuasiva.

Na corrente era, é justamente contra a possibilidade de um futuro político distinto que o banimento é conduzido. Encontramos a soberania protegida por uma pretendida suspensão da lei, permitindo que qualquer cidadão - a polícia fantasmagórica - exerça o direito soberano com impunidade contra aqueles que de alguma forma não se adaptem ao campo soberano, algo que de JUDITH BUTLER qualifica como o aparato da mentalidade governamental⁵⁷². A condição daqueles que se recusam a consentir ao poder soberano encontra paralelos ao abandono do *homo sacer*, como veremos abaixo. É esta estrutura de *bando* que Agamben quer que reconheçamos, justamente para que dela possamos escapar.

2.5 O HOMO SACER

Para Agamben, mesmo naquelas sociedades em que, como na Grécia clássica, celebravam-se sacrifícios animais e se imolavam, ocasionalmente, vítimas humanas, a vida em si não era considerada sagrada⁵⁷³. Ela se tornava sagrada somente por meio de uma

⁵⁷² “They are, rather, part of the apparatus of governmentality; their decision, the power they wield to ‘deem’ someone dangerous and constitute them effectively as such, is a sovereign power, a ghostly and forceful resurgence of sovereignty in the midst of governmentality”. In: **Precarious life: the powers of mourning and violence**. London and New York: Verso, 2006, p. 59.

⁵⁷³ Um tema essencial para a compreensão da filosofia de Agamben é a distinção entre *consagrar* e *profanar*, termos que são qualificados no capítulo *Elogio da profanação* da obra *Profanações*: “Os juristas romanos sabiam perfeitamente o que significa ‘profanar’. Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrilégio era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (nesse caso eram denominadas propriamente ‘sagradas’) ou infernais (nesse caso eram simplesmente chamadas ‘religiosas’). E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restitui-las ao livre uso dos homens. ‘Profano’- podia escrever o grande jurista Trebácio – ‘em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens’. E ‘puro’ era o lugar que havia sido desvinculado da sua destinação aos deuses dos mortos e já não era ‘nem sagrado, nem santo, nem religioso, libertado de todos os nomes desse gênero’ (D.11,7,2)”. É com essas premissas que Agamben exteriorizará que a religião pode ser definida como aquilo que “subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas

série de rituais, cujo objetivo era justamente o de separá-la do seu contexto profano. Para tornar alguém sagrado, é preciso separá-lo do mundo dos vivos, ou seja, é preciso que ele atravesse o limiar que separa os dois universos. Se assim o é, então a partir de quando a vida humana tornou-se sagrada?

Para responder a essa questão, Agamben invoca a figura denominada *homo sacer*⁵⁷⁴, “uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta matabilidade)”⁵⁷⁵.

Em particular, ele levanta a definição de *homo sacer* dada por POMPEIUS FESTUS, que escreve, em seu tratado sobre o significado das palavras: “*At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur ‘si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit,*

ao uso comum e as transfere para uma esfera privada”, isto é, não somente inexistia religião sem separação, como toda separação conserva em si um caráter religioso. A passagem do profano ao sagrado (da esfera humana à divina) dá-se por meio do sacrifício (rituais segundo a variedade das culturas) e, o contrário (do sagrado ao profano) dá-se por atos simples como o mero contato (*contagione*) com o ser sagrado. Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 65-67.

⁵⁷⁴ Quanto à origem etimológica do termo, Agamben esclarece: “Os filólogos não cansam de ficar surpreendidos com o duplice e contraditório significado que o verbo profanare parece ter em latim: por um lado, tornar profano, por outro - em acepção atestada só em poucos casos - sacrificar. Trata-se de uma ambigüidade que parece inerente ao vocabulário do sagrado como tal: o adjetivo sacer, com um contrasenso que Freud já havia percebido, significaria tanto ‘augusto, consagrado aos deuses’, como ‘maldito, excluído da comunidade’. A ambigüidade, que aqui está em jogo, não se deve apenas a um equívoco, mas é, por assim dizer, constitutiva da operação profanatória (ou daquela inversa, da consagração). Enquanto se referem a um mesmo objeto que deve passar do profano ao sagrado e do sagrado ao profano, tais operações devem prestar contas, cada vez, a algo parecido com um resíduo de profanidade em toda coisa consagrada e a uma sobra de sacralidade presente em todo objeto profanado. Veja-se o termo sacer. Ele designa aquilo que, através do ato solene da *sacratio* ou da *devotio* (com que o comandante consagra a sua vida aos deuses do inferno para assegurar a vitória), foi entregue aos deuses, pertence exclusivamente a eles. O que aconteceu de fato nesse caso? Um homem sagrado, ou seja, pertencente aos deuses, sobreviveu ao rito que o separou dos homens e continua levando uma existência aparentemente profana entre eles. No mundo profano, é inerente ao seu corpo um resíduo irredutível de sacralidade, que o subtrai ao comércio normal com seus semelhantes e o expõe à possibilidade da morte violenta, que o devolve aos deuses aos quais realmente pertence; considerado, porém, na esfera divina, ele não pode ser sacrificado e é excluído do culto, pois sua vida já é propriedade dos deuses e, mesmo assim, enquanto sobrevive, por assim dizer, a si mesma, ela introduz um resto incongruente de profanidade no âmbito do sagrado. Sagrado e profano representam, pois, na máquina do sacrifício, um sistema de dois pólos, no qual um significante flutuante transita de um âmbito para outro sem deixar de se referir ao mesmo objeto. Mas é precisamente desse modo que a máquina pode assegurar a partilha do uso entre os humanos e os divinos e pode devolver eventualmente aos homens o que havia sido consagrado aos deuses. Daí nasce a promiscuidade entre as duas operações no sacrifício romano, na qual uma parte da própria vítima consagrada acaba profanada por contágio e consumida pelos homens, enquanto outra é entregue aos deus”. Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 68-69.

⁵⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 16.

*occiderit, parricidi ne sit'. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet*⁵⁷⁶.

Isto é, embora a figura apresente traços à primeira vista contraditórios⁵⁷⁷ e “*resultasse obscura até mesmo para os romanos*”⁵⁷⁸, existindo, segundo o próprio Agamben, divergência conceitual nas interpretações modernas⁵⁷⁹, uma análise mais cuidadosa revela a especificidade do *homo sacer*: “*a impunidade da sua morte e o veto de seu sacrifício*”⁵⁸⁰ (*l'impunità della sua uccisione e il divieto di sacrificio*):

“Primeiramente, o *impune occidi* configura uma exceção do *ius humanum*, porquanto suspende a aplicação da lei sobre homicídio atribuída a Numa (*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*). A própria fórmula referida por Festo (*qui occidit, parricidi non damnatur*), aliás, constitui de certo modo uma verdadeira e própria *exceptio* em sentido técnico, que o assassino chamado em juízo poderia opor à acusação, invocando a sacralidade da vítima. Mas até mesmo o *neque fas est eum immolari* configura, observando-se bem, uma exceção, desta vez do *ius divinum* e de toda e qualquer forma de morte ritual. As formas mais antigas de execução capital de que temos notícias (a terrível *poena cullei*, na qual o condenado, com a cabeça coberta por uma pele de lobo, era encerrado em um saco com serpentes, um cão e um galo, e jogado n'água; ou a defenestração da *Rupe Tarpea*) são, na

⁵⁷⁶ “Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro” e, portanto, há uma simbiose entre veneração e horror a ele”. In: FESTUS, Pompeius. **De uerborum significatu apud AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I.** Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 196

⁵⁷⁷ Para Giorgio AGAMBEN, “*A contradição é ainda acentuada pela circunstância de que aquele que qualquer um podia matar impunemente não devia, porém, ser levado à morte nas formas sancionadas pelo rito (neque fas est eum immolari; immolari indica o ato de aspergir a vítima com a mola salsa antes de sacrificá-la).*” AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I.** Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 79.

⁵⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I.** Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 80.

⁵⁷⁹ Para Giorgio AGAMBEN, “*Aqui o campo é dividido entre aqueles (como Mommsen, Lange, Bennett, Strachan-Davidson) que vêem na sacratio o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica na qual o direito religioso e o penal não eram ainda distintos, e a condenação à morte se apresentava como um sacrifício à divindade, e aqueles (como Kerényi e Fowler) que reconhecem nessa figura arquetípica do sacro a consagração aos deuses inferos, análoga, na sua ambigüidade, à noção etnológica de tabu: augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de horror.*” Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I.** Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 80.

⁵⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I.** Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 81.

realidade, antes ritos de purificação que penas de morte no sentido moderno: o *neque fas est eum immolari* serviria justamente para distinguir matança do *homo sacer* das purificações rituais e excluiria a *sacratio* do âmbito religioso em sentido próprio.”⁵⁸¹

É dizer, o fato de o homem sagrado poder ser morto, mas não sacrificado, significa que esse sujeito está fora da abrangência da lei humana, porque “... *aquilo que já é sacer já está sob a posse dos deuses*”⁵⁸², e simultaneamente excluído da lei divina, porque ser sacrificado é ser dado aos deuses, um destino do qual o homem sagrado é excluído. Isto é, a pessoa do *homo sacer* não passa do profano ao sacro, da violência humana à violência divina, mas “... *é simplesmente posta fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina*”⁵⁸³, quer dizer, é sempre flutuante e de indiferenciação como comenta MILTON MEIRA DO NASCIMENTO⁵⁸⁴. Mas qual o significado de uma pessoa sagrada que pode ser matada sem que se cometa contaminação ou sacrilégio e, ao mesmo tempo, não pode ser levado à morte nas formas prescritas?

Agamben dirá que devemos procurar a resposta numa “... *estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico*”⁵⁸⁵. Parece-nos que, para Agamben, a resposta nunca será satisfatória se não eliminarmos essa distinção, pois reside justamente na indiscernibilidade do *status* do *homo sacer*. É assim que Agamben rejeita a explanação dessas características por meio do argumento de uma ambiguidade essencial do homem sagrado na base da circularidade, e prefere defender que o homem sagrado é mais apropriadamente entendido como uma dupla exclusão e uma dupla captura, seja do âmbito religioso, seja do profano. Agamben tenta escapar da distinção entre sacro e profano, religioso e jurídico, para lançar luz sobre sua já comentada *forma originaria del diritto*. O *homo sacer* não está sob o *ius*

⁵⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 89.

⁵⁸² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 80.

⁵⁸³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 89.

⁵⁸⁴ In: **Dentro e fora da lei**. Jornal de resenhas, n. 91, de abril de 2001 a novembro de 2002. São Paulo: Discurso Editorial, 2002, p. 2509.

⁵⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 81.

divinum, nem sob o *ius humanum* (não/nem). A condição do *homo sacer*, assim como do *devotus*⁵⁸⁶, é esclarecida no texto *Elogio da profanação*, como segue:

“O que aconteceu de fato nesse caso? Um homem sagrado, ou seja, pertencente aos deuses, sobreviveu ao rito que o separou dos homens e continua levando uma existência aparentemente profana entre eles. No mundo profano, é inerente ao seu corpo um resíduo irredutível de sacralidade, que o subtrai ao comércio normal com seus semelhantes e o expõe à possibilidade da morte violenta, que o devolve aos deuses aos quais realmente pertence; considerado, porém, na esfera divina, ele não pode ser sacrificado e é excluído do culto, pois sua vida já é propriedade dos deuses e, mesmo assim, enquanto sobrevive, por assim dizer, a si mesma, ela introduz um resto incongruente de profanidade no âmbito do sagrado.”⁵⁸⁷

Agamben explica que a dupla exclusão do homem sagrado aponta para a correlativa dupla inclusão na instâncias do divino e do humano, uma vez que a caracterização de o *homo sacer* ser passível de assassinio e não sacrificável também indica a inclusão do *homo sacer* dentro da comunidade humana e sua propriedade pelos deuses. JESSICA WHYTE comenta a dupla exceção:

⁵⁸⁶ Agamben traça um paralelo entre o *homo sacer* e o *devotus*, ou seja, aquele que, por meio de um ritual, consagra a própria vida aos deuses inferos para salvar a cidade de um grave perigo. O *devotus* era aquele que era votado à morte para a proteção e vitória do povo romano e, portanto, pertencente aos deuses. Se ele morresse em batla, realizou-se o premeditado, mas, se não morre, “a sobrevivência do devoto constitui para a comunidade uma situação embaraçosa, a ponto de obrigá-la ao cumprimento de um complexo ritual”, porquanto o estatuto desse corpo vivente parece não mais pertencer ao mundo dos vivos. Ou seja, o devoto sobrevivente é excluído tanto do mundo profano quanto do sagrado: ele é *sacer*. Para que o devoto pudesse ser restituído ao mundo profano (já que ele não poderia fazê-lo justamente porque graças a seu voto que toda a comunidade pôde escapar à ira dos deuses), “um colosso podia ser confeccionado” de cera para representar (e não apenas substituir) aquela parte da pessoa viva que é destinada à morte e que, “ocupando ameaçadoramente o limiar entre os dois mundos, deve ser separada do contexto normal dos vivos”. Enquanto não se cumpre esse rito, “o devoto sobrevivente é um ser paradoxal que, parecendo prosseguir numa vida aparentemente normal, se move, na realidade, em um limiar que não pertence nem ao mundo dos vivos nem ao dos mortos; ele é um morto vivente ou um vivo que é, na verdade, uma larva, e o colosso representa justamente aquela vida consagrada que se havia já virtualmente separado dele no momento do voto”. E Agamben conclui: “... Tanto no corpo do devoto sobrevivente como, de modo ainda mais incondicionado, no corpo do *homo sacer*, o mundo antigo se encontra pela primeira vez diante de uma vida que, excepcionando-se em uma dupla exclusão do contexto real das formas de vida, sejam profanas ou religiosas, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem porém pertencer ainda no mundo dos defuntos”. In: **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 104-107.

⁵⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 69.

“... while the unpunishability of his killing removed *homo sacer* from the sphere of human law, the ban on sacrifices excludes him from the realm of the divine law.”⁵⁸⁸

O *homo sacer* pertence aos deuses na forma de uma insacriticabilidade e é, ainda assim, incluído na comunidade humana, pois passível de ser morto: impunidade da matança e exclusão do sacrifício. Agamben conclui dessa situação contraditória que a vida sagrada ou nua é vida além do divino e do profano e, portanto, é vida singularmente exposta - ou melhor, destinada - à morte.

Entretanto, a dupla exclusão e a dupla captura do *homo sacer* significa que a zona em que a vida nua persiste não é sem lei, mas revela a exclusão inclusiva ou abandono da vida nua em relação à lei. Outrossim, revela uma convergência entre o *homo sacer* e a exceção, porquanto cada qual é simultaneamente incluído e excluído da lei e, destarte, sujeito a uma decisão soberana. É com essas bases que Agamben indica a figura do *homo sacer* como a relação originária política, uma vez que ele relembra a memória das exclusões que fundaram a esfera político-jurídica como uma excrescência da religião e da profanação, e ilumina a indistinção entre violência que deita no íntimo do poder soberano: “... Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. A vida insacriticável e, todavia matável, é a vida sacra”⁵⁸⁹.

Aí reside a conexão entre as estruturas da soberania e da *sacratio*. Em outras palavras, aqueles em abandono ou aqueles que, de outra forma, foram removidos da jurisdição da lei, são feitos *homo sacer* precisamente porque, embora estejam colocados fora da lei e de sua proteção, preservam uma relação extralegal com essa mesma lei por meio de sua exclusão dela: “... a sacriticabilidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental,

⁵⁸⁸ WHYTE, Jessica. Op. cit., p. 72.

⁵⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 90.

exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono”⁵⁹⁰.

Nesse cenário, num regime de biopolítica todos os sujeitos são potenciais *homo sacer*, ou seja, todos os sujeitos são abandonados pela lei e expostos à violência como condição constitutiva da existência política. Ou melhor, “... *restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o homo sacer apresentaria a figura originária da vida presa no bando soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política*”⁵⁹¹.

Parece-nos, assim, que o preço da participação na vida política é a exposição à morte na figura da dupla exceção. Sob esse fio-condutor, Agamben define a relação entre soberania e o *homo sacer*: “*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*”⁵⁹². Fica claro finalmente porque Agamben entende que todo cidadão romano “*é de certo modo sacer em relação ao pai*”⁵⁹³ em razão da *vitae necisque potestas*, porquanto exposto à sua matabilidade, assim como todo cidadão está exposto à morte pelo soberano. A implicação da vida nua do filho varão é trazida à esfera soberana na ordem jurídico-política:

“... 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.”⁵⁹⁴

Portanto, a sacrabilidade da vida emerge somente na extensão em que a vida é incorporada na exceção soberana: a sacrabilidade da vida permite sua captura dentro da

⁵⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 91.

⁵⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 91.

⁵⁹² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 91.

⁵⁹³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 97.

⁵⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 96.

exceção soberana e a concomitante produção da vida nua. A sacrabilidade constitui a forma originária da inclusão da vida nua na ordem jurídica, e o sintagma *homo sacer* traz à luz a exclusão inclusiva da vida nua na ordem política como objeto da decisão soberana e, portanto, dá nome à relação política originária:

“Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania.”⁵⁹⁵

Uma simetria ainda mais firme torna-se então aparente entre o *homo sacer* e o soberano, pois “... *soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente homines sacri e homo sacer é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos*”⁵⁹⁶. Essa simetria entre os corpos do soberano e do *homo sacer* é trazida à modernidade por meio de um exemplo:

“Um primeiro e imediato confronto é oferecido pela sanção que castiga o assassinato do soberano. Sabemos que o assassinato do *homo sacer* não constitui homicídio (*parricidi non damnatur*). Pois bem: não existe nenhum ordenamento (nem mesmo entre aqueles em que o homicídio é sempre punido com a pena capital) no qual o assassinato do soberano tenha sido sempre simplesmente assinalado como um homicídio. Ele constitui, em vez disso, um delito especial que (depois que, a partir de Augusto, a noção de *maiestas* associa-se cada vez mais intimamente à pessoa do imperador) é definido como *crimen lesae maiestatis*. Não importa, do nosso ponto de vista, que a morte do *homo sacer* possa ser considerada como menos que um homicídio, e a do soberano como mais que um homicídio: essencial é que, nos dois casos, a morte de um homem não verifique o caso jurídico do homicídio.”⁵⁹⁷

Um segundo exemplo, ainda de acordo com as instituições modernas, “... *sobrevive no princípio segundo o qual o chefe de Estado não pode ser submetido a um processo*

⁵⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 91.

⁵⁹⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 92.

⁵⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 110.

judiciário ordinário”⁵⁹⁸. É dizer, o soberano parece ser uma exclusão do direito a todos aplicado. Mais importante que esses exemplos, contudo, é a exposição moderna à morte nas formas mais banais: “*O nosso tempo é aquele em que um week-end de feriado produz mais vítimas nas auto-estradas da Europa do que uma campanha bélica*”⁵⁹⁹, até mesmo porque, na biopolítica atual, “*o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote*”⁶⁰⁰. A relação dá-se nos diversos sistemas comunicativos da sociedade biopolítica.

Seja como for, Agamben esforça-se na caracterização do *homo sacer* como elemento da cidade moderna justamente para que todos nós - *homines sacri* - reconheçamos nossa condição de exposição à morte e, ato contínuo, tenhamos a possibilidade de sobreviver à polícia que nos cerca, bem como à lógica da segurança dos governos, rumo a uma nova política livre de qualquer soberania ou direito.

2.6 O CAMPO MODERNO

Em sua trilogia, Agamben exterioriza que o campo - seja de refugiados, seja de concentração, seja o que hoje vivemos e ainda inominado - é o paradigma biopolítico da atualidade; nada menos que a materialização do estado de exceção. Entendendo o campo não como um espaço físico ou uma anomalia histórica, mas como a atual condição da vida política, um paradigma⁶⁰¹ de governo⁶⁰², Agamben argumenta que as circunstâncias

⁵⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 110.

⁵⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 121.

⁶⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 128.

⁶⁰¹ “It is the nexus between the paradox of sovereignty, the sacred, and biopolitics that makes the concentration camp the paradigm of modern politics, with the German Nazi regime expressing its outer limit. If Agamben is right, the emerge of biopolitics plunges the paradox of sovereignty beyond constitutional disputes over democratic rule into the very logic of Nazi Holocaust”. Aliás, é justamente por entender a gravidade dessa lógica que Agamben insiste em sua superação. CONNOLLY, William E. Op. cit., p. 27.

⁶⁰² “É por um paradoxo apenas aparente que o inócuo cidadão das democracias pós-industriais (o *bloom*, como eficazmente se sugeriu chamá-lo), que executa pontualmente tudo o que lhe é dito e deixa que os seus gestos quotidianos, como sua saúde, os seus divertimentos, como suas ocupações, a sua alimentação e como seus desejos sejam comandados e controlados por dispositivos até nos mínimos detalhes, é considerado pelo poder - talvez exatamente por isso - como um terrorista virtual. Enquanto a nova normativa européia impõe assim a todos os cidadãos aqueles dispositivos biométricos que desenvolvem e aperfeiçoam as tecnologias antropométricas (das impressões digitais à fotografia sinalética) que foram inventadas no século XIX para a identificação dos criminosos reincidentes, a vigilância por meio de videocâmera transforma os espaços públicos das cidades em áreas internas de uma prisão. Aos olhos da autoridade - e, talvez, esta tenha razão -

inerentes *a priori* ao campo foram gradualmente estendidas à totalidade das populações civis⁶⁰³: “*A novidade é que, agora... o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra*”⁶⁰⁴.

No campo, o estado de exceção, que era essencialmente uma temporal suspensão do estado de direito, adquire um arranjo espacial permanente, que, como tal, permanece constantemente fora do estado da lei normal. Como uma figura topológica, a essência revelada no campo é aquela de normalização da exceção: o campo materializa o paradigma jurídico-político no qual norma se torna indistinguível da exceção, quer dizer, no qual a exceção é realizada normalmente.

Assim, o campo é uma função não da lei, mas do estado de exceção no qual a lei é suspensa: uma zona onde tudo é verdadeiramente possível. Um espaço onde ocorre a destruição de todo *status* político, um espaço onde são produzidas vidas nuas, um espaço onde a lei se transforma em fato e o fato em lei, de maneira que os dois planos se tornam indistinguíveis: “... *observando-se bem, no campo a quaestio iuris não é mais absolutamente distinguível da quaestio facti e, neste sentido, qualquer questionamento sobre a legalidade ou ilegalidade daquilo que nele sucede é simplesmente desprovido de sentido. O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis*”⁶⁰⁵. A título de exemplo, o cenário que se seguiu ao *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat* de 1933 na Alemanha é de extrema significância:

“Tome-se o caso do Estado nazista. Logo que tomou o poder (ou, como talvez se devesse dizer de modo mais exato, mal o poder lhe foi entregue), Hitler promulgou, no dia 28 de fevereiro, o *Decreto para a proteção do povo e do*

nada se assemelha melhor ao terrorista do que o homem comum”. AGAMBEN, Giorgio. In: **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 49.

⁶⁰³ Ao tratar da relação entre polícia e consolidação da democracia, Paulo Sérgio PINHEIRO detecta algumas dessas zonas de indistinção e expõe que “*vastas zonas de não-estado de direito escapam ao controle do governo federal. Entre essas áreas incluem-se as urbanas - como os bairros populares das nove maiores regiões metropolitanas; por exemplo, a periferia de São Paulo e os morros do Rio de Janeiro, submetidas ao terror de crime organizado e do tráfico de drogas, dispondo de verdadeiras milícias - e as áreas rurais - aquelas unidades da federação com nível inferior de desenvolvimento humano, onde as elites locais instrumentalizam as instituições como as polícias militares e se valem de milícias particulares em suas propriedades*”. In: **Polícia e consolidação democrática: o caso brasileiro**. In: São Paulo sem medo: um diagnóstico da violência urbana. Rio de Janeiro: Garamond, 1998, p. 175.

⁶⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 175.

⁶⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 177.

Estado, que suspendia artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais. O decreto nunca foi revogado, de modo que todo o Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou doze anos. O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político.”⁶⁰⁶

O campo estruturado pelo nazismo não indica um espaço meramente topográfico de confinamento, mas é, ao contrário, a figura topológica da soberania que une lei e violência dentro da exceção. Isso significa que, ao invés de descrever uma posição específica, Agamben sugere que o espaço de exceção do campo revela uma lógica abstrata de abandono, que de forma alguma é limitada pelo espaço geográfico de internamento.

Na teoria agambeniana, Auschwitz é exatamente o lugar em que estado de exceção coincide, de maneira perfeita, com a regra, e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano⁶⁰⁷. OLGÁRIA MATOS parece concordar com o pensamento de Agamben ao discorrer que “... o nazismo como mal radical é o emblema do estado de exceção em que vive a modernidade. O Estado tem direito de vida, isto é, de morte sobre os cidadãos, ao garantir a vida, designa a morte. A desvalorização da vida coincide com a afirmação ideológica de seu valor. Todos se encontram na condição do *Homo sacer*”⁶⁰⁸.

No ensaio *We refugees* (intitulado *Beyond Human Rights* na tradução inglesa de *Mezzi senza fine*) escrito por Agamben em homenagem ao texto que leva o mesmo título publicado por Hannah Arendt no *The Menorah Journal* em 1943, Agamben assevera que as palavras da autora, 50 anos depois - o texto é de 1993 - , não param de ressoar, pois “*One of the few rules the Nazis faithfully observed in the course of the ‘final solution’ was that only after the Jews and gypsies were completely denationalized (even of that second-class citizenship that belonged to them after the Nuremberg laws) could they be sent to the*

⁶⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 13.

⁶⁰⁷ Cf. Giorgio AGAMBEN. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 57.

⁶⁰⁸ MATOS, Olgária. **Modernidade: república em estado de exceção**. Op. cit., p. 46.

*extermination camps. When the rights of man are no longer the rights of the citizen, then he is truly sacred, in the sense that this term had in archaic Roman law: destined to die*⁶⁰⁹.

Nessa profusão de problemas, Agamben afirma que todas as vezes em que o fenômeno do refugiado foi colocado como questão de massa, as organizações humanitárias - Organização das Nações Unidas, exemplificativamente - foram incapazes de resolver adequadamente a matéria⁶¹⁰: “... *these organizations and the single states have proven, despite the solemn evocations of the inalienable rights of man, to be absolutely incapable not only of resolving the problem but also simply of dealing with it adequately*”⁶¹¹. Em outras palavras, “*In the system of the nation-state, so-called sacre and inalienable human rights are revealed to be without any protection precisely when it is no longer possible to conceive of them as rights of the citizens of a state*”⁶¹². Ou seja, aqueles que mais precisavam dos chamados direitos inalienáveis, aqueles sem direito à cidadania, não estavam em posição de reclamá-los, segundo HANNAH ARENDT:

“Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar ‘inalienáveis’ os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum. Essa situação deteriorou-se, até que o campo de internamento - que antes da Segunda Guerra Mundial, era exceção e não a regra para os grupos apátridas - tornou-se uma solução de rotina para o problema domiciliar dos ‘deslocados de guerra’... A dificuldade surgiu em consequência de fracassos da aplicação dos dois remédios reconhecidos como válidos: a repatriação e a naturalização. As medidas de repatriação falharam, pois nenhum país aceitou admitir aquelas pessoas... Todas as tentativas das conferências internacionais no sentido de estabelecer alguma condição legal

⁶⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. **We refugees**. Tradução de Michael Rocke. Disponível em <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/we-refugees/>. Acessado em 2.6.2009.

⁶¹⁰ De acordo com Djacir MENEZES, “... *deixo claro, com uma clareza que raia na ingenuidade, que é de todo ridículo supor que os estadistas reunidos nos tribunais internacionais acreditem nas mitologias que ali advogam. Jamais atacam as raízes da beligerância vigente, a que servem dissimuladamente*”. In: **Os equívocos da noção de soberania**. In: Carta mensal, Rio de Janeiro, 30 (355): 17-22, Out. 1984, p. 22.

⁶¹¹ AGAMBEN, Giorgio. **We refugees**. Tradução de Michael Rocke. Disponível em <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/we-refugees/>. Acessado em 2.6.2009.

⁶¹² AGAMBEN, Giorgio. **Means without end: notes on politics**. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 20.

para os apátridas falharam... Por outro lado, a naturalização também resultou em fracasso... quando foi preciso atender a pedidos de naturalização em massa... Era quase patético verificar quão impotentes eram os governos europeus... O apátrida, sem direito à residência e sem o direito de trabalhar, tinha, naturalmente, de viver em constante transgressão à lei. Estava sujeito a ir para a cadeia sem jamais cometer um crime. Mais do que isso, toda a hierarquia de valores existente nos países civilizados era invertida no seu caso.”⁶¹³

Para Arendt, aqueles direitos que, julgava-se, teriam o próprio homem como sua origem e seu objetivo último, fracassaram porque, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los. Por outro lado, quando uma entidade internacional se investia na autoridade não-governamental, seu fracasso se evidenciava não somente porque os governos se opunham abertamente, ou não, a essa usurpação de soberania, mas também porque as próprias nacionalidades interessadas deixavam de reconhecer uma garantia não-nacional.

Isto é, Agamben, lembrando que os primeiros campos na Europa eram tão somente espaços para controlar refugiados - e sua sucessão seriam os campos de concentração⁶¹⁴ -, está seguindo Arendt ao afirmar que os direitos humanos não devem ser vistos como representação de um atributo onipresente, pré-jurídico e pré-político destinado a regular e limitar o poder estatal, mas, como elucida ARENDT, seja para as vítimas, seja para os opressores, seja para os espectadores, “... *uma prova do idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia*”⁶¹⁵. De acordo com PATRICIA OWENS, em texto de 2009 intitulado *Beyond ‘bare life’: refugees and the ‘right to have rights’*, foi de fato Arendt quem primeiro asseverou que o problema das clássicas declarações de direitos do homem erroneamente assumiram a existência de um ser biológico dotado de uma inerente

⁶¹³ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 312-324.

⁶¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Means without end: notes on politics**. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 22.

⁶¹⁵ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 302.

dignidade humana, quer dizer, de uma dignidade advinda da própria natureza humana⁶¹⁶. FIONA JENKINS também identifica o problema, trazendo os atuais campos de refugiados na Austrália como exemplos do estado de exceção agambeniano:

“The detention camps of Australia hold people who may or may not be ‘genuine’ refugees. While their applications for refugee status are processed, men, women and children are detained in conditions that range from the uncomfortable to the unsafe and intolerable. That ‘they’, as the responsible Minister often puts it, are referred to by number not name, is just one dehumanising aspect of their situation. Minimal legal representation is sometimes available but rarely facilitated. Allegations of brutality and racism on the part of security officers are common but go largely unheeded by the government. Despite criticism by respected and authoritative international agencies following inspections of these camps, the Australian Government refuses to accept that there are reasonable alternatives to its detention policy. Indeed, it positively attempts to reap political benefits from its harsh policy towards people who are essentially assumed to be guilty until they can prove themselves innocent. And even at this point of proof, refugees are for the most part offered not citizenship, but the provisional accommodation of temporary protection visas.”⁶¹⁷

Impende frisarmos neste ponto que, em que pesem as inspirações de Agamben na obra de Arendt quanto ao fracasso das autoridades internacionais para tratar de problemas de massa, há uma contraposição fundamental entre os dois pensamentos: para Agamben, o triunfo da vida nua produziu a dominação total, e não o contrário, como crê Arendt. De acordo com Agamben, nós já vivíamos num mundo de campos antes de a câmara de gás ser construída, ou seja, o regime nazista não foi algo inédito, mas somente a expressão *par excellence* da vida nua. O campo é o resultado da vida nua e não o inverso.

⁶¹⁶ OWENS, Patricia. **Beyond ‘bare life’: refugees and the ‘right to have rights’**. Disponível em http://www.allacademic.com/one/isa/isa09/index.php?cmd=isa09_search&offset=0&limit=5&multi_search_search_mode=publication&multi_search_publication_fulltext_mod=fulltext&textfield_submit=true&search_module=multi_search&search=Search&search_field=title_idx&fulltext_search=Beyond+Bare+Life%3A+Refugees+and+the+%E2%80%9CRight+to+Have+Rights%E2%80%9D. Acessado em 3.12.2009.

⁶¹⁷ JENKINS, Fiona. Op. cit., acessado em 3.8.2009.

É nesse sentido que, parece-nos, a transferência do jurídico-político a entidades supranacionais - um sistema político global de freios e contrapesos para limitar e regular as forças globais, principalmente econômicas - não resolveria o paradigma do estado de exceção na visão de Agamben, porquanto a estrutura da vida nua permaneceria a mesma: seria somente uma nova versão da mesma estrutura. Daí a reivindicação agambeniana de pararmos de pensar na Declaração de 1789, assim como demais declarações supranacionais, como proclamações de valores eternos e metajurídicos, porquanto os direitos do homem ali inscritos são válidos somente enquanto cidadãos⁶¹⁸, o que igualmente reflete o pensamento de Arendt⁶¹⁹. Daí a dificuldade teórica em adequarmos um pensamento acerca dos direitos humanos no autor. Na lógica dos Estados-nação, não haveria espaço para o homem por si só independente de uma cidadania advinda do nascimento:

“That there is no autonomous space within the political order of the nation-state for something like the pure man in himself is evident at least in the fact that, even in the best of cases, the status of the refugee is always considered a temporary condition that should lead either to naturalization or to repatriation. A permanent status of man in himself is inconceivable for the law of the nation-state.”⁶²⁰

Assim, o refugiado, enquanto figura limite nos moldes do *homo sacer*, traz à tona a crise da modernidade no momento em que expõe a quebra da identidade entre nascimento e nação, bem como entre homem e cidadão, deixando os Estados-nação impotentes: a Declaração falhou em sua missão, seja jurídica, seja política. Por essa razão, antes que novos campos de extermínio sejam inaugurados - o que já estaria acontecendo -, os Estados-nação devem questionar o próprio princípio da natividade e aquele que une

⁶¹⁸ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **We refugees**. Tradução de Michael Rocke. Disponível em <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/we-refugees/>. Acessado em 2.6.2009.

⁶¹⁹ “A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião - fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades - mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles...”. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 329.

⁶²⁰ AGAMBEN, Giorgio. **We refugees**. Tradução de Michael Rocke. Disponível em <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/we-refugees/>. Acessado em 2.6.2009.

Estado, nação e território⁶²¹, rumo a um novo conceito de refugiado enquanto *avant-garde*, quer dizer, enquanto sujeitos pertencentes a um “... *aterritorial or extraterritorial space in which all the residents of the European states (citizens and noncitizens) would be in a position of exodus or refuge, and the status of European would mean the citizen's being-in-exodus (obviously also immobile). The European space would thus represent an unbridgeable gap between birth and nation, in which the old concept of people (which, as is well known, is always a minority) could again find a political sense by decisively opposing the concept of nation (which until now has unduly usurped it)*”⁶²². PATRICIA OWENS comenta o raciocínio de Agamben quanto ao refugiado:

“What is so special about the ‘figure of the refugee’? Why does Agamben begin here and not with one of the other symbolic devices found across social and political theory, ‘the worker’, ‘the subaltern’, ‘the multitude’, or ‘the terrorist’? There are four principal reasons for Agamben’s choice. First, ‘the one and only figure of the refugee’ is said to more deeply expose the ‘fiction’ of national sovereignty and all associated legal and political categories such as ‘people’, ‘public’, ‘human rights’ and ‘citizens’. Second, ‘the refugee’ can be represented as the paradigmatic site - and victim - of modern techniques of what Michael Foucault called ‘governmentality’, the organised practices and techniques used to produce, care for and/or dominate individual subjects. Third, and perhaps most originally, Agamben argues that refugees can be seen as the ultimate ‘biopolitical’ subjects, those who can be regulated and governed at the level of population in a permanent ‘state of exception’ outside the normal legal framework: the camp. There they are reduced to ‘bare life’, humans as animals in nature without political freedom. Finally, it is suggested that by fully comprehending the significance of refugees we may countenance new ways of political belonging and the limits and possibilities of political community in the future. After the nation-state and its associated legal and political categories have been assigned to history the refugee will remain as ‘perhaps the only thinkable figure’.”⁶²³

⁶²¹ Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: Means without end: notes on politics*. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 24.

⁶²² AGAMBEN, Giorgio. *We refugees*. Tradução de Michael Rocke. Disponível em <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/we-refugees/>. Acessado em 2.6.2009.

⁶²³ OWENS, Patricia. Op. cit., acessado em 3.12.2009.

A nova comunidade *ateritorial* será tratada em capítulo específico, bastando, por ora, termos em mente que a estrutura do campo nazista é a expressão física máxima do estado de exceção de acordo com Agamben, estrutura essa que perdura filosoficamente até hoje, como veremos abaixo.

Por outro lado, NEGRI dirá que a vida e a morte no campo nazista devem representar nada mais que um desastroso espetáculo do século XX: “*Ao insistir no caráter trágico da modernidade, entretanto, não queremos, certamente, seguir os filósofos ‘trágicos’ da Europa, de Schopenhauer a Heidegger, que transformaram essas destruições reais em narrativas metafísicas sobre a negatividade do ser, como se essas tragédias reais fossem meramente uma ilusão, ou como se fossem nosso destino final!*”⁶²⁴. Quer dizer, a objeção de Negri é no sentido de que os acontecimentos da guerra não devem representar nada além de sua revulsão. Fato é que, para Agamben, nada é mais perigoso que acreditarmos que os horrores já experimentados, relacionados ao nazismo ou não, sejam considerados somente um desvio do padrão do progresso e que a marcha da História está cegamente apontada ao bem estar. A questão para Agamben não é somente o retorno das formas bárbaras, mas também o desenvolvimento de novas formas sem precedentes, mais sangrentas e mais mortíferas, sempre sob as vestes do progresso enquanto catástrofe benjaminiana.

Agamben faz igual referencia aos *USA Patriot Acts* e subsequente *military order* autorizadoras da detenção indefinida de alienígenas suspeitos de atividades terroristas. Fazendo referencia à prisão de *Guantanamo Bay* e lançando uma analogia com os campos de concentração nazistas, Agamben anuncia que “... *a novidade da ‘ordem’ do presidente Bush está em anular radicalmente todo o estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável*”⁶²⁵. É fundamental notarmos, contudo, antes do desenvolvimento do raciocínio, que Agamben não compara as intenções políticas estadunidenses aos objetivos perseguidos na República de Weimar ou na Alemanha nazista, assim como Agamben não confronta a força física utilizada nesses dois

⁶²⁴ HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução de Berilo Vargas, 8 ed. Rio de Janeiro: Record, 2006, p. 65.

⁶²⁵ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 14.

momentos: trata-se somente de uma mesma relação jurídica no seu entender. OLGÁRIA MATOS também traça esse paralelo:

“Analogamente ao que ocorreu na República de Weimar, que, com sua Constituição, viveu em estado e exceção, o estado de guerra permanente dos Estados Unidos da América do Norte encontra-se em sua Carta Magna em nome das razões de Estado, tal como no século barroco teológico-político. O filósofo italiano Domenico Losurdo trata da Constituição da Filadélfia de 1787, sucedâneo das Sagradas Escrituras. Ela sancionava um verdadeiro golpe de Estado, construída para barrar e extirpar a agitação democrática radical que se seguira à Guerra de Independência... Ao longo do tempo esse evangelho passou a ser, para os estadunidenses, uma das mídias a serviço do narcisismo, não de Deus, mas de heróis guerreiros. Nos termos de Horkheimer e de Adorno, a sociedade estadunidense é a realização mais perfeita da autoconservação (luta pela manutenção da vida material pela dominação do outro) e da razão instrumental (utilitária, pragmática, imediatista, antiintelectual e anticontemplativa; instrumento de poder e não de desenvolvimento para fins de emancipação).”⁶²⁶

O próprio Agamben faz a mesma equiparação: *“Aber ich sprach ja von den Gefangenen in Guantánamo, und deren Situation ist juristisch gesehen in der Tat vergleichbar mit derjenigen in den Nazi-Lagern. Die detainees von Guantánamo haben nicht den Status von Kriegsgefangenen, sie haben überhaupt keinen juristischen Status mehr. Sie unterliegen einer nur noch faktischen Herrschaft, sie haben keine rechtliche Existenz. In den Nazi-Lagern mussten die Juden erst vollständig ‘denationalisiert’ und aller nach Nürnberg noch verbliebenen staatsbürgerlichen Rechte beraubt werden, danach erst waren sie ebenfalls als Rechtssubjekte ausgelöscht”*⁶²⁷.

⁶²⁶ MATOS, Olgária. Op. cit., p. 46.

⁶²⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Ein gespräch mit Giorgio Agamben: das leben, ein kunstwerk ohne autor: der Ausnahmezustand, die verwaltung der unordnung und das private leben**. Disponível em www.suddeutschezeitung.com, edição de 6.4.2004. Versão em inglês disponível em German Law Journal, n. 5, special edition. Disponível em <http://www.germanlawjournal.com/article.php?id=437>.

A doutrina da segurança nacional é, assim, utilizada para manter a hegemonia internacional estadunidense, utilizando os poderes de exceção sem controle algum⁶²⁸. A homogeneização que ocorre nos Estados Unidos da América sob a cultura do pânico é um bom exemplo do estado de exceção: *“Tudo ocorre como se a Constituição tivesse sido concebida tendo em mente o estado de exceção, e a energia republicana não passasse de um estado de exceção represado. E o 11 de setembro foi ‘providencial’ para instaurar a ‘cultura do pânico’ e a expansão territorial a partir da Constituição americana de autolouvação evangélica... Os Estados Unidos da América do Norte, em guerra permanente, estariam acelerando a história na direção de um final glorioso, da mesma maneira que a limpeza dos hereges simplifica o caminho do triunfo da verdade redentora. Quando se acredita na posse da verdade, não a impor àqueles incapazes de vê-la é um lamentável retardamento do final feliz. Sobre essa base se constrói boa parte da paixão política norte-americana. Só o Ocidente pode aspirar ao paraíso, só a racionalidade técnica nos dará o bem-estar definitivo. A ideologia norte-americana realiza com perfeição o Estado ‘totalitário’ em seu sonho de unir na terra o poder e o absoluto, o teológico e o político”*⁶²⁹.

VERA KARAM DE CHUEIRI⁶³⁰ entende que *“a experiência do campo de concentração é a da suspensão temporal de todo o direito, em relação a um espaço determinado e permanente que resta, assim, fora do estado (normal) de direito. Não obstante o campo de concentração possa ser territorialmente determinado (o campo de Dachau, por exemplo), sobre tal território não impera a ordem jurídica vigente (como de fato não operou), vale dizer, ele se localiza fora da ordem, do direito vigente”*.

Daí a afirmação de Agamben de que *“... what is being excluded in the camp is captured outside, that is, it is included by virtue of its very exclusion. Thus, what is being captured under the rule of law is first of all the very state of exception. In other words, if sovereign Power is founded on the ability to decide on the state of exception, the camp is*

⁶²⁸ Cf. BERCOVICI, Gilberto. *In: Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo*. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 329.

⁶²⁹ MATOS, Olgária. Op. cit., p. 46.

⁶³⁰ CHUEIRI, Vera Karam de. Op. cit., p. 98.

the structure in which the state of exception is permanently realized”⁶³¹. Nesse mesmíssimo sentido a interpretação de STEVEN DECAROLI:

“In other words, the inhabitant of the camp, those in exile, or those who have otherwise been removed from the proper jurisdiction of the law, are made *homo sacer* precisely because, despite being placed outside the law and its protection, they retain a (extra-legal) relationship with the law by having been excluded from it.”⁶³²

SETH J. HAWKINS soube muito bem capturar essa condição de anomia ao tratar de casos práticos travados perante o Judiciário estadunidense, notadamente no caso *Rasul v. Bush*, no qual o federal *District Court for the District of Columbia* “... *held that suspected terrorists detained at the U.S. Naval Base in Guantanamo Bay, Cuba (Guantanamo), could not petition federal courts for a writ of habeas corpus because Guantanamo was outside the sovereign territory in the United States*”⁶³³.

Ao longo de seu texto, esse autor explica que o caso *Rasul v. Bush* tratava da vida (nua) de 20 detentos em Guantanamo, separados em dois grupos, em razão da ordem proferida pelo então Presidente Bush para “*use all necessary and appropriate force*”⁶³⁴ contra os responsáveis por atos terroristas.

Enquanto um grupo (*Rasul*) impetrou *habeas corpus* requerendo sua imediata liberdade e o fim de todos os interrogatórios, o outro grupo (*Odah*) somente requereu o direito de ver a família, de ser informado de seus pretensos crimes e, por fim, de consultar advogado. Em ambas as pretensões, o tribunal estadunidense entendeu que “... *aliens held outside the sovereign territory of the United States [cannot] use the courts of the United States to pursue claims brought under the U.S. Constitution.*”⁶³⁵ Em outras palavras, sob o

⁶³¹ AGAMBEN, Giorgio. **Means without end: notes on politics**. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 38.

⁶³² DECAROLI, Stevens. Op. cit., p. 52.

⁶³³ HAWKINS, Seth J. **Up Guantanamo without a paddle: waves of Afghan detainees drown in America’s great habeas loophole**. In: Saint Louis University Law Journal. Vol. 47, No. 4, Summer 2003, p. 1243.

⁶³⁴ Joint Resolution, Authorization for Use of Military Force, S.J. Res. 23. Disponível em [HTTP://news.findlaw.com/cnn/docs/terrorism/sjres23.enr.html](http://news.findlaw.com/cnn/docs/terrorism/sjres23.enr.html).

⁶³⁵ HAWKINS, Seth J. Op. cit., p. 1244.

argumento de que os Estados Unidos da América, muito embora possuísem jurisdição e controle, não eram soberanos em Guantanamo, todas as pretensões foram indeferidas.

O tribunal baseou sua assertiva no argumento de que a base militar de *Guantanamo Bay* fora simplesmente arrendada contratualmente⁶³⁶ pelos Estados Unidos da América em 1903 e que, muito embora os Estados Unidos da América tivessem *complete jurisdiction and control*, não haveria como se tratar de soberania⁶³⁷ *in casu*. Hawkins esclarece que essa cláusula é inerente a diversos contratos relacionados a bases militares estadunidenses e que a interpretação teleológica realmente levaria à conclusão de que soberania e jurisdição/control - com relação aos militares americanos, frise-se - não se confundem e, por fim, que os Estados Unidos da América nunca pretenderam ter soberania nesses territórios. Muito embora o julgamento acima citado tenha sido revertido pelo Supremo Tribunal estadunidense, como notícia em texto posterior TOMMASO EDOARDO FROSINI⁶³⁸, Hawkins indaga: “*Are the political boundaries of 100 years ago still appropriate?*”

Reduzidos a essa condição, os ocupantes do campo - sem qualquer mediação tradicional de inclusão política, normalmente expressas na forma de direitos - encontram-se numa condição político-jurídica de compreensível abandono. Não são prisioneiros, nem acusados, apenas detentos de fato: os indivíduos são objeto de uma pura dominação, de uma detenção indeterminada não só no sentido temporal, mas também quanto à sua própria natureza, porque totalmente fora da lei (*ex-capere*) e do controle judiciário:

“Os talibãs capturados no Afeganistão, além de não gozarem do estatuto de POW [prisioneiro de guerra] de acordo com a Convenção de Genebra, tampouco gozam daquele de acusado segundo as leis norte-americanas. Nem prisioneiros nem acusados, mas apenas *detainees*... A única comparação

⁶³⁶ A seguinte era a cláusula tutelando a matéria: “While on the one hand the United States recognizes the continuance of the ultimate sovereignty of the Republic of Cuba over the above described areas of land and water, on the other hand the Republic of Cuba consents that during the period of occupation by the United States of said areas under the terms of this agreement the United States shall exercise complete jurisdiction and control over and within said areas...”

⁶³⁷ É de se notar que os requerentes *homo sacer* arguíram que os Estados Unidos da América exerciam soberania *de facto* sob a base naval.

⁶³⁸ “En la sentencia *Rasul*, el Tribunal dispone para todos los detenidos, sean éstos extranjeros o estadounidenses, el derecho a recurrir ante un Tribunal federal de Estados Unidos con un *writ of habeas corpus*. De este modo, el Tribunal dismantela la decisión de la *D.C. Court of Appeals*, y rechaza las posiciones del Gobierno, que apelaban al precedente de *Johnson v. Eisentrager*, confirmando la extraterritorialidad de la base de Guantánamo”. In: **El estado de derecho se há detenido em Guantánamo**. In: Revista Española de Derecho Constitucional. Año 26, núm. 76, enero/abril 2006, p. 58.

possível é com a situação jurídica dos judeus nos *Lager* nazistas: juntamente com a cidadania, haviam perdido toda identidade jurídica, mas conservaram pelo menos a identidade de judeus.”⁶³⁹

Assim, para SLAVOJ ZIZEK, nada está a impedir um paralelo entre o estado de aniquilação do *homo sacer* e o extermínio nazista, onde a matança não resultava num crime⁶⁴⁰. O campo é, para Agamben, um espaço absolutamente biopolítico em que o poder é exercido não contra sujeitos jurídicos, mas corpos biológicos. Seria, na verdade, um espaço no qual a soberania existe, mas a lei não (entenda-se suspensa); um território onde as ações não são legais, nem ilegais⁶⁴¹ (não/nem):

“... ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo. Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, *capturado fora*, incluindo através da sua própria exclusão.”⁶⁴²

É nesse sentido que JENNY EDKINS conclui que o extermínio no campo não é uma questão “*of killing*”⁶⁴³, mas a produção do não-humano: coloca-se em jogo os limites do humano e de não-humano, do ser vivo e do ser que fala. Isto é, o que era um valor passa a ser um desvalor. Essa passagem pode ser notada em outras figuras inquietantes no trabalho de Agamben e inerentes ao campo: a *testemunha* e o *muçulmano*, ambas tratadas na obra *O que resta de Auschwitz*.

Em latim, há dois termos para representar a testemunha: o primeiro, *testis*, significa etimologicamente aquele que se põe como terceiro (*terstis*) em um processo entre dois contendores; o segundo, *superstes*, indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso⁶⁴⁴. Analisando os textos de Primo Levi, com quem Agamben teve contato pessoal, como uma perfeita testemunha supérstite, Agamben

⁶³⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 14.

⁶⁴⁰ In: **Violence**. New York: Picador, 2008, p. 199.

⁶⁴¹ Cf. Steven DeCaroli. Op. cit., p. 53.

⁶⁴² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 176.

⁶⁴³ In: **Whatever Politics**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Stevens (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 79.

⁶⁴⁴ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 27 e 35.

qualifica a testemunha como aquele que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocou o *fundo*, aquele que teve um privilégio em relação ao detento comum levado ao extermínio (o muçulmano). A testemunha é aquele que narra as coisas vistas de perto em nome de terceiros, muito embora essa delegação seja em seu ver sem sentido, porquanto “... os submersos nada têm a dizer, nem têm instruções ou memórias a transmitir”⁶⁴⁵.

Trata-se de uma relação interessante: se somente o muçulmano viveu a experiência até o seu limite, essa experiência nunca poderá ser dita, porquanto não se pode testemunhar de dentro da morte, assim como ninguém volta para contar sua própria morte. Por derradeiro, o verdadeiro testemunho nunca poderá ser dito, assim como a testemunha narra sempre o intestemunhável.

Por outro lado, o intestemunhável tem nome: muçulmano⁶⁴⁶, aquele que tocou o fundo, aquele que, pela desnutrição e suas consequências físicas e psíquicas é indiferente a tudo que acontecia a seu redor, tal como o autista, excluído de qualquer relação com seu meio ambiente. Um homem-múmia, um morto-vivo, um cadáver ambulante, o *homo sacer*. O muçulmano é o próprio conceito-limite entre vida e morte, entre o homem e o não-homem, porquanto ele se apresenta como o não-vivo - o ser cuja vida não é realmente vida - e, ao mesmo tempo, como aquele cuja morte não pode ser chamada de morte, pois mera fabricação de cadáver.

O contraste entre o muçulmano e a testemunha dá-se da seguinte maneira, consoante lição de DOMINICK LACAPRA com base na obra *O que resta de Auschwitz*:

“The *Muselman* is one who cannot bear witness for himself or herself and hence needs to be supplemented by the witness, who nonetheless is

⁶⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 43.

⁶⁴⁶ A origem do termo essencialmente utilizado em Auschwitz, para Agamben, não é certa, até mesmo porque cada campo nazista tinha a sua própria expressão: *gamel* (gamela), *kretiner* (idiotas), *kriippel* (aleijados), *schwimmer* (quem fica boiando fingindo-se de morto), *kamele* (camelos), *müde scheichs* (imbecis). Segundo Agamben, a teoria mais provável é a de que muçulmano era assim chamado porque, visto de longe em sua agonia (com o corpo recolhido, tal como um homem-concha), dava-se a impressão de um árabe em oração. Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 49-53.

paradoxically forced to bear witness to the (*Muselmann*) impossibility of witnessing.”⁶⁴⁷

CATHERINE MILLS traz uma excelente explicação da conceituação do *muselmann* em Agamben:

“As the threshold between the human and the inhuman, the *Muselmann* does not simply mark the limit beyond which the human is no longer human. Agamben argues that such a stance would merely repeat the experiment of Auschwitz, in which the *Muselmann* is put outside of the limits of the human and the moral status that attends that categorization. Instead, the *Muselmann* indicates a more fundamental lack of distinction between the human and the inhuman, in which it is impossible definitively to separate one from the other, and which calls into question the moral distinctions that rest on this designation. The key question that arises for Agamben, then, is whether there is a ‘humanity to the human’ over and above biologically belonging to the species, and it is in reflecting on this question that Agamben develops his account on ethics.”⁶⁴⁸

No entanto, a vida que reside no campo não é, na filosofia agambeniana, uma nova formação histórica, em que pese respeitável opinião divergente⁶⁴⁹. Em contraste a Foucault, para quem o biopoder representa uma mudança de paradigma, mas se aproximando de Adorno, para quem a nossa era é a era do campo de concentração, Agamben sustenta que a inclusão do muçulmano - enquanto vida nua - na ordem política é absolutamente anciã e o que torna a atual situação perceptível é o grau atingido pelo reinado da vida nua para se coincidir com a própria política. CATHERINE MILLS capta esse trazer à luz na divergência entre Zygmunt Bauman e Agamben:

⁶⁴⁷ LACAPRA, Dominick. Op. cit., p. 136.

⁶⁴⁸ MILLS, Catherine. **The philosophy of Agamben**. McGill-Queen’s University Press, 2008, p. 82.

⁶⁴⁹ Paulo Roberto dos Santos CABRAL, ao interpretar a obra de Agamben, declina que “*O campo, assim, é o espaço político desse período de transição do século XX para o XXI, em que a organização planetária marca uma localização sem ordenamento que não está restrita ao âmbito internacional, mas se mostra de maneira clara no interior dos próprios Estados, a exemplo da situação dos excluídos, moradores das favelas do Brasil*”. In: **Teoria constitucional e exceção permanente: uma categoria para a teoria constitucional do século XXI**. Curitiba: Juruá, 2009, p. 147.

“For Bauman, the Holocaust was a product of bureaucratic rationality and its unchecked application to social organization, but he is explicit that this does not mean that the Holocaust was in any way determined by instrumental reason or an inexorable result of it. For him, while modern civilization was the necessary condition of the Holocaust, it was by no means its sufficient condition. In contrast, for Agamben, the Nazi genocide was indicative of a hidden logic intrinsic to Western politics, and the paroxysms of World War II merely brought this logics to light in an unprecedented way.”⁶⁵⁰

Para Agamben, o campo é o evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), medido por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação⁶⁵¹.

O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma *localização deslocante* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas. Quer dizer, o poder soberano em Agamben sempre colocou a vida biológica em seu centro, mas somente agora o estado moderno explicitou esse caráter, qualificando a distinção entre humano e cidadão, entre fato e direito, todos indistinguíveis. O que é revelado nessa conclusão e que reage à primazia do campo soberano é que a lei, ao lado do amplo rol de instituições legais que a administram, forma uma secular cobertura que ao mesmo tempo legitima a autoridade soberana e obscurece a antiga relação entre autoridade e ordem pré-legal de seu território jurisdicional.

Ademais, é importante notarmos a distinção entre o direito carcerário interno ao processo de normalização nos trabalhos de Foucault e a lógica do campo ora exposta. O

⁶⁵⁰ MILLS, Catherine. **The philosophy of Agamben**. McGill-Queen's University Press, 2008, p. 84.

⁶⁵¹ Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 181.

campo agambeniano deve ser filosoficamente distinto do espaço de reclusão foucaultiano, até mesmo porque não advém da lei penal⁶⁵²:

“Não é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*. Isto mostra-se, ademais, no fato de que enquanto o direito carcerário não está fora do ordenamento normal, mas constitui apenas um âmbito particular do direito penal, a constelação jurídica que orienta o campo é, como veremos, a lei marcial ou o estado de sítio. Por isto não é possível inscrever a análise do campo na trilha aberta pelos trabalhos de Foucault, da *História da loucura* a *Vigiar e punir*. O campo, como espaço absoluto de exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão.”⁶⁵³

O campo, portanto, foi de alguma forma sempre o âmago da política e, como tal, inseparável do exercício da soberania. Colocado de outra forma, a vida nua que existe no estado de exceção constitui o campo de obediência que permite ao maquinário jurídico do Estado funcionar. Por isso, “... o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão”⁶⁵⁴ (*Per questo il campo è il paradigma stesso dello spazio politico nel punto in cui la politica diventa biopolitica e l’homo sacer si confonde virtualmente col cittadino*).

Assim, forçoso que os exemplos de Agamben não se resumam aos campos dos Novecentos, mas em figuras do dia a dia da democracia hodierna. Exemplificativamente, essa conceituação é utilizada como ferramenta para compreensão de fenômenos tão diversificados como o *status* internacional dos refugiados, homens-bomba suicidas e, até mesmo, a condição de pobreza e/ou doenças sofridas (HIV) no Brasil, entre outros. Agamben também alude ao caso Karen Quinlan, “a garota americana que entrou em coma profundo e foi mantida viva por anos através de respiração e nutrição artificiais”⁶⁵⁵, que

⁶⁵² Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: Means without end: notes on politics*. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 38-39.

⁶⁵³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 27.

⁶⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 178.

⁶⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 170.

recomeçou a respirar naturalmente, bem como à anencefalia, à noção de além-comatoso⁶⁵⁶ e à própria automedicação/experimentação na ciência; o corpo como laboratório experimental que já não é privado, justamente por ser um laboratório, nem público, porquanto ainda é seu corpo biológico. A figura da eutanásia⁶⁵⁷ é igualmente levantada como exemplo da vida que pode ser morta sem que se cometa crime, de modo que “... *a vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente*”⁶⁵⁸. De acordo com Agamben:

“O conceito de ‘vida sem valor’ (ou ‘indigna de ser vivida’) aplica-se antes de tudo aos indivíduos que devem ser considerados ‘incuravelmente perdidos’ em seguida a uma doença ou ferimento e que, em plena consciência de sua condição, desejam absolutamente a ‘liberação’”⁶⁵⁹

Agamben reflete que ainda mais problemática é a condição dos “... *idiotas incuráveis, tanto no caso de terem nascido assim, como no caso - por exemplo, os doentes de paralisia progressiva - de o terem se tornado na última fase de suas vidas*”⁶⁶⁰. Citando a sucessão de fatos na Alemanha nazista⁶⁶¹, Agamben conclui que “*Não resta outra*

⁶⁵⁶ Em que “... *em jogo estava nada mais nada menos do que a redefinição da morte*”: “...*a sobrevivência do além-comatoso, de fato, cessava automaticamente logo que os tratamentos de reanimação eram interrompidos: à completa ausência de toda reação aos estímulos que caracterizava o coma profundo seguia-se então o imediato colapso cardio-vascular e a cessação de todo movimento respiratório*”. In: AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 167.

⁶⁵⁷ Muito embora ele ressalve que “*Não é nossa intenção assumir aqui uma posição sobre o difícil problema ético da eutanásia, que divide ainda hoje as opiniões e, em alguns países, ocupa um lugar considerável no debate da mídia, nem nos interessa a radicalidade com que Binding se posiciona a favor de sua admissibilidade generalizada. Mais interessante, em nossa perspectiva, é o fato de que a soberania do homem vivente sobre a sua vida corresponda imediatamente a fixação de um limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico e pode, portanto, ser morta sem que se cometa homicídio*”. AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 146.

⁶⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 146.

⁶⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 145.

⁶⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 145.

⁶⁶¹ “... *o problema da eutanásia é um problema peculiarmente moderno, que o nazismo, como primeiro Estado radicalmente biopolítico, não podia deixar de colocar; e, por isto, certas aparentes loucuras e contradições do Euthanasie-Programm explicam-se apenas no contexto biopolítico em que ele se situava... O fato é que o Reich nacional-socialista assinala o momento em que a integração entre medicina e política, que é uma das características essenciais da biopolítica moderna, começa a assumir a sua forma consumada. Isto implica que a decisão soberana sobre a vida de desloque, de motivações e âmbitos estritamente políticos, para um terreno mais ambíguo, no qual o médico e o soberano parecem trocar seus papéis*”. AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 149-150

explicação além daquela segundo a qual, sob a aparência de um problema humanitário, no programa estivesse em questão o exercício, no horizonte da nova vocação biopolítica do estado nacional-socialista, do poder soberano de decidir sobre a vida nua”⁶⁶².

Nesse sentido, a vida indigna de ser vivida não seria um conceito ético, mas sobretudo um conceito político no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer* sobre a qual se baseia o poder soberano:

“Se ao soberano, na medida em que decide sobre o estado de exceção, compete em qualquer tempo o poder de decidir qual vida possa ser morta sem que se cometa homicídio, na idade da biopolítica este poder tende a emancipar-se do estado de exceção, transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante.”⁶⁶³

Todas essas figuras não refletem a vida, nem a morte, mas tão somente a lógica do biopoder pela produção de uma sobrevivência modulável. Agora podemos entender, com mais razão, porque Agamben, como adiantado no início deste trabalho, acredita que a estrutura de nosso tempo não é um *fazer morrer e deixar viver* da soberania clássica ou um *fazer viver e deixar morrer* da biopolítica foucaultiana, mas um *já não fazer morrer, nem fazer viver, mas fazer sobreviver*. Auschwitz está entre nós.

⁶⁶² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 148.

⁶⁶³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 148-149.

CAPÍTULO 3

A VIDA-FELIZ

Na introdução de *Homo sacer*, Agamben reflete que, somente quando da conscientização das sugestões de Foucault e Benjamin quanto à biopolítica e à emergência do *stato di eccezione* no núcleo da democracia, estaremos de fato interrogando a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias hodiernas. Somente dessa maneira restituirmos o pensamento à sua vocação política⁶⁶⁴, quer dizer, somente ao darmos conta das figuras que imperam na democracia contemporânea, estaremos preparados para discutir uma nova política, ou resgatá-la de sua atual obscuridade.

Nos últimos parágrafos de *Homo sacer*, Agamben sugere que a resolução do nexo entre lei e vida só pode ser possível por meio da discussão de uma nova *forma-di-vita*, que não permite a separação entre *bios* e *zoé*. Ao invés disso, elas seriam unificadas numa absoluta imanência de si mesma, de maneira a apontar o caminho da superação do banimento soberano. De outra forma, toda teoria e toda prática ficarão aprisionadas e imóveis, e todo exercício da cidadania somente se dará por meio do sangue e da morte ou, ainda, por meio da perfeita falta de sentido ao qual a sociedade do espetáculo midiático a condena. Como bem explicam SUSANA SCRAMIM e VINÍCIUS NICASTRO HONESKO:

“... uma comunidade humana na qual a política possa estar radicada nessa *com-divisão* da própria existência - uma *comunidade que vem*, como lembrava Agamben já em 1990 em livro homônimo - não é uma comunidade em cuja política está a divisão e a partilha de uma ou outra classe de fundação comunitária (um local de nascimento, uma língua, uma cor etc.); tampouco uma comunidade que se paute pela simples ausência genérica de condições de sua fundação (como uma comunidade negativa), mas uma comunidade do *ser tal qual é (quodlibet)*, cuja única diversão e partilha seja puramente existencial, isto é, uma comunidade em que a política seja a amizade.”⁶⁶⁵

⁶⁶⁴ Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 12.

⁶⁶⁵ SCRAMIM, Susana; HONESKO, Vinícius Nicastro. In: Introdução a AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 16.

Agamben busca nada menos que uma redefinição filosófica da vida que não mais seja balizada na separação entre vida natural e vida política - e da *esclusione inclusiva* da vida nua - e que, na verdade, esteja além de qualquer forma de relação, ou seja, fundada unicamente em si mesma. A inauguração dessa *vida-feliz*⁶⁶⁶, que não pode isolar *bios* e *zoé* e que despreza qualquer ligação com a soberania e com o direito, permitiria a superação da lei em vigor sem significância acima analisada: a vivência da vida além do alcance da lei. O problema fundado pelo estado de exceção e a captura da *nuda vita* pela soberania seriam resolvidas por essa inauguração.

Trata-se de uma política que não pode sequer deter uma forma de identidade ou movimento social político. De outra forma, ao traçar linhas de identidade ou contemplar distinções haveria igualmente uma forma de poder soberano, é dizer, seria parte da mesma lógica que hoje nos aprisiona: “*Poiché il fatto nuovo della politica che viene è che essa non sarà più lotta per la conquista o il controllo dello stato, ma lotta fra lo stato e il non-stato (l’umanità)*”⁶⁶⁷. Há de ser encontrada uma *aterritorialidade* para que as cidades redescubram sua vocação de cidades do mundo por meio de uma recíproca relação extraterritorial⁶⁶⁸ e, dessa maneira, todos possamos nos tornar os refugiados *avant-garde* - livres da tríade Estado/nação/território - de que tratam Arendt e Agamben.

Agamben pretende mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito, abrindo um espaço para o resgate de uma ação humana, inclusive de crença, esperança e amor - não enquanto sentimentos, mas agir social -, que teriam sido todos contaminados pelo direito. Ele busca uma nova categoria não mais dependente, por exemplo, da noção de transgressão da norma ou de novas normas, mas simplesmente da anulação do potencial normativo da norma, anulação da referência à norma. Para VERA KARAM DE CHUEIRI:

“Neste limiar em que vivemos, no qual a ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida, não nos cabe

⁶⁶⁶ Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: Means without end: notes on politics*. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 114.

⁶⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Turim: Bollati Boringhieri, 2001, p. 67.

⁶⁶⁸ Cf. Giorgio AGAMBEN. *Means without end: notes on politics*. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 25.

reivindicar a volta ao Estado de direito, já que os próprios conceitos de Estado e de direito estão em questão. Cabe, pois, no limite da tensão provocada pelo Estado de exceção pensar no que articula a vida e direito, anomia e *nomos*, *auctoritas* e *potestas*. Desmascarar tal articulação não restitui o Estado à sua condição original, mas abre possibilidades para uma ação política comprometida e, neste sentido, crítica.”⁶⁶⁹

Assim, seguindo o pensamento de Benjamin à busca de um *verdadeiro estado de exceção*, e não o fictício em que hoje vivemos, Agamben concorda que é necessária uma nova forma de pensar, além da razão instrumental, uma comunidade política que não pressuponha o poder soberano e se liberte do capitalismo consumista. Uma tarefa que não nos parece fácil, até mesmo porque o próprio Agamben, em *Profanações*, explana que o capitalismo globalizado, em sua fase extrema hoje vigorante, sonha com e aponta a todo momento para o improfanável. Como sair do labirinto da soberania e abandonar o direito e, mais inquietante, rumo a o quê? Como, então, atender o chamado agambeniano para uma nova política e uma *comunidade que vem*?⁶⁷⁰

“O que está realmente em questão é, na verdade, a possibilidade de uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito, ação que não ponha, que não execute ou que não transgrida simplesmente o direito... E talvez ‘política’ seja o nome desta dimensão que se abre a partir de tal perspectiva, o nome do livre uso do mundo... Por isso tenho trabalhado recentemente sobre o conceito de ‘profanação’ que, no direito romano, indicava o ato por meio do qual o que havia sido separado na esfera da religião e do sagrado voltava a ser restituído ao livre uso do homem.”⁶⁷¹

⁶⁶⁹ Cf. CHUERI, Vera Karam de. **Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico**. In: Crítica da Modernidade: diálogos com o direito. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 104.

⁶⁷⁰ Para Selvino J. ASSMANN, “Quem lê os livros de Giorgio Agamben se sente interessado em saber mais e melhor o que para ele é, ou são, ‘o ser que vem’, ‘o ser humano que vem’, ‘a política que vem’, ‘a ética que vem’, ‘a comunidade que vem’. Tudo o que vem parece ter a ver com o ‘messias que vem’. Cá e lá parece haver o prenúncio ou anúncio de algo novo, de algo desejado, esperado em meio ao desespero vivido, perante uma normalidade pesada que não parece deixar nenhuma possibilidade senão uma vida nua”. In: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, Apresentação, p. 13

⁶⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. **Política da Profanação**. Entrevista concedida à Folha de São Paulo em 18.9.2005. Disponível em <http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi081.htm?200722>.

Eis o caminho: a *profanação*⁶⁷²: se, como visto acima, *consagrar* (*sacrare*) designa a saída de bens ou pessoas da esfera humana por meio do sacrifício, de maneira que restem indisponíveis - fora de qualquer livre uso -, *profanar* assinala a restituição desses bens ou pessoas ao domínio dos homens, quer dizer, a dinâmica do profano assinala a busca da felicidade da humanidade livre, sua libertação. É na profanação que se pode resistir à tradição do sagrado e devolver à comunidade humana aquilo que foi historicamente subtraído ao uso comum por meio da sacralização.

Se a religião, como visto acima, pode ser definida como aquilo que “... *subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera privada*”⁶⁷³, não somente inexistiria religião sem separação, como toda separação conserva em si um caráter religioso:

“O termo *religio*, segundo etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o ‘reler’) perante as formas - e as fórmulas - que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religião* não é o que une os homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a ‘negligência’, uma atitude livre e ‘distraída’ - ou seja, desvinculada da *religio* das normas - diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular.”⁶⁷⁴

⁶⁷² É importante notarmos a distinção em Agamben entre profanar e secularizar, conforme notas 573 e 574 acima. Enquanto secularizar é aparentemente trazer algo ou alguém da esfera sagrada à humana, este algo ou alguém ainda permanece em relação íntima com - ou conserva em si - o sagrado, não se livra dele, de maneira que resta por ele aprisionado: trata-se somente de uma mudança de local. Profanar, por sua vez, reflete uma independência do sagrado, uma libertação. LELAND DE LA DURANTAYE vislumbra nessa distinção a divergência entre as posições de Agamben e Adorno: “*Although Adorno sets the two terms alongside one another, Agamben opposes them, and in so doing he clarifies what he sees as the function and goal of profanation*”. In: DURANTAYE, Leland. **Giorgio Agamben: a critical introduction**. Stanford: Stanford University Press, 2009, p. 361-362.

⁶⁷³ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 65.

⁶⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 66.

E é justamente contra essa lógica da separação que Agamben insurge-se em caminho ao puro, quer dizer, ao profano. De fato, Estados, lei, moral e dignidade⁶⁷⁵, entre outros, teriam sido uma experiência fundada na teologia ou autoridade sagrada e, por conseguinte, na norma - seja divina, seja humana -, e não na sabedoria, inclusive a própria secularização da soberania divina na noção benjaminiana de capitalismo como religião moderna⁶⁷⁶. Assim, tudo aquilo que foi retirado do uso dos homens e da propriedade dos seres humanos deve ser tocado (contato, *contagione*)⁶⁷⁷, no sentido de profanar o sacro, para sua libertação.

Parece-nos que a profanação poder ser entendida, assim, como um ataque direto a Schmitt, para quem os elementos de sua teoria política são conceitos teológicos secularizados⁶⁷⁸. Pode-se dizer, ainda, que Agamben confronta indiretamente todos aqueles filósofos contemporâneos, pós-modernos ou pós-coloniais, que baseiam suas teorias na primazia dos direitos humanos e na soberania popular, simplesmente porque não há de se pensar mais em lógica da soberania ou sistema de direitos.

Profanar é a arte de viver, que vê na *infância*⁶⁷⁹⁶⁸⁰, ou mesmo no prazer da criança⁶⁸¹, o primeiro lugar de sua realização. Profanar não significa simplesmente abolir e

⁶⁷⁵ A etimologia de dignidade, de *dignitas*, remete à classe e à autoridade que competem a cargos públicos, segundo Agamben. Cf. Giorgio AGAMBEN. In: **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 73.

⁶⁷⁶ Isso porque o capitalismo aniquilaria todo ato profanatório, na medida em que todo meio visaria a um fim (o direito de propriedade, a título de exemplo). “*Se hoje os consumidores na sociedade de massa são infelizes, não é só porque consomem objetos que incorporaram em si a própria não-usabilidade, mas também e sobretudo porque acreditam que exercem o seu direito de propriedade sobre os mesmos, porque se tornaram incapazes de os profanar*”. AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 73-75.

⁶⁷⁷ Outra maneira de profanar, segundo Agamben, é o uso do jogo. Para o autor, a maioria dos jogos que conhecemos deriva de antigas cerimônias sagradas, tal como jogar com a bola que reproduz a luta dos deuses pela posse do Sol ou, ainda, os jogos de azar que derivam de práticas oraculares. Vide AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 84.

⁶⁷⁸ Gilberto Bercovici esclarece que “... o objeto da teologia política schmittiana não é a reflexão sobre as ligações entre religião e poder, ou sobre a sacralização do poder, mas um novo estatuto da política moderna, entendida por Schmitt como etapa de um processo de secularização”. In: **Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 67-68.

⁶⁷⁹ Vide nota 45 quanto ao conceito de *infância* em Agamben.

⁶⁸⁰ “... *infancy does not refer to a stage of human development, but to a more fundamental condition of being without language while nevertheless capable of speaking...*” MILLS, Catherine. **The philosophy of Agamben**. Montreal and Kingston: McGill-Queen’s University Press, 2008, p. 108.

⁶⁸¹ “As crianças sentem um prazer especial em se esconder. E não para serem descoberta no final. Há, no próprio fato de ficarem escondidas, no ato de se refugiarem na cesta de roupa ou no fundo de um armário, no de se encolherem num canto do sótão até quase desaparecer, uma alegria incomparável, uma palpitação especial, a que não estão dispostas a renunciar por nenhum motivo”. AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 19.

cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a *brincar* com elas. Agamben parece querer confinar o direito, numa referência direta, queremos crer, a Benjamin e seu *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*, ao *País dos brinquedos* - título de um dos capítulos de *Infância e história* -, o mundo onde um automóvel ou um forno elétrico - graças à miniaturização, que, para Benjamin, é a libertação “*dos horrores do real mediante sua reprodução miniaturizada*”⁶⁸² - transformam-se em brinquedos e podem ser sacudidos e desmantelados. Trata-se de tornar o direito inoperante. Justamente porque “... *tudo aquilo que é velho, independentemente de sua origem sacra, é suscetível de virar brinquedo*”, o direito, como qualquer velharia nas mãos de crianças, deve igualmente encarar o seu destino, quer dizer, um *uma vez* e um *agora não mais*, ou melhor, o “*uma vez agora não mais*”⁶⁸³. Aliás, a crítica de Agamben ao direito é claríssima:

“Quase todas as categorias de que nos servimos em matéria moral ou religiosa são de algum modo contaminadas com o direito: culpa, responsabilidade, inocência, julgamento, absolvição... Isso torna difícil usá-las sem precauções bem específicas. Como os juristas sabem muito bem, acontece que o direito não tende, em última análise, ao estabelecimento da justiça. Nem sequer ao da verdade. Busca unicamente o julgamento.”⁶⁸⁴

A finalidade do direito seria assim produzir exclusivamente um julgamento, independentemente de fazer justiça ou estabelecer a verdade. O julgamento é a própria finalidade do jurídico. Por conseguinte, a *res iudicata* em Agamben não esgota o problema, mas é somente um exemplo da substituição da verdade e do justo por uma sentença, a despeito de sua eventual falsidade material. Na sentença, o direito encontra sua paz e “*além disso ele não consegue ir*”⁶⁸⁵.

Outro italiano, FRANCESCO CARNELUTTI, em sua *Arte do Direito*, revela que “... o Estado perfeito será o Estado que não necessite mais do direito; uma perspectiva, sem

⁶⁸² BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades, 2002, p. 85.

⁶⁸³ AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 85-86.

⁶⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 28.

⁶⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 28.

*dúvida muito distante, mas certa, porque a semente está destinada indubitavelmente a transformar-se em árvore carregada de folhas e de frutos*⁶⁸⁶. E continua o pensador e processualista, cuja fé no direito já se desvanecia em *A Morte do direito*⁶⁸⁷, obra que conjuga com Agamben a noção de perda da dupla função - certeza e justiça - do direito: “*Quando numa família o direito chega a ser supérfluo, quer dizer, quando a armação pode cair sem que caia o arco, o que ocupa o lugar do direito chama-se amor... Por que o pai e o filho cristãos, para regular suas relações, ainda as mais importantes relações não necessitam de direito? Porque, simplesmente, o pai ama o filho e o filho ama o pai. Agora, a sabedoria do povo traduz amar por querer bem, quer dizer, querer o bem do amado, o que não se explica de outra maneira que o reconhecimento que o bem do amado é o bem do amante e reciprocamente. Assim, o bem de um e de outro é o bem da mesma pessoa. Como os tijolos se mantêm unidos, depois que o arco está construído, em virtude de uma força interior, também uma força interior une os homens e faz de uma multidão uma unidade; universum, disseram os romanos, para significar o milagre da versio in unum, quer dizer o das partes que formam o todo*”⁶⁸⁸.

É nesse mesmo sentido que SLAVOJ ZIZEK localiza a violência divina na esfera do amor, e não na esfera do direito⁶⁸⁹. Parece-nos que é igualmente nesse sentido a busca por um *direito novo* - vislumbrado por MÁRCIO ALVES DA FONSECA num desconfiado Foucault - liberado ao mesmo tempo dos mecanismos da normalização e daquilo a que se chama de princípio da soberania⁶⁹⁰. Trata-se de buscar uma ação *post iudicium*, uma moral ou uma responsabilidade, inclusive e principalmente dentro de si, que não reflita um direito ou uma propriedade, mas sim o colapso da separação entre o divino e o humano, entre o humano e o animal⁶⁹¹: trata-se do *verdadeiro estado de exceção* benjaminiano:

⁶⁸⁶ CARNELUTTI, Francesco. **Arte do Direito**. 1. ed. Tradução de Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Bookseller, 2001, p. 19.

⁶⁸⁷ Cf. Francesco CARNELUTI. **A morte do direito**. Tradução de Hiltomar Martins Oliveira. Belo Horizonte: Líder, 2003, p. 7.

⁶⁸⁸ CARNELUTTI, Francesco. **Arte do Direito**, 1ª edição. Tradução de Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Bookseller, 2001, p. 18.

⁶⁸⁹ In: **Violence**. New York: Picador, 2008, p. 205.

⁶⁹⁰ Cf. Márcio Alves da FONSECA. In: **Michel Foucault e o direito**. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2001, acervo Dedalus, Tomo 32950/02, p. 245-254.

⁶⁹¹ “*It comes as no surprise, then, that Agamben does not seek to articulate a more precise, more empirical, or less dogmatic determination of the human-animal distinction; rather, he insists that the distinction must be abolished altogether*”. Matthew CALARCO. **Jamming the Anthropological machine**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Stevens (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 172

“Such a ‘*real state of exception*’ would correspond to a world that is ‘integrally profane’, a world that had employed the devices of profanation so as to disarm the sovereign order and suspend the divisions between the sacred and the profane.”⁶⁹²

Isso porque, como dito acima, diante da confusão que se implementou entre categorias éticas e categorias jurídicas - a contaminação da ética pelo direito -, hoje não seria possível assumir, exemplificativamente, uma culpa e uma responsabilidade sem ingressar no campo do direito. Muito pelo contrário, essa distinção entre categorias ética e jurídica seria usada hoje somente na arrogância da absolvição jurídica: um exemplo dado por Agamben é o tribunal de Nuremberg, em que não raro os acusados declaravam-se eventualmente culpados perante Deus, mas não perante a ordem jurídica aplicável, porquanto somente seguiam ordens, um dever funcional, assim como este argumento foi igualmente utilizado no posterior julgamento de Adolf Eichmann, em Jerusalém, oportunamente retratado em obra específica por Hannah Arendt. Portanto, não se trata de alcançar um direito ou uma propriedade por meio de nossos - enquanto sujeitos de nossas propriedades - esforços, mas por meio da magia: o fim é esquecido e o meio torna-se um puro *mezza senza fine*. Como descrito no texto *Magia e felicidade*:

“É uma desgraça sermos amados por uma mulher porque a merecemos! E como é chata a felicidade que é prêmio ou recompensa por um trabalho bem feito!... As crianças, como personagens das fábulas, sabem perfeitamente que, para serem felizes, precisam conquistar o apoio do gênio na garrafa, guardar em casa o burrinho-faz-dinheiro [*asino cacabaiocchi*] ou a galinha dos ovos de ouro. E, em todas as ocasiões, conhecer o lugar e a fórmula vale bem mais do que esforçar-se honestamente para atingir um objetivo...”⁶⁹³

Buscar a magia, livrar-se de qualquer identidade posta, crer no divino e não aspirar alcançá-lo, são sugestões de Agamben: portanto, Agamben não afasta a idéia de um Deus ou Messias, esteja por vir ou a retornar, mas somente os perigos inerentes à idéia de uma ordem sagrada. Parece-nos que, em termos práticos, Agamben convida-nos a direcionar

⁶⁹² DURANTAYE, Leland. **Giorgio Agamben: a critical introduction**. Stanford: Stanford University Press, 2009, p. 357.

⁶⁹³ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 23-24.

nossos esforços a este mundo e a nosso momento, ao invés de aguardar um evento religioso; convida-nos a abandonar todas as soluções apresentadas na modernidade com base na lógica da autoridade e do direito e, especificamente, na lógica do cumprimento da norma como exercício do justo: trata-se de abandonar - repita-se, não se tratar de abolir, mas desativar, tornar inoperante - a própria importância do Estado de Direito e da sociedade de classes. Trata-se da busca de uma maneira de viver cujos valores não estejam vinculados a um código de comportamento, algo semelhante ao *uso dos prazeres* foucaultiano. De outra forma, só existiram tarefas e o trabalho circular, bem como o consequente sentimento de dívida, e nunca a experiência da ética⁶⁹⁴. Somente na pura potencialidade não há dívida: equivalem-se, assim, o puro, o profano e o livre. Na visão de THANOS ZARTALLOUDIS:

“To traverse juridico-political and theological model of democracy still prevalent today what is most in need of separation is the order of happiness from the order of the messianic.”⁶⁹⁵

Ética e moral não podem ser tarefas originadas da doutrina teológica incorporada no político-jurídico, elas devem ser restituídas à pura potencialidade, à prática transparente. Como esclarece LELAND DE LA DURANTAYE, “*Agamben’s contention is that law and ethics are separate areas and should be recognized as such*”⁶⁹⁶. SELVINO ASSMANN revela que, em Agamben, “... é com a profanação que se pode resistir a tudo isso, e que se pode tentar uma nova política, um novo ser humano, uma nova comunidade, pensando e promovendo o avesso da vida nua, a potência da vida, e a vida humana como potência de ser e de não ser”⁶⁹⁷. Eis a nova *forma-di-vita*, uma figura que pretende superar a exposição da vida nua à violência biosoberana tornando impossível a distinção entre vida biológica e vida política:

“By the term *form-of-life*, on the other hand, I mean a life that can never be separated from its form, a life in which it is never possible to isolate something

⁶⁹⁴ Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: The coming community*. Tradução de Michael Hardt. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2009, p. 42.

⁶⁹⁵ ZARTALLOUDIS, Thanos. **Soulblind, or on profanation**. *In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas; MURRAY, Alex (ed.). The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008, p. 132.

⁶⁹⁶ DURANTAYE, Leland de la. *Op. cit.*, p. 254.

⁶⁹⁷ ASSMANN, José Selvino. *In: AGAMBEN, Giorgio. Profanações*. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, Apresentação, p. 8.

such as a naked life. A life that cannot be separated from its form is a life for which what is at stake in its way of living is living itself. What does this formulation mean? It defines a life - human life - in which the single ways, acts, and processes of living are never simply *facts* but always and above all power. Each behavior and each form of human living is never prescribed by a specific biological vocation, nor is it assigned by whatever necessity; instead, no matter how customary, repeated, and socially compulsory, it always retains the character of possibility; that is, it always puts at stake living itself. That is why human beings - as beings of power who can do or not do, succeed or fail, lose themselves or find themselves - are the only beings for whom happiness is always at stake in their living, the only beings whose life is irremediably and painfully assigned to happiness.”⁶⁹⁸

Uma forma-de-vida que seja capaz de superar o *não ser capaz de não-ser* (necessidade) e o *ser capaz de não-ser* (contingência), uma vida que seja pura singularidade. Isto é, Agamben busca uma vida que seja pura potencialidade livre de qualquer poder político enquanto reflexo da invisível soberania: um “*irrevocable exodus from any sovereignty*”⁶⁹⁹. Essa nova comunidade marcaria o fim da teologia política da soberania por meio da demolição da estrutura do estado de exceção. A luta pela ética não seria a luta pelo cumprimento da norma existente, mas a luta pela singularidade, um dar-se a si mesmo.

A política além da soberania - que a essa altura já soa uma dificuldade - tornaria possível, por conseguinte, uma comunidade daqueles que, por consenso, existiriam na ética a si inerente. Se a administração da obediência tem sempre sido a primeira tarefa da soberania, é na ruptura dessa obediência que uma alternativa à soberania apareceria: não uma ruptura que leve a uma nova ordem e a uma nova obediência sobre as quais um novo sistema legal será promulgado, mas uma ruptura que permaneça aberta, pois, para Agamben, o retorno do estado de exceção efetivo em que vivemos ao Estado de Direito não é possível, assim como dos campos não há retorno à política clássica. Conceitos como

⁶⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Means without end: notes on politics**. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. p. 4.

⁶⁹⁹ Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: Means without end: notes on politics*. Tradução Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 8.

Estado e direito estão agora em questão⁷⁰⁰. Afinal, “... nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão suas vidas de seres vivos, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política”⁷⁰¹.

É evidente que essa visão pode ser interpretada como uma impossibilidade político-jurídica, mas se a comunidade além da soberania está a ser aperfeiçoada - a *comunità che viene* não é um projeto futuro, mas atualíssima⁷⁰² -, concordamos que essa questão deve ser analisada prontamente: a profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem⁷⁰³. O escrutínio da *nuda vita* sujeita ao abandono parece realmente ser um bom início.

⁷⁰⁰ Cf. Giorgio AGAMBEN. *In: Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 131.

⁷⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 193.

⁷⁰² Cf. Susana SCRAMIM e Vinícius Nicastro HONESKO. *In: Introdução a O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 17.

⁷⁰³ Cf. Giorgio AGAMBEN. **Profanações**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 79.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o século XVI, o problema da soberania tornou-se central no conceito de político em sua relação com a ordem jurídica - muito embora a autoridade soberana seja certamente anterior em séculos ou milênios -, uma problemática finalmente apresentada em forma de uma questão, quer dizer, um conceito em necessidade de uma teoria.

De Bodin a Hobbes, entre inúmeros outros, as principais questões da política envolveram um desafio singular, seja nas formulações teóricas, seja na prática jurídica: a tarefa de formular e justificar a fundação legítima para as formas crescentes e secularizadas do poder soberano e sua posterior dialética com o poder constituinte. A soberania passaria então a ser considerada como a própria questão da autoridade soberana e seus mecanismos, isto é, a legitimidade do direito de governar e da obrigação de obedecer.

Na esteira de Foucault, ao abandonar a tradicional questão da legitimidade do poder, Agamben funda sua análise da política numa crítica da própria capacidade de o poder soberano produzir - e reproduzir - sujeitos que consentem e, em última análise, defendem, as condições que tornam a mesma soberania possível. Agamben disserta que a lógica que vincula soberania, sagrado e biopolítica, direciona-nos a um estado no qual um poder supremo pode aniquilar uma inteira minoria em nome da unidade nacional. É o nexo entre o paradoxo da soberania, o sagrado e a biopolítica que torna o campo de concentração o paradigma da política moderna, sendo o regime nazista a sua maior expressão. Se Agamben estiver realmente certo, a estrutura da biopolítica direciona o paradoxo da soberania e a própria democracia moderna para dentro da lógica do extermínio nazista.

É então na intersecção do modelo jurídico do poder e do modelo biopolítico que reside a obra de Agamben, como antecipado na introdução desta dissertação. O seu projeto é vasto, repleto de enigmas, e, por essa razão, permanece amplamente lacunado. Mas as questões que ele levanta, particularmente sobre conceitos como democracia, vontade geral, cidadania, Estado e até mesmo o significado de direitos, inclusive os chamados humanos, são passíveis de nossa atenção.

No fim de *Homo sacer*, Agamben apresenta três conclusões provisórias, certamente porque já premeditava as obras vindouras. A primeira delas é externada na frase “*a relação política originária é o bando (o estado de exceção como zona de indistinção entre o externo e interno, exclusão e inclusão)*”, isto é, uma tese que coloca em questão toda teoria de origem contratual ou consensual do poder estatal. A segunda delas, pela qual “*o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, zoé e bíos*”, implica que a política ocidental sempre foi uma biopolítica. E, a terceira conclusão, pela qual “*o campo, e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do Ocidente*”⁷⁰⁴, traça uma sinistra percepção de que ainda hoje vivemos sobre as relações mais facilmente perceptíveis nos Estados totalitários dos Novecentos.

Isto é, se aceitarmos seriamente as reivindicações de Agamben, seria difícil imaginarmos uma ordem global menos livre do que a hoje existente, como ressalta PATRICIA OWENS⁷⁰⁵. Mas isso é realmente verossímil ou se trata somente de uma visão pessimista⁷⁰⁶? Nas páginas de suas obras, Agamben traça a teoria e a prática da soberania, cruzando-a através da era moderna até os primeiros dias da jurisprudência romana, revelando nesse caminho os seus próprios limites. A genealogia que ele traça abre a porta para uma crítica do discurso político Ocidental, oferecendo-nos uma oportunidade de identificar áreas onde uma nova política, liberada do privilégio da soberania, poderia focar sua atenção.

Muito da discussão da soberania se volta à figura do indivíduo banido. É de fato uma provocativa linha de pesquisa, revelando não somente como a soberania se manifesta como uma força, mas também como seus efeitos são carregados por aqueles que aparentemente foram dela excluídos.

⁷⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 187.

⁷⁰⁵ OWENS, Patricia. **Beyond ‘bare life’: refugees and the ‘right to have rights’**. Disponível em http://www.allacademic.com/one/isa/isa09/index.php?cmd=isa09_search&offset=0&limit=5&multi_search_search_mode=publication&multi_search_publication_fulltext_mod=fulltext&textfield_submit=true&search_module=multi_search&search=Search&search_field=title_idx&fulltext_search=Beyond+Bare+Life%3A+Refugees+and+the+%E2%80%9CRight+to+Have+Rights%E2%80%9D. Acessado em 3.12.2009.

⁷⁰⁶ Para Jenny Edkins, “*His analysis of the camp as the nomos of contemporary political life has proved very fruitful, as has his discussion of the state of exception, but his overall prognosis is taken by many to be a pessimistic one*”. In: **Whatever Politics**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Stevens (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 70.

O trabalho de Agamben, contudo, convida-nos a reexaminar as bases da autoridade jurídico-política num confronto para, ao invés de justificar o poder soberano - mas partindo da existência de um estado de exceção contínuo⁷⁰⁷ -, conceber uma comunidade política que não a pressupõe. Agamben não pretende romper a roda do paradoxo da soberania - em que toda causa é o efeito de uma causa anterior - e encontrar um ponto de partida lógico, seja o soberano, sejam os direitos humanos e assim por diante, mas desativá-la. Em outras palavras, ele coloca no centro de sua obra a projeção de uma comunidade além da tradição da soberania: o abandono das narrativas patrióticas. No lugar de uma gênese convencional, Agamben instala um novo horizonte político na esfera de uma *comunidade que vem*. Trata-se de um projeto que envolve a reviravolta de termos, mas, ainda assim, uma consciência sustentada de uma inseparabilidade da política e da subjetividade.

Não obstante, nada em seu raciocínio apresenta concretamente, em nosso entendimento, um caminho para fora da lógica apresentada (ou talvez a recusa de lecionar em território estadunidense seja, por si só, um exemplo prático?). Inclina-mo-nos, nesse sentido, a concordar com ERNESTO LACLAU, para quem “*We are not told anything about what a movement out of the paradox of sovereignty and ‘towards a politics freed from any ban’ would imply*”:

“Instead of deconstructing the logic of political institutions, showing areas in which forms of struggle and resistance are possible, he closes them beforehand

⁷⁰⁷ Essa é a conclusão dos brasileiros Vitor Hugo Nicastro HONESKO, Raquel Schlommer HONESKO e Tatiane Alves BARBOSA: “*De tudo o que já foi exposto, não resta dúvidas de que o Brasil vive sob um regime de exceção. O Poder Legislativo nada mais faz do que ratificar os atos do Executivo. E mais: o órgão que deveria guardar a Constituição, representado pelo Supremo Tribunal Federal (STF), ao invés de intervir nas tão cristalinas deturpações do texto constitucional por parte do Executivo, na grande maioria das vezes cede juridicidade para estes gravíssimos abalos nas estruturas do Estado Democrático de Direito. ... Ao ler a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, percebe-se que muitos princípios informadores de um Estado Democrático de Direito estão sendo relegados ao ostracismo. Princípios como o da soberania popular, garantidor máximo da dignidade da pessoa humana, são hodiernamente desrespeitados por um governo que simplesmente pensa em governar para si mesmo. Este governo, representado pelo Presidente da República, possui o poder soberano, que legitimamente deveria pertencer a todos os cidadãos. As medidas provisórias e as constantes Reformas Constitucionais só fazem demonstrar a ingerência do governo em relação às instituições democráticas brasileiras. Não como sequer sonhar com um Estado Democrático de Direito se o que vive hoje em todo o mundo é uma guerra civil legal. Ainda mais no Brasil, país de dimensões continentais, que também promove distâncias continentais entre ricos e pobres, consumidores e não-consumidores, entre o Povo e o povo*”. In: **O estado de exceção como causa da corrupção no sistema político-constitucional brasileiro**. In: Revista do Instituto dos Advogados de São Paulo, ano 9, n. 17, janeiro-julho 2006. São Paulo: Editora Afiliada, 2006, p. 269.

through an essentialist unification. Political nihilism is his ultimate message.”⁷⁰⁸

WILLIAM CONNOLLY tende a concordar com essa posição, uma vez que “... *nowhere in Homo Sacer, however, is a way out of the logic actually disclosed.*”⁷⁰⁹. No mesmo sentido MATTHEW CALARCO, para quem “... *even the most charitable reading of Agamben’s work must acknowledge that, should Agamben wish to debate the kinds of questions posed by neo-humanists or deconstructionists, much remains to be worked out at both the theoretical and concrete political level*”⁷¹⁰ e, ainda, STEVEN DECAROLI⁷¹¹, CATHERINE MILLS⁷¹² e ARNE DE BOEVER⁷¹³.

Em que pese a profundidade de sua análise e cuidadosa explanação quanto às estruturas paralelas entre o abandono e o soberano, comparativamente poucas sugestões foram de fato escritas quanto às possibilidades de escapar dessa relação. Muito pode ser lido quanto o esqueleto jurídico do banimento e suas origens na figura do romano *homo sacer*, bem como sua exclusão inclusiva com respeito à lei e à evocação da exceção soberana, mas pouco é apresentado sobre as ações reais e específicas que, por uma razão ou outra, levar-nos-iam à libertação dessa estrutura.

Dentro do contexto de um projeto amplamente preocupado com alternativas às formulações soberanas do poder - uma política livre de qualquer banimento -, há virtualmente muito a ser ganho se soubéssemos como quebrar essa formulação. Parece-nos, até mesmo, que o próprio Agamben não sabe quais as consequências de seu pensamento:

⁷⁰⁸ LACLAU, Ernesto. **Bare life or social indeterminacy?** In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Stevens (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007. p. 22.

⁷⁰⁹ Cf. William E. CONNOLLY. **The complexities of sovereignty.** In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Stevens (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007. p. 27.

⁷¹⁰ Matthew CALARCO. **Jamming the Anthropological machine.** In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Stevens (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007. p. 173.

⁷¹¹ DECAROLI, Steven. **Boundary Stones.** In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Stevens (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 45-46.

⁷¹² MILLS, Catherine. **The philosophy of Agamben.** Montreal and Kingston: McGill-Queen’s University Press, 2008, p. 108.

⁷¹³ BOEVER, Arne de. **Politics and poetics of divine violence: on a figure in Giorgio Agamben and Walter Benjamin.** In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas; MURRAY, Alex. The work of Giorgio Agamben: law, literature, life. Edinburg University Press, 2008, p. 91.

“... What other consequences thought can draw from the awareness of its own essential inactivity, and whether, in general, there is a politics possible today that is equal to the absence of a work of man, and will not simply fall back into the assumption of a biopolitical task - this must for now remain suspense.”⁷¹⁴

Ou seja, Agamben, assim como Benjamin, deixa nítido que devemos caminhar a uma nova estrutura, mas não nos oferece os meios: “*Yet neither Agamben nor Benjamin can say what the grand Other of the structure of sovereignty may be, only that it ought to be; that if and when it comes, it will come with an all consuming but bloodless violence that, in Benjamin’s terms, will be divine, not mythic, neither law-making nor law-preserving; and that if and when it comes, it will institute a new, post-sovereign, post-rule-of-law, historical epoch*”⁷¹⁵. Aliás, talvez isso se dê justamente porque não devemos enxergar nossos passos como meios rumo a essa nova política enquanto fim, mas como meios sem fim.

Uma resposta concreta e praticável ao paradoxo da soberania parece-nos crucial para chegarmos a uma política viável além da soberania, uma política onde os conceitos de soberania e poder constituinte, que são o centro de nossa tradição político-jurídica, seriam desativados ou, ao menos, repensados integralmente. DECAROLI igualmente entende que:

“The task for a politics beyond sovereignty, a difficult and perhaps ultimately impossible task, is to realize a community of those who, by consensus or custom, are laws unto themselves - exemplars or exiles. This vision has, of course, often been ruled out as a political impossibility, but if a community beyond sovereignty is to be realized, this issue must be addressed. The ways-of-life subject to banishment suggest a place to begin.”⁷¹⁶

Assim, justamente porque Agamben entende que a lógica do nazismo - reproduzida nas democracias modernas - é desastrosa, haveria bastante espaço, em nosso entendimento, para pressionar Agamben a nos fornecer um mais prático caminho à nova política que ele

⁷¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **The work of man**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Stevens (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 10.

⁷¹⁵ RASCH, William. In: **From sovereign ban to banning sovereignty**. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 99.

⁷¹⁶ DECAROLI, Stevens. Op. cit., p. 69.

descreve. Talvez não haja resposta. Talvez a mera aceitação da crise dos conceitos expostos revele *per se* um roteiro. Talvez a mera compreensão da relação originária entre *stato di eccezione*, direito e vida nua seja justamente o primeiro passo para *la comunità che viene*.

BIBLIOGRAFIA

TRABALHOS DE GIORGIO AGAMBEN

AGAMBEN, Giorgio. *A idéia da prosa*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999.

_____. *A Linguagem e a Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. *A Política da profanação*. Entrevista concedida à Folha de São Paulo em 18.9.2005. Disponível em <http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi081.htm?200722>.

_____. *Bartleby, or on contingency*. In: HELLER-ROAZEN, Daniel (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.

_____. *Ein gespräch mit Giorgio Agamben: das leben, ein kunstwerk ohne autor: der Ausnahmezustand, die verwaltung der unordnung und das private leben*. Disponível em www.suddeutschezeitung.com, edição de 6.4.2004. Versão em inglês disponível em *German Law Journal*, n. 5, special edition. Disponível em <http://www.germanlawjournal.com/article.php?id=437>.

_____. *El reino y la gloria: una genealogía de la economía y del gobierno. Homo sacer II,2*. Tradução de Flavia Costa, Edgard Castro e Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

_____. *Entrevista com Giorgio Agamben*. Revista do Departamento de Psicologia, UFF, v. 18, n. 1, janeiro/junho 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104.-80232006000100011&script=sci_arttext.

_____. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Turin: Einaudi, 1995. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burgo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*. 3. ed. Tradução de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.

_____. *Intervista a Giorgio Agamben: dalla teologia politica alla teologia-economica*. Rivista online, Scuola superiore dell'economia e delle finanze, anno 1, n. 4, 2004. Disponível em <http://rivista.ssef.it/site.php?page=&edition=2004-04-01>. Versão em português in Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis, v. 2, n. 2, jul/dez 2005.

_____. *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento. Homo sacer II.3*. Roma e Bari: Laterza, 2008.

_____. *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Turin: Bollati Boringhieri, 2000. *The time that remains: a commentary on the Letter to the Romans*. Tradução de Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005.

_____. *La comunità che viene*. Turin: Einaudi, 1990. *The coming community*. Tradução de Michael Hardt. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2009.

_____. *Language and history: linguistic and historical categories in Benjamin's thought*. In: HELLER-ROAZEN, Daniel (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.

_____. *L'aperto, l'uomo, l'animale*. Torino: Bolatti Boringuieri, 2002. *The open: man and animal*. Tradução de Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004.

_____. *L'uomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet, 1994. *The man without content*. Tradução de Georgia Albert. Stanford: Stanford University Press, 1999.

_____. *Means without end: notes on politics*. Tradução de Vincenzo Binetti e Cesare Cesarino. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2000.

_____. *Movement*. Tradução de Arianna Bove. Disponível em <http://www.generation-online.org/p/fpagamben3.htm>.

_____. *Non au tatouage biopolitique*. Le Monde, edição de 11.1.2004. Disponível em <http://www.lemonde.fr/cgi-bin/ACHATS/ARCHIVES/archives.cgi?ID=6152d1b7066b69ae92c86b2e2a561b716717b1360dd705b0>.

_____. *Note liminaire sur le concept de démocratie*. In: *Démocratie dans quel état?* Paris: La Fabrique éditions, 2009.

_____. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. *On potentiality*. In: HELLER-ROAZEN, Daniel (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.

_____. *On security and terror*. Frankfurter Allgemeine Zeitung (20.9.2001). Tradução de Soenke Zehle. Disponível em http://fazarchiv.faz.net/webcgi?START=A20&DOKM=775258_FAZ_0&WID-69343-5800873-11505_4 e <http://www.egs.edy/faculty/agamben/agamben-on-security-and-terror.html>.

_____. *Pardes: the writing of potentiality*. In: HELLER-ROAZEN, Daniel (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.

_____. *Per una filosofia dell'infanzia*. Disponível em http://www.yorku.ca/public/public/backissu/v21_1.html.

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

_____. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003. *Estado de Exceção. Homo sacer II, 1*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Terrorismo o tragicommedia*. Disponível em <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/>.

_____. *The idea of language*. In: HELLER-ROAZEN, Daniel (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.

_____. *The Messiah and the sovereign: the problem of law in Walter Benjamin*. In: HELLER-ROAZEN, Daniel (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.

_____. *The signature of all things: on method*. Tradução de Luca D'Isanto e Kevin Attell. New York: Zone Books, 2009.

_____. *The state of emergency*. Disponível em <http://www.generation-online.org/p/fpagambenschmitt.htm>.

_____. *The Work of man*. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

_____. *Walter Benjamin and the demonic: happiness and historical redemption*. In: HELLER-ROAZEN, Daniel (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.

_____. *We refugees*. Tradução de Michael Rocke. The European Graduate School. Disponível em <http://egs.edu/faculty/agamben/agamben-we-refugees.html>.

_____. *What is a paradigm?* European Graduate School, August 2002. Disponível em <http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-what-is-a-paradigm-2002.html>. Acessado em 20.9.2007.

OUTROS TEXTOS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ALVES, José Carlos Moreira. *Direito romano*. 6. ed. Vol. I e II. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

ALVES, Daniel; MEIRELLES, Mauro. *Humanismo latino e opiniões acerca da pena de morte*. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos Bombassaro; RI JR., Arno Dal; PAVIANI, Jayme Paviani (org.). *As interfaces do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

AMARAL SANTOS, Moacyr. *O Estado de emergência*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1981.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. 7. ed. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia da Letras, 1989.

_____. *Walter Benjamin: 1892-1940*. In: *Illuminations*. Tradução de Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1969.

_____. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Penguin Books, 1963.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. *Metafísica*. v. II, 2 ed. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2005,

_____. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969, p. 194.

_____. *Metafísica*. 3. ed. Tradução de Patricio de Azcárte. Buenos Aires: Ed. Espana-Calpe Argentina S.A., 1945.

_____. *Poética*. 3. ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ASSMANN, Selvino José. In: Apresentação a AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007,

BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades, 2002.

_____. *Zur kritik der gewalt und andere aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1965. *Critique of violence*. In: BULLOCK, Marcus; JENNINGS, Michael (ed.). *Selected writings*, v. 1, 1913-1926. Tradução de Edmund Jephcott. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

_____. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Tradução de Maria Luz Moita e Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'água Editores, 1992

_____. *Illuminations*. Tradução de Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1969.

_____. *On the concept of history*. In: EILAND Howard; JENNINGS, Michael (ed.). *Selected writings*, v. 4, 1938-1940. Tradução de Harry Zohn. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e Constituição: para uma crítica do constitucionalismo*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

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

_____. *Breves considerações sobre o poder de iniciativa legislativa do Executivo*. Revista da Procuradoria Geral do Município de Fortaleza, v. 12, 2004.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYOLI, Aglaé. *História da filosofia do direito*. Tradução de Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *O Direito na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. Barueri: Manole, 2003.

BOBBIO, Norberto. *Do fascismo à democracia: os regimes, as ideologias, os personagens e as culturas políticas*. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

_____. *Direito e Poder*. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

_____. *Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política*. 14. ed. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BONAVIDES, Paulo. *Teoria constitucional da democracia participativa. Por um direito constitucional de luta e resistência. Por uma nova hermenêutica. Por uma repolitização da legitimidade*. São Paulo: Malheiros Editores, 2001.

_____. *Governança e legitimidade (alguns aspectos da conjuntura brasileira)*. In: VALADÉS, Diego (Ed.). *Gobernabilidad y constitucionalismo en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005

BULL, Malcolm. *States don't really mind their citizens dying (provided they don't all do it at once): they just don't like anyone else to kill them*. Disponível em <http://www.generation-online.org/p/fpagamben2.htm>.

BURDEAU, Georges. *O Estado*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BUTLER, Judith. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London e New York: Verso, 2004.

CABRAL, Paulo Roberto dos Santos. *Teoria constitucional e exceção permanente: uma categoria para a teoria constitucional do século XXI*. Curitiba: Juruá, 2009.

CALARCO, Matthew. *Jamming the Anthropological machine*. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven. *Giorgio Agamben, Sovereignty & Life*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. Tradução de Frank de Oliveira e Henrique Monteiro. São Paulo: Edusp, 2000.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. 6. ed. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito Constitucional*. 5. ed. Coimbra: Almedina, 1993.

CARNELUTTI, Francesco. *Arte do direito: seis meditações sobre o direito*. Tradução de Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Bookseller, 2003.

_____. *A morte do direito*. Tradução de Hiltomar Martins Oliveira. Belo Horizonte: Líder, 2003.

CAVENDISH, Sueli. *Poiésis, negatividade e a condição moderna da arte em Giorgio Agamben*. Disponível em <http://paginas.terra.com.br/arte/dubitoergosum/a41.htm>.

CHUERI, Vera Karam de. *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). *Crítica da Modernidade: diálogos com o Direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

CLEMENS, Justin. *The role of the shifter and the problem of reference in Giorgio Agamben*. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas, MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008.

CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas; MURRAY, Alex. *The enigma of Giorgio Agamben*. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas; MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008.

CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas; MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburgh University Press, 2008.

COCCO, Giuseppe; PILATTI, Adriano. *Desejo e libertação: a potência constituinte da multidão*. In: NEGRI, Antonio. *Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro, DP&A, 2002.

COELHO, Fábio Ulhoa. *Para entender Kelsen*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

COHEN, G. A. *Karl Marx's theory of history: a defence*. New Jersey: Princiton University Press, 2000.

CONNOLLY, William E. *The complexities of sovereignty*. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

COOPER, Robert. *The breaking of nations: order and chaos in the twnty-first century*. New York: Palgrave, 2003.

CORVAL, Paulo Roberto dos Santos. *Teoria constitucional e exceção permanente: uma categoria para a teoria constitucional do século XXI*. Curitiba: Juruá, 2009.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CRACOGNA, Dante. *Acerca del concepto de constitucion en Carl Schmitt y Hans Kelsen*. Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad Pontificia Bolivariana, n. 75, outubro-dezembro 1986.

DECAROLI, Steven. *Boundary stones: Giorgio Agamben and the field of sovereignty*. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Aporias*. Tradução de Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1993.

DURANTAYE, Leland de la. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

DÜTTMANN, Alexander García. *Integral actuality: on Giorgio Agamben's Idea of Prose*. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas, MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008.

EDKINS, Jenny. *Whatever Politics*. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

FARALLI, Carla. *A Filosofia Contemporânea do Direito: temas e desafios*. Tradução de Candice Premaor Gullo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *Estudos de Filosofia do Direito: reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Introdução ao Estudo do Direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo, Atlas, 2001.

_____. *Decreto-lei, instrumento discricionário*. Disponível em <http://www.terciosampaioferrazjr.com.br/?q=/publicacoes-cientificas/36>.

FERREIRA, Bernardo. *O Risco do Político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro, IUPERJ, 2004.

FERREIRA, Olavo Augusto Vianna Alves. *Sistema constitucional das crises: restrições a direitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2009.

FERREIRA, Luis Pinto. *Princípios gerais de direito constitucional moderno*. Tomo I. São Paulo: Revista dos Tribunais.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Curso de Direito Constitucional*. 30. ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

_____. *O poder constituinte*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

FERRIS, David S. (ed.). *The Cambridge companion to Walter Benjamin*. Cambridge: The Cambridge University Press, 2004.

FINAZZI-AGRO', Ettore. *A voz de quem morre. O indício e a testemunha em "Meu tio Iauraretê"*. Disponível em http://www.letras.ufmg.br/poslit/08_publicacoes_txt/er_12/er12_ef.pdf.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2001, acervo Dedalus, Tomo 32950/02.

FONSECA, Ricardo Marcelo. *Foucault, o direito e a "sociedade de normalização"*. In: *Crítica da modernidade: diálogos com o direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005

FORBES, Jorge; REALE JÚNIOR, Miguel; FERRAZ JR., Tercio Sampaio (orgs.). *A invenção do futuro: um debate sobre a pós-modernidade e a hipermodernidade*. Barueri: Manole, 2005.

FORMIS, Barbara. *Dismantling theatricality: aesthetics of bare life*. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas, MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Tradução de Raquel Ramalheite. 36. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

_____. *Microfísica do Poder*. 27. ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

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

_____. *Resumos dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 19. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

_____. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. 9. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: NAU Ed., 2003.

_____. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRASER, David. *Dead men walking: law and ethics after Giorgio Agamben's Auschwitz*. International Journal for the Semiotics of Law, v. 12(4), 1999.

FROSINI, Tommaso Edoardo. *El Estado de derecho se há detenido em Guantánamo*. Revista Española de Derecho Constitucional, ano 26, n. 76, janeiro-abril de 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. In: Apresentação a AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

GHETTI, Pablo Sanges. *Direito e democracia sob os espectros de Schmitt: contribuição à crítica da filosofia do direito de Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2006.

GULLI, Bruno. *The ontology and politics of exception: reflections on the work of Giorgio Agamben*. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

HARTLE, Johann Frederik. *Das unbestimmte dritte. Giorgio Agambens messianismus des rechts*. Disponível em

http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=7435&ausgabe=200410.

HAWKINS, Seth J. *Up Guantanamo without a paddle: waves of Afghan detainees drown in America's great habeas loophole*. In: Saint Louis University Law Journal. Vol. 47, No. 4, Summer 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

HELLER-ROAZEN, Daniel. *Editor's introduction: To read what was never written*. In: HAMACHER, Werner; WELBERY, David (ed.). *Potentialities*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.

HELLER-ROAZEN, Daniel (ed.). *Potentialities: collected essays - Giorgio Agamben*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou a matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. 2. ed. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2000.

HONESKO, Vitor Hugo Nicastro; HONESKO, Raquel Schlommer; BARBOSA, Tatiane Alves. *O estado de exceção como causa da corrupção no sistema político-constitucional brasileiro*. Revista do Instituto dos Advogados de São Paulo, ano 9, n. 17, janeiro-junho 2006.

HONESKO, Vitor Hugo Nicastro. *O totalitarismo neoliberal e a "democracia" brasileira: a construção do homo sacer tupiniquim*. In: MACEDO, Paulo Emílio Vauthier (coord.). *Direito e política: anais do II Congresso Brasileiro*. Curitiba: Juruá, 2005.

HUMPHREYS, Stephen. *Legalizing lawlessness: on Giorgio Agamben's state of exception*. European Journal of International Law, 2006, 17(3).

JENKINS, Fiona. *Bare life: asylum-seekers, Australian politics and Agamben's critique of violence*. In: Australian Journal of Human Rights. Vol. 10. No. 1. Disponível em <http://www.austlii.edu.au/au/journals/AJHR/2004/18.html>.

KELSEN, Hans. *O Problema da Justiça*. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Teoria Pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Teoria geral do direito e do estado*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KENNEDY, Ellen. *Constitutional failure: Carl Schmitt in Weimar*. Durham and London: Duke University Press, 2004.

KOHN, Margaret. *Bare life and the limits of law*. Theory&Event, 2006, v. 9(2). Disponível em <http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/tae/v009/9.2kohn.html>.

LACAPRA, Dominick. *Approaching limit events: siting Agamben*. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

LACLAU, Ernesto. *Bare life or social indeterminacy?* In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). Giorgio Agamben: sovereignty and life. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

LANCEROS, Ptaxi. *M. Foucault: la pregunta por el poder*. Revista de la Universidad de Deusto, Segunda Época, v. 43/1, enero-junio 1995.

LEVITT, Debora. *Notes on media and biopolitics: 'notes on gesture'*. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas, MURRAY, Alex (ed.). The work of Giorgio Agamben: law, literature, life. Edinburg University Press, 2008.

LOURENÇO, Frederico Ricardo de Ribeiro e. *Poder e norma: Michel Foucault e a aplicação do direito*. Porto Alegre: Nuria Fabris Ed., 2009.

LOPES, José Reinaldo de Lima. *O direito na história: lições introdutórias*. 2. ed. São Paulo: Max Limonad, 2002.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACEDO JR., Ronaldo Porto. *Carl Schmitt e a Fundamentação do Direito*. São Paulo: Max Limonad, 2001.

MCQUILLAN, Colin. *The political life in Giorgio Agamben*. *Kritikos*, v. 2, July 2005. Disponível em <http://garnet.acns.fsu.edu/~nr03/mcquillan.htm>.

MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade*. Tradução de Wolfgang Leo Mar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *Eros e Civilização: Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. 8. ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC Ed.

MARX, Karl. *O capital*. 3. ed. Tradução de Gabriel Deville. Bauru: EDIPRO, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 3. ed. Tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

MARKY, Thomas. *Curso elementar de direito romano*. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 1985.

MARTINS, Jasson da Silva. *Estado de exceção e biopolítica segundo Giorgio Agamben*. Entrevista concedida em 4.9.2007. Instituto Humano Unisinos. Disponível em http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task.

MATTHEW, Calarco; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

MATTOS, Olgária. *Modernidade: república em estado de exceção*. Revista USP, setembro/outubro/novembro 2003.

MCQUILLAN, Colin. *The Political Life in Giorgio Agamben*. Disponível em <http://garnet.acns.fsu.edu/~nr03/mcquillan.htm>

MENEZES, Djacir. *Os equívocos da noção de soberania*. In: Carta mensal, Rio de Janeiro, v. 30 (355), Outubro 1984.

MILLS, Catherine. *The philosophy of Giorgio Agamben*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2008.

_____. *Biopolitics, liberal eugenics, and nihilism*. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

MINCA, Claudio. *Giorgio Agamben and the new biopolitical nomos*. Geografiska Annaler: Series B, Human Geography, 2006, v. 88(4).

MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-mordenismo*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MÜLLER, Friedrich. *Constitucionalidade, legalidade, legitimidade*. São Paulo: Max Limonad, 1999.

_____. *As medidas provisórias no Brasil diante do pano de fundo das experiências alemãs*. In: GRAU, Eros Roberto; FILHO, Willis Santiago Guerra (org.). *Direito constitucional: estudos em homenagem a Paulo Bonavides*. São Paulo: Malheiros.

NANCY, Jean-Luc. *Abandoned being*. In: HOLMES, Brian (ed.). *The birth to presence*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

_____. *L'impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983.

_____. *Corpus*. Paris: Métailié, 2006.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Dentro e fora da lei*. Jornal de resenhas, n. 91, de abril de 2001 a novembro de 2002. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 2002.

_____. *Il frutto maturo della redenzione*. Disponível em <http://www.generation-online.org/t/negriagamben.htm>. Acessado em 5.8.2009.

_____. *Giorgio Agamben: the discreet taste of the dialectic*. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império*. 8. ed. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Record, 2006.

NORRIS, Andrew. *The exemplary exception: philosophical and political decisions in Giorgio Agamben's Homo Sacer*. In: *Politics, metaphysics and death: essays on Giorgio Agamben*. Durham and London: Duke University Press: 2005.

ODYSSEOS, Louiza; PETITO, Fabio. *The international political thought of Carl Schmitt: terror, liberal war and the crisis of global order*. London: Routledge, 2007.

OWENS, Patricia. *Beyond 'bare life': refugees and the 'right to have rights'*. Disponível em http://www.allacademic.com/one/isa/isa09/index.php?cmd=isa09_search&offset=0&limit=5&multi_search_search_mode=publication&multi_search_publication_fulltext_mod=fullte

xt&textfield_submit=true&search_module=multi_search&search=Search&search_field=title_idx&fulltext_search=Beyond+Bare+Life%3A+Refugees+and+the+%E2%80%9CRight+to+Have+Rights%E2%80%9D.

PALOMBELA, Gianluigi. *Filosofia do direito*. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PATTON, Paul. *Agamben and Foucault on biopower and biopolitics*. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

PECORARO, Rossano. *Compreender a atualidade através de Agamben*. Entrevista concedida em 4.3.2009. Disponível em http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=20360.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. *Escritos indignados: polícia, prisões e política no Estado autoritário (no 20. aniversário do regime de exceção, 1964-1984)*. São Paulo: Brasiliense, 1984,

_____. *Polícia e consolidação democrática: o caso brasileiro*. In: São Paulo sem medo: um diagnóstico da violência urbana. Rio de Janeiro: Garamond, 1998.

RAMOS, Dircêo Torrecillas. *Direitos fundamentais nas crises*. In: MARTINS, Ives Gandra da Silva (coord.). *As vertentes do direito constitucional contemporâneo*. São Paulo: América Jurídica, 2002.

RASCH, William. *From sovereign ban to banning sovereignty*. In: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (ed.). *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

ROCHLITZ, Rainer. *A filosofia de Walter Benjamin: o desencantamento da arte*. Tradução de Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na tormenta: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

SAFATLE, Vladimir. *Materialismo, imanência e política: sobre a teoria da ação de Giorgio Agamben*. In: SEDLMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg. *O comum e a experiência da linguagem*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

SALDANHA, Nelson. *O Pensamento Jurídico no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 1979.

_____. *O Poder Constituinte*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1986.

SCHEUERMAN, William E. *Between the norm and the exception: the Frankfurt School and the rule of law*. Cambridge and London: The MIT Press, 1997.

_____. *Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib*. Constellations, Oxford, v. 13, n. 1, 2006.

SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

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

_____. *O guardião da constituição*. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

_____. *O conceito do político: Teoria do Partisan*. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

_____. *The crisis of parliamentary democracy*. Tradução de Ellen Kennedy. Cambridge: The MIT Press, 2000.

_____. *La dictadura*. Tradução de José Diaz Garcia. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

_____. *Teoría de la Constitución*. Tradução de Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

SCHÜTZ, Anton. *The fading memory of homo non sacer*. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas; MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008.

SCRAMIM, Susana; HONESKO, Vinícius Nicastro. In: Apresentação a AGAMBEN, Giorgio. *O que é contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

SELIGMANN-SILVA, Márcio de. *Ler o livro do mundo: Walter Benjamin - romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999.

SILVA, José Afonso da. *A governabilidade num Estado Democrático de Direito*. In: VALADÉS, Diego (Ed.). *Gobernabilidad y constitucionalismo en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

_____. *Curso de direito constitucional positivo*. 23. ed. São Paulo: Malheiros, 2003

SLAIBI FILHO, Nagib. *Estado de defesa e Estado de sítio: estudos e comentários*. In: *Revista Forense*, v. 306.

TELES, Edson Luís de Almeida. *Brasil e África do Sul: os paradoxos da democracia. Memória política em democracias com herança autoritária*. Tese de doutorado, Acervo Dedalus, FFLCH, 20900020892, SBD-FFLCH-USP 281499, 2007.

THURSCHELL, Adam. *Specters of Nietzsche: potential futures for the concept of the political in Agamben and Derrida*. New York: Cardozo Law Review, 2003. Disponível em <http://www.law.csuohio.edu/faculty/publications/search.php>.

VALADÉS, Diego. *Consideraciones sobre gobernabilidad y constitucionalismo: estudio introductorio*. In: VALADÉS, Diego (Ed.). *Gobernabilidad y constitucionalismo en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

VILLANON, Pedro Cruz. *Estados excepcionales y suspension de garantías*. Madrid: Editorial Tecnos, 1984.

VIRNO, Paolo. *General intellect, exodus and multitude*. Archipelago, 2002. Disponível em <http://www.generation-online.org/p/fpvirno2.htm>.

WADIWEL, Dinesh. *Animal by any other name? Patterson and Agamben discuss animal (and human) life*. Borderlands e-journal, v. 3(1). Disponível em http://www.borderlands.net.au/vol3no1_2004/wadiwel_animal.htm.

WHYTE, Jessica. *Its silent working was a delusion*. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas; MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008.

WOHLFARTH, Irving. *On some jewish motifs in Benjamin*. In: BENJAMIN, Andrew (ed.). *The problems of modernity: Adorno and Benjamin*. London and New York: Routledge, 1998.

ZARTALOUDIS, Thanos. *Soulblind, or on profanation*. In: CLEMENS, Justin; HERON, Nicholas; MURRAY, Alex (ed.). *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburg University Press, 2008.

ZIZEK, Slavoj. *Homo sacer as the object of the discourse of the university*. Disponível em <http://www.lacan.com/hsacer.htm>.

_____. *Welcome to the desert of the real*. New York: Verso, 2002b.

_____. ZIZEK, Slavoj. *Violence*. New York: Picador, 2008.