

**ANDRÉ SIMÕES CHACON BRUNO**

**CRÍTICA DA VIOLÊNCIA:  
INCURSÕES SOBRE A VIDA NUA, A EXCLUSÃO E A EXCEÇÃO NO  
DIREITO**

Dissertação de Mestrado

Orientador: Professor Associado Eduardo C. B. Bittar

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE DIREITO**

**São Paulo - SP**

**2018**

**ANDRÉ SIMÕES CHACON BRUNO**

**CRÍTICA DA VIOLÊNCIA:  
INCURSÕES SOBRE A VIDA NUA, A EXCLUSÃO E A EXCEÇÃO NO  
DIREITO**

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação do Professor Associado Dr. Eduardo Carlos Bianca Bittar.

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE DIREITO**

**São Paulo - SP**

**2018**

**Serviço de Biblioteca e Documentação**  
**Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**

Bruno, André Simões Chacon

Crítica da Violência: Incursões sobre a vida nua, a exclusão e a exceção no direito / André Simões Chacon Bruno ; orientador Eduardo Carlos Bianca Bittar. - São Paulo, 2018.

289 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Graduação em Filosofia e Teoria Geral do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 2018.

1. Filosofia do direito. 2. Crítica da violência. 3. Estado de exceção. 4. Homo sacer. 5. Giorgio Agamben. I. Bittar, Eduardo Carlos Bianca, orient. II. Título.

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais, por todo o apoio, dedicação e amor incondicionais.

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Eduardo C. B. Bittar, fonte inesgotável de respeito, admiração e inspiração, a quem agradeço especialmente por ter acreditado em mim e em meu trabalho, bem como por ter fornecido todas as condições para que esta pesquisa se concretizasse.

A Jairo Neia Lima, professor tornado amigo, que acompanha e incentiva desde o início a minha jornada no mundo acadêmico.

Aos meus amigos de Londrina, Kaio, Rafael, João Luís, Victor Hugo, Heitor e José Eduardo, por me ensinarem, cada qual a seu modo, o que é a verdadeira amizade.

Aos amigos que fiz em São Paulo, especialmente Felipe e Jonathas, companheiros de viagem e de aprendizado, sempre dispostos a uma boa conversa teórica.

Aos membros da minha banca de defesa, por aceitarem o convite e pela generosidade de participar da sua construção.

*Aos meus avôs, Dorvalino Simões e Francisco Bruno, in memoriam.*

Um dia, a humanidade brincará com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolve-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele. Também o uso, que se contaminou com o direito, deve ser libertado de seu próprio valor. Essa libertação é a tarefa do estudo, ou do jogo.

Giorgio Agamben

## RESUMO

André Simões Chacon Bruno. *Crítica da Violência: Incursões sobre a vida nua, a exclusão e a exceção no direito*. 2018. 289. Mestrado – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

A presente pesquisa, assumindo-se como um exercício de filosofia do direito, tem como principal desiderato promover uma crítica da violência, especialmente a violência que se impõe no campo semântico do direito. A crítica é operacionalizada a partir de três diferentes movimentos: em um primeiro momento, a partir de um diálogo interdisciplinar, procura fazer um diagnóstico do tempo presente, de modo a esclarecer as consequências humanas e os processos de exclusão social que podem ser apreendidos na construção da modernidade, com suas pretensões de ordem e pureza, bem como seus reflexos no âmbito da discussão sobre a pós-modernidade; em um segundo momento, a pesquisa torna ao direito para entender como se deu o seu desenvolvimento na era moderna, na qual é entendido principalmente como instrumento de legitimação do poder e de controle social, especialmente a partir daquela teoria que veio a se tornar o principal paradigma da filosofia do direito na modernidade, o positivismo jurídico, que, devido ao caráter instrumental a que submete o direito, nos oportuniza a promoção de uma crítica da técnica, a qual é, em seguida, radicalizada, tendo como principal referência a crítica da violência de Walter Benjamin, para quem o direito apresentar-se-ia sempre como violência, seja como violência que institui o direito, seja como violência que o mantém; por fim, apresentamos e problematizamos a crítica do dispositivo jurídico promovida pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, a partir de um diálogo contínuo e dialético com as principais obras do autor que tangenciam a temática aqui proposta, o que nos direciona a uma discussão sobre a biopolítica, a vida nua do *homo sacer* e sua relação com o poder soberano, o estado de exceção, o abandono como estrutura originária da norma, promovendo, em seguida, uma crítica dos direitos humanos na era da biopolítica, e, por fim, apresentando a estratégia proposta por Agamben para dissolver o nexos existente entre violência e direito, isto é, a desativação do dispositivo jurídico através da sua profanação, abolindo, desta forma, o seu uso meramente instrumental, liberando, assim, o direito para um novo e livre uso.

**Palavras-chave:** Filosofia do direito; Crítica da violência; Estado de exceção; Homo sacer; Giorgio Agamben.

## ABSTRACT

André Simões Chacon Bruno. Critique of Violence: Incursions on bare life, exclusion and exception in law. 2018. 289. Master – Faculty of Law, University of São Paulo, São Paulo, 2018.

The present research, assuming itself as an exercise of philosophy of law, has as its main purpose to promote a critique of violence, especially the violence that imposes itself in the semantic field of the law. The critique is operationalized from three different movements: in a first moment, from an interdisciplinary dialogue, it tries to make a diagnosis of the present time, in order to clarify the human consequences and the processes of social exclusion that can be apprehended in the construction of modernity, with its pretensions of order and purity, as well as its reflections in the scope of the discussion on postmodernity; in a second moment, the research turns to the law to understand how its development took place in the modern era, in which it is understood mainly as an instrument of legitimation of the power and of social control, especially from the theory that came to be the main paradigm of the philosophy of law in modernity, legal positivism, which, due to the instrumental character to which it submits the law, allows us to promote a critique of technique, which is, then, radicalized, having as its main reference Walter Benjamin's critique of violence, according to whom law would always appear as violence, either as lawmaking violence, that establishes the law, or as law-preserving violence, that maintains it; lastly, we present and problematize the critique of the juridical machine promoted by the Italian philosopher Giorgio Agamben, from a continuous and dialectical dialogue with the main works of the author that relates to the theme here in question, which leads us to a discussion on biopolitics, the bare life of the homo sacer and its relation to sovereign power, the state of exception, the relation of abandonment as original structure of the norm, to promote then a critique of human rights in the age of biopolitics, and, finally, presenting Agamben's strategy to dissolve the nexus between violence and law, that is to say, the deactivation of the juridical machine through its desecration, thus abolishing its merely instrumental use, freeing the law for a new and free use.

**Keywords:** Philosophy of law; Critique of violence; State of exception; Homo sacer; Giorgio Agamben.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
Por que criticar a violência?.....	13
<b>CAPÍTULO I - MODERNIDADE E EXCLUSÃO</b> .....	16
1.1 O contemporâneo, modernidade e civilização .....	17
1.2 Modernidade, ordem e violência .....	40
1.3 Modernidade líquida, Pós-modernidade e contemporaneidade .....	56
<b>CAPÍTULO II - DIREITO E VIOLÊNCIA</b> .....	76
2.1 A modernidade, o Direito e o Direito moderno .....	77
2.2 Técnica, positivismo jurídico e crise do Direito moderno .....	92
2.3 Direito-como-violência e <i>vida nua</i> .....	106
<b>CAPÍTULO III - VIDA NUA, EXCLUSÃO E EXCEÇÃO NO DIREITO</b> .....	130
3.1 Biopolítica, poder soberano e vida nua.....	131
3.1.1 Foucault, poder disciplinar e biopolítica .....	131
3.1.2 Biopolítica, poder soberano e politização da vida nua.....	143
3.2 Homo sacer, estado de exceção e <i>bando</i> soberano.....	155
3.2.1 Homo sacer, poder soberano e <i>vida nua</i> .....	157
3.2.2 Estado de exceção e relação de exceção como estrutura originária do <i>nomos</i> ..	172
3.3 Direitos do homem na era biopolítica e a potência do direito.....	193
3.3.1 Os direitos do homem, o campo como paradigma biopolítico e o muçulmano	196
3.3.2 Potência, messianismo e inoperância .....	223
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	264
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	273

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como principal escopo promover uma reflexão sobre a violência, tendo como foco primordial, no entanto, a violência que se situa na esfera semântica do direito. Nesse sentido, promover-se-á uma reflexão interdisciplinar e multifacetada, que levará em conta a construção histórica das instituições, conceitos, ideias e proposições que aqui serão trabalhados, os quais terão, deve-se dizer, uma lógica intrínseca que guiará todo o estudo: a violência que se apresenta em todos estes campos, vinculada, especialmente, às suas consequências humanas.

Nesse desiderato, primeiramente far-se-á uma reflexão orientada a elucidar algumas das principais características do tempo presente, o tempo no qual vivemos, pensamos e escrevemos. Este tempo, a contemporaneidade, que em termos de teoria social é por muitos autores denominada de “pós-modernidade”, razão pela qual este tema merecerá aqui algumas palavras. Estas dar-se-ão no sentido de tentar minimamente precisar o que seria a pós-modernidade e quais as suas relações com a modernidade.

Contudo, não será o caso de se assumir o problema da violência em qualquer destas sujeições. Não será uma crítica da violência moderna, tampouco somente uma crítica da violência pós-moderna. A razão pela qual se justifica trabalhar com estes conceitos é, antes de mais nada, localizar e identificar no caudal de noções que transformaram o mundo como o temos, os diversos arquétipos filosóficos que formaram nossas instituições e configurações sociais, como já dotados de consequências violentas, permeados por uma lógica intrínseca de exclusão. À maneira de exemplo, podem ser citadas as lições de Zygmunt Bauman, o qual identifica o contexto da modernidade como tendo sido guiado e regido pelos ideais de *ordem e pureza*, os quais terminaram por refletir uma política de *eliminação da ambivalência*, que, em poucas palavras, reservou ao estranho (ao diferente, ao outro, considerado nestes termos como sujeira), a latrina, os guetos, a pobreza, as cadeias, a marginalidade, enfim, a *exclusão*. Esta lógica da exclusão, por sua vez, não deixará de funcionar na pós-modernidade. No contexto atual, às velhas táticas de exclusão, novas irão se somar, como a exclusão daqueles que não podem participar do inefável jogo do consumo.

Deste modo, em um segundo movimento, promover-se-á uma explanação sobre o nascimento e as principais características do direito moderno. Isto nos permitirá, então,

promover uma crítica da técnica, na medida em que o conceito moderno de direito, submetido às concepções formalistas do direito, terminaram por transformá-lo em uma mera instrumentalidade a serviço da legitimação do poder. Esta mesma instrumentalidade será posta em xeque, em seguida, na exposição da crítica benjaminiana da violência (“*Zur Kritik der Gewalt*”, de Walter Benjamin), o qual propõe existir umnexo irremediável entre violência e direito, tendo em vista a violência ter, no exercício do poder, duas funções primordiais: uma função *instituidora*, que serve para instituir e consolidar uma nova ordem jurídica, e uma função *mantenedora*, que serve para controlar e manter a integridade dessa nova ordem jurídica imposta. Nesse sentido, não se pode deixar de comentar também que este modelo de direito, como expressão autêntica de violência, é um direito fundado na soberania, razão pela qual também se promoverá um diálogo com a doutrina daquele que foi o maior teórico moderno sobre este tema, o jurista alemão Carl Schmitt.

Em um terceiro movimento, trabalhar-se-á com a teoria do pensador que mais se coaduna com a visão particular do autor do presente trabalho, o filósofo italiano Giorgio Agamben. Desta forma, será desenvolvida, neste momento, a tese de como o espaço da *vida nua*, situada originalmente à margem do ordenamento, passou progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção, assim como a violência à qual esta fica submetida. Para tanto, deve-se promover também uma discussão sobre a *biopolítica* aventada por Michel Foucault, uma das maiores referências de Agamben, e que permeia, deve-se observar, toda a sua obra.

Nesta via, será então enfrentada a tese agambeniana segundo a qual a política moderna, inclusive dos Estados democráticos, teria se transformado em um “estado de exceção permanente”, na esteira da trilha sugerida por Walter Benjamin a propósito de sua oitava *tese sobre o conceito de história*. Para ele, o estado de exceção, no qual a *vida nua* era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, em verdade, o verdadeiro apartamento da tradição política ocidental; o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político. Resta saber, deste modo, se a *vida nua*, conforme o étimo, a vida *matável* e *insacrificável* do *homo sacer*, é a vida que emerge para todos nós, libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, constituindo-se, desta maneira, no ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da sua emancipação.

No que tange à relação entre o direito e a violência, a relação que mais nos interessa, não pode deixar de ser problematizada a querela da “Luta de gigantes acerca de

um vazio”, o debate realizado entre Walter Benjamin e Carl Schmitt sobre o Estado de exceção. O embate se dá no sentido de que para Benjamin existiria uma violência “*pura*”, que se situa “fora” e “além” do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o mantém. Para Schmitt, entretanto, de modo contrário, há uma violência pura e anômica que se localiza dentro do próprio contexto jurídico. Há que se desenvolver a aludida discussão no desiderato de se desvendar de quais modos as formas da dominação e da violência operam no sistema jurídico-político.

Quer-se saber se todas as mudanças acima comentadas desnudam ou negam o fato de que a exceção é, em verdade, o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão. De modo a se poder proceder a uma crítica da violência legal deve-se, portanto, resgatar sua operacionalidade em seus possíveis sentidos: desvendando a relação inextrincável entre violência e direito, o nexos indissociável entre soberania e violência, a situação dos indivíduos na sociedade do espetáculo e do consumo e, especialmente, a questão mais perigosa que se impõe: o uso abusivo de mecanismos de exceção, ou seja, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força de lei realiza (isto é, aplica ao desaplicar) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Isto acarretaria, de acordo com Agamben, a formação de espaços anômicos nos quais vigem uma violência presente de forma permanente, ainda que de modo virtual, na figura do *campo*, o paradigma político da modernidade, que tem como principal característica, por sua vez, o fato de transformar o cidadão no novo corpo biopolítico da humanidade.

## Por que criticar a violência?

No que tange à escolha do tema, pode-se dizer que ela tenta fazer responder às urgências do presente, especialmente no que toca à situação de violência pandêmica vivida nas cidades modernas. Como se sabe, o Estado moderno reivindicou para si o monopólio dos meios de coerção e concebeu um direito identificado com um *telos*, como instrumento de pacificação social. No entanto, esta função por diversas vezes exacerba seus limites, principalmente quando se verifica a emergência de poderes públicos e privados que comumente desapegam-se dos limites e vínculos a eles estabelecidos e promovem ilegalmente ingerências para benefício próprio. O estudo dos mecanismos pelos quais a violência se introjeta e se manifesta no direito é, pois, imperativa na atualidade, não só para encontrar meios de equilibrar os poderes (entre o público e o privado), mas principalmente para não deixar que os velhos e novos Leviatãs exerçam sua opressão de modo livre sobre os indivíduos, principalmente sobre aqueles mais carentes e desprotegidos.

A importância desta problemática reside, também, deve-se salientar, à emergência da necessidade do estudo dos dispositivos de governo atuais, os quais funcionam largamente baseados em medidas de exceção. A política moderna, nesse sentido, pode ser compreendida na esfera do estado de exceção tomado como paradigma de governo, inclusive por estados democráticos. Entende-se que esta situação não pode ser tolerada, pois ela provoca a subversão do principal imperativo democrático, esvaziando a noção de soberania popular e erodindo a legitimidade dos parlamentos.

Deste modo, com os projetos da modernidade e seus dispositivos espraiam-se os refugos, que no caso dos projetos de convívio humano são vítimas as próprias pessoas, as quais, excluídas, tornam-se redundantes, destinadas somente à latrina do mundo moderno (pós-moderno?). Os Estados, usando a lei e sua soberania, escolhem e seletivamente excluem de seus espaços indivíduos “redundantes” (nacionais e/ou estrangeiros, todos aqueles que vivem à margem), relegando, para alguns, *efetivamente*, a condição de *homo sacer*, termo que identifica aqueles que foram excluídos e banidos da proteção da lei pelo poder soberano, e, no entanto, *virtualmente*, possivelmente, para todos os cidadãos.

O excluído por meio da decisão soberana é o *homo sacer* (homem sacro), quer dizer, é aquele que o povo julgou por um delito e que não é lícito sacrificar, mas que, todavia, quem o mata não é condenado por homicídio. Ele habita em uma esfera-limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção (de suspensão, de

abandono), sendo esta a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e implica nele a *vida nua* (de direitos). A questão que se impõe, portanto, é se no caso brasileiro, haveria o risco de a violência e a exclusão generalizada que aqui se encontra, poder ser entendida a partir do paradigma firmado por Agamben, e se, em nosso caso, seríamos todos potenciais *homo sacer*.

O estudo dos processos atuais de dominação e dos modos de expressão da violência legal tornam-se imperativos para entender a conjuntura moderna brasileira. Em um país qualificado pela carência crônica, pelo subdesenvolvimento, pelo racismo estrutural, por processos políticos escusos, pela recorrente e sistêmica violação de direitos humanos, parece ser o caso de que, no final do espetáculo, o Estado é deixado apenas com as suas necessidades mais básicas: a garantia da segurança jurídica para fins econômicos e o poder de repressão para garantir a exclusão dos marginalizados. Qualquer que seja a função do direito, pode-se dizer que esta, a da repressão, é uma das suas funções mais essenciais, a qual, em nosso país, em seu modo de funcionamento soberano e autoritário, costuma não falhar.

O tema é extremamente atual, pois à mesma indeterminação sobre os atuais mecanismos de introdução, desenvolvimento e tomada da estrutura da exceção sobre o mundo da vida correspondem os modos pelo qual a vida é capturada pela política e às nefastas consequências que podem advir desse processo. Pode-se exemplificar o conteúdo biopolítico das atuais formas-de-vida tanto a partir da proliferação nos ordenamentos dos mecanismos excepcionais de emergência (como o uso do “estado de exceção”, “estado de emergência”, “estado marcial”), como com a emergência de leis como o USA *Patriot Act*, promulgado pelo Senado americano no dia 26 de outubro de 2001, que permite ao *Attorney general* “manter preso” o estrangeiro suspeito de atividades que ponham em perigo “a segurança nacional dos Estados Unidos”, mas que no prazo de sete dias, o estrangeiro deve ser expulso ou acusado de violação da lei sobre a imigração ou de algum outro delito, o que escancara a anulação radical de todo estatuto jurídico sobre a vida de um indivíduo, produzindo dessa forma um ser juridicamente inominável e inclassificável.

Esta situação, a despeito de dizer respeito ao contexto norte-americano, talvez nos seja muito mais próxima que possamos imaginar. Interessa, desta forma, indagar, pensar, criticar. Tentar-se-á promover, nesse sentido, uma *crítica* da violência que se operacionaliza, deve-se frisar, da seguinte forma: em alguns momentos, a partir do sentido que lhe deu Kant, a “*Kritik*” como “delimitação dos limites”, especialmente a partir das implicações da violência enquanto *meio*; em outros, como uma resposta à “*crise*”,

momento no qual não se pode deixar de condenar a violência, especialmente quando se tratar de verificar quais as suas consequências negativas.

A presente pesquisa tem, portanto, por objeto promover uma crítica da violência na contemporaneidade a partir dos autores trabalhados, tendo como principal lastro, no entanto, especialmente no último capítulo, a filosofia do direito agambeniana. Nesse sentido, não possui intenção de meramente repetir adágios teóricos já consagrados, mas sim de questioná-los e problematiza-los, como a relação entre democracia e estado de exceção, o estatuto das declarações formais de direitos na era da biopolítica, a questão da relação de exceção como estrutura originária do poder soberano, as intempéries da(s) vida(s) nua(s) e a situação da democracia e dos direitos humanos nesse ínterim, desenvolvendo e identificando as possíveis consequências advindas desse complexo processo que inunda a política e o mundo da vida. Deve-se pensar, afinal, uma política e em um direito que vem, não mais centrados nessa forma de vida que abandona à *vida nua* o “homem” e o “cidadão”.

## **CAPÍTULO I - MODERNIDADE E EXCLUSÃO**



## 1.1 O contemporâneo, modernidade e civilização

Vivemos em um tempo no qual as várias possibilidades, alegrias e agruras do cotidiano fugazmente nos escapam. Somos *players* involuntários de um jogo no qual acontecimentos, sentimentos e pessoas frequentemente transformam-se em dados, números e estatísticas; produtos dos tempos modernos que rapidamente se sobrepõem, frequentemente rápidos demais para sequer darmos conta. Pode-se dizer que estamos jogando em um tabuleiro ímpar, no qual estamos imersos e não podemos sair, mas que realmente não entendemos em sua inteireza. Talvez pela proximidade do tempo, como quando somos pegos por aquela cegueira que nos aflige ao olharmos algo muito de perto: perde-se o foco e nada se vê. Talvez pela velocidade inédita e incontrolável com que a contemporaneidade nos golpeia. A indefinição, pode-se dizer, é a marca própria do presente.<sup>1</sup>

Necessita-se, então, saber do que é feita a pintura do contemporâneo e, principalmente, o que está em xeque nesta relação. Seria este quadro um fardo, uma infame e ardilosa lembrança forjada pelas memórias e os espectros do passado? Ou seria este um jogo inteiramente novo, em seu auge, a tendência, o que há de mais moderno? Vivemos, afinal, na *modernidade*?<sup>2</sup> Ou seria na *pós-modernidade*? O que estas referências representam? Quais as suas características? Quais suas implicações? O desvelamento destas questões, problemáticas e incômodas quanto possam ser, é a primeira tarefa que nos impomos.

De qualquer forma, como sugere Giorgio Agamben, se pretendemos entender o tempo em que vivemos, devemos ser *intempestivos*. Partindo das “*Considerações intempestivas*” (ou “*extemporâneas*”) de Friedrich Nietzsche, Giorgio Agamben, em “*O que é o contemporâneo*”, demonstra que se queremos acertar as contas com nosso tempo,

---

<sup>1</sup> “Assim, tentei desenhar a traços largos a essência da concepção do mundo da Idade Média, a passagem às perspectivas e à forma de pensar dos tempos modernos e também à imagem da existência que daí decorre. Isto pareceu tanto mais possível quanto em relação aos pontos decisivos os tempos modernos estão acabados; a forma de uma época só é completamente visível quando ela desaparece” (Guardini, *O fim dos tempos modernos*, 1964, p. 10).

<sup>2</sup> “A formulação do dilema encontra-se agora modificada: ou é impossível fazer uma antropologia do mundo moderno – e é correto ignorar aqueles que pretendem oferecer uma pátria às redes sociotécnicas; ou então esta antropologia é possível, mas seria preciso alterar a própria definição do mundo moderno. Passamos de um problema limitado – porque as redes continuam a ser incompreensíveis? – a um problema maior e mais clássico: o que é um moderno?” (Latour, *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, 2013, p. 13).

*devemos tomar posição em relação ao presente.*<sup>3</sup> Nesse sentido, ser intempestivo significa procurar compreender como um mal, um inconveniente e um defeito, algo de que a época atual justamente se orgulha, de modo que, embora sejamos devorados pela febre da história, tenhamos ao menos consciência disso.<sup>4</sup> Devemos, portanto, situar nossa pretensão de “atualidade” e nossa “contemporaneidade” em relação ao presente numa desconexão e numa discordância.<sup>5</sup>

De acordo com Agamben, é verdadeiramente “contemporâneo”, e pertence verdadeiramente “ao seu tempo”, aquele que não se adequa às suas exigências e nem com ele coincide perfeitamente, sendo, neste sentido, “*inatural*”. Porém, precisamente por isso, através dessa separação e desse anacronismo é que é capaz, mais que os outros, de perceber e de apreender o seu tempo. No entanto, deve-se dizer que essa “*discronia*” não significa, naturalmente, que contemporâneo seja aquele que vive em outro tempo, um nostálgico que se sente mais em casa na Atenas de Péricles ou na Paris de Robespierre, mas sim que um homem inteligente pode até odiar o seu tempo e, contudo, ele tem a consciência de que este lhe pertence irrevogavelmente, sabendo que dele não pode fugir.<sup>6</sup>

A contemporaneidade, assim, pode ser definida como uma relação singular com o próprio tempo que, simultaneamente, *a ele se adere e dele toma distância*. Mais precisamente, é a relação com o tempo que a ele se adere através de uma dissociação e de um anacronismo, razão pela qual aqueles que a ela se ligam perfeitamente em todos os pontos não são contemporâneos, pois, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela.<sup>7</sup>

Em diálogo com o poema “O século” (1923), de Osip Mandel’stam, o qual traz uma reflexão sobre a relação entre o poeta e o seu tempo, isto é, a contemporaneidade, Agamben afirma que:

O poeta – o contemporâneo – deve manter fixo o olhar no seu tempo. Mas o que vê, quem vê o seu tempo, o sorriso demente do seu século? Gostaria, neste momento, de propor-lhes uma segunda definição da contemporaneidade: contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para perceber

<sup>3</sup> Nas palavras de Nietzsche: “Para tanto, permito-me confessar, até pela minha profissão de filólogo clássico: não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossos dias senão o de intervir extemporaneamente, isto é, *contra a época, sobre a época e a favor de uma época futura*” (Nietzsche, *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, 2017, p. 31, grifo nosso).

<sup>4</sup> “Extemporânea é esta consideração também porque nela procuro compreender a cultura histórica, da qual nossa época, com razão, se orgulha, como infortúnio, como privação e carência; porque eu, além disso, acredito que todos nós padecemos de uma febre histórica devastadora e devemos, ao menos reconhecer que dela padecemos” (Nietzsche, *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, 2017, p. 31).

<sup>5</sup> Cf. Agamben, *Nudez*, 2014, p. 22.

<sup>6</sup> Cf. Agamben, *Nudez*, 2014, p. 22.

<sup>7</sup> Cf. Agamben, *Nudez*, 2014, ps. 22-23.

não as suas luzes, mas a escuridão. Todos os tempos são, para quem os experimenta na sua contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, exatamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente.<sup>8</sup>

É preciso, portanto, manter o olhar fixo sobre o próprio tempo, enquanto ao mesmo tempo dele se dissocia. Mas com qual finalidade?

Se levarmos em consideração as proposições feitas por Agamben, veremos que não somente devemos ser “*intempestivos*”, mas devemos sê-los não para enxergarmos as luzes, mas sim para não nos deixarmos cegar por elas, a fim de que consigamos distinguir nelas a parte da sombra, na qual reside sua íntima obscuridade. Nesse sentido, ser “contemporâneo” significa perceber a escuridão de nosso tempo como algo que nos diz respeito e que não cessa de nos interpelar, algo que continuamente e singularmente nos dirige, como qualquer luz. Desta forma, “*Contemporâneo é aquele que recebe diretamente no rosto o facho de trevas que provém do seu tempo*”.<sup>9</sup>

Como a escuridão do céu, a qual é causada por uma luz que viaja velocíssima em nossa direção e que, no entanto, não consegue nos alcançar, pois as galáxias das quais provém se distanciam a uma velocidade superior àquela da luz, perceber na escuridão do presente essa luz que procura nos alcançar e não pode fazê-lo é o que significa ser contemporâneo. Por isso, os contemporâneos são raros. Porque, enfim, ser “contemporâneo” é também uma questão de coragem: significa ser capaz não só de manter o olhar fixo na escuridão da época, mas também de perceber nessa escuridão uma luz que, ao mesmo tempo em que se dirige até nós, também de nós se afasta infinitamente. Significa, ainda, *ser pontual a um compromisso ao qual só podemos faltar*.<sup>10</sup>

O tempo que nos interessa, no qual procuramos esta luz que jamais poderá nos alcançar, é o *presente*. E é na rachadura do presente, a contemporaneidade, que se encontra esse paradoxo do qual não podemos escapar:

Por isso o presente que a contemporaneidade percebe tem as vértebras quebradas. O nosso tempo, o presente, não é, de fato, somente o mais distante: não pode em nenhum caso nos alcançar. A sua coluna está fraturada e nós nos mantemos exatamente no ponto da fratura. Por isso, apesar de tudo, somos seus contemporâneos. Compreendam bem que o compromisso que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: é, no tempo cronológico, algo que urge dentro dele e o transforma. E tal urgência é a intempestividade, o anacronismo que nos permite apreender o tempo na forma de um “muito cedo” que é, também, um “muito tarde”, de um “já” que é, igualmente, um “ainda não”. E, ao mesmo tempo, reconhecer nas trevas do

<sup>8</sup> Cf. Agamben, *Nudez*, 2014, p. 25.

<sup>9</sup> Cf. Agamben, *Nudez*, 2014, p. 26, grifo nosso.

<sup>10</sup> Cf. Agamben, *Nudez*, 2014, p. 27.

presente a luz que, sem nunca poder nos alcançar, está perenemente viajando em nossa direção.<sup>11</sup>

O esforço necessário para um possível entendimento do contemporâneo implica, portanto, a necessidade de se desvendar no imemorial e no pré-histórico, pela sua interpelação, os arcanos da modernidade, esgueirando-se em seus mais profundos e obscuros porões, derrubando suas gigantescas e pesadas portas, martelando seus mais adorados ídolos e guardiões, para então podermos enxergar quais de suas trevas e entidades passadas continuam projetando-se nos umbrais do presente.<sup>12</sup>

Contudo, aqueles que procuraram pensar a contemporaneidade puderam fazê-la apenas sob a condição de cindi-la em mais tempos, de nela introduzir uma “*desomogeneidade*” essencial. Quem pode dizer “o *meu* tempo” divide o tempo, e nele inscreve uma cesura e uma descontinuidade. E esta fratura, no entanto, é justamente o que coloca o contemporâneo em uma relação especial com os tempos, a partir dessa interpolação do presente na homogeneidade inerte do tempo linear.<sup>13</sup>

Se isso é verdade, então o contemporâneo não é apenas aquele que, percebendo a escuridão do presente, apreende a sua luz inalienável, mas é também aquele que, ao dividir e interpelar o tempo, é capaz de relacioná-lo com outros tempos, de ler nele a história de um modo inédito e de “citá-la” segundo uma necessidade que não provém de maneira alguma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual não pode responder.<sup>14</sup> Deste modo, “É como se aquela luz invisível, que é a escuridão do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse facho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora”.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Agamben, *Nudez*, 2014, ps. 27-28.

<sup>12</sup> Isso é especialmente verdadeiro tendo em vista que: “Essa relação especial com o passado tem também outro aspecto. A contemporaneidade inscreve-se, de fato, no presente assinalando-o antes de tudo como arcaico, e só quem percebe no mais moderno e recente os índices e as assinaturas do arcaico pode dele ser contemporâneo. Arcaico significa: próximo à *arché*, isto é, à origem. Mas a origem não está situada apenas num passado cronológico: é contemporânea ao devir histórico e não cessa de operar nele, assim como o embrião continua a agir nos tecidos do organismo maduro, e a criança, na vida psíquica do adulto”. E também, “[...] Assim, o mundo antigo no seu fim volta-se, para se reencontrar, aos primórdios; a vanguarda, que se perdeu no tempo, persegue o primitivo e o arcaico. É nesse sentido que se pode dizer que a via de acesso ao presente tem necessariamente a forma de uma arqueologia que não regride, porém, a um passado remoto, mas ao que no presente não podemos de forma alguma viver e, restando não vivido, é incessantemente tragado em direção à origem, sem jamais poder alcançá-la. Já que o presente não é outra coisa senão a parte de não vivido em todo vivido, e o que impede acesso ao presente é exatamente a massa daquilo que, por alguma razão (o seu caráter traumático, a sua extrema proximidade), nele não conseguimos viver. A atenção a esse não vivido é a vida do contemporâneo. E ser contemporâneo significa, nesse sentido, voltar a um presente em que jamais estivemos” (Agamben, *Nudez*, 2014, ps. 30-31).

<sup>13</sup> Cf. Agamben, *Nudez*, 2014, p. 32.

<sup>14</sup> Cf. Agamben, *Nudez*, 2014, ps. 32-33.

<sup>15</sup> Agamben, *Nudez*, 2014, 2014, p. 33.

Se este tempo no qual nos encontramos é a mera continuidade de uma programação anterior, ou seja, a simples continuação da modernidade,<sup>16</sup> ou se ela possui referências, problemas e qualidades intrínsecas, é o que se tentará aqui discutir. Obviamente, os problemas e os desafios não são poucos, e estes tornam-se ainda mais obscuros e problemáticos quando levados em conta os debates acerca da civilização e da violência, temas que permeiam toda esta pesquisa. Modernidade,<sup>17</sup> pós-modernidade,<sup>18</sup> civilização e violência são temas indispensáveis, os quais aquele que pretende ser intempestivo deve problematizar. Não para encontrar verdades últimas, mas para que ao menos, como proposto por Agamben, possamos nos tornar autênticos contemporâneos, acertando as contas com nosso tempo.

Para tanto, primeiramente dever-se-á elucidar quais as principais ideias que atuaram na construção do tempo presente e também identificar quais são as suas principais características. Deste modo, em seguida, analisar-se-á, a contemporaneidade, especialmente pelas lentes de Zygmunt Bauman, dentro do espectro teórico que ele, junto com outros autores, veio a chamar de pós-modernidade. Todavia, deve-se salientar, não se trata, neste momento, de adotar esta ou aquela perspectiva, mas sim de tentar esclarecer algumas das principais características deste tempo em que vivemos.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> O próprio termo não produz consenso: “O termo ‘moderno’ exprime uma atitude profundamente auto-(ou ego)cêntrica. A proclamação ‘nós somos modernos’ tende a anular todo desenvolvimento ulterior legítimo. Mais do que isso, contém curiosa antinomia. O componente imaginário (e consciente de si) do termo implica a autocaracterização da modernidade, como abertura indefinida com relação ao futuro; e, no entanto, essa caracterização tem sentido somente no que se refere ao passado. Eles eram os antigos, nós somos os modernos. Então, como devemos chamar aqueles que vêm depois de nós? O termo moderno só tem sentido na hipótese absurda pela qual o período assim autoproclamado durará para sempre, e pela qual o futuro não passará de um presente prolongado – o que, por outro lado, contradiz plenamente as pretensões da modernidade” (Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*, 1987-1992, p. 15).

<sup>17</sup> Bruno Latour salienta o caráter complexo do termo ao constatar que “A modernidade possui tantos sentidos quantos forem os pensadores ou jornalistas. Ainda assim, todas as distinções apontam, de uma forma ou de outra, para a passagem do tempo. Através do adjetivo moderno, assinalamos um novo regime, uma aceleração, uma ruptura, uma revolução do tempo. Quando as palavras ‘moderno’, ‘modernização’ e ‘modernidade’ aparecem, definimos, por contraste, um passado arcaico e estável. Além disso, a palavra encontra-se sempre colocada em meio a uma polêmica, em uma briga onde há ganhadores e perdedores, os Antigos e os Modernos. ‘Moderno’, portanto, é duas vezes assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos” (Latour, *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, 2013, p. 15).

<sup>18</sup> “Ao acreditar que a Constituição moderna não permite sua própria compreensão, ao me dispor a revelar as práticas que permitem sua existência, ao assegurar que o mecanismo crítico se encontra agora esgotado, ajo como se entrássemos em uma época nova, sucessora da era moderna. Eu seria então, literalmente, pós-moderno? O pós-modernismo é um sintoma e não uma nova solução. Vive sob a Constituição moderna mas não acredita mais nas garantias que esta oferece. Sente que há algo errado com a crítica, mas não sabe fazer nada além de prolongar a crítica sem no entanto acreditar em seus fundamentos” (Latour, *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, 2013, p. 50).

<sup>19</sup> Com esta finalidade, vários autores serão utilizados, razão pela qual, embora possam não estar dentro de uma mesma perspectiva teórica, ou embora nem sempre sejam compatíveis, serão trabalhados conjuntamente. Não se pode deixar de objetar, contudo, que o eixo central que permeará toda a

No entanto, seja o que for, necessitam-se fazer as perguntas corretas. Isto constitui, afinal, toda a diferença entre o destino e a sina, entre estar à deriva e viajar. Questionar as premissas supostamente inquestionáveis do nosso modo de vida é, provavelmente, o serviço mais urgente que devemos prestar aos nossos companheiros humanos e a nós mesmos, pois conforme nos alerta Zygmunt Bauman, o preço do silêncio é pago na dura moeda corrente do sofrimento humano.<sup>20</sup>

De início, vale observar que falar sobre a modernidade não é uma tarefa simples, pois não há acordo sobre datas e nem consenso sobre o que deve ser datado, de modo que os possíveis esforços de datação acabam mostrando-se infrutíferos.<sup>21</sup> Contudo, apesar dessa dificuldade, a modernidade apresenta algumas características peculiares que após um cuidadoso exame podem muito bem auxiliar na elucidação de alguns de seus aspectos.

Primeiramente, para entender a modernidade é necessário ter como referência a ideia de que a história humana é marcada por “descontinuidades”, não possuindo forma homogênea, uma totalidade ou continuidade, à exemplo do que pregaram as teorias evolucionistas, para as quais a história poderia ser representada em termos de “grandes narrativas”, como se possuíssem verdadeiros enredos, os quais imporiam uma imagem ordenada à multiplicidade dos eventos e acontecimentos humanos. Para estas teorias, a história começaria com culturas pequenas, isoladas, de caçadores e coletores, se movimentaria através do desenvolvimento de comunidades agrícolas e pastoris e, a partir daí, para a formação de estados agrários, culminando na emergência das sociedades modernas no Ocidente.<sup>22</sup>

Anthony Giddens discorda veementemente desta noção, defendendo um deslocamento da narrativa evolucionária e a desconstrução do evolucionismo social, opondo-se à noção da forma “totalizada” da história. Esta desconstrução, logo, necessita da assunção de que a história não pode ser vista como uma unidade, ou como refletindo certos princípios unificadores de organização e transformação, o que não significa, contudo, que

---

argumentação, será uma reflexão que, em seus diversos aspectos, diz respeito às relações entre a sociedade, a civilização e a violência.

<sup>20</sup> Cf. Bauman, *Globalização: as consequências humanas*, 1999, p. 11.

<sup>21</sup> “Quanto tempo tem a modernidade é uma questão discutível. Não há acordo sobre datas nem consenso sobre o que deve ser datado. E uma vez que se inicie a sério o esforço de datação, o próprio objeto começa a desaparecer. A modernidade, como todas as outras quase-totalidades que queremos retirar do fluxo contínuo do ser, torna-se esquiva: descobrimos que o conceito é carregado de ambiguidade, ao passo que seu referente é opaco no miolo e puído nas beiradas. De modo que é improvável que se resolva a discussão. O aspecto definidor da modernidade subjacente a essas tentativas é parte da discussão” (Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, ps. 11-12).

<sup>22</sup> Cf. Giddens, *As consequências da modernidade*, 1991, ps. 14-15.

tudo é caos, mas sim que há episódios de transição histórica, sobre os quais se pode desvendar o caráter e sob os quais algumas generalizações podem ser admitidas.<sup>23</sup>

Partindo do pressuposto da “*descontinuidade*”, a modernidade possui algumas características que claramente a faz distanciar-se das instituições sociais tradicionais.<sup>24</sup> Estas características possibilitaram a ocorrência de muitas mudanças, e as suas consequências foram radicais. Elas permitiram a alteração da configuração dos modos de vida de modo a desvencilhá-los de todos os tipos tradicionais de ordem social. Essas mudanças jamais foram vistas na história na escala que a modernidade veio a proporcionar, pois, tanto em sua *extensionalidade*, quanto em sua *intensionalidade*, elas ocorreram mais profundamente que nos períodos precedentes.

No sentido *extensional*, tais mudanças serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobriram o globo, e no sentido *intensional*, elas possibilitaram a alteração de algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana. Existem, sim, continuidades entre o tradicional e o moderno, mas o que importa atestar é que as mudanças ocorridas nesse período histórico (últimos três ou quatro séculos) foram tão dramáticas e tão abrangentes em seu impacto que dificultam sobremaneira as possibilidades de seu entendimento e interpretação.<sup>25</sup>

Tendo isso em vista, para fins de contextualização, pode-se afirmar que a modernidade, para Anthony Giddens, no sentido de associá-la a um período temporal e a uma localização geográfica, refere-se ao estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram relativamente mundiais em suas influências.<sup>26</sup> Ela designa o período histórico pós-renascentista, o qual foi marcado pela ânsia de superação dos dogmas e limitações medievais e no qual haveria de ser plantada a insígnia da *liberdade* e da *racionalidade*,

<sup>23</sup> Cf. Giddens, *As consequências da modernidade*, 1991, p.15.

<sup>24</sup> A primeira destas características é o *ritmo de mudança*, o qual é extremo em condições de modernidade, que embora possa ser mais óbvio em relação à tecnologia, permeia também todas as outras esferas. Uma segunda descontinuidade é o *escopo de mudança*, o qual se refere ao fato de que pela interconexão das diferentes áreas do globo, ondas de transformação social penetram através de virtualmente toda a superfície da Terra. Uma terceira característica diz respeito à *natureza intrínseca das instituições modernas*, o que significa que algumas formas sociais modernas simplesmente não existiam em períodos históricos precedentes, como o sistema político do Estado-nação, a dependência por atacado da produção de fontes de energia inanimadas, ou a completa transformação em mercadoria de produtos e trabalho assalariado. Outras, no entanto, apresentam apenas uma continuidade específica de ordens sociais pré-existentes, como as cidades modernas, que embora possam parecer ser meras expansões das cidades tradicionais, desenvolveram-se como urbanismo por princípios completamente diferentes daqueles que estabeleceram a cidade pré-moderna (Cf. Giddens, *As consequências da modernidade*, 1991, ps.15-16).

<sup>25</sup> Cf. Giddens, *As consequências da modernidade*, 1991, p. 14. No que tange às nomenclaturas “*intensionalidade*” e “*extensionalidade*”, deve-se ressaltar, elas são do próprio autor, no caso, Giddens.

<sup>26</sup> Cf. Giddens, *As consequências da modernidade*, 1991, p.11.

permitindo, assim, o florescimento de uma nova dimensão social e econômica, especialmente na Europa, a qual viria a apresentar a ideia de *progresso* como motor e espírito da modernidade.<sup>27</sup>

Logo, esse período deve ser compreendido

[...] como um conjunto de transformações culturais, sociais e econômicas, bem como políticas, que haveriam de se produzir, sustentadas por fortes ideais filosóficos, entre os séculos XVII e XIX, com vistas à consolidação de características [...] tornadas projeto-meta para a *reconfiguração* das relações humanas e sociais na Europa Ocidental, algo que acabou por se universalizar.<sup>28</sup>

A modernidade,<sup>29</sup> portanto, tendo como molas propulsoras o anseio de liberdade (comercial, intelectual, científica e religiosa) e a crença na razão, trouxe consigo uma avalanche de transformações históricas que fizeram ruir o mundo medieval, em suas diversas dimensões. A fé religiosa, desta forma, foi sendo paulatinamente suplantada por uma fé na razão, processo que teve como consequência a inclinação para a laicização cultural do mundo ocidental.<sup>30</sup> Em seguida, lastreados por sua “nova fé”, o homem moderno vira então seus olhos para a natureza, a qual deixa de ser vista como algo estático para assumir-se como algo que deve ser testado, colocado sob o foco da ciência e dos saberes técnicos, sendo a mesma convertida em algo de que se pode apropriar,<sup>31</sup> usar, tirar

<sup>27</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 28.

<sup>28</sup> Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 29.

<sup>29</sup> Para Bruno Latour, o principal a se notar é que a Constituição moderna inventa uma separação entre o poder científico, encarregado de representar as coisas, e o poder político, encarregado de representar os sujeitos. Assim, “A modernidade não tem nada a ver com a invenção do humanismo, com a irrupção das ciências, com a laicização da sociedade, ou com a mecanização do mundo. Ela é a produção conjunta destas três duplas de transcendência e imanência, através de uma longa história da qual apresentei apenas uma etapa por intermédio das figuras de Hobbes e Boyle. O ponto essencial da Constituição moderna é o de tornar invisível, impensável, irrepresentável o trabalho de mediação que constrói os híbridos. Seria isto capaz de interromper este trabalho? Não, pois o mundo moderno pararia imediatamente de funcionar, uma vez que ele vive da mistura, como todos os outros coletivos. A beleza do dispositivo surge aqui em toda sua intensidade. A Constituição moderna permite, pelo contrário, a proliferação dos híbridos cuja existência – e mesmo a possibilidade – ela nega” (Latour, *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, 2013, p. 40).

<sup>30</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 29.

<sup>31</sup> Para Horkheimer: “O homem tornou-se gradativamente menos dependente de padrões absolutos de conduta, de ideais universalmente unidos. Tornou-se tão completamente livre que não precisa de padrões exceto o seu próprio. Paradoxalmente, contudo, esse aumento de independência conduziu a um aumento paralelo de passividade. Por argutos que se tenham tornado os cálculos do homem em relação aos seus meios, a escolha de seus fins, que era anteriormente correlacionada com a crença numa verdade objetiva, tornou-se insensata: o indivíduo, purificado de todos os resíduos das mitologias, inclusive a mitologia da razão objetiva, reage automaticamente, de acordo com padrões gerais de adaptação. As forças econômicas e sociais adquiriram o caráter de poderes naturais cegos que o homem, a fim de poder se preservar a si mesmo, deve dominar, ajustando-se a eles. *Como resultado final do processo, temos de um lado o eu, o ego abstrato esvaziado de toda substância, exceto da sua tentativa de transformar tudo no céu e na terra em meios para a sua preservação, e do outro lado uma natureza esvaziada e degradada a ser um simples material, simples substância a ser dominada, sem qualquer outro propósito do que esse de sua própria dominação*” (Horkheimer, *Eclipse da razão*, 2002, ps. 101-102, grifo nosso).



proveito, desde que esteja a serviço do saber, da descoberta, do progresso da vida e da intensificação dos modos de dominação do meio pelo homem.<sup>32</sup>

Não há dúvida de que diversos fatores colaboraram para a construção das ideias que deram forma à modernidade, a qual sofreu influências dos mais variados campos, que vieram a produzir diferentes modificações nas relações sociais da época.<sup>33</sup> Podem-se citar, à maneira de exemplo, as mudanças advindas da intensificação do comércio com o Oriente e a criação de rotas de mercadores e de burgos de trocas de mercadorias; a afirmação de uma nova classe social ascendente, despossuída de terras e de vida notadamente urbana, ou seja, a burguesia, que viria a se afirmar como o pináculo das trocas mercantis; o descobrimento de novas terras na Américas e a abertura do estreito pensamento europeu ao contato com novas culturas; a introdução do pensamento pagão ao cristianismo, à exemplo da introdução do pensamento de Aristóteles promovida pela filosofia tomista; a abertura e difusão das Universidades, com a propagação de uma forma de conhecimento escolástico e dialético, propiciando a formação de centros de pensamento e práticas dialógico-rationais; o crescente papel da ciência na definição das atividades sociais e seu assessoramento às atividades políticas; a paulatina perda do poder de determinação dos costumes sociais pela Igreja; o retorno à mentalidade grega nas artes e práticas de conhecimento, revitalizando o modelo livre de reflexão pagão; a abertura de contatos com povos de hábitos diversos e possuidores de conhecimentos diferentes dos padrões europeus medievais; o surgimento de artistas, pintores, escultores, intelectuais e escritores subvencionados por mecenas e desvinculados de forças religiosas; a aparição de uma preocupação metodológico-racionalista de demonstração das evidências científicas, cujo maior representante foi Descartes, com seu *cogito*, dentre diversas outras.<sup>34</sup>

O que importa frisar aqui é o giro promovido no pensamento pela visão antropocêntrica renascentista, e na ciência pelo empirismo de Bacon, a qual inverte a polaridade da relação entre o homem e a natureza, notadamente colocando o primeiro como senhor da segunda. Assim, o que se verifica na *modernidade* é uma verdadeira

---

<sup>32</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 31.

<sup>33</sup> Para Cornelius Castoriadis, “A emergência (*constituição*) do Ocidente (do século XII ao começo do século XVIII). A autoconstituição da protoburguesia, a construção e o crescimento das cidades novas (ou a mudança de caráter daquelas que já existiam), a reivindicação de uma espécie de autonomia política (indo dos direitos comunais até o autogoverno completo, conforme os casos e as circunstâncias) acompanham-se de novas atitudes psíquicas, mentais, intelectuais, artísticas, atitudes estas que preparam o terreno para os resultados explosivos da redescoberta e da recepção primeiro do direito romano, em seguida de Aristóteles, e depois do conjunto da herança grega subsistente. A tradição e a autoridade perdem gradualmente seu caráter sagrado” (Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*, 1987-1992, p. 19).

<sup>34</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 31.

intensificação dos modos de racionalização como meios de se vasculhar o desconhecido e desbravar a natureza,<sup>35</sup> com o desiderato de emancipar-se dos caprichos naturais e divinos.

Deste modo,

[...] Quando a ciência cria hipóteses, testa e comprova, nada mais de misticismo, de lendário, de incognoscível resta, pois devassar é a força diretiva que conduz o homem moderno em direção à superação de sua condição anterior ou medieval. O processo de dominação da natureza, estendido à dominação do homem, leva ao esgotamento da natureza, ao esvaziamento das relações, à desumanização e à pilhagem do mundo natural.<sup>36</sup>

Esta profunda mudança no mundo ocidental ocorreu, deve-se dizer, a um só tempo, no plano dos fatos e no plano das ideias. Isso significa dizer que o que denominamos modernidade é, em verdade, o resultado de um longo processo histórico, o qual trouxe consigo os nódulos do desenraizamento e da laicização, da autonomia e da liberdade, da racionalização e da mecanização, bem como da instrumentalização e da industrialização.<sup>37</sup> Pode-se afirmar, portanto, que a modernidade envolve aspectos do ideário *intelectual* (científico e filosófico) associados a outros aspectos *econômicos* (Revolução Industrial e ascensão da burguesia) e *políticos* (soberania, governo central, legislação), os quais forneceram os materiais *infraestruturais* que vieram a servir como pilares de estruturação da “arquitetura da modernidade”,<sup>38</sup> guiada, deve-se dizer, sempre pelo sonho Iluminista da soberana noção de *progresso*.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> “Os mitos, como os encontraram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar. O lugar dos espíritos e demônios locais foi tomado pelo céu e sua hierarquia; o lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, pelo sacrifício bem dosado e pelo trabalho servil mediado pelo comando. As deidades olímpicas não se identificam mais diretamente aos elementos, mas passam a significá-los. Em Homero, Zeus preside o céu diurno, Apolo guia o Sol, Hélios e Éos já tendem para o alegórico. Os deuses separam-se dos elementos materiais como sua suprema manifestação. De agora em diante, o ser resolve no logos – que com o progresso da filosofia, se reduz à mônada, mero ponto de referência - e na massa de todas as coisas e criaturas exteriores a ele. Uma única distinção, a distinção entre a própria existência e a realidade, engolfa todas as outras distinções. Destruídas as distinções, o mundo é submetido ao domínio dos homens” (Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, 1985, ps. 20-21).

<sup>36</sup> Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, ps. 31-32.

<sup>37</sup> A partir de seus próprios pressupostos, Cornelius Castoriadis propõe uma diferente periodização da história da Europa Ocidental, referindo-se a um projeto que com sua emergência teria marcado uma ruptura com a “verdadeira” Idade Média: “Nessa ótica, podemos distinguir três períodos: a emergência (constituição) do Ocidente; a época crítica (‘moderna’); e a retração no conformismo” (Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*, 1987-1992, p. 18-19).

<sup>38</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 34.

<sup>39</sup> Vale dizer, conceito este muito afeto ao Direito: “A noção de progresso haverá de guiar todos os grandes esforços no sentido da realização do ideário moderno (centralização do poder; estatização das responsabilidades sociais; unificação das fontes jurídicas; concentração do direito no Estado; positivização de todo o direito aplicável), pois, afinal, o amanhã haverá de ser colhido por uma condição superior à do passado. O ontem deve ser esquecido em favor de um presente que instrumentaliza o futuro enquanto mediatizado pelo Direito. *O Direito está na aurora da história racional, da história que projeta o sonho iluminista*” (Bittar, *Introdução ao estudo do direito: humanismo, democracia e justiça*, 2018, p. 190, grifo nosso).

Dentre estes ideários, vale dizer, estão aquilo que aqui denominamos de “*arquetipos filosóficos*” da modernidade. Estes ideários representam, em verdade, um imenso caudal de noções, os quais forneceram toda a estrutura sob a qual a modernidade se assentou, dentre as quais destacam-se: as noções de soberania (Jean Bodin); de separação entre ética e política (Maquiavel); de unidade do poder estatal (Hobbes); do liberalismo político-econômico (Locke e Smith); da tripartição dos poderes (Montesquieu); da limitação do poder do estado e da soberania popular (Rousseau); da ética do dever e do imperativo categórico (Kant); do idealismo racionalista (Hegel); da crítica econômica e política e do materialismo dialético (Marx e Engels).<sup>40</sup> Juntamente com uma crença na “plenipotenciária onipotência da razão”, estas ideias irão permear todo o processo de modernização, o qual irá culminar, dentre outras coisas, na perversa ampliação da desigualdade entre os homens, bem como também na exponencialização da sua dominação e de sua exploração.

Pode-se afirmar, desta maneira, que

O que se quer discutir é exatamente a concepção de que razão, sujeito, ordem, soberania e Estado não são casualmente termos ligados ao vocabulário moderno. Eles foram paulatinamente sendo tornados possíveis pela prática histórica dos séculos, mas também foram sendo lapidados no laboratório das ideias. Ora, é impossível pensar o *modus vivendi* moderno, centrado na ideia de “sujeito do conhecimento”, na ideia de cidadania constitucional, de democracia representativa, de direitos humanos, de organização estatal repressivo-burocrática das dimensões social e econômica, e de progresso técnico-científico, sem a recorribilidade necessária aos arcanos do ideário moderno. Trata-se de um ideário que vê na história um processo linear em direção à racionalização, à estruturação do Estado, ao progresso, à centralização do poder. É o que se faz quando se pretende entrelaçar a facticidade do que é feito à idealidade do que é pensado.<sup>41</sup>

Esse processo histórico, aliás, obteve inspirações em uma gama extremamente variada de pensamentos e concepções, que transitam entre o século XVI até o século XIX,<sup>42</sup> o que nos impõe grande dificuldade na eleição daquele que teria sido o primeiro pensador consciente da modernidade. Para alguns, o início da consciência da subjetividade cognitiva teria se dado com o pensamento cartesiano, dando início também à modernidade

<sup>40</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, ps. 34-42.

<sup>41</sup> Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 35.

<sup>42</sup> Para Castoriadis, “*A época crítica (‘moderna’): autonomia e capitalismo*. Uma virada decisiva opera-se no século XVIII; essa virada toma consciência de si mesma com as Luzes, e continua até as duas guerras mundiais do século XX. O projeto da autonomia radicaliza-se no campo social e político, assim como no intelectual. As formas políticas instituídas são questionadas; formas novas, implicando rupturas radicais com o passado são criadas. À medida que o movimento se desenvolve, a contestação invade outros domínios, além do campo estritamente político: as formas de propriedade, a organização da economia, a família, a situação das mulheres e as relações entre os sexos, a educação e o estatuto dos jovens. [...] Vê-se ocorrer enorme aceleração do trabalho e uma expansão dos campos da ciência racional” (Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*, 1987-1992, p. 19).

como forma de dominação e colonização do mundo (*res extensa*) pela razão (*res cogitans*). Para outros, a modernidade teria nascido com Kant, na medida que ninguém teria se pronunciado melhor sobre a dimensão do indivíduo e sobre a consciência ética do dever que ele, e, nesse sentido, a era crítica seria a *Aufklärung*.<sup>43</sup>

Esta é, afinal, a idade da *Aufklärung* (do Iluminismo ou Esclarecimento). O *Iluminismo* nasceu e se desenvolveu a partir da valorização da “luz natural” ou “razão”, a qual seria a base de um projeto que prometia o conhecimento da natureza através da ciência, o aperfeiçoamento moral e a emancipação política.<sup>44</sup> A consciência desta época se reconhece perfeitamente na metáfora da luz, em oposição à obscuridade da Idade Média.<sup>45</sup> Acima de tudo, a *Aufklärung* significava, de acordo com Immanuel Kant, a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio era culpado,<sup>46</sup> pois “Como seres dotados de razão, devemos nos valer de nosso próprio entendimento, sem a tutela do outro. A razão esclarecida é a razão em estado de maioridade. O lema do Iluminismo kantiano é: ‘ousa saber’”.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 35. Nesse sentido, inclusive, é o comentário de Foucault sobre Kant no ensaio “*O que são as Luzes?*”. Pode-se ler, nele, que “A Crítica é, de qualquer maneira, o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e, inversamente, a *Aufklärung* é a era da Crítica” (Foucault, *O que são as Luzes?*, 2005, p. 341). Deste modo, valem também as seguintes palavras de Foucault: “Sei que se fala frequentemente da modernidade como uma época ou, em todo caso, como um conjunto de traços característicos de uma época; ela é situada em um calendário, no qual seria precedida de uma pré-modernidade, mais ou menos ingênua ou arcaica, e seguida de uma enigmática e inquietante ‘pós-modernidade’. E nos interrogamos então para saber se a modernidade constitui a consequência da *Aufklärung* e seu desenvolvimento, ou se é preciso ver nela uma ruptura ou um desvio em relação aos princípios fundamentais do século XVIII” (Foucault, *O que são as Luzes?*, 2005, p. 341).

<sup>44</sup> Vale destacar, nesse sentido, o papel predominante da razão: “Esse desterro da razão a uma posição subordinada contrasta agudamente com as ideias dos pioneiros da civilização burguesa, os representantes espirituais e políticos da classe média ascendente, que foram unânimes em assinalar o papel de destaque da razão no comportamento humano, talvez mesmo o papel predominante. Eles definiram uma legislatura sábia como aquela cujas leis estão de acordo com a razão; as políticas nacional e internacional eram julgadas segundo o prisma de seguirem ou não as diretrizes da razão. Presumia-se que a razão regulasse as nossas preferências, nossas relações com os outros seres humanos e com a natureza. Pensava-se nela como uma entidade, um poder espiritual que vivia em cada homem. *Este poder era considerado o supremo arbítrio, ou mais ainda, a força criativa que estava por trás das ideias e coisas às quais devíamos dedicar nossas vidas*” (Horkheimer, *Eclipse da razão*, 2002, p. 15, grifo nosso).

<sup>45</sup> Cf. Matos, *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*, 1993, p. 33. De modo que “[...] *Aufklärung* – Clareamento, Clarificação, Iluminação – *Enlightment, Ilustración, Iluminismo* e Esclarecimento remetem a um mundo inteiramente ‘iluminado’, isto é, visível. Nada deve permanecer velado ou coberto. O conhecimento da sociedade deve, também, fundar-se na razão. A razão esclarecida é uma razão emancipada” (Matos, *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*, 1993, p. 33).

<sup>46</sup> Com Kant: “Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*]” (Kant, *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?*, 1985, p. 100, grifos do autor).

<sup>47</sup> Matos, *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*, 1993, p. 33.

A razão de que aqui se fala, ou seja, a razão que emerge na modernidade, é, inicialmente, emancipadora do universo medieval, e surge como esclarecedora. Todavia, esta razão se manifestará crescentemente em sua outra face, a da *razão instrumental* (ou pragmática),<sup>48</sup> que é a razão “colocada a serviço da produção, da riqueza, do pragmatismo produtivo, do fazer, escravizada pelas condições capitalistas”,<sup>49</sup> a qual acabaria sendo a bússola e o compasso a ditar o rumo dos caminhos na modernidade. Contudo, deve-se observar que, Adorno e Horkheimer, ao investigarem esta razão advinda da tradição iluminista, irão identificar que apesar das melhorias materiais por ela fornecida,<sup>50</sup> algo de obscuro e virulento a acompanhava. Nesse sentido, ao esmiuçar esta razão, irão perceber que o que na sua lógica interna de funcionamento se identifica como *progresso*, está umbilicalmente ligada uma gama enorme de violências, processos de reificação (da natureza e do próprio homem) e profundos retrocessos sociais. Assim, o exercício por eles promovido foi o de trazer à luz também o reverso desta moeda, que se esconde no interior deste conceito de razão, de modo que, de acordo com os autores, “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estrado verdadeiramente humano, *está se afundando em uma nova espécie de barbárie*”.<sup>51</sup>

O que se passa na modernidade, conforme apontado por Adorno e Horkheimer, é o fato de que o homem se iguala ao Deus criador enquanto espírito ordenador, na medida em que ambos atuam como soberanos da natureza.<sup>52</sup> Neste processo, a natureza assolada, transformada em mero objeto, despossuída de outro sentido, passa a servir como substrato de dominação, sendo paulatinamente apropriada pelo homem, promovido pelas engrenagens do que os autores denominaram de “*Dialética do Esclarecimento*”. Esta foi,

---

<sup>48</sup> Que Horkheimer também denomina de “razão formalizada”: “Todas essas ideias acalentadas pelo homem, todas essas forças que, acrescentando-se à força física e ao interesse material, conserva unida a sociedade, ainda subsistem, mas têm sido solapadas pela formalização da razão. Este processo, como já vimos, está ligado à convicção de que os nossos objetivos, sejam quais forem, dependem de gostos e aversões que em si mesmos não têm significação alguma. [...] Segundo o ponto de vista da razão formalizada, uma atividade só é racional quando serve a outro propósito, como, por exemplo, a saúde ou o descanso, que ajude a recuperação da energia produtiva. Em outras palavras: *a atividade é simplesmente um instrumento, pois retira o seu significado apenas através de sua ligação com outros fins*” (Horkheimer, *Eclipse da Razão*, 2002, p. 41, grifo nosso).

<sup>49</sup> Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 32.

<sup>50</sup> “De fato, a modernidade trouxe consigo uma série de conquistas técnicas e materiais de notável importância. No entanto, a modernidade trouxe consigo também – e, sobretudo – condições para o predomínio de uma forma unilateral para a razão, com o predomínio da razão cognitivo-instrumental sobre a prática-moral e a estética-expressiva, na medida em que a economia capitalista e a burocracia de Estado se tornaram os grandes pilares do desenvolvimento e do desdobramento da modernidade” (Bittar, *Democracia, Justiça e Emancipação Social: Reflexões Jusfilosóficas a partir do pensamento do Jürgen Habermas*, 2013, p. 58).

<sup>51</sup> Adorno; Horkheimer, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, 1985, p. 11, grifo nosso.

<sup>52</sup> Cf. Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, 1985, p. 21.

aliás, uma das maiores contribuições de Adorno e Horkheimer, a qual reside justamente no fato de terem chamado atenção para o caráter dialético ínsito às noções de *progresso* e *regresso*, mostrando assim a necessidade de se introduzir a consideração da contradição na história da razão, que tem como consequência a produção de uma aporia, que é justamente a identificação da indissociabilidade inerente existente entre estes dois termos.<sup>53</sup> A esta aporia interna à lógica da *razão instrumental*, Adorno e Horkheimer denominaram de “*Dialética do Esclarecimento*”:

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, *contém os germes para a regressão que hoje tem lugar por toda parte*. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o caráter destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade.<sup>54</sup>

Em seguida, este processo se intensificará e trará resultados catastróficos,<sup>55</sup> impondo somente a dominação - não só da natureza, mas, perversamente, do próprio homem -, onde antes havia a promessa da emancipação. Nesse sentido, nenhuma colocação se mostra mais profícua que aquela feita por Walter Benjamin quanto à “desastrosa recepção da técnica” feita pelo positivismo: “As questões que a humanidade coloca à natureza são determinadas pelo estágio da sua produção. É esse o ponto em que o positivismo fracassa, porque, *na evolução da técnica, só foi capaz de reconhecer os progressos da técnica, não os retrocessos da sociedade*”.<sup>56</sup>

De modo mais claro, o que a *Dialética do Esclarecimento* descreve, enfim, é a dialética de uma razão que foi concebida em sua trajetória originalmente como processo emancipatório que conduziria a civilização em direção à autonomia e à autodeterminação. No entanto, ela se transformou em seu contrário, e terminou por conduzir os rumos da modernidade na marcha de um crescente processo de industrialização, dominação,

<sup>53</sup> Cf. Silva, *Conhecimento e Razão Instrumental*, 1997, p. 19.

<sup>54</sup> Adorno; Horkheimer, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, 1985, p. 13, grifo nosso.

<sup>55</sup> “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, 1985, p. 17).

<sup>56</sup> Benjamin, *O anjo da história*, 2016, p. 135, grifo nosso.

homogeneização e repressão do homem.<sup>57</sup> É nesse sentido, portanto, que se pode afirmar que a razão iluminista prometia emancipação, porém, de fato, entregou dominação,<sup>58</sup> pois “[...] o saber produzido pelo Iluminismo não conduzia à emancipação e sim à técnica e ciência moderna que mantêm com seu objeto uma relação ditatorial”.<sup>59</sup>

Nesse contexto, a razão instrumental, calculadora e manipuladora, de acordo com os integrantes da Escola de Frankfurt, tornou-se serva da dominação tecnológica e, assim, sem metas racionais, todas as interações reduziram-se a relações de poder.<sup>60</sup> Portanto, a razão, que antes para Kant representava a possibilidade da emancipação, foi sufocada em seus ideais, de modo que hoje a razão que se manifesta na ciência e na técnica é uma *razão repressiva instrumental*, a qual acabou alijando as próprias possibilidades emancipatórias oferecidas pelo esclarecimento.<sup>61</sup>

Contudo, entre os vários elementos produzidos no ventre da modernidade, há um que merece atenção mais refinada, que é a noção de *civilização*. Não se sabe até que ponto é possível separar modernidade e civilização, mas fato é que o termo é importante demais para ser considerado e reproduzido no campo do senso comum. Dentre as diversas noções cunhadas pela modernidade, a separação entre o civilizado e o incivilizado indubitavelmente merece uma posição de destaque. Mas o que, efetivamente, isso significa?

Um ponto de partida interessante, porquanto habite grande parte do imaginário coletivo em torno do significado desta expressão, é aquele utilizado por Sigmund Freud, em “*O mal-estar na civilização*”:

[...] Basta-nos então repetir que a palavra “civilização” designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos

<sup>57</sup> Cf. Freitag, *A teoria crítica: ontem e hoje*, 2004, p. 34.

<sup>58</sup> “De fato, a razão ocidental passa por uma crise sem precedentes, e desde os estudos da primeira geração da Escola de Frankfurt pode-se dizer que ela, no lugar de realizar a emancipação, acabou realizando dominação; daí o fato de a razão encontrar-se sob reservas em tempos de crise” (Bittar, *Democracia, Justiça e Emancipação Social: Reflexões Jusfilosóficas a partir do pensamento do Jürgen Habermas*, 2013, p. 59).

<sup>59</sup> Freitag, *A teoria crítica: ontem e hoje*, 2004, p. 35.

<sup>60</sup> Cf. Jay, *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, 2008, ps. 337-338. Nesse sentido, o desencantamento do mundo tinha ido longe demais, e a razão, despojada de seu conteúdo original: “A razão, como indicava o título do livro de Horkheimer [Eclipse da razão], estava em processo de eclipse. O próprio Iluminismo, a despeito de todas as suas alegações de haver superado a confusão mitopoética pela introdução da análise racional, tornara-se vítima de um novo mito. Esse foi um dos temas principais da *Dialética*” (Jay, *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*, 2008, p. 325).

<sup>61</sup> “A razão que hoje se manifesta na ciência e na técnica é uma razão instrumental, repressiva. Enquanto o mito original se transformava em Iluminismo, a natureza se convertia em objetividade. Horkheimer denuncia o caráter alienado da ciência e técnica positivista, cujo substrato comum é a razão instrumental. Inicialmente a razão havia sido parte da razão iluminista mas no decorrer do tempo ela se autonomizou, voltando-se inclusive contra as suas tendências emancipatórias” (Freitag, *A teoria crítica: ontem e hoje*, 2004, p. 35).

antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si.<sup>62</sup>

Freud, para chegar neste conceito, parte da problematização de uma asserção aparentemente comum em sua época, a de que boa parte da culpa de nossa miséria teria origem na civilização.<sup>63</sup> Deste modo, o autor procede no sentido de delinear os traços característicos da civilização, ou seja, conquistas e atividades culturais, tal como se apresentam nas sociedades humanas.

Sem dúvida, entre estes traços se encontrariam o uso de instrumentos, o domínio sobre o fogo e a construção de moradias: nesse sentido, começa por enaltecer as conquistas da ciência e da técnica – “O ser humano tornou-se, por assim dizer, uma espécie de deus protético, realmente admirável quando coloca todos os seus órgãos auxiliares”.<sup>64</sup> Em seguida, não deixa de observar que nós requeremos outras coisas da civilização, como a preocupação com a *beleza* e com a *ordem*.<sup>65</sup> Além disso, observa ainda que nenhum outro traço caracterizaria melhor a civilização que a estima e o cultivo das atividades psíquicas mais elevadas, como as realizações intelectuais, científicas e artísticas, ou seja, a predominância do papel das ideias na vida das pessoas, como os sistemas religiosos e as especulações filosóficas. Por fim, revela qual o último destes traços: o modo como são reguladas as relações entre os homens. Aqui, termina por concluir que o passo cultural decisivo é a substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade, ou seja, a necessidade de se regularem as relações sociais, inclusive com certa dose de sacrifício instintual e de

---

<sup>62</sup> Freud, *O mal-estar na civilização*, 2011, p. 34.

<sup>63</sup> Sobre esta questão, Freud apresenta algumas hipóteses para a formação dessa condenação da civilização: primeiramente, ele aduz que um elemento hostil à civilização já devia estar presente na depreciação da vida terrena efetuada pela doutrina cristã, especialmente devido à sua vitória sobre as religiões pagãs; a segunda, por sua vez, se atribuiria à errônea impressão que sociedades mais simples, como tribos e povos primitivos, teriam vidas mais felizes; em terceiro lugar, pelo conhecimento do mecanismo das neuroses, que se explicariam pela razão de os homens não conseguirem suportar as medidas de privação que a sociedade lhes impõe; e, por fim, que apesar dos benefícios do avanço da técnica, o poder sobre a natureza, por si só, não teria grande valor para a economia de nossa felicidade. Nesse sentido, imprescindível a sua consideração: “E, enfim, de que nos vale uma vida mais longa, se ela for penosa, pobre em alegrias e tão plena de dores que só poderemos saudar a morte como uma redenção?” (Freud, *O mal-estar na civilização*, 2011, ps. 31-33).

<sup>64</sup> Freud, *O mal-estar na civilização*, 2011, p. 36. Contudo, Freud não somente faz elogios quanto a isso, trazendo também um aviso: “Épocas futuras trarão novos, inimagináveis progressos no âmbito da cultura, aumentarão ainda mais a semelhança com Deus. Mas não devemos esquecer, no interesse de nossa investigação, que o homem de hoje não se sente feliz com esta semelhança” (Freud, *O mal-estar na civilização*, 2011, p. 36).

<sup>65</sup> “Logo notamos que a coisa inútil, que esperamos ver apreciada na civilização, é a *beleza*. Exigimos que o homem civilizado venere a beleza, onde quer que ela lhe surja na natureza, e que a produza em objetos, na medida em que for capaz de fazê-lo. Isso está longe de esgotar o que reivindicamos da civilização. Requeremos ainda ver sinais de *limpeza e ordem*. Não achamos que tivesse alto nível de civilização uma cidade inglesa do tempo de Shakespeare, quando vemos que diante da casa de seu pai, em Stratford, havia um monte de esterco; nós nos indignamos e tachamos de ‘bárbaro’, que é o contrário de civilizado, quando vemos sujos de papéis os caminhos do Bosque de Viena. A sujeira de qualquer tipo nos parece inconciliável com a civilização [...]” (Freud, *O mal-estar na civilização*, 2011, ps. 37-38, grifo nosso).



liberdade, para que o poder da comunidade se estabeleça como *Direito*, em oposição ao poder do indivíduo como “força bruta”.<sup>66</sup>

Nesse sentido, corroborando e comentando Freud, Bauman aduz que:

A civilização se constrói sobre uma renúncia ao instinto. Especialmente – assim Freud nos diz – a civilização (leia-se: a modernidade) “impõe grandes sacrifícios” à sexualidade e agressividade do homem. “O anseio de liberdade, portanto, é dirigido contra formas e exigências particulares da civilização ou contra a civilização como um todo”. E não pode ser de outra maneira. Os prazeres da vida civilizada, e Freud insiste nisso, vêm num pacote fechado com os sofrimentos, a satisfação com o mal-estar, a submissão com a rebelião. A civilização – a ordem imposta a uma humanidade naturalmente desordenada – é um compromisso, uma troca continuamente reclamada e para sempre instigada a se renegociar. O princípio de prazer está aí reduzido à medida do princípio de realidade e as normas compreendem essa realidade que é a medida do realista. “O homem civilizado trocou um quinhão de suas possibilidades de felicidade por um quinhão de segurança”.<sup>67</sup>

Delineados os traços gerais de uma primeira noção sobre o significado da civilização, algo ainda fica aberto. Além do fato de se perceber que a civilização implica em renúncia, percebe-se também claramente que a civilização não é algo linear e estanque, mas que se trata, sim, de um *processo*. Um processo que, aparentemente, se encaminhou no sentido da superação do homem frente às adversidades da natureza e na regulamentação das suas relações sociais.<sup>68</sup> Um processo que, no entanto, possui características próprias, sobre as quais o sociólogo alemão Norbert Elias se debruçou, possibilitando-nos uma maior compreensão do que, historicamente, pode significar ser civilizado ou incivilizado.

Muito distante do senso comum, pode-se ver com apoio na obra eliasiana como a noção de *comportamento civilizado* está, em verdade, relacionada com a passagem da forma arcaica da “*civilité*” para seu derivado “*civilisation*”, passagem esta que, por sua vez, está estreitamente ligada à passagem das formas de organização feudais para a organização das sociedades sob a forma de Estados e, conseqüentemente, à domesticação da violência promovida pela formação dos monopólios da violência.<sup>69</sup> Processo este, aliás, que está intrinsecamente ligado ao campo semântico da modernidade.

<sup>66</sup> Cf. Freud, *O mal-estar na civilização*, 2011, ps. 34-41.

<sup>67</sup> Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 8.

<sup>68</sup> “[...] A ‘civilização’ que estamos acostumados a considerar como uma posse que aparentemente nos chega pronta e acabada, sem que perguntemos como viemos a possuí-la, é um processo ou parte de um processo em que nós mesmos estamos envolvidos. Todas as características definitivas que lhe atribuímos – a existência de maquinaria, descobertas científicas e formas de Estado, ou o que quer que seja – atestam a existência de uma estrutura particular de relações humanas, de uma estrutura social peculiar, e de correspondentes formas de comportamento. Resta saber se a mudança em comportamento, no processo social da ‘civilização’ do homem, pode ser compreendida, pelo menos em fases isoladas e em seus aspectos elementares, com qualquer grau de precisão” (Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 70).

<sup>69</sup> No que tange especificamente ao processo civilizador, deve-se deixar aqui registrado que foi no Volume II da obra “*O Processo Civilizador*”, traduzido para nós com o subtítulo “*Formação do Estado e Civilização*”,

Primeiramente, deve-se constatar que o conceito de “civilização” pode se referir a uma grande variedade de fatos, como por exemplo, ao nível da tecnologia, ao nível das maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes. Pode também se referir ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ainda ao modo como são preparados os alimentos. A dificuldade em se resumir em algumas palavras o que se pode descrever como civilização deriva justamente desta questão: rigorosamente falando, nada há que não possa ser feito de forma “civilizada” ou “incivilizada”.<sup>70</sup>

Contudo, apesar das múltiplas significações, essa expressão possui uma função muito mais elementar, pois, conforme Elias,

[...] se examinarmos o que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas essas várias atitudes e atividades humanas a serem descritas como civilizadas, partimos de uma descoberta muito simples: *este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo*. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de *sua* tecnologia, a natureza de *suas* maneiras, o desenvolvimento de *sua* cultura científica ou visão do mundo, e muito mais.<sup>71</sup>

Eis a principal característica a se apreender do termo “civilização”: acima de tudo, ele expressa a consciência que o ocidente tem de si mesmo. Essa autoconsciência ocidental, deve-se dizer, traduz necessariamente uma tendência à consideração de sua superioridade em relação às demais culturas, as quais seriam todas *incivilizadas* em oposição à sua *civilidade*.<sup>72</sup>

---

que, por meio de uma pesquisa sociogenética e psicogenética, Norbert Elias delineou sua *teoria dos processos civilizadores*. Neste estudo, Elias demonstra como o processo civilizador se desenrola, apontando como por meio da formação de monopólios da violência e da tributação foi promovida uma transformação na economia das pulsões, que, em combinação com outros mecanismos de integração, como os processos de formação de capital e diferenciação funcional, levaram os *guerreiros* a se tornarem *cortesãos*. Essa passagem para o ambiente de corte, por sua vez, faz aumentar o espírito de previsibilidade de ações e controle de emoções, processo que se desenrola com a crescente importância do refinamento das maneiras, especialmente no que tange à domesticação das expressões de violência. Para o estudo completo, ver Elias, *O Processo civilizador*, 1993, v.2.

<sup>70</sup> Cf. Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 23.

<sup>71</sup> Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 23, grifo nosso.

<sup>72</sup> De qualquer maneira, acredita-se que com isso o autor não quer nem promover um elogio à civilização, nem a amaldiçoar, mas tão somente tentar compreendê-la. Nesse sentido: “Mas não fui orientado neste estudo pela ideia de que nosso modo civilizado de comportamento é o mais avançado de todos os humanamente possíveis, nem pela opinião de que a ‘civilização’ é a pior forma de vida e que está condenada ao desaparecimento. Tudo o que se pode dizer hoje é que, com a civilização gradual, surge certo número de

Elias também demonstra que o termo “civilização” não possui o mesmo significado para diferentes nações ocidentais. Assim, aponta como é grande a diferença entre a forma como os ingleses e franceses empregam a palavra em oposição aos alemães. Para os ingleses e franceses, o conceito resumiria em uma única palavra o orgulho de si mesmos pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade. Em contrapartida, o emprego que os alemães dão à “*Zivilisation*” relaciona-se apenas a um valor de segunda classe, no qual se compreendem apenas a aparência externa dos seres humanos, ou seja, a superfície da existência humana. Nesse sentido, a palavra pela qual os alemães se interpretam é “*Kultur*”, a qual mais que qualquer outra é capaz de expressar o orgulho no próprio ser e de suas próprias realizações.<sup>73</sup>

As diferenças entre as acepções do termo “civilização”, contudo, não se findam na citada característica: o conceito francês e inglês de civilização pode se referir tanto a fatos políticos ou econômicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais, diferentemente do conceito alemão de “*Kultur*”, o qual somente pode se referir a fatos intelectuais, artísticos e religiosos, apresentando, simultaneamente, a tendência de claramente dividir fatos deste tipo, por um lado, e fatos políticos, econômicos e sociais, por outro; o conceito francês e inglês de civilização pode também se referir tanto a realizações, quanto a atitudes ou “comportamento” de pessoas, independentemente de terem ou não realizado alguma coisa, enquanto para a “*Kultur*” alemã, por sua vez, pouco importa o valor que a pessoa tem em virtude de sua própria existência ou conduta, sem qualquer realização – aqui, o sentido especificamente alemão do conceito de “*Kultur*” adquire sua expressão mais clara no seu derivado, o adjetivo “*Kulturell*”, o qual descreve o caráter e o valor dos produtos humanos e que, vale dizer, inerentemente, não pode ser exatamente traduzido para o francês e inglês; para os alemães a palavra que mais se aproximaria do conceito ocidental de civilização seria a palavra “*kultiviert*” (cultivado) - conforme Elias, ela representa a forma mais alta de ser civilizado, de modo que até mesmo pessoas e famílias que nada realizaram de “*kulturell*” poderiam ser “*kultiviert*”, ressaltando que, tal como a palavra “civilizado”, “*kultiviert*” também se refere primariamente à forma da conduta ou comportamento do indivíduo; e, por fim, vale ressaltar que o vocábulo “civilização” diz respeito a algo que está em movimento, algo que está incessantemente movendo-se para frente, ou seja, descreve um processo, ou, ao menos, o seu resultado, enquanto o conceito alemão de

---

dificuldades específicas civilizacionais” (Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 18).

<sup>73</sup> Cf. Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 23.

“*Kultur*” opera com uma função diferente, ele reporta-se a produtos humanos como obras de arte, livros, sistemas religiosos ou filosóficos, nos quais expressam-se a individualidade de um povo, atuando, portanto, com uma clara função delimitadora.<sup>74</sup>

No desiderato de esmiuçar os sentidos do termo “*civilização*”, Elias se utiliza dos processos de sociogênese da diferença entre “*Kultur*” e “*Zivilisation*” no emprego alemão, e da sociogênese do conceito de “*civilisation*” na França.

No que tange à diferença específica no entendimento alemão sobre o conceito de civilização, deve-se dizer que ela surge da sua própria antítese interna referente ao seu processo de configuração social. Assim, a “*Zivilisation*” é compreendida como a autoimagem e etiqueta da classe superior, cortesã e governante, a qual era “civilizada” conforme o modelo francês e que falava predominantemente o francês, enquanto “*Kultur*”, por sua vez, caracteriza a autoimagem do estrato da “*intelligentsia*” alemã de classe média, a qual constituía um estrato muito distante da atividade política, que falava alemão e para os quais sua legitimação consistia principalmente em suas realizações intelectuais, científicas ou artísticas. Logo, é justamente na polêmica entre estes dois estratos que se origina o contraste entre “*Kultur*” e “*Zivilisation*” na Alemanha.<sup>75</sup>

Nesse sentido, ressaltando ainda os contrastes internos entre ambas as classes:

[...] No topo, por quase toda a Alemanha, situavam-se indivíduos ou grupos que falavam francês e decidiam a política. No outro lado, havia uma *intelligentsia* de fala alemã que de modo geral nenhuma influência exercia sobre os fatos políticos. De suas fileiras saíram basicamente os homens por conta dos quais a Alemanha foi chamada de terra de poetas e pensadores. E deles, conceitos como *Bildung* e *Kultur* receberam seu cunho e tratamento especificamente alemães.<sup>76</sup>

Se na Alemanha estas diferenças foram produzidas pela alta diferenciação existente entre a superior classe aristocrática e a baixa burguesa, as quais possuíam valores e modos de ser e agir completamente diferentes, o mesmo não se deu no caso da França.

<sup>74</sup> Cf. Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 24.

<sup>75</sup> Cf. Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, ps. 27-28.

<sup>76</sup> Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 33. Ainda, mostra-se oportuno observar que além da “*Kultur*”, também a “*Bildung*” fazia parte da autoimagem desta *intelligentsia* de classe média: “[...] O que legitima a seus próprios olhos a *intelligentsia* de classe média do século XVIII, o que fornece os alicerces à sua autoimagem e orgulho, situa-se além da economia e da política. Reside no que, exatamente por esta razão, é chamado de *das rein Geistige* (o puramente espiritual) em livros, trabalho de erudição, religião, arte, filosofia, no enriquecimento interno, na formação intelectual (*Bildung*) do indivíduo, principalmente através de livros, na personalidade. Em consequência, os lemas que expressam essa autoimagem da classe intelectual alemã, termos tais como *Bildung* e *Kultur*, tendem a traçar uma nítida distinção entre realizações nas áreas que acabamos de mencionar, esta esfera puramente espiritual (concebida como a única de valor autêntico), e a esfera política, econômica e social, em contraste com os lemas da burguesia ascendente na França e na Inglaterra. O destino peculiar da burguesia alemã, a sua longa impotência política, e a tardia unificação nacional, atuaram continuamente na mesma direção, reforçando conceitos e ideais desse tipo” (Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 42).

Nesta, já no século XVIII não havia mais qualquer grande diferença em costumes entre os principais grupos burgueses e a aristocracia de corte. A assimilação das classes mais baixas pelos modos de comportamento da aristocracia, na sociedade francesa, aconteceu de modo ininterrupto, como continuação direta da tradição aristocrática de corte do século XVII, de modo que tanto a burguesia de corte como a aristocracia de corte falavam a mesma língua, liam os mesmos livros e observavam, com diferentes gradações, as mesmas maneiras.<sup>77</sup>

Deste modo, devido ao profundo entrelaçamento entre a burguesia de corte e a aristocracia de corte, mesmo após a implosão do contexto institucional do *ancien régime*,<sup>78</sup> aquilo que havia sido identificado como de caráter social e distintivo da aristocracia (como as convenções de estilo, as formas de intercâmbio social, o controle das emoções, a estima pela cortesia, a eloquência da linguagem e muito mais), veio a se expandir em um movimento cada vez mais amplo até que se tornou, gradualmente e com alguma modificação, primeiro um caráter social, para se tornar então seu caráter nacional.<sup>79</sup>

Nesse sentido, Elias demonstra como a “*civilisation*” francesa foi uma evolução do verbo “*civiliser*”, tendo como primeira evidência literária a aparição no texto de Mirabeau, o pai, em 1760, sendo já usada no sentido de polidez e de boas maneiras. Vê-se aqui, portanto, os germes da civilização como a entendemos, pois: “*civilisé*”, “*cultivé*”, “*poli*” e “*policé*”, não raro usados como sinônimos, eram os termos com os quais os membros da corte gostavam de designar, em sentido amplo ou restrito, a qualidade específica de seu próprio comportamento e por meio do qual comparavam o refinamento de suas maneiras sociais, seus padrões, com as maneiras dos indivíduos mais simples e socialmente inferiores.<sup>80</sup>

Temos assim que, apesar de todas as possíveis representações e potenciais significados que a civilização contém em si,

Conceitos como *politesse* ou *civilité* tinham, antes de formado e firmado o conceito *civilisation*, praticamente a mesma função que este último: expressar a autoimagem da classe alta europeia em comparação com outros, que seus membros consideravam mais simples ou mais primitivos, e ao mesmo tempo

<sup>77</sup> Cf. Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 49.

<sup>78</sup> Nesse sentido: “A burguesia francesa – politicamente ativa, pelos menos parcialmente desejosa de reformas, e até, durante um curto período, revolucionária – estava estreitamente vinculada à tradição de corte em seu comportamento e no controle de suas emoções, mesmo depois de demolido o edifício do velho regime. Isto porque, graças ao estreito contato entre círculos aristocráticos e de classe média, grande parte das maneiras cortesãs muito tempo antes da revolução haviam sido também aceitas pela classe média. Pode-se depreender, então, que a revolução burguesa na França, embora destruindo a velha estrutura política, não subverteu a unidade dos costumes tradicionais” (Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 60).

<sup>79</sup> Cf. Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 50.

<sup>80</sup> Cf. Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, ps. 51-52.

caracterizar o tipo específico de comportamento através do qual essa classe se sentia diferente de todos aqueles que julgava mais simples e mais primitivos.<sup>81</sup>

Provavelmente o termo já circulava nas sociedades europeias, contudo, é Mirabeau que do “*homme civilisé*” faz derivar uma característica geral da sociedade, a “*civilisation*”. Diferentemente da *intelligentsia* de classe média alemã que travava suas lutas contra a aristocracia em territórios politicamente neutros – em suas mentes e em seus livros, até porque lhes foram negados os instrumentos e alvos para a luta política e social –, a *intelligentsia* francesa tinha uma natureza reformista (contexto do qual o próprio Mirabeau faz parte). Neste sentido, a ideia principal do movimento se focava em melhorar, modificar e adaptar a “falsa civilização” e substituí-la pela “civilização autêntica”, que, no entanto, não foge e nem procura promover uma ruptura com a sociedade de corte.<sup>82</sup>

E é exatamente neste espírito reformista que o termo “*civilisation*” foi cunhado. A mencionada evolução do “*homme civilisé*” para “*civilisation*” é, antes de tudo, uma expressão de oposição e de crítica social, orientado para a lógica do despotismo esclarecido.<sup>83</sup> Os fisiocratas tinham, portanto, uma concepção de economia, população e costumes como um todo inter-relacionado, que se desenvolve de maneira cíclica, e a sua intenção seria a de que os governantes deveriam conhecer tais questões, de modo a compreender estas leis e, assim, orientar os processos sociais de uma maneira mais esclarecida e racional do que até então<sup>84</sup>:

Mas os povos não estão ainda suficientemente civilizados, dizem os homens do movimento de reforma de corte/classe média. A civilização não é apenas um estado, mas um processo que deve prosseguir. Este é o novo elemento manifesto no termo *civilisation*. Ele absorve muito do que sempre fez a corte acreditar ser – em comparação com os que vivem de maneira mais simples, mais incivilizada ou mais bárbara – um tipo mais elevado de sociedade: a ideia de um padrão moral e costumes, isto é, tato social, consideração pelo próximo, e numerosos complexos semelhantes. Nas mãos da classe média em ascensão, na boca dos membros do movimento reformista, é ampliada a ideia sobre o que é necessário para tornar civilizada uma sociedade. O processo de civilização do estado, a Constituição, a educação e, por conseguinte, os segmentos mais numerosos da população, a eliminação de tudo o que era ainda bárbaro ou irracional nas condições vigentes, fossem as penalidades ilegais, as restrições de classe à burguesia ou as barreiras que impediam o desenvolvimento do comércio – este processo civilizador devia

<sup>81</sup> Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 52.

<sup>82</sup> Cf. Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, ps. 52-53.

<sup>83</sup> A solidificação do conceito de *civilisation* está intrinsecamente ligado a este movimento reformista, do qual era subjacente a crítica social do aprimoramento das instituições, da educação e da lei pelo aumento dos conhecimentos. Diferentemente da “erudição” alemã do século XVIII, quem aqui se expressam não são professores universitários, mas sim escritores, funcionários, intelectuais, cidadãos refinados dos mais diversos tipos, os quais estavam unidos através do *médium* da “boa sociedade”, os *salons*. Certo aspecto deste processo progressista social passou a ser designado, então, por um conceito fixo: *civilisation*. (Cf. Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 58).

<sup>84</sup> Cf. Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 56.

seguir-se ao refinamento das maneiras e à pacificação interna do país pelos reis.<sup>85</sup>

Portanto, como resultado deste processo, temos que o conceito de *civilização* ascende, e contendo duas importantíssimas ideias fundacionais: a primeira, a de que ela se constitui como um contraconceito geral a outro estágio da sociedade, a barbárie (ideia esta que já permeava a sociedade de corte, corporificada em termos como “*politesse*” e “*civilité*”), a segunda, de que ela indicaria um processo, o qual deve ser levado adiante.<sup>86</sup> Não deixa também de ser interessante o fato de que a partir do momento em que as nações consideram este processo (o *processo de civilização*) como terminado em suas sociedades, logo passam a agir como transmissoras a outrem, tendo a “civilização” servido também como motor e justificação da lógica da dominação colonial.<sup>87</sup>

Enfim, o movimento descrito por Norbert Elias parece coadunar-se com os processos de racionalização já mencionados no âmbito da modernidade. Contudo, a original observação por ele trazida à luz é a de que, justamente, antes de mais nada, *civilização* significa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo.<sup>88</sup> E a ideia principal aqui, portanto, é a de que não se poderia pensar sobre civilização, ao menos à nossa maneira ocidental, antes do advento da modernidade. A civilização, neste sentido, é um produto autenticamente moderno, o que por sua vez a insufla com todas as suas idiossincrasias.<sup>89</sup>

Nesse sentido, sabendo-se que a *civilização* se confunde intrinsecamente com o fenômeno da *modernidade*, se quisermos entender a contemporaneidade, devemos dissecar quais foram as consequências e quais são principais características que resultaram da lógica moderna. Adianta-se, a título de introdução, que a modernidade exprime alguns ideais, os quais se conservam durante toda a sua duração. Ela encarna, nesse sentido, os

<sup>85</sup> Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 59.

<sup>86</sup> Cf. Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 59.

<sup>87</sup> Cf. Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 61.

<sup>88</sup> “Na verdade, uma fase fundamental do processo civilizador foi concluída no exato momento em que a *consciência* de civilização, a consciência de superioridade de seu próprio comportamento e sua corporificação na ciência, tecnologia ou arte começaram a se espalhar por todas as nações do Ocidente” (Cf. Elias, *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*, 2011, p. 61).

<sup>89</sup> Nesse sentido, ganha um relevo provocador a obra “*O mal-estar da pós-modernidade*”, de Zygmunt Bauman. Fazendo como que uma espécie de atualização da crítica freudiana, Bauman parece entender o fenômeno da modernidade neste mesmo sentido. Comentando “*O mal-estar na civilização*” de Freud, Bauman argumenta: “Sabemos, agora, que era a história da *modernidade* que o livro contava, ainda que seu autor preferisse falar de *Kultur* ou civilização. Só a sociedade moderna pensou em si mesma como uma atividade da ‘cultura’ ou da ‘civilização’ e agiu sobre esse autoconhecimento com os resultados que Freud passou a estudar; a expressão ‘civilização moderna’ é, por essa razão, um pleonasma” (Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 7).

mais profundos delírios das pretensões de *ordem* e *pureza*,<sup>90</sup> em um processo que tem como meta a completa eliminação da polissemia, das ambiguidades e das ambivalências. É na análise desta questão que o estudo segue.

## 1.2 Modernidade, ordem e violência

A modernidade, portanto, portadora do ideário da supremacia da razão, fez da ordenação racional o sistema que a tudo penetra, determinando as condições para a preeminência do projeto moderno. Deste modo, se imporá sobre o mundo das coisas a lógica do exercício métrico da razão, definindo assim o processo arquitetural e ordenador que marca a passagem da pré-modernidade à modernidade.<sup>91</sup>

Na consecução deste processo, a modernidade atribuir-se-á uma série de tarefas, as quais visam sempre à exploração da natureza, a busca do preciso ao invés do impreciso, a homogeneidade em prol da heterogeneidade, o ordenado contra o desordenado. Pode-se constatar, assim, dentre a complexa e múltipla gama de tarefas que a modernidade se atribuiu e que fizeram dela o que é, um fator específico que se sobressai:

[...] a da ordem (mais precisamente e de forma mais importante, a da *ordem como tarefa*) como a menos possível das impossíveis e a menos disponível das indispensáveis – com efeito, como o arquétipo de todas as outras tarefas, uma tarefa que torna as demais meras metáforas de si mesmas.<sup>92</sup>

Em relação à ordem, o que se deve primeiro constatar é o seu caráter *não-natural*, ou seja, inteiramente artificial. Para Bauman, inclusive, “A descoberta de que a ordem *não* era *natural* foi a descoberta da *ordem como tal*”,<sup>93</sup> conceito que surgiu simultaneamente ao problema da ordem, da ordem posta como questão de projeto e ação, como uma obsessão, como uma reflexão sobre as práticas ordenadoras. A “inaturalidade da ordem” é uma

---

<sup>90</sup> “Assim como ‘cultura’ ou ‘civilização’, modernidade é mais ou menos beleza (‘essa coisa inútil que esperamos ser valorizada pela civilização’), limpeza (‘a sujeira de qualquer espécie parece-nos incompatível com a civilização’) e ordem (‘Ordem é uma espécie de compulsão à repetição que, quando um regulamento foi definitivamente estabelecido, decide quando, onde e como uma coisa deve ser feita, de modo que em toda circunstância semelhante não haja hesitação ou indecisão’). A beleza (isto é, tudo o que dá o sublime prazer da harmonia e perfeição da forma) a pureza e a ordem são ganhos que não devem ser desprezados e que, certamente, se abandonados, irão provocar indignação, resistência e lamentação. Mas tampouco devem ser obtidos sem o pagamento de um alto preço. Nada predispõe ‘naturalmente’ os seres humanos a procurar ou preservar a beleza, conservar-se limpo e observar a rotina chamada ordem” (Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, ps. 7-8).

<sup>91</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 42.

<sup>92</sup> Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 12.

<sup>93</sup> Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, ps. 13-14.



declaração que solenemente já traz consigo a apresentação de uma ordem, a do processo ordeiro, que já saía do esconderijo e que viria a se tornar a regra durante a modernidade.

Isso não significa, contudo, que antes da modernidade o mundo era complacente acerca do planejamento, esperando o surgimento e manutenção da ordem por si mesma, mas sim que aquele ambiente vivia sem essa alternativa; caso voltasse o pensamento para isso deixaria de ser ele mesmo, perderia suas idiossincrasias. O que se afirma é que, enquanto nosso mundo é moldado pela suspeita da fraqueza e fragilidade das ilhas de ordem projetadas pelo homem num mar de caos, antes da modernidade vivia-se numa relação de inconsciência entre tais distinções e indistinções sobre a questão da ordem. Por tal motivo é que se pode afirmar que a existência é ordeira na medida em que tende a separar a *ordem* e o *caos*, e é moderna<sup>94</sup> exatamente na medida em que traz consigo a alternativa entre a ordem e o caos.<sup>95</sup>

Um mundo dominado pela ordem é um mundo que não tem muito apreço pelo acaso, pelo desconhecido, pelo imprevisível,<sup>96</sup> é um mundo que tenta a todo o momento dirimir as causalidades imprevistas; “Um mundo ordeiro é um mundo no qual ‘a gente sabe como ir adiante’ (ou, o que vem a dar no mesmo, um mundo no qual sabemos como descobrir – *com toda certeza* – de que modo prosseguir), um mundo no qual sabemos como calcular a probabilidade de um evento e como aumentar ou diminuir tal probabilidade”,<sup>97</sup> é um mundo, enfim, que detesta a ambivalência, pois esta “confunde o cálculo dos eventos e a relevância dos padrões de ação memorizados”.<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> Bruno Latour, sobre a hipótese de seu ensaio, assinala que “[...] a palavra ‘moderno’ designa dois conjuntos de práticas totalmente diferentes que, para permanecerem eficazes, devem permanecer distintas, mas que recentemente deixaram de sê-lo. O primeiro conjunto de práticas cria, por ‘tradução’ misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo cria, por ‘purificação’, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de uma lado, e a dos não-humanos, de outro. Sem o primeiro conjunto, as práticas de purificação seriam vazias ou supérfluas. Sem o segundo, o trabalho de tradução seria freado, limitado ou mesmo interdito” (Latour, *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, 2013, p. 16).

<sup>95</sup> Cf. Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 14.

<sup>96</sup> “Do que até agora foi dito, podemos deduzir que o interesse pela pureza, e o associado interesse pela ‘higiene’ (isto é, manter a sujeira longe) tem uma relação mais do que acidental com a fragilidade da ordem; com uma situação em que sentimos não poder confiar na ordem cuidando dela própria, não poder esperar que a ordem sobreviva à nossa complacência, à nossa inteira inação a esse respeito, conforme seu próprio impulso. ‘Ordem’ significa um meio regular e estável para os nossos atos; um mundo em que as probabilidades dos acontecimentos não estejam distribuídas ao acaso, mas arrumadas numa hierarquia estrita – de modo que certos acontecimentos sejam altamente prováveis, outros menos prováveis, alguns virtualmente impossíveis. Só um meio como esse nós realmente entendemos” (Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, p.15).

<sup>97</sup> Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 10.

<sup>98</sup> Cf. Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 10.

A luta pela ordem, portanto, não é pensada em termos de uma ordem substituta e alternativa a uma outra ordem, ela não funciona nos termos de uma definição que se sobrepõe à outra, não visa a articular a realidade à uma contraproposta. A luta pela ordem,

É a luta da determinação contra a ambiguidade, da precisão semântica contra a ambivalência, da transparência contra a obscuridade, da clareza contra a confusão. A ordem como conceito, como visão, como propósito, só poderia ser concebida para o discernimento da ambivalência total, do acaso do caos. A ordem está continuamente engajada na guerra pela sobrevivência. O outro da ordem não é uma outra ordem: sua única alternativa é o caos. O outro da ordem é o miasma do indeterminado e imprevisível. O outro é a incerteza, essa fonte e arquétipo de todo medo. Os tropos do “outro da ordem” são: a indefinibilidade, a incoerência, a incongruência, a incompatibilidade, a ilogicidade, a irracionalidade, a ambiguidade, a confusão, a incapacidade de decidir, a ambivalência.<sup>99</sup>

O outro da ordem, logo, é pura negatividade. É a negação de tudo o que a ordem representa e tem intenções de representar. A ordem, por sua vez, constitui-se exatamente em sua positividade para combater a negatividade do caos.<sup>100</sup> Verifica-se, portanto, entre a ordem e o caos uma reflexividade, e até uma mútua necessidade, pois “Sem a negatividade do caos, não há positividade da ordem; sem o caos, não há ordem”.<sup>101</sup>

Pode-se afirmar, indubitavelmente, que o referencial da modernidade é guiado pela *inclinação à ordem*, para a *purificação da multiplicidade semântica* e pelo *fim das ambiguidades*. A existência é moderna na medida em que é produzida e sustentada pelo projeto, pela manipulação, pela administração e pelo planejamento, tudo realizado por agentes capazes e soberanos, dotados de conhecimento, habilidade e tecnologia, os quais reivindicam e defendem com sucesso o direito de gerenciar e administrar a existência, ou seja, o direito de definir a ordem e, por conseguinte, execrar o caos como refugio indefinível.<sup>102</sup>

Deste modo, pode-se afirmar que:

A prática tipicamente moderna, a substância da política moderna, do intelecto moderno, da vida moderna, é o esforço para exterminar a ambivalência: um esforço para definir com precisão – e suprimir ou eliminar tudo que não poderia ser ou não fosse precisamente definido. A prática moderna não visa à conquista de terras estrangeiras, mas ao preenchimento das manchas vazias no *completa mappa mundi*. É a prática moderna, não a natureza, que realmente não tolera o vazio.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 14.

<sup>100</sup> “A ordem é o contrário do caos; este é o contrário daquela. Ordem e caos são gêmeos *modernos*” (Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 12).

<sup>101</sup> Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 15.

<sup>102</sup> Cf. Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 15.

<sup>103</sup> Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 16.

Na sua incansável busca pela eliminação da ambivalência a modernidade incide, individual e coletivamente, na *intolerância*, ainda que esta muitas vezes se esconda atrás de máscaras. Esta ânsia exige a negação dos direitos e razões de tudo o que não pode ser assimilado, e uma vez que a *soberania* do Estado moderno reside no poder de definir e de fazer as definições pegarem, tudo o que escapa de seus tentáculos fica malogrado com o selo da subversão. O outro do Estado moderno, portanto, é tudo que escapa ao seu poder de definição, seja por algo que se autodefinia, seja por algo que exprima polissemia, a ambivalência, pois ambos caminham na órbita do caos. Já em relação à soberania, tem-se que seu outro são as áreas proibidas, de agitação e desobediência, de colapso da lei e da ordem, ou seja, é a violação da lei do meio rejeitado.<sup>104</sup>

A história da modernidade é uma história de tensão entre a existência social e sua cultura, a qual nasce da luta dos poderes modernos pela ordem artificial; esta luta necessita de uma cultura que explore os limites e limitações do poder de artifício, e na mesma medida em que informa essa exploração a cultura é também informada pelas suas descobertas. A história da modernidade, então, deriva seu dinamismo excepcional e sem precedentes da velocidade com que descarta sucessivas versões de harmonia, desacreditando-as como nada mais que pálidos e imperfeitos reflexos dos seus “*foci imaginarii*”, podendo ser vista, assim, a história do *progresso*, como a *história natural* da humanidade,<sup>105</sup> de modo que a *modernidade*, para Bauman,

[...] é o que é – uma obsessiva marcha adiante – não porque sempre queira mais, mas porque nunca consegue o bastante; não porque se torne mais ambiciosa e aventureira, mas porque suas aventuras são mais amargas e suas ambições mais frustradas. A marcha deve seguir adiante porque qualquer ponto de chegada não passa de uma estação temporária. Nenhum lugar é privilegiado, nenhum melhor do que o outro, como também a partir de nenhum lugar o horizonte é mais próximo do que qualquer outro. É por isso que a agitação e a perturbação são vividas como uma marcha em frente; é por isso, com efeito, que o movimento browniano parece adquirir verso e reverso e a inquietude uma direção: *trata-se de resíduos de combustíveis queimados e fuligem de chamas extintas que marcam as trajetórias do progresso.*<sup>106</sup>

A modernidade, deve-se dizer, em toda a sua predatória busca pela ordem, carrega dentro de seu campo semântico também a noção de *pureza*.<sup>107</sup> Esta, por sua vez, é um

<sup>104</sup> Cf. Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 16.

<sup>105</sup> Cf. Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 17.

<sup>106</sup> Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 18, grifo nosso.

<sup>107</sup> Nesse sentido, com Sigmund Freud: “Beleza, limpeza e ordem ocupam claramente um lugar especial entre as exigências culturais. Ninguém dirá que elas são importantes para a vida como o domínio das forças naturais e outros fatores que ainda veremos, mas ninguém as porá em segundo plano, como coisas acessórias. O fato de a civilização não considerar apenas o que é útil já se mostra no exemplo da beleza, que não desejamos ver excluída dos interesses da civilização. A vantagem da ordem é evidente; quanto à limpeza,

ideal, uma visão sobre algo que necessita ainda ser criado, ou que impescinde ser vorazmente protegido contra as infinitas disparidades, genuínas ou imaginadas. Sem esse direcionamento seu conceito esvazia-se e mesmo a distinção entre a pureza e a impureza deixa de ser bem delineada.<sup>108</sup>

A pureza traduz a visão das coisas colocadas em lugares diferentes do que elas ocupariam, caso não fossem levadas a se mudar para outro, e este é justamente um preceito característico da ordem, ou seja, a ideia de que cada coisa se acha em seu justo lugar e em nenhum outro. Há uma premente impossibilidade de se pensar sobre a pureza sem ter uma imagem carregada e moldada pela ordem, sem essa força imperativa que atribui às coisas seus lugares “justos” e “convenientes”. Tem-se, deste modo, que o outro da pureza é a impureza, o “*sujo*”, o “*imundo*”, representados por tudo aquilo que está “*fora do lugar*”. Contudo, nada é puro ou impuro somente por suas próprias características intrínsecas; isto é definido pela localização das coisas em um devido contexto, mais precisamente sua localização na ordem de coisas idealizada pelos que procuram a pureza.<sup>109</sup>

O interesse pela pureza, que surge como corolário da pretensão de organização e de eliminação da multiplicidade semântica emitidas pelos processos ordeiros, relaciona-se justamente com a fragilidade deste último, ou seja, com uma situação em que se sabe não poder confiar na ordem cuidando de si mesma, sobrevivendo à nossa complacência.<sup>110</sup> Isso porque existem infindáveis coisas para as quais não há “lugar certo”, para as quais não existe assento em qualquer fragmento de ordem preparada pelo homem. Estas coisas ficam “fora de lugar” em toda parte, isto é, em todos os locais tocados pelo toque da pretensão de pureza.<sup>111</sup>

Para estas coisas, às quais o mundo puro é pequeno demais para sua acomodação, não é suficiente que as movam de lugar, “[...] será preciso livrar-se delas uma vez por todas – queimá-las, envenená-las, despedaçá-las, passá-las a fio de espada”,<sup>112</sup> pois

Mais frequentemente, estas são coisas móveis, coisas que não se cravarão no lugar que lhes é designado, que trocam de lugar por sua livre vontade. A dificuldade com essas coisas é que elas cruzarão as fronteiras, convidadas ou não a isso. Elas controlam sua própria localização, zombam, assim, dos esforços dos que procuram a pureza “para colocarem as coisas em seu lugar” e, afinal,

---

devemos considerar que é também requerida pela higiene, e podemos conjecturar que esse nexos não era inteiramente desconhecido antes da época de prevenção científica das doenças. Mas a utilidade não explica de todo esse empenho; algo mais tem de estar em jogo” (Freud, *O mal-estar na civilização*, 2011, p. 38-39).

<sup>108</sup> Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 13-14.

<sup>109</sup> Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 14.

<sup>110</sup> Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, p. 15.

<sup>111</sup> Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, p. 15.

<sup>112</sup> Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, p. 14.

revelam a incurável fraqueza e instabilidade de todas as acomodações. Baratas, moscas, aranhas ou camundongos, que em nenhum momento podem resolver partilhar um lar com os seus moradores legais (e humanos) sem pedir permissão aos donos, são por esse motivo, sempre e potencialmente, hóspedes não convidados, que não podem, desse modo, ser incorporados a qualquer imaginável esquema de pureza.<sup>113</sup>

Tendo isso em mente, pode-se afirmar que manter a ordem, procurar a pureza e expulsar os corpos estanhos e sujos são comportamentos que bem parecem naturais e comuns aos seres humanos. Pode-se até dizer que os modelos de pureza e os padrões a serem conservados variam de uma época para outra, de uma cultura para outra, contudo, estas sempre se encontram presentes, existindo sempre um certo modelo de pureza e um padrão ideal que se mantém intacto e incólume às disparidades. O problema reside no fato de que uma explicação em termos de tão largo espectro, universais e extratemporais, não contribuem para a avaliação das várias formas de busca da pureza do ponto de vista de suas *significações político-sociais* e da gravidade de suas *consequências para o convívio humano*.<sup>114</sup>

A questão se torna complexa e ganha contornos vis quando passa-se a entender que dentre as numerosas coisas que são corporificadas e embaladas pelo manto da sujeira, estas coisas que são expulsas pela ordem para a garantia da pureza, estas coisas que não possuem “lugar certo” em nenhum espaço, estes estanhos, são nada menos que *seres humanos*. Por tal razão, percebe-se que se direcionarmos nosso foco para as consequências e significados que estes processos possuem para o convívio humano:

[...] observaremos imediatamente que, entre as numerosas corporificações da “sujeira” capaz de minar padrões, um caso – sociologicamente falando – é de importância muito especial e, na verdade, única: a saber, aquele em que são *outros seres humanos* que são concebidos como um obstáculo para a apropriada “organização do ambiente”; em que, em outras palavras, é uma outra pessoa ou, mais especificamente, uma certa categoria de outra pessoa, que se torna “sujeira” e é tratada como tal.<sup>115</sup>

O outro, o que vem de fora, ou até mesmo o de dentro, mas que é diferente, desde que não se encaixe dentro de algum compartimento dentre aqueles pré-planejados pelas duras mãos destruidoras e modeladoras da ordem e da pureza fica condenado ao posto de *refugio*, ou seja, de *sujeira*. E enquanto sujeira, tornam-se a própria efígie<sup>116</sup> dos esforços

<sup>113</sup> Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, ps. 14-15.

<sup>114</sup> Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, ps. 16-17.

<sup>115</sup> Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, p. 17.

<sup>116</sup> “Se a sujeira é um elemento que desafia o propósito dos esforços de organização, e a sujeira automática, autolocomotora e autocondutora é um elemento que desafia a própria possibilidade de esforços eficientes, então o estranho é a verdadeira síntese desta última. Não é de surpreender que as pessoas do lugar, em toda a parte e em todos os tempos, em seus frenéticos esforços de separar, confinar, exilar ou destruir os estranhos,

atuantes contra a mola propulsora do destino à *redundância*,<sup>117</sup> mais especificamente da luta contra o reducionismo à condição de lixo, razão pela qual o combate contra essas pessoas sempre existiu em todas as partes e em todos os tempos, exercido naturalmente pelas “pessoas do lugar”.<sup>118</sup>

Essa situação, a diferenciação entre as “pessoas do lugar” e os “estranhos”, sempre ocorreu. Contudo, em certas situações essa preocupação assumiu um papel particularmente importante entre as muitas atividades exercidas pelos esforços de pureza. Isso se deu assim que o trabalho de purificação e “colocação em ordem” tornou-se uma atividade consciente e intencional, concebida como tarefa, quando o objetivo de limpar, em vez de significar manter as coisas como eram, tornou-se mudar a maneira como as coisas ontem costumavam ser, ou seja, criar uma ordem que desafie o que aí está.<sup>119</sup>

Estes novos intentos ordenadores veicularam a ideia de que o cuidado com a ordem significa, em verdade, a introdução de uma nova ordem, artificialmente criada, constituindo, assim, um novo começo. Tal mudança no *status* da ordem coincide com o advento da modernidade,<sup>120</sup> pois “De fato, pode-se definir a modernidade como a época, ou o estilo de vida, em que a colocação em ordem depende do desmantelamento da ordem ‘tradicional’, herdada e recebida; em que ‘ser’ significa um novo começo permanente”.<sup>121</sup>

O impulso para a ordem, impregnado na modernidade e contundente em seu horror à ambiguidade,<sup>122</sup> acabou trazendo consigo mais ambiguidade e, como arcabouço

comparassem os objetos das suas diligências aos animais nocivos e às bactérias. Não é de surpreender, tampouco, que se comparassem o significado de sua ação a rotinas higiênicas; combateram os ‘estranhos’, convencidos de que protegiam a saúde contra os portadores de doença” (Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 19).

<sup>117</sup> “Ser declarado redundante significa ter sido dispensado *pele fato de ser dispensável* – tal como a garrafa de plástico vazia e não retornável, ou a seringa usada, uma mercadoria desprovida de atração e de compradores, ou um produto abaixo do padrão, ou manchado, sem utilidade, retirado da linha de montagem pelos inspetores de qualidade. ‘Redundância’ compartilha o espaço semântico de ‘rejeitos’, ‘dejetos’, ‘restos’, ‘lixo’ – com *refugo*” (Bauman, *Vidas desperdiçadas*, 2005, p. 20).

<sup>118</sup> Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 19.

<sup>119</sup> Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, ps. 19-20.

<sup>120</sup> “Podemos pensar a modernidade como um tempo em que se *reflete* a ordem – a ordem do mundo, do habitat humano, do eu humano e da conexão entre os três: um objeto de pensamento, de preocupação, de uma prática ciente de si mesma, consciência de ser uma prática consciente e preocupada com o vazio que deixaria se parasse ou meramente relaxasse” (Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 12).

<sup>121</sup> Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 20.

<sup>122</sup> Bauman denomina de “*razão legislativa*” essa mentalidade que imperou durante toda a era moderna. Nesse sentido, “O Estado moderno nasceu com uma força missionária, proselitista, de cruzada, empenhado em submeter as populações dominadas a um exame completo de modo a transformá-las numa sociedade ordeira, afinada com os preceitos da razão. A sociedade racionalmente planejada era a causa finalis declarada do Estado moderno. O Estado moderno era um *Estado jardineiro*. Sua postura era a do jardineiro. Ele deslegitimou a condição presente (selvagem, inculta) da população e desmantelou os mecanismos existentes de reprodução e autoequilíbrio. Colocou em seu lugar mecanismos construídos com a finalidade de apontar a mudança na direção do projeto racional. O projeto, supostamente ditado pela suprema e inquestionável autoridade da Razão, fornecia os critérios para avaliar a realidade do dia presente. Esses critérios dividiam a

central tanto do intelecto quanto do pensamento moderno, a oposição e a dicotomia. A dicotomia representa, por sua vez, o exercício do poder e, simultaneamente, a sua dissimulação, pois ela gera a ilusão de simetria, ou seja, uma falsa simetria de resultados que encobre a assimetria do poder que a cria.<sup>123</sup> Este poder diferenciador esconde-se por trás de um dos membros da oposição que ele necessariamente cria: o segundo membro, nesse sentido, torna-se o outro do primeiro, o lado oposto, degradado, suprimido e exilado do primeiro e sua própria criação.<sup>124</sup>

A modernidade, neste sentido, tem como seu arquétipo a geometria. Suas estratégias supremas são a taxonomia, a classificação, o inventário, o catálogo, a estatística, e a sua maestria reside no poder de dividir e localizar, no pensamento, na prática, na prática do pensamento e no pensamento da prática, razão pela qual, paradoxalmente, a ambivalência é a sua principal aflição e o mais preocupante de seus cuidados. A modernidade pensa e molda o mundo em termos geométricos, mas ele não o é, e não pode ser comprimido dentro de grades de inspiração geométrica.<sup>125</sup>

Deste modo, pode-se afirmar que,

Assim, a produção de refugio (e, conseqüentemente, a preocupação sobre o que fazer com ele) é tão moderna quanto a classificação e a ordenação. As ervas daninhas são o refugio da jardinagem, ruas feias o refugio do planejamento urbano, a dissidência o refugio da unidade ideológica, a heresia o refugio da ortodoxia, a intrusão o refugio da construção do Estado-nação. São refugos porque desafiam a classificação e a arrumação da grade. São a mistura desautorizada de categorias que não devem se misturar. Receberam pena de morte por resistir à separação. O fato de que não ficariam em cima do muro se, antes de mais nada, o muro não tivesse sido destruído não seria considerado pelo tribunal moderno uma defesa válida. O tribunal está aí para preservar a nitidez do muro erguido.<sup>126</sup>

A modernidade, portanto, está intimamente ligada aos problemas da produção da ordem e o seu duplo necessário, a *ambivalência*. Nesse sentido, pode-se mesmo dizer que a

---

população em *plantas úteis a serem estimuladas e cuidadosamente cultivadas e ervas daninhas a serem removidas ou arrancadas*. Satisfaziam as necessidades das plantas úteis (segundo o projeto do jardineiro) e não proviam as daquelas consideradas ervas daninhas. Consideravam as duas categorias como objetos de ação e negavam a ambas os direitos de agentes com autodeterminação” (Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 29, grifo nosso).

<sup>123</sup> “[...] a anormalidade é o outro da norma, o desvio é o outro do cumprimento da lei, a doença é o outro da saúde, a barbárie o outro da civilização, o animal o outro do humano, a mulher o outro do homem, o forasteiro o outro do nativo, o inimigo o outro do amigo, ‘eles’ o outro de ‘nós’, a insanidade o outro da razão, o estrangeiro o outro do súdito do Estado, o público leigo o outro do especialista. Um lado depende do outro, mas a dependência não é simétrica. O segundo lado depende do primeiro para o seu planejado e forçado isolamento. O primeiro depende do segundo para sua autoafirmação” (Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 23).

<sup>124</sup> Cf. Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1998, p. 22.

<sup>125</sup> Cf. Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 23.

<sup>126</sup> Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 23.

*ambivalência* seja o *refugio* da modernidade, pois esta cresce em força a cada novo sucesso dos poderes modernos e o seu fracasso é que a própria atividade ordenadora se constrói como ambivalência. Ordem e ambivalência são igualmente produtos da prática moderna e compartilham da mesma contingência e falta de fundamento do ser, tipicamente modernas.<sup>127</sup>

Cada ordem tem suas próprias desordens e cada modelo de pureza tem sua própria sujeira que precisa ser varrida, assim como seus próprios modelos de purificação. Em relação às atividades de purificação, no entanto, percebe-se que em nosso tempo estas tendem a ser cada vez mais substituídas por estratégias de desregulamentação e privatização.<sup>128</sup> Nota-se, por um lado, em muitos lugares uma crescente indiferença do estado para com a sua antiga tarefa de promoção de um modelo de ordem singular e abrangente e, por outro lado, pode-se distinguir o declínio do tão moderno “impulso para adiante”, o afrouxamento da moderna guerra de atrito empreendida contra a tradição, uma falta de entusiasmo pelos esquemas inclusivos da ordem decretada que promete fixar tudo em seu lugar e o aparecimento de um peculiar interesse à diversificação, à subdeterminação, à desordem do mundo.<sup>129</sup>

Contudo, o nosso foco de interesse neste momento situa-se na *violência* produzida pela ordenação e, nesse sentido, deve-se retomar as considerações do item passado no que tange à civilização. A civilização, conceito que, como se viu, alcançou seu apogeu no seio da modernidade, na sua pretensão de afastar o incivilizado, o bárbaro, acabou trazendo consigo as suas próprias e originais mazelas. As pretensões de limpeza e de ordem que se situam no campo semântico da civilização, e também da modernidade, acarretam uma violência intrínseca, a qual é subjacente à própria ordenação, devido a sua *inaturalidade*, corporificada pela *eliminação da ambivalência* e na *produção de refugos*, principalmente, *refugos humanos*.<sup>130</sup> Com isso quer-se dizer que *são as próprias categorias fundacionais*

<sup>127</sup> Cf. Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 23.

<sup>128</sup> Argumentando sobre o esvaziamento da capacidade do poder da política como um agente efetivo por conta da desregulamentação econômica, Bauman sustenta que: “Uma vez que ‘as fronteiras se tornaram permeáveis’ (de maneira altamente seletiva, com certeza), ‘as soberanias tornaram-se nominais, o poder anônimo e o lugar, vazios’. Ainda estamos bem longe do destino final; o processo continua, aparentemente de forma inexorável. ‘O padrão dominante pode ser descrito como ‘afrouxamento dos freios’: desregulamentação, liberalização, flexibilidade, fluidez crescente e facilitação das transações nos mercados financeiros imobiliário e trabalhista, alívio da carga tributária etc’. Quanto mais consistente a aplicação desse padrão, menos poder é retido nas mãos do agente que o promove e menos ele poderá, por ter cada vez menos recursos, evitar aplica-lo caso o deseje ou seja pressionado a fazê-lo” (Bauman, *Globalização: as consequências humanas*, 1999, p.76).

<sup>129</sup> Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 22.

<sup>130</sup> Em uma nota peculiarmente importante: “Quando se trata de projetar as formas do convívio humano, o refugio são seres humanos. Alguns não se ajustam à forma projetada nem podem ser ajustados a ela, ou sua



da civilização moderna que vão assegurar a existência e o aprofundamento destas violências.

Nesse sentido, suspeita-se que o *indizível* e *intestemunhável*<sup>131</sup> horror produzido pelo genocídio da população judaica (não somente eles, mas de todos aqueles selecionados como refugio da ordem querida e planejada por Hitler) na segunda Guerra Mundial teria sido não um processo que se revela como a antítese da civilização moderna, não uma aberração, não um desvio do caminho da razão e da rota do progresso, mas sim, embora jamais queiramos admitir, justamente o reverso da mesma sociedade moderna a que estamos familiarizados. É esta, afinal, a interpretação de Zygmunt Bauman, para quem estas duas faces estão confortavelmente presas ao mesmo corpo e não são possíveis de serem dissociadas.<sup>132</sup>

O que este fato, um dos mais catastróficos na história da humanidade, apresenta de tão perverso e que também o liga umbilicalmente à sociedade moderna, é o fato de que

[...] O mundo hobbesiano do Holocausto não veio à tona saindo de sua sepultura rasa demais, ressuscitado pelo tumulto das emoções irracionais. Apareceu (de uma forma formidável que Hobbes certamente desautorizaria) num veículo de produção industrial, empunhando armas que só a ciência avançada poderia fornecer e seguindo um itinerário traçado por uma organização cientificamente administrada. A civilização moderna não foi condição suficiente do Holocausto; foi, no entanto, com toda certeza, sua condição necessária. Sem ela, o Holocausto seria impensável. Foi o mundo racional da civilização moderna que tornou viável o Holocausto.<sup>133</sup>

O Holocausto, logo, foi produzido no seio racionalidade moderna *instrumental*, forjada, manipulada e guiada pelo moderno modo burocrático de racionalização.<sup>134</sup> Isso

---

pureza é adulterada, e sua transparência, turva: os monstros e mutantes de Kafka, como o indefinível Odradek ou o cruzamento de gato com ovelha – singularidades, vilões, híbridos que desmascaram categorias supostamente inclusivas/exclusivas. Nódos numa paisagem sob outros aspectos elegante e serena. Seres inválidos, cuja ausência ou obliteração só poderia beneficiar a forma projetada, tornando-a mais uniforme, mais harmoniosa, mais segura e ao mesmo tempo mais em paz consigo mesma” (Bauman, *Vidas desperdiçadas*, 2005, p. 42).

<sup>131</sup> *Intestemunhável*, diz-se, seguindo a linha do que Giorgio Agamben chamou de “paradoxo de Levi”, baseado nos relatos de Primo Levi. O paradoxo consiste, nas palavras de Jeanne Marie Gagnebin, “[...] em afirmar que não pode haver nem verdadeira testemunha nem verdadeiro testemunho, porque os únicos que poderiam ser testemunhas autênticas foram mortos – como o foram os ‘muçulmanos’ e tantos outros” (Gagnebin, *Apresentação*, 2008, ps. 15-16). Os “muçulmanos” (*der Muselmann*), por sua vez, era o jargão pelo qual se chamavam os habitantes dos campos de concentração (Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 49).

<sup>132</sup> Cf. Bauman, *Modernidade e holocausto*, 1998, p. 26.

<sup>133</sup> Bauman, *Modernidade e holocausto*, 1998, p. 32.

<sup>134</sup> “Isso não quer dizer que a ocorrência do Holocausto foi *determinada* pela burocracia moderna ou pela cultura da racionalidade instrumental que ela resume; e muito menos ainda, que a moderna burocracia *tem* que resultar em fenômenos do tipo do Holocausto. Sugiro de fato, no entanto, que as regras da racionalidade instrumental são singularmente incapazes de evitar tais fenômenos; que não há nada nessas regras que desqualifique como impróprios os métodos de ‘planejamento social’ usados no Holocausto ou, mesmo como irracionais as ações a que serviram. Sugiro, ademais, que a cultura burocrática que nos capacita a ver a

escancara, indubitavelmente, os malefícios advindos da busca eticamente cega e formal pela eficiência burocrática. Com efeito, o sucesso técnico-administrativo do Holocausto deveu-se em grande parte por conta da hábil utilização do que Bauman denomina de “*pílulas de entorpecimento moral*”, as quais são colocadas à disposição pela burocracia e tecnologia modernas. Dentre estas “pílulas” destacam-se a natural e produzida invisibilidade das relações causais num sistema complexo de interação e o consequente “distanciamento” dos resultados moralmente repulsivos ou repugnantes advindos da ação produzida, de modo que eles chegam a se tornar mesmo invisíveis aos seus atores,<sup>135</sup> o que pode ser certamente exemplificado pela linguagem objetiva usada pelos funcionários nazistas: “Essa atitude ‘objetiva’ – falar dos campos de concentração em termos de ‘administração’ e dos campos de extermínio em termos de ‘economia’ – era algo típico da ss, e algo de que Eichmann ainda muito se orgulhava no julgamento”.<sup>136</sup> Deste modo, assevera Bauman, “A luz lançada pelo Holocausto sobre o nosso conhecimento da racionalidade burocrática chega a ser estonteante quando percebemos a que ponto *a própria ideia da Endlösung [solução final] foi um produto da cultura burocrática*”.<sup>137</sup>

---

sociedade como uma coleção de tantos ‘problemas’ a resolver, como ‘natureza’ a ser ‘controlada’, ‘dominada’ e ‘melhorada’ ou ‘refeita’, como um alvo legítimo para o ‘planejamento social’ e no geral como um jardim a ser projetado e mantido à força na forma planejada (a atitude do jardineiro divide as plantas entre aquelas ‘cultivadas’, de que se deve cuidar, e as ervas daninhas a serem exterminadas) foi a própria atmosfera em que a ideia do Holocausto pôde ser concebida, desenvolvida lentamente mas de forma consistente e levada à conclusão. E também sugiro que foi o espírito da racionalidade instrumental e sua forma moderna, burocrática de institucionalização que tornaram as soluções tipo Holocausto não apenas possíveis mas eminentemente ‘razoáveis’ – e aumentaram sua probabilidade de opção” (Bauman, *Modernidade e holocausto*, 1998, p. 37).

<sup>135</sup> Cf. Bauman, *Modernidade e holocausto*, 1998, p. 46.

<sup>136</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 83.

<sup>137</sup> Bauman, *Modernidade e holocausto*, 1998, p. 34. Bauman especifica o porquê desta afirmação: “Considerado uma complexa operação com um fim, o Holocausto pode servir de paradigma da moderna racionalidade burocrática. Quase tudo foi feito para alcançar o máximo de resultado com o mínimo de esforços e custos. Quase tudo (no reino do possível) foi feito para usar as habilidades e recursos de todo mundo envolvido, incluindo aqueles que se tornariam as vítimas da operação bem sucedida. [...] Com efeito, a história da organização do Holocausto poderia se transformar num livro didático de administração científica” (Bauman, *Modernidade e holocausto*, 1998, p. 176). A passagem que segue pensa-se merecer menção, pois ela demonstra de forma patente as considerações feitas por Bauman quanto à racionalidade burocrática levada ao último grau no Holocausto: “Ele [Eichmann] imaginou ‘*uma linha de montagem*’, na qual o primeiro documento era posto no começo, depois iam sendo inseridos outros papéis, e no final o passaporte teria de sair como produto final’. [...] Quando estava tudo pronto e a linha de montagem estava fazendo seu trabalho rápida e eficientemente, Eichmann ‘convitou’ os funcionários judeus de Berlim para inspecioná-la. Eles ficaram horrorizados: ‘Isto é como uma fábrica automática, como um moinho de farinha ligado a uma padaria. Numa ponta você põe um judeu que ainda tem alguma propriedade, uma fábrica, uma loja, uma conta no banco, depois ele atravessa o edifício de balcão em balcão, de sala em sala, e sai na outra ponta sem dinheiro, sem direitos, apenas com um passaporte onde se lê: ‘Você deve deixar o país dentro de quinze dias. Senão, irá para um campo de concentração’” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 58, grifo nosso). Com efeito, Hannah Arendt usa a terminologia “*massacre administrativo*” para designar o presente fenômeno (Cf. Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 311).

Pode-se dizer, nesse sentido, que talvez nenhum outro personagem seja mais emblemático, no que tange à perniciosidade de uma cultura burocrática sublimada, que a figura de Adolf Eichmann, o burocrata nazista cuja incondicional obediência às ordens do *Führer* veio a garantir a deportação e eliminação de milhões de seres humanos nas fábricas da morte, em meio a mais completa ausência de pensamento e juízo.<sup>138</sup> Eichmann ocupava a posição mais importante na operação de destruição dos judeus, pois ele era o elo em uma cadeia que sempre dependia dele e de seus homens para a designação da quantidade de judeus a serem transportados e encaminhados para uma determinada área, ou seja, era por seu intermédio que se encaminhava uma carga para seu destino final, ainda que esse destino não fosse por ele determinado. Um destino que, como se sabe, era final em seu sentido mais profundo. Logo, pode-se dizer que aquilo que para Eichmann consistia em somente mais um dia de trabalho, com os altos e baixos de uma rotina diária, representava para os judeus, literalmente, o *fim do mundo*.<sup>139</sup>

Ao analisar a conduta e a personalidade de Eichmann, durante o seu julgamento na década de 1960, Hannah Arendt observou que o motivo pelo qual ele executara meticulosamente a sua tarefa burocrática não foi inspirado por nenhuma motivação de ordem ideológica, mas antes pelo ávido desejo de seguir a regra que lhe fora proposta e de obedecê-la de maneira incondicional,<sup>140</sup> sem jamais pensar sobre aquilo que estava fazendo. Arendt chega mesmo a afirmar que Eichmann não era um monstro moral, um ser dotado de intenções malignas, residindo nisto o escândalo inominável encarnado em sua figura.<sup>141</sup> Para Arendt, o caso de Eichmann era o de “uma pessoa mediana, ‘normal’, nem burra, nem doutrinada, nem cínica”, mas que, todavia, “era inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado”.<sup>142</sup>

O que fez de Eichmann uma espécie tão singular de criminoso político, deve-se dizer, foi precisamente esse desejo de obediência indiferente. Uma espécie de criminoso cujos atos são destituídos de motivações evidentes, aos quais não se seguem arrependimento, remorso ou problemas de consciência. Em todo caso, deve-se também observar, isso se torna especialmente propício em um ambiente totalitário, tendo em vista que neste o crime é juridicamente respaldado, além do fato de o perpetrador se encontrar

---

<sup>138</sup> Cf. Duarte, *Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica*, 2007, p. 36.

<sup>139</sup> Cf. Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 170.

<sup>140</sup> Tamanha era sua devoção ao seu dever, o seu comprometimento em seguir as leis do *Führer*, que em um determinado momento Eichmann “[...] não deixou nenhuma dúvida de que teria matado o próprio pai se houvesse recebido ordens nesse sentido” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 33).

<sup>141</sup> Cf. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, 2000, p. 342.

<sup>142</sup> Cf. Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 38.

protegido também pelo manto do mero cumprimento do dever burocrático. Hannah Arendt caracterizou este peculiar conjunto conexo de condições como aquelas na qual *o mal, em sua condição política, assume incalculáveis proporções*, se espalhando por toda a sociedade numa terrível reação em cadeia, devido ao fato de que seus responsáveis sequer dependeriam de convicções próprias que os levassem a cometer os crimes que o poder estabelecido deles poderia exigir. Nestas condições, os piores crimes políticos tornam-se rotina institucionalizada, situação sem precedentes para o qual a autora cunhou, de maneira perspicaz, a polêmica insígnia da *banalidade do mal*.<sup>143</sup>

A insígnia da *banalidade do mal* expressa todo este complexo fenômeno, que tem, em Eichmann, a sua maior efígie: para Hannah Arendt “Ele não era burro. Foi pura *irreflexão* – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época”,<sup>144</sup> ele “*simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*”.<sup>145</sup> Portanto, pode-se dizer que foi justamente o fato da sua inabilidade de pensar e julgar que serviu de lastro para que Eichmann, então, prescindisse de quaisquer outros motivos, malignos ou não, para condenar milhares de pessoas aos campos de morte,<sup>146</sup> de modo que, quanto à sua consciência, “[...] ele se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais metucioso cuidado”.<sup>147</sup> Desta maneira, para que se compreenda devidamente o que a autora quer dizer com a insígnia da *banalidade do mal*, seguem as seguintes palavras de André Duarte:

A “banalidade do mal” à qual a autora se referia não significava que o mal cometido fosse irrisório, como muitos críticos o interpretaram erroneamente, mas sugeria que, em sua dimensão política, o mal não se enraíza numa região mais profunda do ser, não tem estatuto ontológico, não revela uma motivação diabólica, isto é, a vontade de querer o mal pelo mal, e sim a superficialidade impenetrável de homens para os quais o pensamento e o juízo são atividades perfeitamente estranhas. O mal provocado por Eichmann origina-se de uma estranha, mas possível recusa ou indiferença permanentes em relação ao pensamento e ao juízo. Foi justamente o caráter “bastante comum, banal e não demoníaco ou monstruoso” do criminoso em questão que levou Arendt a formular a hipótese de que a “irreflexão”, ou seja, a sua incapacidade de parar para pensar e julgar seus próprios atos, fora a principal responsável por sua conduta.<sup>148</sup>

<sup>143</sup> Cf. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, 2000, p. 343.

<sup>144</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 311, grifo nosso.

<sup>145</sup> Cf. Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 310.

<sup>146</sup> Cf. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, 2000, p. 343.

<sup>147</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 37.

<sup>148</sup> Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, 2000, p. 343.

Por outra perspectiva, vale mencionar ainda, também, que a interpretação do abominável fenômeno do Holocausto dada por Bauman diferencia-se, no mínimo, para não dizer, sob pena de erro, que se configura como uma negação ou contradição, da interpretação dada a este evento por Norbert Elias.<sup>149</sup> Ou seja, conforme explicitado no item anterior, se o processo civilizador se dá no sentido da eliminação da violência do cotidiano e das relações sociais, há aí uma imensa contradição entre o caminho e a velocidade deste processo e os acontecimentos produzidos no Holocausto.

Nesse sentido, Bauman chama a atenção para a necessidade de se avaliar a evidência de que o *processo civilizador* é também, entre outras coisas, um processo de despojamento da avaliação moral do uso e da exibição da violência, de modo a emancipar os anseios da racionalidade da interferência de normas éticas e inibições morais. Nesse caso, como a promoção da racionalidade em detrimento de critérios alternativos de ação, bem como a conhecida tendência de subordinar o uso da violência a cálculos racionais, são características há muito reconhecidas como traços marcantes da civilização moderna, fenômenos como o Holocausto devem ser reconhecidos como legítimos resultados da tendência *civilizadora*.<sup>150</sup>

Por outro lado, não se sabe dizer até que ponto Bauman percebeu qual seria a correta interpretação dada a este evento por Norbert Elias.<sup>151</sup> De fato, a compreensão do sentido do processo civilizador, com o aprofundamento dos processos de diferenciação funcional e de interdependência que surgem após a formação de um monopólio da violência é essencial para o desvelamento dos processos que podem ocorrer com o afrouxamento da força deste monopólio. Esta seria, enfim, a tese proposta por Elias, a qual foi por ele delineada no seu estudo sobre a sociedade alemã em “*Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*”.

Neste estudo, através do entrelaçamento de provas empíricas e argumentos teóricos, Elias aponta os caminhos em que as características do *habitus*, da idiosincrasia, da personalidade, da estrutura social e do comportamento alemão se combinaram para

---

<sup>149</sup> Vale citar, neste momento, um exemplo de ataque velado que Bauman lança sobre Norbert Elias: “Diante de uma equipe inescrupulosa que sobrecarregava a poderosa máquina do Estado moderno com seu monopólio de violência e coerção física, as mais decantadas conquistas da civilização moderna falharam como salvaguardas contra a barbárie. A *civilização mostrou-se incapaz de garantir a utilização moral dos terríveis poderes que trouxe à luz*” (Bauman, *Modernidade e holocausto*, 1998, p. 136).

<sup>150</sup> Cf. Bauman, *Modernidade e holocausto*, 1998, p. 48.

<sup>151</sup> Referindo-se ao “*Modernidade e Holocausto*” de Bauman, Eric Dunning e Stephen Mennell apontam que “O livro de Bauman é também, entre outras coisas, uma sistemática polêmica contra a teoria de Elias, embora seja fácil perceber o quanto um Elias mal compreendido é central para o argumento de Bauman, já que é diretamente citado pouquíssimas vezes” (Dunning; Mennell, *Prefácio à edição inglesa*, 1997, p. 13).

permitir a ascensão de Hitler e os genocídios nazistas e como isso tudo pode ser compreendido como resultantes do passado da Alemanha. Deste modo, a partir da exposição de características da história alemã, como a devastação causada no século XVII pela Guerra dos Trinta Anos; a tardia unificação da Alemanha, se comparada com países como a Grã-Bretanha e a França, que foram unificados mais cedo e, por isso, desfrutaram de um padrão muito menos descontínuo de história e de desenvolvimento social; o fato de que no caso alemão, a unificação veio a ocorrer através de uma série de guerras sob a liderança dos setores militaristas que governavam a Prússia, culminando num processo no qual grandes parcelas das classes médias abandonaram os valores humanistas que possuíam até então e passaram a adotar os valores militaristas e autoritários dos prussianos hegemônicos.<sup>152</sup>

Tendo em vista que o processo civilizador se encaminhou na direção da eliminação da livre disposição da violência como modo de atuação social, movimento que só se tornou possível pela *monopolização da violência*, o qual promoveu também a passagem ao predomínio das autocoções, este processo de progressiva degradação dos monopólios da violência parece ser um passo na direção inversa dos processos de civilização. E estes processos, por encarnarem uma inversão dos processos *civilizadores*, podem ser considerados, como diria Stephen Mennell, processos *descivilizadores*.<sup>153</sup>

O que aconteceu, portanto, quando se verificou a predominância dos processos *descivilizadores*, com o relaxamento do monopólio da violência, foi o espraiamento de uma situação de insegurança e de retorno à banalização da violência. No caso alemão este

---

<sup>152</sup> Cf. Dunning; Mennell, *Prefácio à edição inglesa*, 1997, p. 8. E quais eram estes valores a que os autores se referem? De acordo com Norbert Elias, “[...] Pode-se dizer que essas classes superiores, diferentes em muitos estados e cidades da Alemanha, formaram uma única e grande sociedade de homens que eram *satisfaktionsfähig* – capazes de exigir e dar satisfação num duelo. Em seu círculo social, aqueles que gozavam do privilégio de exigir satisfação pelas armas de qualquer outro membro por quem se sentiam insultados, eram obrigados, por seu turno, a aceitar o desafio para combate singular de confrades que sentissem sua honra impugnada” (Elias, *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*, 1997, p. 58). Ou seja, a sua “*Kultur*” foi substituída por um “*ethos* guerreiro”.

<sup>153</sup> Cf. Mennell, *O reverso da moeda: os processos de descivilização*, 2010, p. 147. Nesse sentido, vale menção a seguinte citação: “No pensamento de Elias, os processos civilizadores acarretam uma mudança no equilíbrio entre coerções externas (*Fremdwänge*, coerção pelos outros) e auto coerções (*Selbstwänge*), pendendo o equilíbrio para as últimas no controle dos comportamentos das pessoas comuns. Os processos descivilizadores podem ser definidos como um movimento do equilíbrio para trás em favor das coerções externas. Em nenhum caso, porém, o funcionamento do autocontrole permanecerá imutado se transformações intervierem na estruturação das coerções externas – o comportamento dos outros indivíduos. A avaliação das coerções externas desempenha um papel na orientação do comportamento, e, se as avaliações produzem súbita ou progressivamente resultados diferentes, a maneira de agir mudará. Mudará mais ainda se as consequências se tornarem – como Elias indicou na reflexão citada acima – mais imprevisíveis: o tipo dos medos dos indivíduos responde às transformações dos riscos que enfrentam. E um dos sinais distintivos das tendências descivilizadoras é uma elevação do nível de perigo e a diminuição de sua calculabilidade” (Mennell, *O reverso da moeda: os processos de descivilização*, 2010, p. 171).

processo foi mais facilitado pela adoção pelas classes burguesas do *ethos guerreiro* aristocrático, no qual se valorizava a lei do mais forte, da exclusão do fraco, da honra e do duelo. Na tese eliasiana, esta mudança de comportamento, aliada à implosão do regime republicano por meio de atos terroristas (corolário da implosão do monopólio da violência legal),<sup>154</sup> teriam sido as principais razões que teriam permitido que Hitler chegasse ao poder e cometido seus incontáveis crimes e atos de barbárie.

Embora a tese proposta por Norbert Elias seja extremamente refinada e de grande valor para os estudos sociológicos, estamos mais inclinados a aceitar as considerações propostas por Zygmunt Bauman. O que se pode captar da obra eliasiana, conforme exposta no capítulo prévio deste trabalho, é que claramente houve um processo ascendente de domesticação da violência no caminho do processo civilizador, situação que, todavia, foi paulatinamente se alterando. Guiados pela mola propulsora do progresso e imolados de esperança pela possibilidade emancipadora que a razão oferecia, a civilização na modernidade veio a produzir uma racionalidade que somente possibilitou uma emancipação material, a qual sem dúvida se realizou. No entanto, lembrando a lição Benjaminiana, no que tange à técnica, só foram consideradas os seus progressos, mas não os retrocessos da sociedade, sendo exatamente essa a razão do fracasso do positivismo (a lógica dominante do pensamento moderno).

Deste modo, para fins de síntese, o espírito ordenador elevado às últimas consequências, sob a égide da *razão legislativa* e do *Estado jardineiro*, irá produzir consequências nefastas, as quais serão cuidadosamente gestadas durante toda a modernidade. Contudo, é possível que esta violência não seja mera coincidência, ou nem mesmo uma consequência da modernidade, como propõe Bauman. É possível que as características delineadas no contexto moderno não sejam ainda elas mesmas causas, mas consequências de um outro processo, não um *por quê*, mas um *como*, que, todavia, teriam sua razão verdadeira garantida por um fundamento oculto de toda a política ocidental, a

---

<sup>154</sup> Pode-se exemplificar esta questão do seguinte modo. A estrutura da Primeira República alemã (a chamada República de Weimar) teve, desde o começo, duas faces: por um lado, a luta dos interesses de classe e dos ideais de classe levado a cabo na forma de uma luta partidária, relativamente não-violenta, de acordo com as regras parlamentares, no cenário do Parlamento; e por outro lado, essa luta foi também travada pelas associações de defesa e sociedades secretas, usando a violência física numa penumbra conspiratória (pelas *Freikorps*). Nestas, a finalidade era tentar destruir o Estado republicano e a estrutura social de dentro para fora, abalando o monopólio estatal da violência e levando a intranquilidade às pessoas que lhe estavam associadas através da prática de atos de terror dos mais diversos tipos. O que eles desejavam era levar o detestado sistema ao ponto de colapso, o que veio a se tornar possível pela crise econômica (de 1930), quando o poder do Estado legítimo foi encampado pelo homem que se distinguira na luta competitiva entre as organizações paramilitares (*Freikorps*), inclusive pelo uso particularmente duro e sistemático de meios ilegais e extra-estatais da violência (Cf. Elias, *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX* 1997, ps. 200-201).

qual residiria, conforme apontado por Giorgio Agamben, no fenômeno da *politização da vida nua*,<sup>155</sup> este sim o evento decisivo da modernidade, o qual teria suas raízes, no entanto, em tempos muito mais antigos.

A tese proposta por Agamben merece atenção especial e será trabalhada em capítulo próprio. Por enquanto é suficiente frisar que a modernidade foi o solo na qual foram plantadas várias sementes, sedimentadoras da *lógica da exclusão*, as quais germinarão e serão colhidas em um momento posterior, trazendo consigo os problemas do escoamento do refugio produzido, traduzidos numa perversa gramática de injustiças sociais, as quais estão umbilicalmente relacionadas à violação sistemática de direitos humanos, ao acirramento do individualismo egoístico, ao esvaziamento do significado da esfera pública, à reificação do ser humano, ao fetichismo consumista, dentre outros. O estudo segue, portanto, no estudo deste momento posterior.

### 1.3 Modernidade líquida, pós-modernidade e contemporaneidade

Em um discurso sobre a Teoria Crítica, e referindo-se à sua função clássica e sobre qual seria a sua função hoje, Bauman inicia seu percurso com a irrepreensível afirmação feita por Cornelius Castoriadis de que o que está errado com a sociedade em que vivemos hoje é que ela deixou de se questionar. Seríamos um tipo de sociedade que não mais reconhece qualquer alternativa para si mesma, logo, sente-se absolvida do dever de se examinar e de justificar (ou até mesmo provar) a validade de suas suposições tácitas e declaradas.<sup>156</sup> Mas qual seria, afinal, este tempo de hoje? Primeiramente, deve-se tentar entender o que isso significa, para em um segundo momento, então, perquirir-se sobre a função da crítica em relação ao momento vivido.

A Teoria Crítica,<sup>157</sup> formulada, dentre outros, por Adorno e Horkheimer, de acordo com Bauman, foi gestada na experiência da modernidade. A modernidade

---

<sup>155</sup> “A morte impediu que Foucault desenvolvesse todas as implicações do conceito de biopolítica e mostrasse em que sentido teria aprofundado ulteriormente a sua investigação; mas, em todo caso, o ingresso da *zoé* na espera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. É provável, aliás, que, se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, isto se dê precisamente porque ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da modernidade” (Agamben, *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 12).

<sup>156</sup> Cf. Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 33.

<sup>157</sup> A expressão “Teoria Crítica”, assim como também a expressão “Escola de Frankfurt”, são expressões que despertam não somente algo mais do que a ideia de um paradigma das ciências sociais, mas também a evocação de uma série de nomes, tais como Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, Fromm, Habermas,



confrontada por estes autores é a modernidade obcecada pelas ideias da *ordem* e do *progresso*, uma realidade muito diferente das condições de vida atuais. Essa modernidade parece “[...] ‘pesada’ (contra a ‘leve’ modernidade contemporânea); melhor ainda, ‘sólida’ (e não ‘fluida’, ‘líquida’ ou ‘liquefeita’); condensada (contra difusa ou ‘capilar’); e, finalmente, ‘sistêmica’ (por oposição a ‘em forma de rede’)”.<sup>158</sup>

Primeiramente, portanto, impõe-se a necessidade de caracterizar os possíveis significados destas duas diferentes situações, a de “*solidez*” e de “*liquidez*”, visto que ambas são utilizadas para identificar o mesmo fenômeno, a modernidade, no contexto do pensamento de Zygmunt Bauman. A diferenciação é imperativa, pois este uso metafórico é certo na clarificação dos diferentes tempos, os quais possuem suas respectivas idiossincrasias, ambiguidades e, sem dúvidas, uma grande variedade de problemas.

Nesse sentido, de acordo com Eduardo Bittar, ao tratar sobre este tema, Bauman utilizou inicialmente a terminologia “*pós-modernidade*” (à exemplo das obras “O mal-estar da pós-modernidade; Modernidade e holocausto; Modernidade e ambivalência; Globalização: as consequências humanas; Em busca da política). No entanto, o autor, dentro do seu movimento teórico, veio a promover uma revisão, no contexto dos debates

---

dentre outros, e associações de ideias, como movimento estudantil, contestação ao positivismo, crítica da civilização e, ainda, migração, Terceiro Reich, Weimar, judeus, marxismo e psicanálise. Remetem, portanto, a muito mais que uma simples orientação teórica, a muito mais do que um momento da história das ciências. No que tange especialmente à expressão “Escola de Frankfurt”, ela identifica a produção feita no quadro institucional do Instituto de Pesquisas Sociais, sobre a qual se pode dizer que seu primeiro sentido estaria ligado à produção de uma sociologia crítica que via na sociedade uma totalidade de antagonismos, a qual não banira de seu pensamento nem Hegel, nem Marx, enquanto se considerava, sim, sua herdeira. (Cf. Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*, 2002, ps. 33-34). Nesse sentido, a evocação da “Teoria Crítica” estaria ligada a este novo paradigma lançado pelo Instituto, ou seja, “[...] a teoria ‘materialista’ ou ‘crítica’ do conjunto de processos da vida social, que integrava sistematicamente no materialismo histórico a psicanálise e certos temas de filósofos críticos da razão e da metafísica, tais como Schopenhauer, Nietzsche e Klages” (Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*, 2002, p. 34). Além disso, vale dizer que “Desde o ensaio de Horkheimer ‘Traditionelle und kritische Theorie’ (1937), a expressão ‘teoria crítica’ tornou-se a designação preferida dos teóricos do círculo de Horkheimer. Era também uma espécie de camuflagem para a teoria marxista; entretanto, mais ainda, uma maneira de demonstrar que Horkheimer e seus colaboradores não se identificavam com a teoria marxista em sua forma ortodoxa, presa à crítica do capitalismo enquanto sistema econômico conduzido pela superestrutura e pela ideologia – mas com aquilo que era princípio na teoria marxista. Esse princípio essencial consistia na crítica concreta das relações sociais alienadas e alienantes. [...] Para Horkheimer, só (mais tarde apenas para Benjamin e ainda mais tarde para Marcuse) a rebelião contra a injustiça feita aos explorados e humilhados constituía um aguilhão fundamental do pensamento. Mas para ele também foi finalmente decisiva a revolta contra a impossibilidade, na sociedade burguesa capitalista, de um agir racional, responsável para com a comunidade e calculável em suas consequências para ela; mesmo um indivíduo privilegiado e a sociedade eram estranhos um para o outro. Por muito tempo, ele representou uma espécie de consciência da teoria social do círculo, instância que lembrava sempre o dever de todos: *apresentar uma teoria da totalidade social, uma teoria da época atual, teoria essa que tinha por objetivo os homens como produtores de suas formas históricas de vida, mas precisamente de suas formas alienadas de vida*” (Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*, 2002, ps. 37-38, grifo nosso).

<sup>158</sup> Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 36.

contemporâneos, e, considerando-se principalmente a obra “Modernidade líquida”, o autor passa a utilizar a terminologia “*modernidade fluida, ou líquida*”.<sup>159</sup> Portanto, pode-se dizer que “De fato, o que faz, nesta última fase, é afirmar a contraposição entre duas modernidades: uma, sólida, fixa, certa de seu projeto; outra, enfraquecida, alterada, desconstituída e amolecida em seu projeto”.<sup>160</sup>

E quais seriam, nesse sentido, as características de uma modernidade líquida?  
Para Bauman,

A sociedade que entra no século XXI não é menos “moderna” que a que entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente. O que a faz tão moderna como era mais ou menos há um século é o que distingue a modernidade de todas as outras formas históricas do convívio humano: a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta *modernização*; a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa (ou de criatividade destrutiva, se for o caso: de “limpar o lugar” em nome de um “novo e aperfeiçoado” projeto; de “desmantelar”, “cortar”, “defasar”, “reunir” ou “reduzir”, tudo isso em nome da maior capacidade de fazer o mesmo no futuro – em nome da produtividade ou da competitividade).<sup>161</sup>

Essa compulsiva, obsessiva e irrefreável ambição à modernização, teria sido, precisamente, a razão pela qual Bauman teria, relutantemente, escolhido chamar essa forma própria de vida, por falta de nome melhor, de “*pós-modernidade*”. O que a modernidade em sua versão antiga tinha como o ponto final iminente de sua tarefa (tornar-se moderna), era vista agora como uma miragem: nessa perspectiva, não haveria no final do caminho nenhuma linha de chegada, nenhuma sociedade perfeita, boa em sua totalidade, na qual não se poderia contemplar algum novo melhoramento. O único aspecto que se apresentar-se-ia estável e permanente, pode-se dizer até “sólido”, seria, assim, a mudança perpétua.<sup>162</sup> Nesse sentido, “A pós-modernidade, como ela se apresentava naquele momento, era a modernidade despojada de suas ilusões”.<sup>163</sup>

Portanto, consoante Bauman, a partir da conclusão acima, faltava para ele somente um pequeno passo para que pudesse definir esta sociedade, essa forma de vida moderna de uma maneira radicalmente diferente do que a que havíamos testemunhado, como uma sociedade “líquido-moderna”. Uma forma de vida nova, digna de nota sobretudo por ter-se reconciliado com a ideia de que as instituições, os fundamentos, os

<sup>159</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 110.

<sup>160</sup> Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 110.

<sup>161</sup> Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 40.

<sup>162</sup> Cf. Bauman, *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*, 2010, p. 12.

<sup>163</sup> Bauman, *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*, 2010, p. 12.

padrões e as rotinas que produzimos, assim como todas as substâncias líquidas, não podem e não irão manter suas formas por muito tempo.<sup>164</sup>

Em outras palavras, Bauman quer dizer que

[...] entramos em um modo de viver enraizado no pressuposto de que a contingência, a incerteza e a imprevisibilidade estão aqui para ficar. Se o “fundir a fim de solidificar” era o paradigma adequado para a compreensão da modernidade em seu estágio anterior, a “perpétua conversão em líquido”, ou o “estado permanente de liquidez”, é o paradigma estabelecido para alcançar e compreender os tempos mais recentes – esses tempos em que nossas vidas estão sendo escritas.<sup>165</sup>

Tendo já descrito e esclarecido o movimento conceitual feito por Bauman, no que tange à passagem *da pós-modernidade a modernidade líquida*, pensa-se que merecem alguns maiores esclarecimentos a relação entre estas duas formas de se compreender a modernidade, bem como a função da crítica nestes dois ambientes diferentes.

A modernidade pesada/sólida/condensada/sistêmica da “Teoria Crítica” era impregnada da tendência ao totalitarismo, ou seja, “A sociedade totalitária da homogeneidade compulsória, imposta e onipresente, estava constante e ameaçadoramente no horizonte – como destino último, como uma bomba nunca inteiramente desarmada ou um fantasma nunca inteiramente exorcizado”,<sup>166</sup> sempre com uma potencialidade expressiva de concretização e de dominação. Ela era inimiga jurada da polissemia, da ambiguidade, da instabilidade, da idiosincrasia, anomalias às quais havia jurado guerra santa, de modo que se esperava serem a liberdade e a autonomia individual as primeiras vítimas.

Entre os principais ícones das *engrenagens* totalizantes e homogeneizadoras desta modernidade,

[...] estavam a *fábrica fordista*, que reduzia as atividades humanas a movimentos simples, rotineiros e predeterminados, destinados a serem obediente e mecanicamente seguidos, sem envolver as faculdades mentais e excluindo toda espontaneidade e iniciativa individual; a *burocracia*, afim, pelo menos, em suas tendências inatas, ao modelo ideal de Max Weber, em que as identidades e laços sociais eram pendurados no cabide da porta da entrada junto com os chapéus, guarda-chuvas e capotes, de tal forma que somente o comando e os estatutos poderiam dirigir, incontestados, as ações dos de dentro enquanto estivessem dentro; o *panóptico* com suas torres de controle e com os internos que nunca podiam contar com os eventuais lapsos de vigilância dos supervisores; o *Grande Irmão*, que nunca cochila, sempre atento, rápido e expedito em premiar os fiéis e punir os infiéis; e – finalmente – o *Konzlager* (mais tarde acompanhado no contrapanteão dos demônios modernos pelo Gulag), lugar onde os limites da

<sup>164</sup> Cf. Bauman, *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*, 2010, ps. 12-13.

<sup>165</sup> Bauman, *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*, 2010, p. 13.

<sup>166</sup> Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 36.

maleabilidade humana eram testados em laboratório e onde aqueles que suposta ou realmente não eram maleáveis o suficiente eram condenados a morrer de exaustão ou mandados às câmaras de gás ou aos crematórios.<sup>167</sup>

A Teoria Crítica nasce, portanto, de modo a fazer oposição a estes *ícones* modernos.<sup>168</sup> Pode-se dizer que ela pretendia desarmar, neutralizar e, de preferência, eliminar as tendências totalitárias da sociedade. Neste sentido, seu principal objetivo era a defesa da autonomia, da liberdade de escolha e da auto-afirmação humanas, do direito de ser e permanecer diferente, ou seja, de buscar a emancipação do ser humano frente à perversa tendência totalizante e desumanizadora dos demônios<sup>169</sup> da modernidade.<sup>170</sup>

Essa modernidade, no entanto, veio a mudar. Quando os velhos medos das ondas totalitárias vieram a ser afastados e as liberdades se restituíram, alguns se arriscaram a proclamar o “*fim da modernidade*”, ou mesmo o fim da própria história, como se já se houvesse atingido a máxima libertação, exemplificadas pelo mercado livre e as possibilidades oferecidas pelo consumo. Esse tipo de clamor, em verdade, mostrou-se muito prematuro. O tipo de sociedade diagnosticada pelos fundadores da Teoria Crítica era apenas uma das formas que a sociedade moderna pode assumir e de modo algum o seu desaparecimento pode ser entendido como o fim da modernidade e da miséria humana. Menos ainda o fim da crítica como tarefa e vocação intelectual.<sup>171</sup>

Para Bauman, “A sociedade que entra no século XXI não é menos ‘moderna’ que a que entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente”.<sup>172</sup> Duas características principais vão definir a nossa modernidade contemporânea, *líquida*, da modernidade sólida: a primeira é o colapso gradual e o rápido declínio da antiga ilusão moderna de que haveria um fim do caminho em que andamos, de um *telos* alcançável na mudança histórica, um Estado de perfeição a ser posteriormente

<sup>167</sup> Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 37.

<sup>168</sup> “Na medida em que tudo está fundamentado pelo ideário da utilidade para o bem-estar do homem, a razão se manifesta no Estado burocraticamente organizado, na nação sociologicamente construída, no território geográfico mapeado, na natureza cientificamente controlada, nos procedimentos produtivos fabris controlados pela arquitetura das esteiras de produção e técnicas de mecanização do trabalho (cuja maior expressão foi o fordismo), nas doenças remediadas pela medicina, nos corpos perigosos encarcerados pela prisão etc” (Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 43).

<sup>169</sup> “Não é mau definir épocas históricas pelo tipo de ‘demônios íntimos’ que as assombraram e atormentaram. Durante muito tempo, a distopia de Orwell, juntamente com o sinistro potencial do projeto iluminista revelado por Adorno e Horkheimer, o panóptico de Bentham/Foucault ou sintomas recorrentes de retomada da maré totalitária, foi identificada com a ideia de ‘modernidade’” (Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 39).

<sup>170</sup> Cf. Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 37. Em consonância: “[...] a teoria crítica, no início, via a libertação do indivíduo da garra de ferro da rotina ou sua fuga da caixa de aço da sociedade afligida por um insaciável apetite totalitário, homogeneizante e uniformizante como o último ponto da emancipação e o fim do sofrimento humano – o momento da ‘missão cumprida’” (Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 38).

<sup>171</sup> Cf. Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, ps. 39-40.

<sup>172</sup> Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 40.

atingido, de que haveria algum tipo de sociedade boa, justa e sem conflitos em todos ou alguns de seus aspectos; a segunda mudança é a desregulamentação e a privatização das tarefas modernizantes, ou seja, aquilo que antes era considerado uma tarefa para a razão humana, entendida como propriedade coletiva da espécie humana, foi fragmentado (individualizado) e atribuído à sorte e aos recursos dos indivíduos, assim como também a ideia moderna de aperfeiçoamento que, não tendo sido completamente abandonada, se trasladou para a autoafirmação do indivíduo.<sup>173</sup> Desta forma, pode-se afirmar que

As esperanças de aperfeiçoamento, em vez de convergir para grandes somas nos cofres do governo, procuram o troco nos bolsos dos contribuintes. Se a modernidade original era pesada no alto, a modernidade de hoje é leve no alto, tendo se livrado de seus deveres “emancipatórios”, exceto o dever de ceder à questão da emancipação às camadas média e inferior, às quais foi relegada a maior parte do peso da modernização contínua. “Não mais a salvação pela sociedade”, proclamou o apóstolo do novo espírito da empresa, Peter Drucker. “Não existe essa coisa de sociedade”, declarou Margareth Thatcher, mais ostensivamente. Não olhe para trás, ou para cima; olhe para dentro de você mesmo, onde supostamente residem todas as ferramentas necessárias ao aperfeiçoamento da vida – sua astúcia, vontade e poder.<sup>174</sup>

Um fator muito importante a se notar é a transformação mencionada por Bauman em relação aos processos de *individualização*. Em verdade, falar da individualização e da modernidade é falar de uma mesma condição social, o que significa dizer que a modernidade substitui a determinação heterônoma da posição social pela autodeterminação compulsiva e obrigatória. A individualização, por sua vez, consiste em transformar a “identidade” humana de um “dado” em uma “tarefa” e encarregar os indivíduos não só da responsabilidade de realizar essa tarefa, mas também das consequências e efeitos colaterais dessa realização.<sup>175</sup>

A individualização, portanto, “[...] consiste no estabelecimento de uma autonomia *de jure* (independentemente de a autonomia *de facto* também ter sido estabelecida)”.<sup>176</sup> Os processos de individualização, no entanto, estavam em vigência tanto na modernidade sólida quanto na líquida, e como uma fatalidade, não uma escolha:

Na terra da liberdade individual de escolher, a opção de escapar à individualização e de se recusar a participar do jogo da individualização está decididamente fora da jogada. A autocontenção e a autossuficiência do indivíduo podem ser outra ilusão: que homens e mulheres não tenham nada a que culpar por suas frustrações e problemas não precisa agora significar, não mais que no passado, que possam se proteger contra a frustração utilizando suas próprias estratégias, ou que escapem de seus problemas puxando-se, como o Barão de

<sup>173</sup> Cf. Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, ps. 41-42.

<sup>174</sup> Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 42.

<sup>175</sup> Cf. Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 44-45.

<sup>176</sup> Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 44.

Munchausen, pelas suas próprias botas. E, no entanto, se ficam doentes, supõe-se que foi porque não foram suficientemente decididos e industriais para seguir seus tratamentos; se ficam desempregados, foi porque não aprenderam a passar por uma entrevista, ou porque não se esforçaram o suficiente para encontrar trabalho ou porque são, pura e simplesmente, avessos ao trabalho; se não estão seguros sobre as próprias perspectivas de carreira e se agoniam sobre o futuro, é porque não são suficientemente bons em fazer amigos e influenciar pessoas e deixaram de aprender e dominar, como deveriam, as artes da autoexpressão e da impressão que causam. Isto é, em todo caso, o que lhes é dito hoje, e aquilo em que passaram a acreditar, de modo que agora se comportam como se fosse a verdade. Como Beck adequada e pungentemente diz, “a maneira como se vive torna-se uma solução biográfica das contradições sistêmicas”. Riscos e contradições continuam a ser socialmente produzidos; são apenas o dever e a necessidade de enfrenta-los que estão sendo individualizados.<sup>177</sup>

Em outras palavras, este contínuo processo de individualização significa que a sociedade produz, e sempre produziu, uma intermitente gama de riscos e problemas, os quais devem ser enfrentados *individualmente* em nossa inconsolável solidão. E exatamente em qual sentido isso nos ajuda a entender os novos tempos? Ele nos ajuda quando nos atentamos para o fato de que, “[...] como de Tocqueville há muito suspeitava, libertar as pessoas pode torná-las *indiferentes*. O indivíduo é o pior inimigo do cidadão, sugeriu ele”.<sup>178</sup>

Enquanto o “*cidadão*” é aquele que procura seu próprio bem-estar através do bem-estar da cidade, o “*indivíduo*” é aquele ser inerte às “causas comuns”, ao “bem comum”, à “boa sociedade” ou à “sociedade justa”. A individualização, logo, acarreta a lenta corrosão e desintegração da cidadania. É possível afirmar, neste sentido, que o indivíduo é mesmo o pior inimigo do cidadão, pois este processo de individualização acaba por implodir a cidadania e a política fundada na cidadania: ocorre que os indivíduos inundam com as suas preocupações o espaço e o discurso público, expulsando dele tudo o mais, de modo que o “público” é, deste modo, colonizado pelo “privado”.<sup>179</sup>

<sup>177</sup> Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 47-48.

<sup>178</sup> Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 49.

<sup>179</sup> Cf. Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 49-51. Vale constar: “Repito: há um grande e crescente abismo entre a condição de indivíduos *de jure* e suas chances de se tornar indivíduos *de facto* – isto é, de ganhar controle sobre seus destinos e tomar as decisões que em verdade desejam. É desse abismo que emanam os eflúvios mais venenosos que contaminam as vidas dos indivíduos contemporâneos. Esse abismo não pode ser transposto apenas por esforços individuais: não pelos meios e recursos disponíveis dentro da política-vida autoadministrada. Transpor o abismo é a tarefa da Política com P maiúsculo. Pode-se supor que o abismo em questão emergiu e cresceu precisamente por causa do esvaziamento do espaço público, e particularmente da ágora, aquele lugar intermediário, público/privado, onde a política-vida encontra a Política com P maiúsculo, onde os problemas privados são traduzidos para a linguagem das questões públicas e soluções públicas para os problemas privados são buscadas, negociadas e acordadas” (Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 53); e também, “Não que considerem as ‘soluções biográficas’ onerosas e embaraçosas; simplesmente não há ‘soluções biográficas para contradições sistêmicas’ eficazes [...]” (Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 52).

Se nos tempos da modernidade “pesada” a tarefa da Teoria Crítica era majoritariamente a de buscar a emancipação do ser humano pela oposição aos processos totalitários e homogeneizantes, pode-se dizer que na atual modernidade “leve” a mesa foi virada, ou seja, a sua tarefa foi invertida. Se essa tarefa antes costumava ser a defesa da autonomia privada contra os correntes avanços do domínio opressivo do Estado onipotente e impessoal, ou seja, de um avanço da “esfera pública”, hoje pode-se dizer que a tarefa é defender o evanescente e soçobranche domínio público que está rapidamente se esvaziando pela retirada da figura do “cidadão interessado”<sup>180</sup> e, também, pela fuga do poder real para outros espaços, para além dos controles dos cidadãos, na extraterritorialidade das redes eletrônicas.<sup>181</sup>

Para Bauman, “Não é mais verdade que o ‘público’ tente colonizar o ‘privado’. O que se dá é o contrário: é o privado que coloniza o espaço público, espremendo e expulsando o que quer que não possa ser expresso inteiramente, sem deixar resíduos, no vernáculo dos cuidados, angústias e iniciativas privadas”.<sup>182</sup> Nesta senda, o espaço público está cada vez mais vazio de questões públicas, deixando de desempenhar sua antiga função de encontro e diálogo sobre problemas privados e questões públicas, tornando os indivíduos cada vez mais despidos da armadura protetora da cidadania e expropriados de suas capacidades e interesses de cidadãos. Assim posta a questão, entende-se que a perspectiva de que indivíduos “*de jure*”, para utilizar a nomenclatura utilizada por Bauman, venham a se tornar indivíduos “*de fato*” (aquele que controla os recursos indispensáveis à genuína autodeterminação), parecem cada vez mais remotas.<sup>183</sup>

Desta forma, pode-se dizer que está é, então,

[...] a situação que hoje se coloca para a teoria crítica – e, em termos mais gerais, para a crítica social. Ela se reduz a unir novamente o que a combinação da individualização formal e o divórcio entre o poder e a política partiram em pedaços. Em outras palavras, redesenhar e repovoar a hoje quase vazia ágora – o lugar de encontro, debate e negociação entre o indivíduo e o bem comum, privado e público. Se o velho objetivo da teoria crítica – a emancipação humana – tem qualquer significado hoje, ele é o de reconectar as duas faces do abismo que se abriu entre a realidade do indivíduo *de jure* e as perspectivas do indivíduo *de facto*. E indivíduos que reaprenderam capacidades esquecidas e reapropriaram

<sup>180</sup> “Para o indivíduo, o espaço público não é muito mais que uma tela gigante em que as aflições privadas são projetadas sem cessar, sem deixarem de ser privadas ou adquirirem novas qualidades coletivas no processo de ampliação: o espaço público é onde se faz a confissão dos segredos e intimidades privadas. Os indivíduos retornam de suas excursões diárias ao espaço ‘público’ reforçados em sua individualidade *de jure* e tranquilizados de que o modo solitário como levam sua vida é o mesmo de todos os outros ‘indivíduos como eles’, enquanto – também como eles – dão seus próprios tropeços e sofrem suas (talvez transitórias) derrotas no processo” (Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 54).

<sup>181</sup> Cf. Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, ps. 53-54.

<sup>182</sup> Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 54.

<sup>183</sup> Cf. Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 55.

ferramentas perdidas da cidadania são os únicos construtores à altura da tarefa de erigir essa ponte em particular.<sup>184</sup>

Na esteira desse raciocínio, pode-se afirmar que a tarefa da emancipação não está de modo algum abandonada, mas sim que o seu sentido deve ser reexaminado nas presentes condições. Esta nova agenda pública da emancipação está emergindo junto com a versão “liquefeita” da condição humana moderna, juntamente com a individualização<sup>185</sup> que deriva dessa condição. E, dentro deste quadro, como subsistem as pretensões de ordem e eliminação da ambivalência, tão caras à modernidade? Terão elas desaparecido na pós-modernidade? Alguns esclarecimentos quanto a isto merecem ser feitos, especialmente para que se possibilite a compreensão deste tempo, que coincide com o tempo em que lemos e escrevemos, a contemporaneidade. Agora, no entanto, não mais somente no contexto do pensamento de Bauman, como também no de outros autores que escreveram e ajudaram a esclarecer um pouco mais este novo paradigma das Ciências Sociais.

A questão da passagem da modernidade “*pesada*” para a modernidade “*líquida*”, ou da passagem da “*modernidade*” para a “*pós-modernidade*”, é ainda, deve-se dizer, questão aberta e notadamente polêmica,<sup>186</sup> sobre a qual ainda não se alcançou consenso. Mister para o entendimento do mundo em que vivemos, este tempo de transição mostra-se recheado de inconsistências e incongruências, trazendo não somente longínquos ranços embolorados e teimosas ferrugens advindas do tempo prévio, mas também suas próprias e novas idiosincrasias.

A expressão *pós-modernidade*, que será aqui utilizada para designar este contexto sócio-histórico particular, a qual sinaliza um movimento de transição paradigmática,<sup>187</sup> tem seu uso não somente contestado, mas está também associado a diversas reações e acepções

<sup>184</sup> Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, ps. 55-56.

<sup>185</sup> “Não surpreende que não mais se escrevam distopias nestes tempos: o mundo pós-fordista, ‘moderno fluido’, dos indivíduos que escolhem em liberdade, não mais se ocupa do sinistro *Grande Irmão*, que puniria os que saíssem da linha. Neste mundo, no entanto, tampouco há espaço para o benigno e cuidadoso *Irmão Mais Velho* em quem se podia confiar e buscar apoio para decidir que coisas eram dignas de ser feitas ou possuídas e com quem se podia contar para proteger o irmão mais novo dos valentões que se punham em seu caminho; e assim as utopias da boa sociedade também deixaram de ser escritas. Tudo, por assim dizer, corre agora por conta do indivíduo. Cabe ao indivíduo descobrir o que é capaz de fazer, esticar essa capacidade ao máximo e escolher os fins a que essa capacidade poderia melhor servir – isto é, com a máxima satisfação concebível. Compete ao indivíduo ‘amansar o inesperado para que se torne um entretenimento’” (Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, ps. 80-81).

<sup>186</sup> “Quanto ao sentido do termo, talvez só haja concordância em afirmar que o ‘pós-modernismo’ representa alguma espécie de reação ao ‘modernismo’ ou de afastamento dele. Como o sentido do modernismo também é muito confuso, a reação ou afastamento conhecido como ‘pós-modernismo’ o é duplamente” (Harvey, *Condição pós-moderna*, 2008, p. 19).

<sup>187</sup> “Vivemos, pois, numa sociedade intervalar, uma sociedade de transição paradigmática. Esta condição e os desafios que ela nos coloca fazem apelo a uma racionalidade activa, porque em transitio, tolerante, porque desinstalada de certezas paradigmáticas, inquieta, porque movida pelo desassossego que deve, ela própria, potenciar” (Santos, *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, 2002, ps. 41-42).



divergentes.<sup>188</sup> Desde já deve-se deixar claro que o seu surgimento está eivado de contestações, seus usos e empregos são frequentemente passíveis de severas críticas, e sua significação tende a variar radicalmente de acordo com a tendência e corrente de pensamento analisada.<sup>189</sup>

Vale dizer que muitas outras expressões já foram indicadas para designar esse *status quo*, com suas diversas projeções sobre a vida humana, como *supermodernidade* (Georges Balandier), *modernidade reflexiva* (Ulrich Beck), entre outras, sem lograrem o mesmo êxito ou o mesmo emprego na literatura especializada.<sup>190</sup> Assim, parece interessante registrar que em um excerto específico de “*O mal-estar da pós-modernidade*”, Bauman, já acentuando uma diferença no atual estado das coisas, aponta que:

Não é em toda parte, porém, que essas condições parecem hoje, estar prevalecendo: é numa época que Anthony Giddens chama de “modernidade tardia”, Ulrich Beck de “modernidade reflexiva”, Georges Balandier de “supermodernidade”, e que eu tenho preferido (junto com muitos outros) chamar de “pós-moderna”: *o tempo em que vivemos agora*, na nossa parte do mundo (ou, antes, viver nessa época delimita o que vemos como a “nossa parte do mundo”...).<sup>191</sup>

No entanto, apesar de toda a problemática envolvendo a afirmação dessa expressão, “*pós-modernidade*”, ela parece ter ganho maior alento no vocabulário filosófico (Lyotard, Habermas, Beck) e sociológico (Bauman, Boaventura de Souza Santos) contemporâneos, e ter entrado, definitivamente, para a linguagem corrente. Percebe-se aí, curiosamente, a primeira característica da pós-modernidade: a incapacidade de gerar consensos.<sup>192</sup>

Mesmo entre aqueles que aceitam o uso do termo para designar um estado atual de coisas, no sentido de um processo de modificações que se projetam sobre as várias dimensões da experiência contemporânea do mundo, como os valores, hábitos, ações grupais, necessidades coletivas, concepções, regras sociais e modos de organização institucional, por exemplo, não há sequer unanimidade na determinação da data que poderia ser elencada como o início deste processo. Deste modo, entende-se interessante a

---

<sup>188</sup> Na esteira de Cornelius Castoriadis, por exemplo: “Toda designação é convencional; da mesma forma, o disparate do termo ‘pós-moderno’ é evidente. Observa-se, porém, com menos frequência que se trata de um derivado. Sendo já o próprio termo ‘moderno’ infeliz, a inadequação de pós-moderno tinha de aparecer necessariamente com o tempo. O que ainda poderia haver, *após* a modernidade? Um período chamado moderno só pode pensar que a História atingiu o seu fim, e que os humanos viverão, daí em diante, num presente perpétuo” (Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*, 1987-1992, p. 15).

<sup>189</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 84.

<sup>190</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, ps. 84-85.

<sup>191</sup> Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 30, grifo nosso.

<sup>192</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 85.

identificação deste processo de ruptura como modo de se diferenciar e de se designar com clareza o período de transição irrompido no final do século XX, que possui por traço principal a superação dos paradigmas<sup>193</sup> erigidos ao longo da modernidade.<sup>194</sup>

Está-se a falar, neste sentido, da *transição paradigmática* a que se refere Boaventura de Souza Santos:

A transição paradigmática é um período histórico e uma mentalidade. É um período histórico que não se sabe bem quando começa e muito menos quando acaba. É uma mentalidade fracturada entre lealdades inconsistentes e aspirações desproporcionadas entre saudosismos anacrônicos e voluntarismos excessivos. Se, por um lado, as raízes ainda pesam, mas já não sustentam, por outro, as opções parecem simultaneamente infinitas e nulas. A transição paradigmática é, assim, um ambiente de incerteza, de complexidade e de caos que se repercute nas estruturas e nas práticas sociais, nas instituições e nas ideologias, nas representações sociais e nas inteligibilidades, na vida vivida e na personalidade.<sup>195</sup>

Embora não se possa adotar um marco definitivo quanto ao início da pós-modernidade,<sup>196</sup> sabe-se que quando se trata de refletir a respeito dos fenômenos históricos do final do século passado e de suas consequências, o ano de 1968 aparece como uma data de ampla significação. Tem-se nesta época, em maio de 1968, uma grande revolução se processando, a qual seria o epicentro de um conjunto de transformações da contemporaneidade, as quais se consolidarão na consciência da crise da modernidade, que, por sua vez, irá contagiar o ambiente acadêmico, ressoando através de diferentes autores, como no pensamento crítico de Herbert Marcuse e no pensamento sociológico de Jean-François Lyotard.<sup>197</sup>

---

<sup>193</sup> “O paradigma da modernidade é muito rico e complexo, tão susceptível de variações profundas como de desenvolvimentos contraditórios. Assenta em dois pilares, o da regulação e o da emancipação, cada um constituído por três princípios ou lógicas. O pilar da regulação é constituído pelo princípio do Estado, formulado essencialmente por Hobbes, pelo princípio do mercado, desenvolvido sobretudo por Locke e Adam Smith, e pelo princípio da comunidade, que domina toda a teoria social e política de Rousseau. O princípio do Estado consiste na obrigação política vertical entre cidadãos e Estado. O princípio do mercado consiste na obrigação política horizontal individualista e antagônica entre os parceiros de mercado. O princípio da comunidade consiste na obrigação política horizontal solidária entre membros da comunidade e entre associações. O pilar da emancipação é constituído pelas três lógicas de racionalidade definidas por Weber: a racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura, a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da tecnologia e a racionalidade moral-prática da ética e do direito” (Santos, *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, 2002, p. 50).

<sup>194</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 85.

<sup>195</sup> Santos, *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, 2002, p. 257.

<sup>196</sup> Cornelius Castoriadis, por exemplo, considera como início deste tempo que aqui nos referimos como “pós-modernidade” o período subsequente a 1950. Contudo, ele adota outra nomenclatura. Ele se refere a este período do seguinte modo: “(3) *A retração no conformismo*. As duas guerras mundiais, a emergência do totalitarismo, a derrocada do movimento operário (ao mesmo tempo consequência e condição da evolução catastrófica para o leninismo/stalinismo), o declínio da mitologia do progresso marcam a entrada das sociedades ocidentais numa terceira fase” (Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*, p. 22).

<sup>197</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 81.

No que tange a 1968, a vultuosidade das transformações que estavam eclodindo naquele momento demonstram-se sobremaneira fortes no simbolismo que este evento expressa, pois:

Nesse contexto, uma grande força teve papel de protagonista da história: o movimento estudantil. Em maio de 1968, ao longo de todo mês, mobilizando a princípio cerca de 10 a 15 mil estudantes, para envolver ao final cerca de 80 mil estudantes, o movimento, que, a princípio era estudantil, e, em seu decorrer, se torna um movimento social, havia a motivar o seu estopim um romantismo utópico suspenso no ar e uma profunda sensação de responsabilidade histórica pela mudança do *status quo*, baseada na insatisfação com o *establishment*. Desta atmosfera se nutriam indivíduos embriagados pelo ópio do ideário libertário e pós-moderno que surgia; tratava-se de um ideário que mesclava ideais marxistas e anarquistas de sociedade, com movimentos estudantis e reivindicações juvenis sociais e/ou de minorias portadoras de pequenas narrativas que construía a mentalidade de um tempo de efervescência, culminando com a eclosão de maio de 1968, em Paris.<sup>198</sup>

Pode-se dizer, portanto, que o pós-modernismo, ao menos enquanto teoria social, nasceu em 1968. Nesse sentido, o pós-modernismo seria, antes de mais nada, a criação de uma geração, denominada por Agnes Heller como a “geração da alienação”,<sup>199</sup> a qual trazia consigo a ideia da desilusão com sua própria percepção do mundo – desilusão causada, deve-se dizer, especialmente pela derrota de 1968 (se é que houve mesmo uma derrota, essa questão, enfim, continua em aberto).<sup>200</sup>

Todavia, não se pode deixar de frisar aqui a relevância de Jean-François Lyotard neste debate. A sua importância reside no fato de que foram os seus escritos, especialmente em “*A Condição Pós-Moderna*”, de 1979, que teriam captado o estado das ciências e dos valores após maio de 1968, dando *status científico* a respeito do debate sobre o nascimento da “*pós-modernidade*”.<sup>201</sup> Com este livro ele inaugurou as reflexões sobre a pós-

<sup>198</sup> Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 81-82.

<sup>199</sup> De acordo com a autora, “A geração da alienação, que atingiu o pico em 1968, foi ao mesmo tempo uma continuação e uma inversão da primeira onda. Sua experiência formativa não foi a guerra, mas a prosperidade econômica do pós-guerra e o consequente alargamento das possibilidades sociais. Sua experiência, além disso, não foi a aurora, mas o crepúsculo da subjetividade e da liberdade” (Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 199).

<sup>200</sup> Cf. Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 200. Para Agnes Heller, desde a Segunda Guerra Mundial surgiram três gerações consecutivas: a geração *existencialista*, a geração da *alienação* e a geração *pós-moderna*. A primeira onda teria se iniciado imediatamente após a primeira guerra e atingido o seu pico no início da década de cinquenta; a segunda onda, por sua vez, foi lançada pelos acontecimentos de meados da década de sessenta e chegou ao seu pico em 1968, porém continuou a se expandir até meados dos anos setenta; o terceiro movimento, por fim, surgiu nos anos oitenta e nos anos em que a autora escrevia “*A condição política pós-moderna*” não teria ainda logrado seu zênite. Estes movimentos culturais, vale frisar, teriam se dado em “ondas”, e isso pela razão de que cada geração tinha de criar sua própria “instituição imaginária” (ou, de modo mais simples, “chegar à maioridade”) antes de passar a tocha para a geração posterior (Cf. Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 197).

<sup>201</sup> Como demonstra Wilmar do Valle Barbosa: “[...] Desde o momento em que se invalidou o enquadramento metafísico da ciência moderna, vem ocorrendo não apenas a crise de conceitos caros ao pensamento moderno, tais como a ‘razão’, ‘sujeito’, ‘totalidade’, ‘verdade’, ‘progresso’. Constatamos que ao

modernidade,<sup>202</sup> na medida em que batizou a problematização da discussão sobre os arquétipos modernos e a decadência do saber universal em pleno processo de descoberta das fragilizações do projeto moderno.<sup>203</sup>

Nesse sentido, para Lyotard, a chegada da pós-modernidade estava ligada ao surgimento de uma sociedade “pós-industrial”, na qual o conhecimento se tornou a principal forma econômica de produção em uma corrente que não está baseada mais nos Estados nacionais, e que simultaneamente perdeu as suas legitimações tradicionais. Isso se daria porque agora a sociedade era concebida não como um todo orgânico nem como um campo dualista de luta (Parsons ou Marx), mas sim como uma rede de comunicações linguísticas, na qual a própria linguagem e todo o vínculo social são compostos por uma multiplicidade de diferentes jogos, de regras que não se podem medir e inter-relações agonísticas.<sup>204</sup>

Assim, é importante frisar que nesse contexto, para Lyotard, mesmo a ciência se transformou em apenas um jogo de linguagem, não podendo mais reivindicar para si o seu privilégio imperial sobre as demais formas de conhecimento, como fora na modernidade. Essa pretensão de superioridade escondia a base de sua legitimação, a qual residiu em duas grandes formas de *narrativa*: a primeira, derivada da Revolução Francesa, tinha a humanidade como o agente heroico de sua própria libertação através do avanço do conhecimento; a segunda, que descendia do idealismo alemão, via o espírito como progressiva revelação da verdade.<sup>205</sup>

Somente a partir dessa consciência é que se pode entender a pós-modernidade, pois para Lyotard o traço definidor da condição pós-moderna é justamente a perda da credibilidade dessas *metanarrativas*.<sup>206</sup> Logo, conforme explicita Perry Anderson,

---

lado dessa crise opera-se sobretudo a busca de novos enquadramentos teóricos (‘aumento da potência’, ‘eficácia’, ‘otimização das performances do sistema’) legitimadores da produção científico-tecnológica numa era que se quer pós-industrial. O pós-moderno, enquanto condição da cultura nesta era, caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes” (Barbosa, *Tempos Pós-Modernos*, 2015, p. viii).

<sup>202</sup> Nesse sentido, pode-se ler já no início de “A condição pós-moderna”: “Este estudo tem por objeto a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se chama-la de ‘pós-moderna’. A palavra é usada, no continente americano, por sociólogos e críticos. Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. Aqui, essas transformações serão situadas em relação à crise dos relatos” (Lyotard, *A condição pós-moderna*, 2015, p. xv).

<sup>203</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 100. Quanto a isso, segundo Perry Anderson: “[...] A primeira obra filosófica a adotar a noção foi *A condição pós-moderna*, de Jean-François Lyotard, publicada em Paris em 1979” (Anderson, *As origens da pós-modernidade*, 1999, p. 31).

<sup>204</sup> Cf. Anderson, *As origens da pós-modernidade*, 1999, p. 32.

<sup>205</sup> Cf. Anderson, *As origens da pós-modernidade*, 1999, p. 32.

<sup>206</sup> Cf. Anderson, *As origens da pós-modernidade*, 1999, p. 32. De acordo com Lyotard: “Na SOCIEDADE e na cultura contemporânea, sociedade pós-industrial, cultura pós-moderna, a questão da legitimação do saber

Com *A condição pós-moderna* Lyotard anunciou o eclipse de todas as narrativas grandiosas. Aquela cuja morte ele procurava garantir acima de tudo era, claro, a do socialismo clássico. Nos textos subsequentes ele ampliaria a lista das grandes narrativas então extintas: a redenção cristã, o progresso iluminista, o espírito hegeliano, a unidade romântica, o racismo nazista, o equilíbrio keynesiano. Mas o referencial que comandava sempre foi o comunismo. E quanto ao capitalismo? Na época em que Lyotard escreveu, no finzinho da era Carter, o Ocidente entrava numa grave recessão e estava longe de um veemente espírito ideológico. Daí que pudesse sugerir, pelo menos com uma aparência plausível, que o capitalismo contemporâneo era validado apenas por um princípio de desempenho, que não passava de uma sombra da autêntica legitimação.<sup>207</sup>

É nesse sentido que o estudo da pós-modernidade, na visão de Lyotard, está necessariamente ligada à ideia dos jogos de linguagem,<sup>208</sup> concepção que revolucionou os estudos sobre a linguagem na filosofia contemporânea, tendo sido introduzida principalmente por Wittgenstein (em sua segunda fase). Esta, por sua vez, se caracteriza por ser destituída de qualquer pretensão de universalismo teórico, não possuindo qualquer comprometimento com as metanarrativas, razão pela qual pode-se caracterizar o pensamento de Lyotard como pós-estruturalista, sendo apontado para o fragmentário, para a pragmática da linguagem. Uma pragmática que, no entanto, não intenta se prestar à precisão conceitual no campo da teoria da linguagem, mas que é, sim, vista e interpretada de modo instrumental, a serviço dos possíveis usos sociais e como modelo para a compreensão da discussão das redes de realização da intersubjetividade nos espaços sociais.<sup>209</sup> Vale ressaltar, portanto, que a proposta teórica de Lyotard, “[...] encerra a ideia

---

coloca-se em outros termos. O grande relato perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido: relato especulativo, relato de emancipação” (Lyotard, *A condição pós-moderna*, 2015, p. 69).

<sup>207</sup> Anderson, *As origens da pós-modernidade*, 1999, p. 39. Valem também, nesse sentido, as palavras de Agnes Heller: “Em termos políticos, os que preferiram ver-se como pós-modernos estão em primeiro lugar depois da ‘grande narrativa’. Não se deve confundir a grande narrativa com o holismo, que segundo Lyotard conduz ao totalitarismo, sendo um tipo muito particular de interpretação do mundo. Ela é mais bem resumida pela famosa pergunta de Gauguin: de onde viemos, que somos, aonde vamos? A grande narrativa tem portanto um ponto de origem fixo, em geral ampliado para dimensões mitológicas, e em vista desse peso simbólico a história só pode ser lida posteriormente *ab urbe condita*. [...] Em geral, a grande narrativa ‘revela’ seu *telos* no final, um *telos* primeiro postulado junto com a invenção da origem. Mas os que vivem na condição política pós-moderna sentem que estão depois de toda a história, com sua origem sagrada e mitológica, sua estrita causalidade, sua teleologia secreta, seu narrador transcendente e onisciente e sua promessa de final feliz, num senso cósmico ou histórico” (Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 12).

<sup>208</sup> Com efeito, para Lyotard, o vínculo social somente se possibilita por causa dos jogos de linguagem: “Compreende-se atualmente em que perspectiva foram propostos acima os jogos de linguagem como método geral de enfoque. Não pretendemos que *toda* relação social seja desta ordem; isto permanecerá aqui uma questão pendente; mas que os jogos de linguagem sejam, por um lado, o mínimo de relação exigido para que haja sociedade, não é necessário que se recorra a uma robinsonada para que se faça admiti-lo; desde antes do seu nascimento, haja vista o nome que lhe é dado, a criança humana já é colocada como referente da história contada por aqueles que a cercam e em relação à qual ela terá mais tarde de se deslocar. Ou mais simplesmente ainda: a questão do vínculo social, enquanto questão, é um jogo de linguagem, o da interrogação, que posiciona imediatamente aquele que a apresenta, aquele a quem ela se dirige, e o referente que ela interroga: esta questão já é assim o vínculo social” (Lyotard, *A condição pós-moderna*, 2015, p.29).

<sup>209</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, ps. 101-103.

de desvelar criticamente as incertezas da pós-modernidade a partir da incredulidade nas metarrativas modernas”.<sup>210</sup>

De qualquer maneira, o que se deve frisar sobre a pós-modernidade, é que ela é, entre tantas e outras indeterminações,<sup>211</sup> o *estado reflexivo da sociedade perante suas próprias mazelas*. Isso significa que ela é capaz de promover um revisionismo completo dos seus modos de atuar e de fazer, considerando-se especialmente a condição de superação do modelo moderno de organização social. Ela é, portanto, menos um estado de coisas, por ser, com efeito, uma condição processante de amadurecimento social, político, econômico e cultural, o qual deverá se alargar ainda por muito tempo até que atinja sua consolidação.<sup>212</sup> Nesse sentido, ela “Não encerra a modernidade, pois, em verdade, ela inaugura sua mescla com os restos da modernidade”.<sup>213</sup>

Agnes Heller, por sua vez, preocupou-se mais com a situação da *política* na pós-modernidade. Nesse sentido, a autora vai identificar a campanha em prol da *pós-modernidade* dentro do contexto da campanha da cultura contra o etnocentrismo europeu, tendo em vista que nela já se encontraria o processo de “museificação” da Europa,<sup>214</sup> ou seja, o processo pelo qual a Europa deixa ser o centro hermenêutico dos processos sociais.<sup>215</sup> Deste modo, enuncia-se outra característica definitiva da pós-modernidade, a

<sup>210</sup> Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 103. De modo que se pode falar, com Lyotard: “Simplificando ao extremo, considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (*functeurs*), os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo” (Lyotard, *A condição pós-moderna*, 2015, p. xvi).

<sup>211</sup> “Nosso principal dilema político e cultural, na medida em que nos designamos pós-modernos, é captado pela imprecisão do próprio termo ‘pós’. O pensamento atual está repleto de categorias cuja *differentia specifica* é apresentada por esse prefixo. Por exemplo, temos hoje sociedades ‘pós-estruturalistas’, ‘pós-industriais’ e ‘pós-revolucionárias’, e até mesmo *post-histoire*. Assim, a preocupação básica dos que vivem no presente como pós-modernos é que vivem no presente *estando depois*, temporal e espacialmente, ao mesmo tempo” (Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, ps. 11-12).

<sup>212</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 94.

<sup>213</sup> Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 94. Assim, “Do modo como se pode compreendê-la, deixa de ser vista somente como um conjunto de condições ambientais, para ser vista como certa percepção que parte das consciências acerca da ausência de limites e de segurança, num contexto de transformações, capaz de gerar uma procura (ainda não exaurida) acerca de outros referenciais possíveis para a estruturação da vida (cognitiva, psicológica, afetiva, relacional etc) e do projeto social (justiça, economia, burocracia, emprego, produção, trabalho etc)” (Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 94).

<sup>214</sup> “Um grande fator a incentivar o universalismo relativo da condição pós-moderna é o fato de não mais existir *terra incógnita* em nossa geografia política. O colapso do sistema colonial (juntamente com os posteriores escrúpulos de consciência dos brancos), assim como a ‘museificação da Europa’ encerram o longo período de deslavada supremacia cultural em tom de ‘busca do primitivo’, para usar uma famosa expressão antropológica. O chamado ‘terceiro mundo’ gravou-se a fundo, às vezes num sentido positivo, outras negativo, na membrana da consciência do ‘primeiro mundo’” (Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 17).

<sup>215</sup> Cf. Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 12.

aceitação da pluralidade de outras culturas e discursos, a qual irá marca-la sob o signo do *relativismo*.<sup>216</sup>

Qualquer que seja, portanto, o tipo de política presente na pós-modernidade, sabe-se que figura dentre as principais a sua *metacrítica*, ou seja, a sua tarefa auto-adotada de questionamento e crítica da modernidade.<sup>217</sup> Deste modo, no que tange à condição política pós-moderna, pode-se dizer o seguinte:

Será o que chamamos “condição política pós-moderna” um novo período na política? Temos de reiterar o que vimos sugerindo desde o início: a pós-modernidade (incluindo a condição política pós-moderna) não é uma nova era. A pós-modernidade é em todos os sentidos “parasítica” da modernidade; vive e alimenta-se de suas conquistas e dilemas. O que é *novo* na situação é a inédita consciência histórica surgida na *post-histoire*; o sentimento grassante de que vamos ficar para sempre no presente e ao mesmo tempo depois dele. Com o mesmo gesto, apropriamo-nos mais profundamente do presente do que jamais fizemos, além de criarmos um distanciamento crítico dele. E quem continua insatisfeito com apenas esse tanto de distanciamento crítico de nossas perspectivas políticas deve lembrar que a negação absoluta do presente (inegavelmente mais do que poderia oferecer a pós-modernidade com toda a probabilidade acabaria ou em total perda de liberdade ou em total destruição).<sup>218</sup>

A pós-modernidade, vale dizer, também é frequentemente associada à ideia de uma “sociedade pós-industrial”. Essa expressão teria como premissa a ideia de uma “morte das culturas” ligadas às classes, uma das características da sociedade pós-moderna. Nesse sentido, a morte das culturas passa a ser explicada em termos de aumento no consumismo. Se antes os estilos de vida burguês e proletários se baseavam no desempenho do trabalho, agora o centro de atividades cruciais da vida centrar-se-ia mais no tempo do lazer.<sup>219</sup>

Isso significa dizer que o ponto de identificação cultural deixa de ser o desempenho da função e passa a se localizar no nível de *consumo*. Na pós-modernidade, o desempenho da função pode ser visto como algo bastante contingente, razão pela qual dificilmente possa ser entendida como foco de identificação cultural. A quantidade de dinheiro gasta no consumo, por outro lado, toma o lugar da função, e a identificação cultural passa a ser mais uma questão *quantitativa* que *qualificativa*.<sup>220</sup>

Deste modo, a questão que agora se impõe é a seguinte: a passagem da modernidade para a pós-modernidade significaria o fim do sacrifício e martírio do *estranho*

<sup>216</sup> Cf. Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 16. Assim, pode-se afirmar que: “A condição política pós-moderna se baseia na aceitação da pluralidade de culturas e discursos. O pluralismo (de vários tipos) está implícito da pós-modernidade como projeto. O colapso da grande narrativa é um convite direto à coabitação entre várias pequenas narrativas (locais, culturais, étnicas, religiosas, ‘ideológicas’)” (Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 16).

<sup>217</sup> Cf. Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, ps. 14-15.

<sup>218</sup> Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 23.

<sup>219</sup> Cf. Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 203.

<sup>220</sup> Cf. Heller; Fehér, *A condição política pós-moderna*, 1998, p. 203.

a serviço da *pureza*? Entende-se, em todo caso, que não. Assim, apesar de muitas apologias da nova “tolerância pós-moderna” ou até mesmo de um suposto “amor à diferença”, verificam-se estilos e padrões de vida livremente concorrentes no qual há ainda um severo teste de pureza que se requer seja transposto por todo aquele que ali queira ser admitido: tem de se mostrar capaz de ser seduzido pelas constantes e infinitas renovações impostas pelo *mercado consumidor*, o critério pós-moderno de seleção por excelência,<sup>221</sup> e de perder-se na busca constante de novas identidades, sensações e inebriantes experiências. Para todo aquele que não joga este jogo sobre o destino à *latrina pós-moderna*, pois serão marcados pelo aterrador selo da “*sujeira*”.<sup>222</sup> Deste modo, salienta-se, com Bauman, que

Uma vez que o critério da pureza é a aptidão de participar do jogo consumista, os deixados de fora como um “problema”, como a “*sujeira*” que precisa ser removida, são *consumidores falhos* – pessoas incapazes de responder aos atrativos do mercado consumidor porque lhes faltam os recursos requeridos, pessoas incapazes de ser “indivíduos livres” conforme o senso de “liberdade” definido em função do poder de escolha do consumidor. São eles os novos “impuros”, que não se ajustam ao novo esquema da pureza. Encarados a partir da nova perspectiva do mercado consumidor, eles são redundantes – verdadeiramente “objetos fora do lugar”.<sup>223</sup>

No mundo pós-moderno, portanto, os métodos de purificação mudaram, mas as antigas pretensões de *eliminação da ambivalência* e da busca pelo ideal de *pureza* subsistem. Nesta nova fase da modernidade, o *critério da pureza*, ou seja, o mecanismo que vai separar o útil do inútil, o puro do impuro e o correto do ambivalente, será a aptidão de participar do inefável *jogo do consumo*, de modo que aquele que falhar no teste terá uma voraz redução na sua liberdade, na sua mobilidade e no acesso aos doces frutos oferecidos pelo mercado.<sup>224</sup>

Ademais, neste *admirável mundo novo*, o serviço de separar e eliminar o refugio do consumismo, como tudo o mais no mundo pós-moderno, é desregulamentado e

---

<sup>221</sup> Nesse sentido, as palavras Bauman: “[...] Mas no seu atual estágio final moderno (Giddens), segundo estágio moderno (Beck), supramoderno (Balandier) ou pós-moderno, a sociedade moderna tem pouca necessidade de mão de obra industrial em massa e de exércitos recrutados; em vez disso, precisa engajar seus membros pela condição de consumidores. A maneira como a sociedade atual molda seus membros é ditada primeiro e acima de tudo pelo dever de desempenhar o papel de consumidor. A norma que nossa sociedade coloca para seus membros é a da capacidade e vontade de desempenhar esse papel” (Bauman, *Globalização: as consequências humanas*, 1999, p. 88).

<sup>222</sup> Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 23.

<sup>223</sup> Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 24.

<sup>224</sup> Nesse sentido, “A pós-modernidade aceita e dá espaço para os estranhos, que continuam a incomodar o panorama daqueles que insistem em ver somente a cristalina homogeneidade dos iguais diante de si. As lutas morais mais gigantescas da pós-modernidade giram em torno da presença de excluídos no mapa da humanidade, *excluídos de toda sorte*, que pululam em meio às ruas das grandes metrópoles, que se aglomeram em verdadeiras cidadelas independentes que são as favelas, que buscam asilo em países estrangeiros, que atravessam perigosamente fronteiras em busca do socorro em face dos flagelos da guerra etc” (Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 123).



privatizado. Essa situação faz com que apareçam duas exigências políticas contraditórias dirigidas ao Estado, que são as seguintes: por parte dos *consumidores livres*, demandam aumentar as liberdades do consumidor, privatizando-se os recursos, reduzindo toda intervenção coletiva nos negócios privados e desmantelando coações politicamente impostas, cortando tributos e despesas públicas; a outra exigência, por sua vez, é a de negociar mais energicamente as consequências da primeira exigência, ou seja, sob o manto da “*lei e ordem*” demanda-se a prevenção do protesto igualmente desregulamentado e privatizado das vítimas da desregulamentação e da privatização.<sup>225</sup>

E qual a motivação para tais demandas? A questão gira em torno de se deter e manter em xeque ao menor custo possível as vítimas, aqueles que foram privados das habilidades e poderes de jogar o jogo do mercado, justamente pela expansão da liberdade dos consumidores. Para os consumidores “*bons*”, os “*falhos*” representam um sorvedouro dos fundos públicos e devem ser detidos da forma menos dispendiosa possível, como ao *excluir e encarcerar* os consumidores *falhos* para evitar-lhes o mal, o que é preferível a ter de restabelecê-los ao *status* de consumidores através de políticas sociais, como num sistema que harmonize previdência e políticas de emprego. Até mesmo os meios de exclusão e encarceramento do refugo necessitam ser “*racionalizados*”, de modo que se dê preferência àquele que passar no crivo da competição de mercado, ou seja, a oferta mais barata.<sup>226</sup>

O que se apreende e se manifesta de maneira incontornável é o desnudamento da esguia, aterradora e vilipendiosa verdade que se encontra na política contemporânea: “*A preocupação dos nossos dias com a pureza do deleite pós-moderno expressa-se na tendência cada vez mais acentuada a incriminar seus problemas socialmente produzidos*”.<sup>227</sup> Complexas questões sociais, quase sempre advindas de problemas sistêmicos, que deveriam ser visualizadas sob o olhar de gestores com preocupações e inclinações de políticas públicas são transfiguradas para o campo semântico da criminalidade, de modo que a ordem continua a incriminar a resistência a ela mesma e a eliminar seus inimigos, os velhos refugos da modernidade, e os novos, da pós-modernidade.<sup>228</sup>

<sup>225</sup> Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 24.

<sup>226</sup> Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 25.

<sup>227</sup> Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 25, grifo nosso.

<sup>228</sup> Como diz Bauman, “[...] Cada vez mais, *ser pobre* é encarado como um crime; *empobrecer*, como o produto de predisposições ou intenções criminosas – abuso de álcool, jogos de azar, drogas, vadiagem e vagabundagem. Os pobres, longe de fazer jus a cuidado e assistência, merecem ódio e condenação – como a própria encarnação do pecado” (Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 59).

No que tange à modernidade, sabe-se que esta viveu num estado de permanente guerra à tradição, legitimada pelo anseio de coletivizar o destino humano num plano mais alto e novo, que substituiu a velha ordem remanescente por outra nova e melhor, e para tanto ela devia, por meio de um processo de *purificação*, eliminar aqueles que ameaçavam voltar-se contra seus próprios princípios.<sup>229</sup> Nesse sentido, uma de suas mais inquietantes impurezas eram os *revolucionários*, ou seja, os entusiastas da modernidade, os mais fiéis entre os crentes da moderna revelação, ansiosos por extrair da mensagem as lições mais radicais e estender o esforço de colocar em ordem além da fronteira do que o mecanismo de colocar em ordem pudesse sustentar.<sup>230</sup>

A pós-modernidade, diferentemente, vive em um estado de pressão permanente para despojar-se de toda interferência coletiva no destino individual, trabalhando no sentido de cada vez mais desregulamentar e privatizar. De outro modo, pois, a mais odiosa das impurezas ante a concepção pós-moderna de pureza não são os revolucionários, mas aqueles que ou desrespeitam a lei, ou a fazem com suas próprias mãos: os assaltantes, gatunos, ladrões de carro e furtadores de loja, assim como o seu *outro*, os grupos de punição sumária e os terroristas,<sup>231</sup> de modo que, consoante a visão de Bauman,

A busca da pureza moderna expressou-se diariamente com a ação punitiva contra as classes perigosas; a busca da pureza pós-moderna expressa-se diariamente com a ação punitiva contra os moradores das ruas pobres e das áreas urbanas proibidas, os vagabundos e os indolentes. Em ambos os casos, a “impureza” no centro da ação punitiva é a extremidade da forma incentivada como pura; a extensão até os limites do que devia ter sido, mas não podia ser, conservou-se em região fronteiriça; o produto-refúgio, não mais do que uma mutação desqualificada do produto, passou como se fosse ao encontro dos modelos.<sup>232</sup>

Enfim, o que se pode perceber pelo caminho percorrido até aqui, é que existe uma condição, a qual permeou toda a modernidade, e que continua prevalecendo ainda na pós-

---

<sup>229</sup> Seguindo a lógica da *razão legislativa* e do *Estado jardineiro*: “Ao longo de toda a era moderna, a razão legislativa dos filósofos combinou bem com as práticas demasiadamente materiais dos Estados. O Estado moderno nasceu como uma força missionária, proselitista, de cruzada, empenhado em submeter as populações dominadas a um exame completo de modo a transformá-las numa sociedade ordeira, afinada com os preceitos da razão. A sociedade racionalmente planejada era a *causa finalis* declarada do Estado moderno. O Estado moderno era um Estado jardineiro. Sua postura era do jardineiro. Ele deslegitimou a condição presente (selvagem, inculta) da população e desmantelou os mecanismos existentes de reprodução e autoequilíbrio. Colocou em seu lugar mecanismos construídos com a finalidade de apontar a mudança na direção do projeto racional. O projeto, supostamente ditado pela suprema e inquestionável autoridade da Razão, fornecia os critérios para avaliar a realidade do dia presente. Esses critérios dividiam a população em plantas úteis a serem estimuladas e cuidadosamente cultivadas e ervas daninhas a serem removidas ou arrancadas. Satisfaziam as necessidades das plantas úteis (segundo o projeto do jardineiro) e não proviam as daquelas consideradas ervas daninhas. Consideravam as duas categorias como *objetos* de ação e negavam a ambas os direitos de agentes com autodeterminação” (Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 29).

<sup>230</sup> Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 26.

<sup>231</sup> Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1998, p. 26.

<sup>232</sup> Bauman, *O mal-estar na pós-modernidade*, 1998, p. 26.

modernidade, que é a soberana e imperativa *lógica da exclusão*. Se antes, no âmbito do projeto moderno, esta se dava com lastro na pretensão de eliminação da ambivalência demandada pelos seus delírios de ordem e de pureza, no contexto pós-moderno, a estas pretensões, que de modo algum cessaram, somam-se a exclusão por conta da inabilidade de se jogar o jogo do *consumo*, e que, na prevalência do modelo neoliberal e suas vertentes contemporâneas, no âmbito da globalização econômica, levam também a uma verdadeira *despolitização do político*, ou seja, à liquidação do político pela esfera da economia.<sup>233</sup>

Esta exclusão, deve-se dizer, está imbricada com o modelo de legitimação político-jurídico do poder firmado pela modernidade. Nesse sentido, é precisamente no estudo do fenômeno do Direito que o trabalho, então, prossegue.

---

<sup>233</sup> “Na despolitização do político, a economia traz consigo a figura do especialista competente, e o que resta do ideário da liberdade transfere-se para o consumo: a liberdade do consumidor depende da hierarquia das mercadorias a que pode ter acesso, desviando-se dos assuntos comuns à *pólis* e da organização da vida coletiva. Frustrações e decepções passam ao domínio do privado, incapazes de encontrar expressão política. Modernidade significa globalização econômica, liquidação do político pela economia” (Matos, *Modernidade: república em estado de exceção*, 2003, p. 48).

## **CAPÍTULO II - DIREITO E VIOLÊNCIA**

## 2.1 A modernidade, o Direito e o Direito moderno

O direito, deve-se dizer, é um fenômeno histórico: não nasce espontaneamente na vida social, mas se desenvolve, na história dos povos, nas diferentes culturas, com formas diferentes e em diferentes condições de predominância do poder e em diferentes perspectivas de conformação das formas materiais de desenvolvimento econômico, os quais estão, por sua vez, condicionados aos modos de produção.<sup>234</sup> E, no caso específico do direito ocidental, sabe-se que este foi formado por um longo e demorado processo de construção histórica.<sup>235</sup> Este movimento histórico, avisa-se, por precaução de método, não nos interessa reconstruir, pois tal atividade ultrapassaria os limites e as razões do presente trabalho, afinal, é o Direito *moderno* que está aqui sob foco de investigação. Todavia, isto não nos impossibilita de proferir algumas, ainda que breves, palavras sobre o tema.

É importante salientar, desde já, que é no contexto deste tempo que até aqui vimos questionando, desdobrando suas consequências e principais características, que foram produzidos os entrelaçamentos institucionais que desembocaram na produção do direito como o conhecemos e recebemos, ou seja, o direito como um modo de *controle* social específico, orientado para a regulação das liberdades e dos problemas sociais. É neste contexto, portanto, o da *modernidade*, que teremos o aparecimento do Estado, a configuração do Direito, a criação do espírito das leis do mercado, a ideologização da ordem liberal,<sup>236</sup> a afirmação do modelo capitalista e o surgimento da nação como fonte de

---

<sup>234</sup> Cf. Bittar, *Introdução ao estudo do direito: humanismo, democracia e justiça*, 2018, p. 139.

<sup>235</sup> Que tem suas origens na cultura greco-romana, a qual é retomada em um momento posterior pela Igreja Católica, que a ela imprimirá suas próprias conformações, à exemplo do direito canônico. Todas estas influências, especialmente a da cultura jurídica canônica, nos foram legadas e não podem ser subestimadas, pois, como aduz José Reinaldo de Lima Lopes, “O direito canônico tem uma importância enorme na história do direito tanto na esfera das instituições, quanto na da cultura jurídica. Na esfera das instituições, especialmente no processo e no conceito de jurisdição. É dele que parte a reorganização completa da vida jurídica europeia, e as cortes, tribunais e jurisdições leigas, civis, seculares, principescas, serão mais cedo ou mais tarde influenciadas pelo processo canônico. O processo do *ius commune*, que dominará a Europa até o século XVIII, é fundamentalmente criação também dos canonistas” (Lopes, *O direito na história: lições introdutórias*, 2014, ps. 69-70).

<sup>236</sup> Especialmente importante, aqui, a questão da afirmação dos interesses burgueses. Vale citar, nesse sentido, a contribuição do papel da ideologia protestante na mudança da relação da compreensão do trabalho como vocação e na formação de um espírito capitalista: “Uma simples olhada nas estatísticas ocupacionais de qualquer país que possua uma composição religiosa diversificada traz à tona com marcante frequência uma situação que provocou discussões na imprensa e na literatura católicas, além dos congressos católicos na Alemanha. Tal situação, é dito em termos claros, o fato de que os líderes empresariais e detentores do capital, assim como os trabalhadores com maiores níveis de qualificação, e tanto mais o pessoal mais bem treinado técnica e comercialmente das empresas modernas, são, em esmagadora maioria, protestantes” (Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 2013, p. 33).

segurança e estabilidade territoriais, processos todos marcados pela mola propulsora da ideia de progresso.<sup>237</sup>

Tércio Sampaio Ferraz Jr., no seu comentário sobre a formação histórica do direito, demonstra a presença do direito já nas sociedades primitivas, fundadas primariamente no princípio do parentesco.<sup>238</sup> Contudo, o desenvolvimento das sociedades trouxe também o desenvolvimento do direito. Diferenciando-se progressivamente, o direito irá se tornar cada vez mais complexo, tomando a direção do primado do centro político e para o estabelecimento e manutenção do equilíbrio social. Esta progressiva procedimentalização do direito, que se fez notadamente por meio de avanços e recuos, irá demandar eventualmente a distinção entre direito-objeto e direito-ciência, para enfim assumir a forma de um programa decisório em que são formuladas as condições para a escolha de decisões corretas no desiderato de resolver conflitos.<sup>239</sup>

O caminho da formação da ciência jurídica, como já foi mencionado, se deu de maneira longa e demorada, por meio de avanços e retrocessos. Nesse sentido, em apertada síntese, poder-se-ia dizer que, partindo de suas raízes na Antiguidade Clássica, o direito (*jus*) era um fenômeno de ordem sagrada, imanente à vida e à tradição romana, consistindo em um saber de natureza ética, representado pela figura da prudência (virtude moral do equilíbrio e ponderação nos atos de julgar). Posteriormente, na Idade Média, o direito continua a ter ainda um caráter sagrado, contudo, adquirindo uma dimensão de transcendência com a cristianização, o que possibilitou o aparecimento de uma prudência já permeada por traços dogmáticos. Nesse sentido, em analogia às verdades bíblicas, o direito teria origem divina e, como tal, deveria ser recebido, aceito e interpretado pela exegese jurídica, realizada essencialmente pela glosa gramatical e filológica dos *glosadores* (sendo este o momento em que, pelo esforço de reconstrução de princípios e regras capazes de constituir um *corpus*, o pensamento prudencial se fez dogmático).<sup>240</sup>

---

<sup>237</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 45.

<sup>238</sup> Afinal, partindo da concepção de que o Direito é um fato ou fenômeno social, pode-se dizer que ele corresponde a uma exigência essencial e indeclinável de uma convivência ordenada, visto que nenhuma sociedade poderia subsistir sem um mínimo de ordem, direção e solidariedade. Nesse sentido, só podemos falar em “experiência jurídica” onde e quando se formam relações entre homens, ou seja, relações intersubjetivas, as quais envolvem sempre dois ou mais sujeitos, razão que nos permite lembrar um antigo brocardo jurídico: *ubi societas, ibi jus* (onde está a sociedade está o Direito), o qual, por sua vez, também nos permite afirmar como verdadeira a sua recíproca: não se concebe atividade social que seja desprovida de alguma forma jurídica, ou qualquer regra que não se refira à sociedade (Cf. Reale, *Lições preliminares de direito*, 2002, p. 2).

<sup>239</sup> Cf. Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2015, ps. 30-32.

<sup>240</sup> Cf. Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2015, ps. 33-41.

No entanto, o que aqui nos interessa é a caracterização do direito moderno. Nesta via, tomando por base uma divisão em “etapas de desenvolvimento” teóricas do direito, com Max Weber, percorreríamos o caminho que conduz à revelação carismática do direito por “profetas jurídicos”, por meio da criação e aplicação empírica do direito por *honoratiores* jurídicos (criação de direito cautelar e de direito baseado em precedentes), à imposição do direito pelo *imperium* profano e por poderes teocráticos para chegar, enfim, ao direito sistematicamente estatuído e à “justiça” aplicada de modo profissional, na base de uma formação literária e formal lógica,<sup>241</sup> feita por juristas especializados.<sup>242</sup> Chegamos a um direito, portanto, que tem entre as suas características fundacionais as pretensões de *sistematização* e de *racionalização*, especialmente no que tange a uma referência a fins.<sup>243</sup>

Nesse sentido, o importante, do ponto de vista de Max Weber,

[...] é também a direção seguida pelo processo, com ênfase, porém, na sistematização interna dos enunciados normativos, na estruturação coerente da prática jurídica, na crescente racionalização formal do corpo de normas, até se atingir *endlich* o estágio caracteristicamente moderno da constituição de uma esfera de valor autônoma. Esta ‘esfera cultural’ é dotada de um dinamismo próprio, uma lógica própria, e gira em torno do *Satzungsprinzip*, característico da instituição *positiva* no sentido estrito de um direito formulado e exercido por juristas profissionais, por especialistas em direito, e, *last but not least*, capaz de fundamentar-se a si mesma de modo reflexivo sem ter de recorrer a forças supra-sensíveis ou a normas já dadas de qualquer natureza.<sup>244</sup>

Como uma autêntica experiência moderna, há no direito moderno a preocupação central em secularizar a teoria jurídica, o que se manifesta como uma ruptura com a

<sup>241</sup> Na necessária observação de Antônio Flávio Pierucci: “O importante, do meu ponto de vista, é a direção em que aponta o processo: no rumo de uma autonomização crescente do direito em relação à irracionalidade do antigo direito religiosamente revelado. Acompanhando a linha do desenvolvimento ocorrido no campo do direito e da legislação, Weber vai identificar nas inovações jurídico-legais produzidas no Ocidente um elemento comum: a adoção de técnicas sempre mais racionais no lugar das fórmulas mágicas estereotipadas e da “revelação carismática do direito”, noutras palavras, no lugar da lei divinamente revelada, abandonando-se assim velhas formas procedimentais do antigo direito, desvalorizadas agora como práticas irracionais, incertas, incoerentes, arbitrárias, [...] além de engessadas pela sacralidade (às vezes absoluta) da tradição” (Pierucci, *Secularização em Max Weber*, 1998, p. 54).

<sup>242</sup> Vale dizer, ainda, que “[...] As qualidades formais do direito desenvolvem-se nesse processo a partir da combinação de um formalismo magicamente condicionado a uma irracionalidade determinada pela origem em revelações, no procedimento jurídico primitivo, passando, eventualmente, por uma racionalidade material ou não-formal, ligada a um fim e patrimonial ou teocraticamente condicionada, rumo a uma racionalidade e sistemática jurídica crescentemente especializada e, portanto, lógica e, por essa via – sob aspectos puramente externos -, ao progresso da sublimação lógica e do rigor dedutivo do direito e da técnica racional do procedimento jurídico” (Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2015, p. 143, v2). Em outras palavras, “A modernidade presenciou o desenvolvimento da autoridade jurídico-racional. Enquanto, durante a maior parte da existência humana, a legitimidade dos sistemas sociais se fundara sobre elementos tradicionais, mágicos ou religiosos, a sociedade moderna parecia fundar-se sobre uma autoridade que havia, ela própria, se tornado racional; em outras palavras, era entendida como uma forma confiável de estruturação social que permitia a integridade funcional de uma sociedade ou organização social” (Morrison, *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo*, 2012, p. 331).

<sup>243</sup> Cf. Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2015, ps. 142-143, v2.

<sup>244</sup> Pierucci, *Secularização em Max Weber*, 1998, p. 54.

prudência romana e grega, as quais haviam persistido na esteira do Cristianismo. Nesse sentido, o jurista da era moderna, ao construir os sistemas normativos passa a servir aos seguintes propósitos, que são também seus princípios: a teoria se instaura para o estabelecimento da paz (bem-estar social), que por sua vez consiste não apenas na manutenção da vida, mas da vida mais agradável possível. Assim, as ordens jurídicas passam a ser fundamentadas e reguladas por meio de *leis*, de caráter *formal e genérico*, que devem ser sancionadas, evidenciando o caráter *instrumental* do direito, que, enquanto estabelece uma oposição entre os sistemas formais do direito e da própria ordem vital, possibilita também um espaço juridicamente neutro para a perseguição legítima da utilidade privada.<sup>245</sup> Conforme diz Tércio Sampaio Ferraz Junior, “[...] Sobretudo, esboça-se uma teoria da regulação genérica e abstrata do comportamento por normas gerais que fundam a possibilidade da convivência dos cidadãos”.<sup>246</sup>

Mas o direito moderno, deve-se pontuar, se desenvolveu seguindo uma lógica, de certo modo, ambígua: por um lado, enquanto procurou promover um rompimento no elo existente entre a *jurisprudência* e o *procedimento dogmático* fundado na autoridade dos textos romanos; por outro, ao mesmo tempo, não só não rompeu com o seu *caráter dogmático*, como, em verdade, o aperfeiçoou, dando-lhe a qualidade de um sistema construído a partir de premissas, as quais devem sua validade à sua generalidade racional. A teoria jurídica moderna, portanto, a partir desse momento passa a ser um construído sistemático fundado na razão, o qual, em nome da própria razão, funciona como um instrumento de crítica da realidade.<sup>247</sup>

Como se pode observar, a principal diferença deste novo modo de perceber e interagir com o mundo (objetivo, social, cultural e jurídico) em relação às concepções prévias é o fator predominante do seu sempiterno foco na *racionalidade*.<sup>248</sup> Fala-se aqui, logo, da “Era do Direito Racional”, a qual é representada principalmente pelo processo de dessacralização e tecnização promovido no saber jurídico a partir do Renascimento,

---

<sup>245</sup> Cf. Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2015, p. 45.

<sup>246</sup> Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2015, p. 45.

<sup>247</sup> Cf. Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2015, p. 44. Nesse sentido, aliás, traz duas importantes contribuições: o método sistemático, alinhado ao rigor lógico da dedução, e o sentido crítico-avaliativo do direito, o que significa que ele passa a se basear em padrões éticos contidos nos princípios reconhecidos pela própria razão.

<sup>248</sup> O que em termos de teoria do direito significa a derrocada do direito natural e a ascensão do direito racional. A isto, deve-se principalmente à filosofia kantiana: “É costume designar estas correções metodológicas dizendo: com Kant, acaba a Escola do Direito natural (*Naturrecht*) e começa a Escola do direito racional (*Vernunftrecht*). O direito natural passa a direito da razão. Desnecessário é recordar, porém, que Kant mais não fez que ultimar um processo de correção metodológica, iniciada há muito e quase concluído já na obra de Rousseau” (Del Vecchio, *Lições de filosofia do direito*, 1979, p. 127).



especialmente pelas influências dos sistemas racionais na teoria jurídica.<sup>249</sup> Nesse sentido, pode-se afirmar que, diferentemente dos antigos, os modernos pensadores não irão mais indagar quanto as relações morais do bem da vida, mas sim sobre as suas condições efetivas e racionais de sobrevivência. Trata-se, agora, da busca de necessidades práticas em uma sociedade tornada mais complexa, que passa a exigir soluções técnicas que estão na base do desenvolvimento das doutrinas jurídicas. Não se trata mais, então, de como se adequar à ordem natural, mas de como dominar tecnicamente a natureza ameaçadora.<sup>250</sup> Com efeito, expressa-se aí a exigência de uma organização racional da ordem social, a qual irá acarretar o desenvolvimento de um pensamento jurídico capaz de certa neutralidade, como exigem as questões técnicas, conduzindo a uma *racionalização e formalização* do direito.<sup>251</sup>

O direito moderno, racionalizado e burocratizado, vai ter entre uma de suas principais características o fato de funcionar como um instrumento de controle social. Nesse sentido, ele tem a pretensão de funcionar de modo neutro, na medida em que olha para os conflitos sociais de modo neutro e procura pacificar-lhes o confronto. Contudo, não se pode deixar de notar que o direito, já em seu nascedouro, nasce comprometido com a ordem burguesa e liberal em ascensão, como parte de um “*panneau*” de grandes dimensões, amplificado por grandes teorias, justificado por sistemas de pensamento e desejado por grandes contingentes humanos, especialmente pelas elites detentoras de riquezas.<sup>252</sup> Efetivamente, a garantia jurídica está, em sentido amplo, diretamente a serviço de interesses econômicos, afinal, não é apenas uma nova ciência que está a surgir, “São também os Estados nacionais modernos e o mercado. Um soberano que pretende exercer o monopólio da legislação e da jurisdição, como antes não havia, e uma vida econômica de

---

<sup>249</sup> O que acarreta também um distanciamento da *tradição*: “O homem moderno, que não pode retroceder para além do racionalismo, não se contenta, em crescente medida, com que uma regra jurídica ou uma resolução corresponda à tradição, mas quer também reconhecê-las como racionais, plenas de sentido, como susceptíveis de fundamentação de modo racional. É precisamente disso e não da recolha e transmissão de um saber tradicional que se trata na ciência do direito” (Larenz, *Metodologia da ciência do direito*, 1997, p. 91).

<sup>250</sup> “[...] Desse modo, a teoria jurídica consegue transformar o conjunto de regras que compõe o direito em regras técnicas controláveis na comparação das situações vigentes com as situações idealmente desejadas. Modifica-se, assim, seu estatuto teórico. Não é mais nem contemplação, nem manifestação de autoridade, nem exegese à moda medieval, mas capacidade de reprodução artificial (laboratorial) de processos naturais. Ela adquire, assim, um novo critério, que é o critério de todas as técnicas: sua funcionalidade” (Ferraz Júnior, *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2015, p. 45).

<sup>251</sup> Cf. Ferraz Júnior, *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2015, p. 42.

<sup>252</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 46. Nesse sentido, vale observar também que: “[...] para os interessados no mercado de bens, a racionalização e a sistematização do direito significaram, em termos gerais e com a reserva de uma limitação posterior, a calculabilidade crescente do funcionamento da justiça – uma das condições prévias mais importantes para empresas econômicas permanentes, especialmente aquelas de tipo capitalista, que precisam da ‘segurança de tráfico’ jurídica” (Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2015, ps. 144, v2).

trocas e de mercadorias”.<sup>253</sup> E mesmo quando este não é o caso, não há dúvida de que os interesses econômicos pertencem aos fatores de influência mais poderosos na formação do direito, uma vez que todo poder garantidor de uma ordem jurídica se apoia, de alguma forma, sobre a ação consensual dos grupos sociais atingidos, os quais estão também condicionados, por sua vez, por constelações de interesses materiais.<sup>254</sup>

O Direito irá, deste modo, assumir um papel fundamental na constituição da arquitetura moderna. O aparecimento e o desenvolvimento do Estado moderno, portanto, tem uma correlação íntima com o modelo de legitimação fundado no espírito objetivo e legalista pertencente à dinâmica do Direito.<sup>255</sup> Nesse sentido,

A característica formal do Estado atual é a existência de uma ordem administrativa e jurídica que pode ser modificada por meio de estatutos, pela qual se orienta o funcionamento da ação associativa realizada pelo quadro administrativo (também regulado através de estatuto) e que pretende vigência não apenas para os membros da associação – os quais pertencem a esta essencialmente por nascimento – senão, também, de maneira abrangente, para toda ação que se realize no território dominado (portanto, à maneira da instituição territorial). É característica também a circunstância de que hoje só existe coação física “legítima”, na medida em que a ordem estatal a permita ou prescreva. [...] Esse caráter monopólico do poder coativo do Estado é uma característica tão essencial de sua situação atual quanto seu caráter racional, de “instituição”, e o contínuo, de “empresa”.<sup>256</sup>

O Estado moderno, afirma-se, irá se configurar como um tipo de associação política na qual a subsistência e a vigência de suas ordens, as quais se dão dentro de um determinado território geográfico, estarão garantidas de modo contínuo mediante a ameaça da aplicação de coação física por parte de um quadro administrativo.<sup>257</sup> Assim, para Weber, “Uma empresa com caráter de instituição política denominamos *Estado*, quando e na medida em que seu quadro administrativo reivindica com êxito o *monopólio legítimo* da coação física para realizar as ordens vigentes”.<sup>258</sup>

<sup>253</sup> Lopes, *O direito na história: lições introdutórias*, 2014, p. 206.

<sup>254</sup> Cf. Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2015, p. 225, v1.

<sup>255</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 46.

<sup>256</sup> Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2015, p. 35, v1.

<sup>257</sup> Cf. Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2015, p. 34, v1. Quanto ao caráter específico do Estado moderno, merece menção o fato de que: “Não é possível definir uma associação política – mesmo o ‘Estado’ – com referência ao fim de sua ‘ação de associação’. Desde os cuidados do abastecimento de alimentos até a proteção das artes não existe nenhum fim que as associações políticas não tenham perseguido, em algum tempo, pelo menos ocasionalmente, e desde a garantia da segurança pessoal até a jurisdição, nenhum que tenham perseguido *todas* as associações. Por isso, o caráter ‘político’ de uma associação só pode ser definido por aquele *meio* – às vezes elevado ao fim em si – que não é sua propriedade exclusiva, porém constitui um elemento específico e *indispensável* de seu caráter: a coação física” (Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2015, p. 34, v1).

<sup>258</sup> Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2015, p. 34, v1.

Um ponto decisivo aqui é a questão da *legitimidade*.<sup>259</sup> Se o Estado é uma empresa com caráter de instituição política, e uma associação política é uma associação de dominação, é essencial que se esclareça qual é a dominação exercida pelo Estado moderno. Max Weber define dominação como “a probabilidade de encontrar obediência para ordens específicas (ou todas) dentro de determinado grupo de pessoas”.<sup>260</sup> A dominação, por sua vez, para sua efetividade, vai depender sempre, entre outros fatores, da crença na legitimidade. Deste modo, dependendo da natureza da legitimidade pretendida, diferenciar-se-á o tipo de obediência e o quadro necessário destinado à sua garantia, bem como o caráter da dominação exercida.<sup>261</sup>

A dominação, conforme as apresenta Max Weber, em sua forma *legítima*, pode se dar de três formas ideais: de caráter *tradicional* (baseada na crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, por causa destas tradições, representam a autoridade – que se denomina *dominação tradicional*); de caráter *carismático* (a qual se baseia na veneração extracotidiana da santidade, do poder heroico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por estas criadas ou reveladas – a que se denomina *dominação carismática*); e, aquela que vem a ser a base da legitimação do Estado moderno, que é a *dominação legal*, a qual possui um caráter *racional* (que tem como base a crença na legitimidade das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, por causa destas ordens, estão nomeados a exercer a dominação).<sup>262</sup>

A dominação legal, por sua vez, embora possa assumir formas diversas, possui como estrutura de dominação mais pura aquela feita dentro do quadro *administrativo*, do “funcionalismo”, ou seja, do aparelho “burocrático”.<sup>263</sup> Esta é a forma mais *racional* de

<sup>259</sup> E por qual razão a legitimidade é importante? Ela é, de fato, essencial, pois embora a possibilidade da coerção seja fundamental ao Estado, não há garantias de que o poder adquira estabilidade ou efetividade quando baseado somente na coerção. Logo, “Para manter a autoridade política, o poder baseado exclusivamente na força física é tanto instável quanto ineficaz. É importante obter a dominação *legítima*, ‘isto é, a probabilidade de que um comando com determinado conteúdo específico seja obedecido por determinado grupo de pessoas’” (Morrison, *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo*, 2012, p. 330).

<sup>260</sup> Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2015, p. 139, v1.

<sup>261</sup> Cf. Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2015, p. 139, v1

<sup>262</sup> Cf. Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2015, p. 141, v1

<sup>263</sup> “[...] Seja o que for, ocorra o que ocorrer, seja quem for governante, o Direito é um ordenamento de regras que definem, previamente a qualquer mandato ou exercício de cargo, as competências, atribuições e funções do exercente do poder. Ora, dessa neutralidade decorre um modo de estruturação, estabilização e manutenção do Estado extremamente favorável ao crescimento do espírito burocrático, uma vez que a burocracia é a máxima expressão da literalidade das regras, dos procedimentos e da estabilidade das instituições de Estado. Se há vários tipos de dominação legítima (tradicional, para a qual a obediência decorre da tradição; carismática, para a qual a obediência decorre da virtude ou do dom do dominante; e, legal, para a qual a obediência se funda numa ordem normativa e de competências previamente definidas), juntamente com o Estado Moderno se afirma a dominação legal-racional como modelo fundante das relações estruturais do corporativismo jurídico burocrático” (Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 46).

exercício da dominação,<sup>264</sup> visto que nela se alcança *tecnicamente* o máximo de rendimento em virtude da precisão, continuidade, disciplina, rigor, confiabilidade, intensidade e extensibilidade dos serviços, os quais são aplicados de maneira formalmente universal, o que promove uma *calculabilidade*, tanto para o senhor quanto para os indivíduos interessados sobre todas as espécies de tarefas.<sup>265</sup> Nesse sentido, o desenvolvimento de formas de associação “modernas” em todas as áreas – Estado, igreja, exército, partido, empresa econômica, associação de interessados, união, fundação e etc. – representam puramente o espriamento contínuo da racionalidade da administração burocrática, desenvolvimento este que constitui a própria célula germinativa do moderno Estado ocidental.<sup>266</sup>

Todavia, a prevalência da dominação legal acarreta também outras consequências. Em paridade a essa burocratização, legitimada pela normatividade, e de diversos modos a ela imbricada, também se desenvolveram outros mecanismos e técnicas de controle, os quais se enquadram dentro do que Michel Foucault denominou de *poder disciplinar*. Este tipo de poder, vale dizer, comporta todo um conjunto de instrumentos, técnicas, procedimentos, alvos e níveis de aplicação, configurando-se, assim, como “uma ‘física’ ou uma ‘anatomia’ do poder, uma tecnologia”.<sup>267</sup> Foucault fala aqui na formação de uma “*sociedade disciplinar*”,<sup>268</sup> tendo em vista que a disciplina

---

<sup>264</sup> Vale ressaltar que a dominação legal tem entre as suas principais ideias vigentes, entrelaçadas entre si, 1) a ideia de que todo direito, mediante pacto ou imposição, pode ser estatuído de modo racional, referente a fins ou valores; 2) que todo direito é, conforme sua essência, um cosmos de regras abstratas, normalmente estatuídas com determinadas intenções, que a judicatura é a aplicação destas normas gerais ao caso particular e que a administração significa o cuidado racional de interesses previstos pelas ordens da associação, podendo atuar somente dentro dos limites das normas jurídicas e conforme princípios indicáveis de modo geral; 3) que o senhor legal típico, o “superior”, enquanto ordena o faz mediante obediência à ordem impessoal pela qual orienta as suas disposições; 4) que quem obedece só o faz enquanto membro da associação, e obedece somente “ao direito”; e, por fim, 5) que os membros da associação, ao obedecerem ao senhor, não o fazem à sua pessoa, mas sim àquelas ordens impessoais, razão pela qual estão somente obrigados à obediência dentro da competência objetiva, racionalmente limitada, que lhe foi atribuída por estas ordens (Cf. Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2015, p. 142, v1).

<sup>265</sup> Esta é a razão pela qual se pode dizer que tal estruturação jurídica servia a interesses burgueses: “Entre aquelas de indubitável importância, estão as estruturas racionais do direito e da administração. Isso porque o moderno capitalismo racional tem a necessidade não somente dos meios técnicos de produção mas de um sistema legal e administrativo calculável em termos de regras formais” (Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 2013, p. 24).

<sup>266</sup> Cf. Weber, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2015, ps. 145-146, v1.

<sup>267</sup> Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 2014, p. 208.

<sup>268</sup> Conforme Márcio Alves da Fonseca, isto significa, que “Historicamente, para Foucault, ‘sociedade disciplinar’ é o nome que pode ser dado às sociedades ocidentais modernas (séculos XIX e XX). Elas se caracterizam pela formação de uma rede de instituições no interior das quais os indivíduos são submetidos a um sistema de controle permanente. Esse tipo de sociedade é que irá permitir a fixação dos indivíduos aos aparelhos produtivos em funcionamento num modo de produção capitalista” (Fonseca, *Michel Foucault e o direito*, 2012, p. 163).

[...] pode ficar a cargo seja de instituições “especializadas” (as penitenciárias, ou as casas de correção do século XIX), seja de instituições que dela se servem como instrumento essencial para um fim determinado (as casas de educação, os hospitais), seja de instâncias preexistentes que nela encontram maneira de reforçar ou de reorganizar seus mecanismos internos de poder (um dia se precisará mostrar como as relações intrafamiliares, essencialmente na célula pais-filhos, se “disciplinaram”, absorvendo desde a Era Clássica esquemas externos, escolares, militares, depois médicos, psiquiátricos, psicológicos, que fizeram da família o local de surgimento privilegiado para a questão da disciplinar do normal e do anormal), seja de aparelhos que fizeram da disciplina seu princípio de funcionamento interior (disciplinação do aparelho administrativo a partir da época napoleônica), seja, enfim, de aparelhos estatais que têm por função não exclusiva, mas principalmente, fazer reinar a disciplina na escala de uma sociedade (a polícia).<sup>269</sup>

O que se quer aqui salientar, a partir destas considerações, é que simultaneamente ao processo de instituição da *forma jurídica*, baseada na dominação legal e na garantia de um sistema de direitos igualitários, o qual também se deu de modo contíguo ao processo no qual a burguesia veio a tornar a classe politicamente dominante, uma outra forma de poder se instalou, o *poder disciplinar*, o qual embora não esteja na dependência imediata das estruturas político-jurídicas, delas também não são absolutamente independentes. Para Foucault, o desenvolvimento e a generalização desta outra forma de poder representa a vertente obscura do mencionado processo,<sup>270</sup> pois os dispositivos disciplinares funcionam quase como que uma espécie de “*contradireito*”.<sup>271</sup>

Isto nos interessa porque o que a pesquisa arqueológica foucaultiana demonstra é que, no projeto da modernidade, há um forte sentido de *normalização*,<sup>272</sup> do qual a

<sup>269</sup> Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 2014, p. 208.

<sup>270</sup> A vertente obscura de um poder orientado para fins específicos: “[...] tornar o exercício do poder o menos custoso possível (economicamente, pela parca despesa que acarreta; politicamente, por sua discrição, sua fraca exteriorização, sua relativa invisibilidade, o pouco que a sua resistência suscita); fazer com que os efeitos desse poder social sejam levados a seu máximo de intensidade e estendidos tão longe quanto possível, sem fracasso nem lacuna; ligar enfim esse crescimento ‘econômico’ do poder e o rendimento dos aparelhos no interior dos quais se exerce (sejam os aparelhos pedagógicos, militares, industriais, médicos), em suma fazer crescer ao mesmo tempo a docilidade e a utilidade de todos os elementos do sistema” (Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 2014, p. 211).

<sup>271</sup> Cf. Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 2014, p. 214. Atuam como um “contradireito”, pois “[...] enquanto os sistemas jurídicos qualificam os sujeitos de direito, segundo normas universais, as disciplinas caracterizam, classificam, especializam; distribuem ao longo de uma escala, repartem em torno de uma norma, hierarquizam os indivíduos em relação uns aos outros, e, levando ao limite, desqualificam e invalidam. De qualquer modo, no espaço e durante o tempo em que exercem seu controle e fazem funcionar as assimetrias de seu poder, elas efetuam uma suspensão, nunca total, mas também nunca anulada, do direito. Por regular e institucional que seja, a disciplina, em seu mecanismo, é um ‘contradireito’” (Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 2014, p. 215).

<sup>272</sup> Mecanismo, deve-se dizer, inseparável do funcionamento jurídico-antropológico da penalidade moderna. Contudo, de acordo com Foucault, este fenômeno seria ainda mais antigo: “Aparece, por meio das disciplinas, o poder da Norma. Nova lei da sociedade moderna? Digamos antes que desde o século XVIII ele veio se unir a outros poderes obrigando-os a novas delimitações; o da Lei, o da Palavra e do Texto, o da Tradução. O normal se estabelece como princípio de coerção no ensino, com a instauração de uma educação estandardizada e a criação das escolas normais; estabelece-se no esforço para organizar um corpo médico e um quadro hospitalar da nação capazes de fazer funcionar normas gerais de saúde; estabelece-se na

*normatização* participou (e ainda participa) como instrumento jurídico de homogeneização dos comportamentos, no desiderato de criar as condições necessárias para a fabricação do homem-modelo ideal para a garantia do sistema moderno.<sup>273</sup> Nesse sentido, o Direito funciona como um ingrediente cada vez mais importante da ideia de *normalização*,<sup>274</sup> no sentido de instrumento codificador e massificador de comportamentos sociais, o qual, sem dúvida, nunca deixou de fazer parte do seu modo de funcionamento.

Por outro lado, no âmbito específico da teoria do direito, a prevalência da dominação racional-legal, vai acarretar o que se pode denominar de “*juridificação*” do Estado.<sup>275</sup> Esta “*juridificação*”, por sua vez, já traz os indícios daquela ideologia que tornar-se-á paulatinamente predominante na teoria e na *práxis* jurídica, o *positivismo jurídico*.<sup>276</sup> Não somente isso, mas ela denota também a profunda conexão existente entre Max Weber e o jurista alemão Hans Kelsen, tendo em vista que:

Segundo Weber, a formação do Estado moderno se caracteriza por um processo de racionalização formal, processo que dá lugar àquela forma de poder legítimo que Weber chama legal-racional. A característica do poder legal-racional é ser um poder regulado em todos os níveis, do mais baixo ao mais alto, por leis, isto é, por normas gerais e abstratas impostas por um poder *ad hoc*. A mim me parece que a construção em graus do ordenamento jurídico, em que culmina a teoria pura do direito, seja uma representação fiel ou a representação mais adequada do Estado legal-racional, cuja formação constitui, segundo Weber, a linha

---

regularização dos processos e dos produtos industriais. Tal como a vigilância e junto com ela, a regulamentação é um dos grandes instrumentos do poder no fim da Era Clássica” (Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 2014, p. 215).

<sup>273</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, ps. 50-51.

<sup>274</sup> Para o correto entendimento do termo, apontando a diferença entre o caráter “normativo” da lei e a “normalização”: “É necessário marcar a diferença entre ambas, com o intuito de se mostrar que não há uma concepção meramente imperativista de lei em Foucault. Nesse sentido, pode-se citar a entrevista de Mireille Delmas-Marty, que aborda o tema da lei a partir do pensamento foucaultiano. Em um momento da entrevista, dirá que Foucault descreve, em *Vigiar e punir* e em *A vontade de saber*, a passagem ‘da lei à norma’ e que esta seria um dos ‘problemas maiores do direito atualmente’, pois o movimento da referida passagem não seria um ‘deslizamento’ num único sentido. Não se estaria ‘passando’ da lei à norma. Mas o que haveria entre ambas seria uma espécie de ‘engavetamento’. E a descrição desse ‘engavetamento’ só poderia ser feita a partir da consideração de dois conceitos: a ‘*normatividade da lei*’ e a ‘*normalização*’. Enquanto o primeiro, apesar dos ‘movimentos’ que envolve, está sempre referido a limites e interdições, ou seja, ao plano de um ‘dever-ser’, o segundo reporta-se às noções de ‘médica’ ou ‘medida’, estando referido ao plano do ‘ser’. De um lado, a ‘*normatividade da lei responde aos critérios de ‘medida’ dados pela norma. De outro lado, a norma se reporta às formas da lei para atuar concretamente*” (Fonseca, *Michel Foucault e o direito*, 2012, ps. 148-149, grifo nosso).

<sup>275</sup> “[...] Com o avanço do positivismo jurídico, que significou limites cada vez mais rígidos entre direito e moral, de um lado, e direito e política, do outro, e encaminhou um processo de tecnicização cada vez maior do direito público, tem se acentuado a tendência para tratar o Estado do ponto de vista do Direito ou, se me for permitido designar esta tendência com uma única palavra, a ‘*juridificar*’ o Estado. Essa tendência é clara, segundo Kelsen, em Weber” (Bobbio, *Direito e Poder*, 2008, p. 232).

<sup>276</sup> “Por positivismo jurídico como teoria entendo aquela concepção particular do direito que liga o fenômeno jurídico à formação de um poder soberano capaz de exercer a coação: o Estado. Trata-se aqui da comum identificação do positivismo jurídico com a teoria estatalista do direito. Historicamente, essa teoria é a expressão ou tomada de consciência, por parte dos juristas, daquele complexo fenômeno na formação do Estado moderno, que é a monopolização do poder de produção jurídica por ele” (Bobbio, *Jusnaturalismo e positivismo jurídico*, 2016, p. 134).

tendencial do Estado moderno. Em outras palavras, a teoria estrutural de Kelsen (estrutural no sentido que define o direito e, por conseguinte, o Estado a partir da estrutura do ordenamento), se apresenta em conexão estreita com a Estrutura do Estado moderno, entendido weberianamente como Estado legal-racional.<sup>277</sup>

Para Kelsen, Weber fez “Até agora, a tentativa mais bem-sucedida de definir o objeto de uma sociologia do Direito”.<sup>278</sup> Isso se deve ao fato de que, apesar da existência de divergências entre estes dois pensadores,<sup>279</sup> ambos concordam em um ponto muito importante, que é a necessidade da “distinção dos dois pontos de vista, do sociólogo e do jurista, e respectivamente das duas esferas, a esfera do ser e a do dever ser, sobre a qual se fundam as duas ciências”,<sup>280</sup> distinção esta que, no tempo em que foram formuladas, eram ou negadas ou não reconhecidas pelos expoentes da jurisprudência sociológica<sup>281, 282</sup>.

Obviamente, a veracidade destas aproximações<sup>283</sup> depende de ambos os pensadores poderem ser alocados dentro do movimento do positivismo jurídico, por meio do qual vem a ocorrer este processo de juridificação do Estado e de estatização do direito, razão pela qual o último vem a ser cada vez mais identificado com o conjunto de normas ligadas direta ou indiretamente ao aparelho coativo do Estado (em sua forma completa, o próprio Estado). Cumpre esclarecer, portanto, que enquanto Kelsen é um positivista declarado, Weber somente pode ser assim considerado de modo indireto, ou seja, é um positivista na medida em que reconhece no Estado moderno um processo de progressiva positivação do direito e da progressiva eliminação de qualquer forma de direito que não aquele imposto pelo Estado, como o direito natural, o direito revelado e o direito tradicional.<sup>284</sup>

<sup>277</sup> Bobbio, *Direito e Poder*, 2008, ps. 238-239.

<sup>278</sup> Kelsen, *Teoria geral do direito e do Estado*, 2016, p. 253.

<sup>279</sup> A principal divergência aqui seria o fato de que Weber fala sobre a existência de dois tipos de validade, a “validade ideal”, que diz respeito ao plano do dever ser, sobre o qual se coloca a ciência do direito, e a “validade empírica”, que diz respeito ao plano do ser, sobre o qual se coloca a sociologia jurídica. Kelsen, enquanto defensor da Teoria Pura do Direito, discorda desta divisão, aceitando somente o conceito de “validade” no sentido correspondente à “validade ideal” weberiana. Aos temas weberianos que dizem respeito à “validade empírica”, na “Teoria Pura” irão corresponder ao problema da eficácia do ordenamento jurídico (Cf. Bobbio, *Direito e Poder*, 2008, ps. 226-229).

<sup>280</sup> Bobbio, *Direito e poder*, 2008, p. 229.

<sup>281</sup> Quanto a isto, a propósito, podem ser citados os nomes de Eugen Erlich e Franz Jerusalem, visto que para ambos os autores somente a sociologia jurídica seria uma autêntica ciência do direito (Cf. Larenz, *Metodologia da ciência do direito*, 1997, ps. 83-91).

<sup>282</sup> Cf. Bobbio, *Direito e poder*, 2008, p. 229.

<sup>283</sup> Nesse sentido, Norberto Bobbio: “Quem tiver alguma familiaridade com o pensamento kelseniano não demora a perceber a conexão bem estreita entre a teoria weberiana e a kelseniana do direito e do Estado quanto à impostação geral, à posição central do conceito de coação, e à definição meramente estrutural do Direito e do Estado, quanto à recusa de qualquer referência aos fins, embora para Kelsen o Direito, e não o Estado, deva ser definido não teleologicamente (como ‘técnica social específica’), quanto à concepção do Estado como monopólio da força e assim por diante” (Bobbio, *Direito e poder*, 2008, p. 234).

<sup>284</sup> Cf. Bobbio, *Direito e poder*, 2008, p. 235.

De fato, levando em consideração a menção elogiosa a Weber por Kelsen quanto ao seu sucesso na definição de uma sociologia do direito, o que a “Teoria Pura do Direito” parece ser é a concretização, no direito, da cisão já reconhecida por Weber entre o Direito e as demais esferas, porém, em Kelsen, sublimada e levada às últimas consequências. Como teoria, a “Teoria Pura” “[...] quer única e exclusivamente conhecer o seu próprio objeto. Procura responder a esta questão: o que é e como é o Direito? Mas já não lhe importa a questão de saber como deve ser o Direito, ou como deve ele ser feito. É ciência jurídica e não política do Direito”.<sup>285</sup>

Portanto, é da pretensão de ser uma teoria do Direito positivo (do Direito positivo em geral e não de uma ordem jurídica especial) que surge um dos seus principais imperativos, por meio do qual Kelsen realiza um profundo distanciamento da sociologia jurídica,<sup>286</sup> que é a noção de *pureza*:

Quando a si própria se designa como “pura” teoria do Direito, isto significa que ela se propõe garantir um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto, tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito. Quer isto dizer que ela pretende liberar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos. Esse é o seu princípio metodológico fundamental.<sup>287</sup>

Nesse sentido, determinando conceitualmente o objeto da sua teoria, diz Kelsen que,

Com efeito, quando confrontamos uns com os outros os objetos que, em diferentes povos e diferentes épocas, são designados como “Direito”, resulta logo que todos eles se apresentam como ordens de conduta humana. Uma “ordem” é um sistema de normas cuja unidade é constituída pelo fato de todas elas terem o mesmo fundamento de validade. E o fundamento de validade de uma ordem normativa é – como veremos – uma norma fundamental da qual se retira a validade de todas as normas pertencentes a essa ordem. Uma norma singular é uma norma jurídica enquanto pertence a uma determinada ordem jurídica, e pertence a uma determinada ordem jurídica quando a sua validade se funda na norma fundamental dessa ordem.<sup>288</sup>

<sup>285</sup> Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2009, p.1.

<sup>286</sup> “A ciência do direito, segundo KELSEN, não tem a ver com a conduta efectiva do homem, mas só com o prescrito juridicamente. Não é, pois, uma *ciência de factos*, como a sociologia, mas uma *ciência de normas*; o seu objecto não é o que é ou o que acontece, mas sim um complexo de normas. Só se garante o seu carácter científico quando se restringe rigorosamente à sua função e o seu método conserva-se ‘puro’ de toda a mescla de elementos estranhos à sua essência, isto é, não só de todo e qualquer apoio numa ‘ciência de factos’ (como a sociologia e a psicologia), como de todo e qualquer influxo de ‘proposições de fé’, sejam de natureza ética ou de natureza religiosa. Como conhecimento ‘puro’, não tem de prosseguir imediatamente nenhum fim prático, mas antes de excluir da sua consideração tudo o que não se ligue especificamente com o seu objecto como complexo de normas. Só assim logra afastar a censura de estar a serviço de quaisquer interesses, paixões ou preconceitos políticos, económicos ou ideológicos, isto é, só assim pode ser *ciência*. À ciência do Direito que satisfaz a existência da ‘pureza do método’, chama KELSEN ‘teoria pura do Direito’” (Larenz, *Metodologia da ciência do direito*, 1997, p. 93).

<sup>287</sup> Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2009, p.1.

<sup>288</sup> Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2009, p. 33.



Tem-se, logo, para Kelsen, um conceito de direito que se subsume à norma jurídica,<sup>289</sup> a qual se enquadra num ordenamento jurídico construído de modo escalonado, de diferentes camadas ou níveis normativos. Este sistema será hermeticamente fechado, puro<sup>290</sup> e possuirá um caráter de unidade,<sup>291</sup> a qual é produto da conexão de dependência que resulta do fato de a validade de todas as suas normas terem sido produzidas de acordo com uma outra norma, que lhe é superior e lhe garante validade, em um processo de escalonamento que possui como fim uma norma fundamental pressuposta,<sup>292</sup> a qual tem a função de garantir o fundamento de validade último do sistema e também de assegurar a unidade desta interconexão criadora.<sup>293</sup>

O Direito, portanto, é uma ordem da conduta humana que se diferencia das demais ordens, principalmente, por se apresentar como uma ordem coativa.<sup>294</sup> Este é, ademais, outro ponto no qual concordam Weber e Kelsen, que é a importância central que ambos dão à *coação*. Kelsen, partindo da constatação de que a coação é um elemento constitutivo do direito e definidor do ordenamento jurídico como ordenamento coercitivo, formula uma definição formal do direito. Deste modo, o que de fato caracterizaria o direito

---

<sup>289</sup> “Determinando o Direito como norma (ou, mais exatamente, como um sistema de normas, como uma ordem normativa) e limitando a ciência jurídica ao conhecimento e descrição de normas jurídicas e às relações, por estas constituídas, entre fatos que as mesmas normas determinam, delimita-se o Direito em face da natureza e a ciência jurídica, como ciência normativa, em face de todas as outras ciências que visam o conhecimento, informado pela lei da causalidade, de processos reais” (Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2009, p. 84).

<sup>290</sup> “[...] A necessidade de distinguir o Direito da Moral e a Ciência Jurídica da Ética significa que, do ponto de vista de um conhecimento científico do Direito positivo, a legitimação deste por uma ordem moral distinta da ordem jurídica é irrelevante, pois a ciência jurídica não tem de aprovar ou desaprovar o seu objeto, mas apenas tem de o conhecer e descrever. Embora as normas jurídicas, como prescrições de dever-ser, constituam valores, a tarefa da ciência jurídica não é de forma alguma uma valoração ou depreciação do seu objeto, mas uma descrição do mesmo alheia a valores (*wertfreie*). O jurista científico não se identifica com qualquer valor, nem mesmo com o valor jurídico por ele descrito” (Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2009, p. 77).

<sup>291</sup> “Como a norma fundamental é o fundamento de validade de todas as normas pertencentes a uma mesma ordem jurídica, ela constitui a unidade na pluralidade destas normas. Esta unidade também se exprime na circunstância de uma ordem jurídica poder ser descrita em proposições jurídicas que não se contradizem” (Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2009, p. 228).

<sup>292</sup> “Como já notamos, a norma que representa o fundamento de validade de uma outra norma é, em face desta, uma norma superior. Mas a indagação do fundamento de validade de uma norma não pode, tal como a investigação da causa de um determinado efeito, perder-se no interminável. Tem de terminar numa norma que se pressupõe como a última e mais elevada. Como norma mais elevada, ela tem de ser *pressuposta*, visto que não pode ser *posta* por uma autoridade, cuja competência teria de fundar numa norma ainda mais elevada. A sua validade já não pode ser derivada de uma norma mais elevada, o fundamento de validade já não pode ser posto em questão. Uma tal norma, pressuposta como a mais elevada, será aqui designada como norma fundamental (*Grundnorm*)” (Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2009, p. 217).

<sup>293</sup> Cf. Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2009, p. 247.

<sup>294</sup> “Como ordem coativa, o Direito distingue-se de outras ordens sociais. O momento coação, isto é, a circunstância de que o ato estatuído pela ordem como consequência de uma situação de fato considerada socialmente prejudicial deve ser executado mesmo contra a vontade da pessoa atingida e – em caso de resistência – mediante o emprego da força física, é o critério decisivo” (Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2009, p. 37).

não seriam as diversas matérias reguladas (ou seja, não faz referência a nenhum conteúdo, fim ou valor), mas justamente a forma de como se dá a regulamentação, em particular, a regulamentação mediante o *exercício do poder coativo*.<sup>295</sup> A Teoria Pura do Direito tem, portanto, um caráter *eminente formalista*, tendo em vista que assume que o Direito se resume à perspectiva da norma, assim como discute também toda a noção de norma a partir da ideia de validade como pertinência formal ao sistema jurídico hierarquicamente organizado.<sup>296</sup> Isto, deve-se dizer, termina por estrangular toda a discussão sobre o Direito, e sobre a Justiça, na linha de avaliação quanto ao que está dado como válido pelo sistema, “Afinal, se pode dizer que um direito positivo ‘... pode ser justo ou injusto; a possibilidade de ser justo ou injusto é uma consequência essencial do fato de ser positivo’”.<sup>297</sup>

Tais demarcações são necessárias, pois este conceito de direito proposto por Kelsen, de orientação *positivista-normativista*, no qual subjaz uma ideia de legalidade e de um ordenamento jurídico sistematizado de fontes jurídicas, escalonado, hierárquico, positivado, rigidamente organizado na distribuição de competências, foi certamente o maior dispensor entre as tendências teóricas que influenciaram os juristas do século XX.<sup>298</sup> Contudo, vale lembrar que, apesar de ser a legalidade um ponto extremamente forte no pensamento de Kelsen, com sua pirâmide de normas jurídicas, trata-se (a legalidade), em verdade, uma invenção do século XIX.<sup>299</sup> Isso quer dizer que a matriz das concepções de Estado, do Direito e da Política remonta a um contexto histórico anterior ao vivido por Hans Kelsen, mas que certamente o influenciaram. Essas concepções, vale ressaltar, foram gestadas no contexto do assentamento da ordem burguesa, da hegemonia econômica do capitalismo, do racionalismo científico positivista e do liberalismo político, fatores estes

<sup>295</sup> Cf. Bobbio, *Jusnaturalismo e positivismo jurídico*, 2016, p. 111.

<sup>296</sup> Cf. Bittar, *Introdução ao estudo do direito: humanismo, democracia e justiça*, 2018, p. 65.

<sup>297</sup> Bittar, *Introdução ao estudo do direito: humanismo, democracia e justiça*, 2018, p. 65

<sup>298</sup> Pode-se dizer, assim, que “O resultado disto é que a positivação do Direito europeu traz consigo uma nova ideologia teórica, a do *juspositivismo e suas Escolas*, como consequência da absolutização da visão de mundo segundo a qual todo o Direito se esgota na *lei moderna*. Também, de que o Direito é a culminância de todos os modos pelos quais se organiza a vida social, e, portanto, o único instrumento de acesso ao futuro” (Bittar, *Introdução ao estudo do direito: humanismo, democracia e justiça*, 2018, p. 190).

<sup>299</sup> “[...] A tese de que só existe um direito, o positivo nos termos expostos, é o fundamento do chamado positivismo jurídico, corrente dominante, em vários matizes, no século XIX” (Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2015, p. 49). Também nesse sentido, Eduardo Bittar: “Nesse contexto de assentamento do positivismo, são de destacar a Escola Histórica, entendendo o direito como um sistema em movimento na história, a Escola Pandectista, compreendendo que o retorno ao Direito Romano como fonte seria o caminho metodológico mais adequado para o resgate da experiência romana, e a Escola da Exegese, entendendo ser a interpretação literal o melhor recurso para o exercício da fidelidade à letra da lei (Código Civil Francês), além da importante Escola da Jurisprudência dos conceitos, e da Escola da Jurisprudência dos Interesses, todas escolas vinculadas a discutir a real condição na qual se implantaria o projeto positivista, cada qual de acordo com seu entendimento” (Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 64).

que reclamam a formação de um Direito seguro, estável,<sup>300</sup> documental, rígido e formal, capaz de salvaguardar a sociedade dos arbítrios do soberano e de conferir igualdade formal a todos, de modo indistinto, permitindo, assim, que o mercado aja por suas próprias forças, sob a proteção de direitos e garantias.<sup>301</sup>

Pode-se dizer, portanto, que em se tratando da afirmação do espírito moderno, o seu reflexo na teoria do direito será o estabelecimento da cultura do positivismo jurídico, como um reflexo do *positivismo científico do século XIX*.<sup>302</sup> E, no entanto, embora isso seja verdade, uma observação importante se faz aqui necessária. É verdade que o positivismo tomou conta das ciências da época, todavia, isso não nos possibilita falar em um positivismo “puro”. É mais apropriado, nesse sentido, se falar em “positivismos”. Enquanto se pode afirmar que os “positivismos” possuem uma “matriz” epistemológica comum, necessita-se saber que a maneira como o positivismo incidiu nas diferentes áreas não se deu de modo simétrico e unívoco. Em outras palavras, pode-se dizer que embora exista uma identidade epistemológica, há divergências de abordagem e especificidades próprias em cada um dos “positivismos”: existe o positivismo de Augusto Comte (conhecido como o fundador dessa corrente de pensamento), que seria uma espécie de “positivismo filosófico”; há também um “positivismo sociológico”, que é aquele de Émile Durkheim; há ainda um “positivismo histórico” (o qual se afasta do positivismo comteano em vários aspectos); e, por fim, aquele que mais nos interessa, um “*positivismo jurídico*”, em verdade mais antigo que o positivismo de Augusto Comte, e que tem entre suas origens a Escola da Exegese na França.<sup>303</sup>

O estabelecimento do padrão positivista, logo, irá trazer algumas importantes consequências, como por exemplo, paralelamente a este crescimento do Direito, o crescimento da *ordem* (que se torna parte da bandeira positivista), da expansão do mercado, da intensificação da acumulação do capital, da fetichização do *progresso* (também tornada bandeira do positivismo) e do aparelhamento do Estado. E, no que tange especificamente ao conteúdo do direito, como corolário da neutralidade objetivista que

---

<sup>300</sup> Conforme Norberto Bobbio, vale dizer, a tendência ao formalismo dos juristas emerge da própria natureza e da função do direito na sociedade, de modo que “Ora, nesse contínuo retorno do conceito de forma nos diversos planos em que se articula a experiência jurídica, há, embora nem sempre consciente, a exigência de afirmar a *função estabilizadora* do direito” (Bobbio, *Jusnaturalismo e positivismo jurídico*, 2016, p. 123).

<sup>301</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, ps. 59-61.

<sup>302</sup> De acordo com Michel Villey, “Inaugura-se neste momento, triunfante junto aos juristas, a época do positivismo. Refiro-me aqui ao positivismo científico. Desconfiemos desta palavra, prenhe de equívocos: o ‘*positivismo jurídico*’ não passava inicialmente de uma doutrina acerca das *fontes* do direito (toda solução deve ocorrer da lei *posta* pelo príncipe)” (Villey, *Filosofia do direito*, 2003, p. 183).

<sup>303</sup> Cf. Fonseca, *O positivismo, “historiografia positivista” e história do direito*, 2013, p. 144.

tende a afastar qualquer pressuposto naturalista, metafísico, sociológico, histórico e antropológico do direito (ou seja, a sua “pureza”), o que se encontrará será somente a noção de um Direito esvaziado, meramente *tecnicizado*.<sup>304</sup>

## 2.2 Técnica, positivismo jurídico e crise do Direito moderno

As considerações feitas até aqui, deve-se dizer, nos impõem inevitavelmente a necessidade de um enfrentamento adequado sobre a questão da *técnica*, essência do saber iluminista e da razão instrumental,<sup>305</sup> e da ideologia positivista na qual seu saber se lastreia. Pois, se em um primeiro momento o progresso técnico-científico parecia ao mesmo tempo conduzir a um progresso moral e político da civilização, de acordo com Walter Benjamin, “É esse o ponto em que o positivismo fracassa, porque, na evolução da técnica, só foi capaz de reconhecer os progressos da técnica, não os retrocessos da sociedade”.<sup>306</sup>

Mas, afinal, o que é a *técnica*? De acordo com a concepção corrente, técnica é uma atividade humana que consiste em um *meio* para um fim, logo, “Pertence à técnica a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas, como a ela pertencem estes produtos e utensílios em si mesmos e as necessidades a que eles servem”.<sup>307</sup> O conjunto de tudo isto é a técnica, sendo, nesse sentido, a própria técnica ela mesma também um *instrumentum*, ou seja, um instrumento. A esta concepção corrente da técnica, segundo a qual ela é um meio e uma atividade humana, pode-se chamar de determinação instrumental e antropológica da técnica.<sup>308</sup>

No entanto, a origem do termo *técnica* é grega.<sup>309</sup> E os gregos, a quem devemos quase todas as categorias com as quais julgamos a nós mesmos e a realidade que nos circunda, distinguem na esfera do fazer humano duas diferentes categorias: a *poíesis* (de

<sup>304</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, ps. 54-55.

<sup>305</sup> “A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital” (Adorno; Horkheimer, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, 1985, p. 18).

<sup>306</sup> Benjamin, *O anjo da história*, 2016, p. 135.

<sup>307</sup> Heidegger, *A questão da técnica*, 2012, p. 12.

<sup>308</sup> Cf. Heidegger, *A questão da técnica*, 2012, ps. 11-12.

<sup>309</sup> “Esta perspectiva nos traz estranheza. E o deve fazer, e o deve fazer no maior tempo possível e de maneira tão impressionante que, finalmente, levemos a sério uma simples pergunta, a pergunta do que nos diz a palavra ‘técnica’. É uma palavra proveniente do grego. Τεχνικον [Technikon] diz o que pertence à Τεχνη [Techné]. Devemos considerar duas coisas em relação ao sentido desta palavra. De um lado, Τεχνη [Techné] não constitui apenas a palavra do fazer na habilidade artesanal, mas também do fazer na grande arte e das belas-artes. A Τεχνη [Techné] pertence à pro-dução, a ποιησις [Poíesis], é, portanto, algo poético” (Heidegger, *A questão da técnica*, 2012, p. 17, colchetes nosso).

*poieîn*, pro-duzir, no sentido de agir) e a *práxis* (de *práttein*, fazer, no sentido de agir).<sup>310</sup> No centro da *práxis* encontrava-se a ideia da vontade que se exprime imediatamente na ação. Diferentemente, a experiência que estava no centro da *poíesis* era a “pro-dução” na presença,<sup>311</sup> ou seja, o fato de que nela algo viesse do não ser ao ser, da ocultação à plena luz da obra. Nesse sentido, pode-se dizer que seu caráter essencial não estava no seu aspecto de processo prático, voluntário, mas no seu ser um modo da verdade, entendida como “des-velamento”.<sup>312</sup> Esta era a razão, aliás, pela qual Aristóteles tendia a atribuir à *poíesis* um posto mais alto em relação à *práxis*, por sua essencial proximidade com a verdade.<sup>313</sup>

No caso de Aristóteles, ele distinguia também aquilo que, sendo por natureza, tem em si mesmo o princípio e a origem do próprio ingresso na presença, daquilo que, sendo por outras causas, não tem em si mesmo o próprio princípio, mas o encontra na atividade pro-dutiva do homem.<sup>314</sup> De acordo com Aristóteles,

Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua – pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio.<sup>315</sup>

Deste segundo gênero de coisas (as que “são por outras causas”, não por si mesmas), portanto, os gregos diziam que ele era, isto é, entrava na presença, a partir da

<sup>310</sup> Para Aristóteles, “Dado que la producción y la acción son diferentes, necesariamente el arte tiene que referirse a la producción y no a la acción” (Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, 1985, p. 272).

<sup>311</sup> Como demonstra Heidegger: “Platão nos diz o que é essa condução numa sentença do *Banquete* (205b): ‘Todo deixar-viger o que passa e procede do não vigente para a vigência é ποιησις, é pro-dução’ (Heidegger, *A questão da técnica*, 2012, p. 16).

<sup>312</sup> Essencial, quanto a este aspecto, a seguinte passagem: “O deixar-viger concerne à vigência daquilo que, na pro-dução e no pro-duzir, chega a aparecer e apresentar-se. A pro-dução conduz do encobrimento para o desencobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma pro-dução, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega ao des-encobrir-se. Este chegar repousa e oscila no processo que chamamos de desencobrimento. Para tal, os gregos possuíam a palavra ἀληθεια. Os romanos a traduziram por *veritas*. Nós dizemos ‘verdade’ e a entendemos geralmente como o correto de uma representação” (Heidegger, *A questão da técnica*, 2012, p. 16).

<sup>313</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, ps. 117-118.

<sup>314</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 104.

<sup>315</sup> Aristóteles, *Física*, 1995, ps. 128-129. *Physis* e *techné* são, portanto, para Aristóteles, dois princípios para duas coisas distintas: todo ente emerge de um princípio, e, seja este intrínseco ou extrínseco, tal emergência será uma espécie de “nascimento” natural (as coisas que são “por natureza”) ou uma “produção” artificial (aquilo que são *por* “outras causas”). Tais modos de proveniência determinam, assim, dois tipos contrapostos de entes, pois a *técnica* somente produz artefatos, coisas que uma vez produzidas carecem de atividade natural (Cf. Nota do tradutor, in Aristóteles, *Física*, 1995, p. 129).

*técnica*, a qual designava tanto a atividade do artesão que forma um vaso ou um utensílio, quanto a atividade do artista que plasma uma estátua ou escreve uma poesia. Ambas as formas de atividade, no entanto, tinham em comum o caráter essencial de serem *poiéticas*, ou seja, de ser um gênero da produção na presença, o que os reconduzia e, ao mesmo tempo distinguiam, da natureza, entendida como o que tem em si mesmo o princípio do próprio ingresso na presença.<sup>316</sup>

Deste modo, o que se deve ter em conta quanto ao conceito da técnica para os gregos, é que, por ter uma relação intrínseca com a verdade, a técnica é uma forma de descobrimento: ela vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e descobrimento, ou seja, onde acontece a *verdade*.<sup>317</sup> Vale dizer, no entanto, que para os gregos, a *techné* tinha também o sentido de uma competência do conhecimento diversa da capacidade instintiva (*phýsis*) e do mero acaso (*tyche*). Ela se diferenciava da ação (*práxis*),<sup>318</sup> pois a *techné* conduzia à produção (*poietiké*), e a *práxis*, de outra maneira, significava o exercício da virtude deliberativa (*phrónesis*).<sup>319</sup> Nesse sentido, a excelência humana não estaria na técnica, mas na virtude, e o domínio da virtude estaria no domínio da razão que age, não no domínio da produção.<sup>320</sup>

Os gregos perceberam ainda que a técnica também tinha uma relação com a liberdade (*eleutería*). A ligação aqui se dava na medida em que, em tese, a técnica conteria um potencial de libertação dos homens da esfera do labor e do trabalho. Uma vez que os instrumentos por si só não cumprem suas funções, para Aristóteles, a própria escravidão se justificaria,<sup>321</sup> pois, caso contrário,

Se cada instrumento pudesse desempenhar a sua função a nosso mando, ou como que antecipando-se ao que lhe vai pedir – tal como se afirma das estátuas de

<sup>316</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 104. Pois, conforme Giorgio Agamben: “Toda vez que algo é pro-duzido, isto é, é levado da ocultação e do não ser à luz da presença, tem-se ποιησις, pro-dução, poesia. Nesse amplo sentido originário da palavra, toda arte – e não apenas aquela que se serve da palavra – é poesia, pro-dução na presença, assim como é ποιησις a atividade do artesão que fabrica um objeto” (Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 104).

<sup>317</sup> Cf. Heidegger, *A questão da técnica*, 2012, p. 18.

<sup>318</sup> Nas palavras de Aristóteles: “La producción es distinta de la acción; [...] de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción” (Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, 1985, p. 272).

<sup>319</sup> No que tange à *práxis*: “La política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma. De la prudencia relativa a la ciudad, una, por así decirlo, arquitectónica, es legislativa, mientras que la otra, que está en relación con lo particular, tiene el nombre común de ‘prudencia política’. Ésta es práctica y deliberativa. En efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso, sólo los empeñados en tales acciones son llamados políticos, pues sólo ellos actúan como obreros manuales” (Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, 1985, p. 277).

<sup>320</sup> Cf. Bittar, *Ética, técnica e direitos humanos*, 2011, p. 143.

<sup>321</sup> Cf. Bittar, *Ética, técnica e direitos humanos*, 2011, ps. 143-144.

Dédalo ou dos tripés de Hefesto acerca dos quais o poeta diz ‘*movendo-se por si mesmas entram na assembleia dos deuses*’, e se, do mesmo modo os teares tecessem sozinhos, e se as palhetas tocassem sozinhas a cítara, então os mestres não teriam necessidade de ajudantes nem os senhores de escravos.<sup>322</sup>

O que o argumento aristotélico demonstra, quanto a isto, é que a técnica possuiria um sentido libertário, precisamente por livrar os homens da dependência do reino do labor, ou seja, do reino da necessidade. Deste modo, caso a técnica fosse posta a serviço da libertação humana, a própria dominação perderia o seu sentido e sua justificativa, sendo até mesmo a escravidão, nesse sentido, tornada desnecessária.<sup>323</sup> Vale dizer frisar, deste modo, que a opinião de que o trabalho e a obra eram desdenhados pela razão de que somente eram exercidos por escravos é um preconceito moderno dos historiadores. Com efeito, de acordo com Hannah Arendt, os antigos raciocinavam de modo contrário: achavam necessário ter escravos precisamente por causa da natureza servil de todas as ocupações que estivessem ligadas ao fornecimento do necessário para a manutenção da vida. Era, portanto, com base nisso que se justificava e se defendia a instituição da escravidão, pois, “Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana”.<sup>324</sup>

Contudo, isso não implica que o significado da técnica tenha se mantido estável ao longo do tempo. Se os gregos conheceram o termo *techné*,<sup>325</sup> não conheceram, no entanto, o seu assombroso desenvolvimento na modernidade, a qual, hoje, coloca o próprio homem na berlinda dos tempos. Na modernidade o sentido da técnica passa por uma ressignificação, de modo que se os gregos conseguiam ainda ver um potencial de libertação na técnica, na modernidade ela se converte em seu oposto, em instrumento de dominação.<sup>326</sup> Pois, a razão que se manifesta hoje na ciência e na técnica

[...] é uma razão instrumental, repressiva. Enquanto o mito original se transformava em Iluminismo, a natureza se convertia em objetividade. Horkheimer denuncia o caráter alienado da ciência e técnica positivista, cujo substrato comum é a razão instrumental. Inicialmente a razão havia sido parte da razão iluminista mas no decorrer do tempo ela se autonomizou, voltando-se inclusive contra as suas tendências emancipatórias.<sup>327</sup>

Para os antigos, a *techné* sempre foi uma auxiliar da *phýsis*, uma forma de experiência humana acumulada na forma de conhecimento para lidar com os artefatos e o

<sup>322</sup> Aristóteles, *Política*, 1998, p. 59.

<sup>323</sup> Cf. Bittar, *Ética, técnica e direitos humanos*, 2011, p. 144.

<sup>324</sup> Cf. Arendt, *A condição humana*, 2016, ps. 102-103.

<sup>325</sup> De acordo com Benjamin, com efeito, “*Os gregos foram obrigados, pelo estágio de sua técnica, a produzir valores eternos na arte*” (Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 2012, p. 189, grifo do autor).

<sup>326</sup> Cf. Bittar, *Ética, técnica e direitos humanos*, 2011, p. 144.

<sup>327</sup> Freitag, *A teoria crítica: ontem e hoje*, 2004, p. 35.

mundo natural, a qual se distinguia, como forma de conhecimento, da *epistémé* e da *sophía* (a qual os gregos optaram por glorificar). Na modernidade, diferentemente, abandona-se a *sophia*, e, assim, a *técnica* se transforma na *razão dos novos tempos*. Com o abandono da autonomia da *sophia* e sua escravização à *techné*, constrói-se uma história erodida na capacidade de oferecer, aos próprios indivíduos, autonomia, devido ao fato de que a razão técnica, a partir da modernidade, esgota o potencial emancipatório em processos instrumentalização do homem e da natureza.<sup>328</sup> Logo, com a sua ressignificação na era moderna, a *técnica*, agora transformada em *tecnologia*,<sup>329</sup> enquanto principal motor de aquecimento do capitalismo emergente, ressurgue como *consciência tecnocrática*, a nova força ideológica a determinar o mundo da vida, o que significa não só uma forma de esterilização da política e alienação das massas, mas também uma forma de redução de toda a razão prática (ou seja, da ética, do direito e da política) à razão técnica.<sup>330</sup>

Como consequência deste processo, a ideia de Aristóteles de uma possível libertação do reino da necessidade através da técnica, como uma categoria que visa substituir a escravidão, parece malograr, tendo em conta que a tecnologia termina por inverter a polaridade homem-máquina, para a relação máquina-homem. Tem-se, desta maneira, com a passagem da técnica à *tecnologia*, que a promessa de liberdade termina por se resolver em aumento da opressão, transformando, paradoxalmente, a possibilidade da emancipação humana da técnica no seu exato oposto, ou seja, na sua escravização.<sup>331</sup>

Aliás, assim como se pode notar o caráter nefasto da técnica a partir das críticas de Adorno e Horkheimer,<sup>332</sup> é com Walter Benjamin em “Experiência e Pobreza”, texto no

<sup>328</sup> Cf. Bittar, *Ética, técnica e direitos humanos*, 2011, ps. 144.-146.

<sup>329</sup> “A partir da modernidade, a técnica ganha o *status* de uma *logía*, quando de técnica se passa a descolar a *tecnologia* e a cultura do tecnologismo, sendo que esta mudança vai mais além do mero acréscimo de sufixos ao antigo termo *techné*; esta mudança provoca uma mutação que se opera também no interior do próprio sentido destes termos. A própria definição antropológica e instrumental de tecnologia, mais acessível ao senso comum, perde seu lugar, para dar assento a algo mais pujante. A tecnologia ganha sua independência, como ramo de estudo, mas também como fundamento de si mesma. Essa força e esse *status* também alimentam o processo de sua autonomização. Quando se pensa que é possível por meio dela controlar a natureza, controlar os outros homens, impor condições de exercício de poder, a técnica se torna rebelde aos próprios homens, pois ela, ‘[...] a técnica, no seu ser, é qualquer coisa que o homem não domina’, como afirma Heidegger nos *Escritos Políticos*. De mero instrumento dos interesses antro-po-interessados, a técnica se converte em senhora da própria existência humana” (Bittar, *Ética, técnica e direitos humanos*, 2011, p. 147).

<sup>330</sup> Cf. Bittar, *Ética, técnica e direitos humanos*, 2011, ps. 145-147.

<sup>331</sup> Cf. Bittar, *Ética, técnica e direitos humanos*, 2011, ps. 149.

<sup>332</sup> “O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A *racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação*. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma. Os automóveis, as bombas e o cinema mantêm coeso o todo e chega o momento em que seu elemento nivelador mostra sua força na própria injustiça à qual servia. Por enquanto, a técnica da indústria cultural levou à padronização e à



qual ele denuncia o declínio da experiência na modernidade, que se pode afirmar que “Uma forma completamente nova de miséria recaiu sobre os homens com esse monstruoso desenvolvimento da técnica”.<sup>333</sup> A pobreza a que Benjamin está a se referir neste pequeno, mas poderoso texto, é justamente a pobreza de experiência: “Sim, confessemos: essa pobreza não é apenas pobreza em experiências privadas, mas em experiências da humanidade em geral. Surge assim uma nova barbárie”.<sup>334</sup> Deste modo, frente à sua crítica aos horrores que recaíram sobre os homens “*com esse monstruoso desenvolvimento da técnica*”, Benjamin escreve:

Não, está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história universal. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes voltavam silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário dez anos depois continham tudo menos experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmentidas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano.<sup>335</sup>

A este apagamento produzido pela experiência da guerra, Jeanne Marie Gagnebin denomina de “problemática do desaparecimento dos rastros”. Com efeito, ao comentar este excerto, que se encontra quase que reproduzido integralmente também no início de “O narrador”,<sup>336</sup> a autora aduz que o que a Primeira Guerra manifesta, além da consagração da “queda” da experiência e da narração, é justamente “a sujeição do indivíduo às forças

---

produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social” (Adorno; Horkheimer, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, 1985, p. 100, grifo nosso).

<sup>333</sup> Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 2012, p. 124.

<sup>334</sup> Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 2012, ps. 124-125.

<sup>335</sup> Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 2012, ps. 123-124.

<sup>336</sup> Ao declínio da experiência, para Benjamin, segue-se também conjuntamente o declínio da narração tradicional. Deste modo, pode-se ler em seu ensaio sobre a obra de Nikolai Leskov, “O narrador”: “O narrador – por mais familiar que nos soe esse nome – não está absolutamente presente entre nós, em sua eficácia viva. Ele é para nós algo de distante, e que se distancia cada vez mais. [...] É a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. É cada vez mais frequente que, quando o desejo de ouvir uma história é manifestado, o embaraço se generalize. É como se estivéssemos sendo privados de uma faculdade que nos parecia totalmente segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências” (Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 2012, p. 213). Para Márcio Seligmann-Silva, enquanto em “Experiência e Pobreza” Benjamin busca desenvolver de modo crítico a ideia romântica de um fim da comunidade, em “O narrador” ele visa mais propriamente a promover a crítica do fim da experiência (*Erfahrung*), a qual estaria na origem da crise da grande narrativa, que é diagnosticada como estando em “vias de extinção” (Cf. Seligmann-Silva, *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, 2009, ps. 39-43). É, aliás, exatamente neste contexto que Benjamin replica a citação acima transcrita, compartilhada por ambos os textos.

impessoais e todo-poderosas da técnica”, que cresce e se transforma cada vez mais, de modo que não conseguimos sequer assimilar tais mudanças pela palavra.<sup>337</sup>

E é justamente neste quadro que Benjamin, conforme apontado por Leandro Konder,<sup>338</sup> proclama o surgimento de uma “nova barbárie”, a qual se relaciona exatamente a esta situação de extrema pobreza a que fomos reduzidos pela burguesia,<sup>339</sup> que Benjamin denomina de “*barbárie negativa*”. Esta, por sua vez, nos impossibilita de impregnar a rudeza de nossas vidas e o mundo que vivemos com os valores culturais a que se referem os nossos discursos. Nesse sentido, de modo a escapar a esta “barbárie negativa”, inscrita na continuidade da cultura burguesa, não haveria outra opção senão a de recorrer a uma “*barbárie positiva*”<sup>340</sup>: Benjamin nos desafia, assim, a lutar energicamente e enfrentar esta situação, mesmo com as pobres armas que porventura dispormos; ele nos incita, antes de tudo, a agir, entendendo que nossa pobreza não é razão para ficarmos parados, de modo que temos que nos contentar com o pouco e empreender algo, pois, “Se não tomarmos iniciativas, aí, sim, é que o arcaico estará sempre se infiltrando na nossa consciência, eternizando a barbárie”.<sup>341</sup>

Assim, como outra consequência do processo dessa perda de referências coletivas, o que se tem é a frieza e o anonimato sociais, criados pela organização capitalista do trabalho, que culmina num duplo processo de *interiorização*: uma interiorização *psicológica*, momento no qual Benjamin situa o surgimento de um novo conceito de experiência, o conceito de “*Erlebnis*” (Vivência), oposto à “*Erfahrung*” (Experiência),<sup>342</sup>

<sup>337</sup> Cf. Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, p. 59.

<sup>338</sup> Cf. Konder, *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*, 1999, p. 80.

<sup>339</sup> “Ficamos pobres. Abandonamos, uma a uma, todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’. A crise econômica está diante da porta, atrás dela uma sombra, a próxima guerra. A tenacidade tornou-se hoje privilégio de um pequeno grupo dos poderosos, que sabe Deus não serem mais humanos que a maioria; na maioria bárbaros, mas não no bom sentido” (Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 2012, p. 128).

<sup>340</sup> “Barbárie? Sim, de fato. Dizemo-lo para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda. Entre os grandes criadores sempre existiram aqueles implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa. Pois queriam uma prancheta: foram construtores [...]” (Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 2012, p. 125).

<sup>341</sup> Konder, *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*, 1999, p. 81.

<sup>342</sup> Sobre as diferenças entre o conceito de *Erfahrung* (Experiência) e *Erlebnis* (Vivência) em Benjamin: “[...] Um novo modo de sentir estava prevalecendo. O nosso crítico distinguia entre duas modalidades de conhecimento, indicadas por duas palavras diversas em alemão: *Erfahrung* e *Erlebnis*. ‘*Erfahrung*’ é o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula, que se prolonga, que se desdobra, como uma viagem (e viajar, em alemão, é *fahren*); o sujeito integrado numa comunidade dispõe de critérios que lhe permitem ir sedimentando as coisas, com o tempo. ‘*Erlebnis*’ é a vivência do indivíduo privado, isolado; é a impressão forte, que precisa ser assimilada às pressas, que produz efeitos imediatos. ‘*Erfahrung* é o produto do trabalho’ – esquematiza Benjamin no *Trabalho das passagens* – ‘e *Erlebnis* é a fantasmagoria do ocioso’. Não podemos deixar de reconhecer que, nas condições atuais, estamos vivendo com crescente intensidade, sob o signo da ‘*Erlebnis*’” (Konder, *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*, 1999, p. 83).

que reenvia a vida do indivíduo ao particular e à solidão; e também uma interiorização *espacial*,<sup>343</sup> na qual se passa a valorizar a arquitetura “interior” (o espaço privado), e assim “A casa particular torna-se uma espécie de refúgio contra um mundo exterior hostil e anônimo”.<sup>344</sup>

Por outro lado, Jeanne Marie Gagnebin assinala que a premente barbárie real que se instalava e se espalhava, referindo-se à desumanização e despersonalização radicais que os campos de concentração iriam sistematicamente instaurar, é que irá proibir que Benjamin continue usando esta noção positiva de barbárie delineada em “Experiência e Pobreza”.<sup>345</sup> Talvez seja exatamente por isso que a expressão já não apareça em “O narrador”. Deste modo, citando a lista de terrores mencionadas por Benjamin (também presente em “O narrador”), Márcio Seligmann-Silva aduz que a elas poderíamos acrescentar os terrores da Segunda Guerra Mundial, as inúmeras guerras anticoloniais, os massacres de milhões e milhões ocorridos na União Soviética, na China e no Camboja, o desemprego, a tortura sempre presente no “Terceiro Mundo”, os “desaparecidos” nos regimes ditatoriais, o imperialismo americano e suas consequências, dentre outras muitas violações, as quais terminam por despedaçar ainda mais nossos “frágeis e minúsculos corpos”.<sup>346</sup>

Era preciso mesmo, aduz Benjamin em seu texto sobre *Eduard Fuchs*, de um prognóstico que não foi feito, o qual haveria de se revelar como um dos mais característicos do século passado: *a desastrosa recepção da técnica*. E esse desastre reside justamente na não percepção do caráter destrutivo que as energias da técnica - presa às ilusões do positivismo - desenvolvem, pois elas “Reclamam em primeiro lugar as técnicas da guerra e da sua preparação propagandística”.<sup>347</sup>

É nesse mesmo sentido que se pode dizer que a técnica, então, perdeu a sua “inocência”, pois percebeu-se que ela não era somente motivo de bem-estar, desenvolvimento e oferecimento de melhores condições de vida, mas também de repressão. Se a inocência é entendida como a autorização para elevar a humanidade a melhores condições de vida, a sua perda significa o entendimento do seu caráter opressivo

---

<sup>343</sup> Benjamin está criticando aqui o interior burguês, “[...] que sufoca seus visitantes pelo excesso de *Spuren*, rastros e marcas. Na transparência da arquitetura de vidro se concretizaria a utopia (negativa) da nova barbárie” (Seligmann-Silva, *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, 2009, p. 39).

<sup>344</sup> Cf. Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, p. 59.

<sup>345</sup> Cf. Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, p. 62.

<sup>346</sup> Cf. Seligmann-Silva, *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno*, 2009, ps. 43-44.

<sup>347</sup> Cf. Benjamin, *O anjo da história*, 2016, ps. 135-136.

e dominador.<sup>348</sup> Isto se dá especialmente a partir do processo de acoplamento entre ciência e técnica, o qual caminha de mãos dadas com a utilização social destes saberes, os quais ficam reféns dos imperativos econômico-políticos, que, por sua vez, promovem primordialmente as energias destruidoras militarmente interessadas<sup>349</sup> das possibilidades fornecidas pelos avanços técnicos.<sup>350</sup>

Deve-se apontar, todavia, que não se trata de demonizar a técnica por si mesma. O problema da técnica é que na modernidade a ela foi impressa a lógica da *dialética do esclarecimento* e da *razão instrumental*,<sup>351</sup> motivo pelo qual ao invés de promover progresso e emancipação, ela realiza reificação e opressão.<sup>352</sup> Ao possibilitar a acomodação do meio ao sujeito (ao invés do sujeito se conformar ao meio), as suas garras atingem também as relações ente *ego* e *alter*, de modo que, fazendo parte do próprio meio, também o outro se torna tão instrumento<sup>353</sup> quanto os próprios meios da técnica.<sup>354</sup>

É deste modo, aliás, que a instrumentalização das coisas atinge o próprio homem: transformado em coisa, reificado, ele se transforma em algo desprovido de *aura*.<sup>355</sup> Na era da reprodutibilidade técnica, assim como a obra de arte perde sua originalidade e autenticidade, também o homem e as relações humanas são esvaziadas de seu conteúdo aurático, pois, “Retirar o objeto do seu invólucro, destruir sua aura, é a característica de

<sup>348</sup> Cf. Bittar, *Democracia, Justiça e Emancipação Social: Reflexões Jusfilosóficas a partir do pensamento do Jürgen Habermas*, 2013, p. 53.

<sup>349</sup> Imperativas, aqui, as observações de Walter Benjamin: “Essa utilização é encontrada na guerra, que prova com suas devastações que a sociedade não estava suficientemente madura para fazer da técnica o seu órgão, e que a técnica não estava suficientemente avançada para controlar as forças elementares da sociedade. Em seus traços mais cruéis, a guerra imperialista é determinada pela discrepância entre os poderosos meios de produção e sua utilização insuficiente no processo produtivo, ou seja, pelo desemprego e pela falta de mercados. *Essa guerra é uma revolta da técnica, que cobra em ‘material humano’ o que lhe foi negado pela sociedade*” (Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 2012, p. 211, grifo nosso).

<sup>350</sup> Com Jürgen Habermas, em *Teoria e Práxis*: “Assim, com o desenvolvimento das forças produtivas deu-se um passo em direção ao desenvolvimento das forças destrutivas; hoje, também a técnica utilizada para a produção de armamentos está subordinada à pressão econômica e estratégico-militar de aperfeiçoamento permanente” (Habermas, *Teoria e práxis*, 2013, p. 517).

<sup>351</sup> De acordo com Olgária Matos, uma razão utilitária, pragmática, imediatista, anti-intelectual, anti-contemplativa, instrumento de poder e não de desenvolvimento para fins de emancipação (Cf. Matos, *Modernidade: república em estado de exceção*, 2003, p. 51).

<sup>352</sup> Em um processo circular, retoma-se aqui as considerações feitas no item 1.1, sobre a modernidade e a *dialética do esclarecimento*.

<sup>353</sup> Com Adorno: “Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço dos homens. Os meios – e a técnica é um conceito de meios dirigidos à autoconservação da espécie humana – são fetichizados, porque os fins – uma vida humana digna – encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas” (Adorno, *Educação e emancipação*, 1995, ps. 132-133).

<sup>354</sup> Cf. Bittar, *Ética, técnica e direitos humanos*, 2011, p. 152.

<sup>355</sup> “O conceito de aura permite resumir essas características: o que se atrofia na era da reprodutibilidade técnica da obra de arte é a sua aura. Esse processo é sintomático, e sua significação vai muito além da esfera da arte. *Generalizando, podemos dizer que a técnica de reprodução retira do domínio da tradição o objeto reproduzido*. Na medida em que ela multiplica a reprodução, substitui a existência única da obra por uma existência massiva” (Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 2012, ps. 182-183, grifo do autor).

*um tipo de percepção cuja capacidade de ‘captar o semelhante no mundo’ [...] é tão aguda, que graças a reprodução ela consegue captá-lo até no fenômeno único*”.<sup>356</sup> Deste modo, a técnica segue sua marcha, corrompendo a identidade de todas as coisas e tornando a tudo fungível, inclusive o próprio homem, que se torna absolutamente reificado ao ser despossuído de sua aura, logo, sendo despossuído também de toda sua dignidade, condenado a ser somente mais uma variável nos cálculos da ação instrumentalizada:

A potenciação do poder pela técnica traz também consigo os grandes paradoxos experimentados ao longo da modernidade. Daí traduzir-se a situação histórica do homem moderno nesta ambígua e paradoxal condição: a técnica que liberta é a mesma que oprime, abrindo horizontes para a objetificação da vida. Essa é a própria demonstração de que a dialética do esclarecimento funciona no interior da modernidade como motor secreto de uma engrenagem, de uma mecânica subliminar que, entre evolução e involução, entre progresso e regresso, consentiu fenômenos como Auschwitz, Gulag e Guantánamo, como analisam Adorno e Horkheimer. Na base desta dialética, a civilização ocidental nos leva a experimentar paradoxos cada vez mais crescentes, e que deglutem o que há de mais aurático na existência. A dialética do esclarecimento continua a operar em seu maquinismo de contradições, onde o empalidecimento humano corresponde à aurora da técnica e vice-versa.<sup>357</sup>

E isto tem muito interesse para nós, na medida que o tecnicismo da cultura do positivismo científico, deve-se dizer, também se reflete no âmbito jurídico, e, deste modo, também o irá contaminar com suas mazelas e consequências negativas, especialmente no que tange às relações humanas.

Como já foi acima observado, no caso do direito, como reflexo do positivismo científico do século XIX,<sup>358</sup> a cultura que irá se afirmar com a modernidade é a do *positivismo jurídico*. Nesse sentido, o reflexo específico da ideologia positivista no direito foi que os juristas elegeram um objeto e o privilegiaram acima de tudo: a lei, o ordenamento positivo.<sup>359</sup> Esta eleição, deve-se pontuar, somente se tornou possível por

<sup>356</sup> Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 2012, p. 184, grifo do autor.

<sup>357</sup> Bittar, *Ética, técnica e direitos humanos*, 2011, ps. 154-155. Barbárie sempre presente que ecoa no relato de Adorno: “A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. [...] Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação. Fala-se da ameaça de uma regressão à barbárie. Mas não se trata de uma ameaça, pois Auschwitz foi a regressão; a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geraram esta regressão. É isto que apavora” (Adorno, *Educação e emancipação*, 1995, p. 119).

<sup>358</sup> “Reflexo do positivismo científico do século XIX, o positivismo jurídico, como movimento de pensamento antagônico a qualquer teoria naturalista, metafísica, sociológica, histórica, antropológica... adentrou de tal modo nos meandros jurídicos que suas concepções se tornaram estudo indispensável e obrigatório para a melhor compreensão lógico-sistemática do Direito” (Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 55).

<sup>359</sup> Conforme explicita Norberto Bobbio, o positivismo jurídico “[...] é uma concepção do direito que nasce quando ‘direito positivo’ e ‘direito natural’ não mais são considerados direito no mesmo sentido, mas o direito positivo passa a ser considerado como direito em sentido próprio. Por obra do positivismo jurídico ocorre a redução de todo o direito a direito positivo, e o direito natural é excluído da categoria direito: o

conta da formação do Estado moderno, que, em processo de transformação em Estado liberal, havia conseguido estabelecer-se, rogando para si a centralização das fontes normativas, com a centralização da jurisdição e com o ideário do constitucionalismo, de modo que toda normatividade passava, assim, a depender de regras constitucionais. Por outro lado, o Estado liberal e burguês que emergiu no século XIX tinha a mesma pretensão totalizante do mercado, da moeda e da mercadoria, obedecendo a uma contínua expansão territorial e funcional. Logo, a burocracia e o controle disciplinar também cresceram e, desta maneira, a atividade do jurista começa, então, a reduzir-se à exegese da legislação.<sup>360</sup>

Contudo, não se pode negar que o positivismo jurídico tenha produzido somente consequências negativas, pois, por um lado, ele contribuiu, no sentido de que forneceu uma dimensão integrada e científica do direito. Porém, por outro lado, a sua metodologia identifica que o que não pode ser racionalmente provado não pode ser conhecido, e isso, sem dúvida nenhuma retira os fundamentos e as finalidades que o direito poderia ter.<sup>361</sup> Ele torna o direito, de fato, satisfeito com apenas o que *ictu oculi* se pode identificar, contentando-se com as exigências da observação e da experimentação, de onde vem justamente sua restrição ao posto (*positum – ius positivum*).<sup>362</sup>

Todavia, o positivismo jurídico ao assim proceder, ou seja, ao promover um esvaziamento da noção de Direito como uma dimensão de poder fundada em uma ordem metafísica, ou natural, ou ainda natural-transcendental, prepara o terreno para o aparecimento de uma noção de Direito *tecnicizada*,<sup>363</sup> esvaziada de seu conteúdo axiológico,<sup>364</sup> voltado somente para a dimensão da positividade, de modo que o que está

direito positivo é direito, o direito natural não é direito. A partir deste momento o acréscimo do adjetivo ‘positivo’ ao termo ‘direito’ torna-se um pleonismo mesmo porque, se quisermos usar uma fórmula sintética, *o positivismo jurídico é aquela doutrina segundo a qual não existe outro direito senão o positivo*” (Bobbio, *O Positivismo Jurídico: Lições de filosofia do direito*, 2006, p. 26, grifos do autor).

<sup>360</sup> Cf. Lopes, *O direito na história: lições introdutórias*, 2014, ps. 212-213.

<sup>361</sup> Michel Villey denomina isto de morte dos fins: “O positivismo científico introduzido no direito levou, num primeiro momento, a restringir o direito aos textos: ‘*O direito é o conjunto das leis existentes.*’” Mais tarde, livramo-nos do preconceito do legalismo, que nada justificava cientificamente. A ciência do direito estendeu-se a outras espécies de ‘fatos jurídicos’ (jurisprudenciais, de costumes, etc.). Mas recusa-se a considerar os fins do ofício judiciário” (Villey, *Filosofia do direito*, 2003, p. 183).

<sup>362</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 55

<sup>363</sup> Para Tercio Sampaio Ferraz Junior, o direito, se manifesta hoje, no mundo burocratizado das sociedades ocidentais, “[...] como um fenômeno decisório, um instrumento de poder, e a ciência jurídica como uma tecnologia” (Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2015, p. 02). A ciência dogmática do direito, portanto, encara seu objeto, “[...] o direito posto e dado previamente, como um conjunto compacto de normas, instituições e decisões que lhe compete sistematizar, interpretar e direcionar, tendo em vista uma tarefa prática de solução de possíveis conflitos que ocorram socialmente” (Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2015, p. 56).

<sup>364</sup> “Sem dúvida a cultura europeia ocidental passa por um esvaziamento de conteúdo axiológico que prepara a emancipação do direito das demais ordens normativas, como a religião e a moral” (Adeodato, *Ética e retórica*, 2002, p. 194).

fora dele passa a ser considerado invenção ou idealismo relativista.<sup>365</sup> O direito moderno, nesse sentido, de acordo com João Maurício Adeodato,

[...] pode ser visto dentro de um contexto de progressivo esvaziamento de conteúdos axiológicos, os quais tradicionalmente forneciam as bases conceituais do direito positivo. Em outras palavras, a modernidade caracteriza-se pelo abandono do essencialismo ontológico em prol de um nominalismo semântico e de um positivismo funcionalista.<sup>366</sup>

Pode-se, assim, já indicar qual a consequência teórica da neutralidade axiológica intentada pelo seu positivismo.<sup>367</sup> De acordo com sua concepção, há uma identificação entre validade e funcionalidade: tudo o que funciona é válido, e poder é tudo aquilo que promove a obediência. Nesse sentido, a legitimidade para uma tal teoria não deriva mais do legal ou da compatibilidade vertical de normas jurídicas, mas da simples obtenção de obediência: tudo que a produz é poder, e poder legítimo. Assim, a *violência* passa a ser considerada uma forma de poder. A partir desta identificação entre efetividade e legitimidade, esta se confunde com a habilidade do poder em dirimir conflitos e evitar crises, de modo que a legitimidade, assim, assume um conteúdo meramente ideológico e tão somente *instrumental*.<sup>368</sup>

O Direito e a concepção jurídica dominante, o positivismo jurídico, irão, enfim, entrar em crise no século XX, tendo em conta especialmente os acontecimentos catastróficos que se sucederam sob o seu jugo,<sup>369</sup> à exemplo da existência de fenômenos como o de Auschwitz, verdadeira *fratura histórica da modernidade*, que desafia o conceito de direito, tornando imperativa a sua crítica, sua re-problematização e até mesmo sua atualização.<sup>370</sup> O resultado será, então, uma *crise do direito* que se apresenta, por um lado,

<sup>365</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, p. 55.

<sup>366</sup> Adeodato, *Ética e retórica*, 2002, p. 98.

<sup>367</sup> Nesse sentido: “Que noção de Direito se tem desde então? O Direito como forma para um conteúdo (qualquer), o Direito como forma que tudo comporta e tudo suporta (democracia, oligarquia, tirania), o Direito como conjunto de relações entre normas, dentro de esquemas abstratos de validade (pertinência ao *mundus iuris*). A tecnicização da tarefa do jurista corresponde a um esvaziamento da noção de Direito; este se esgota em sua definição como conjunto de normas postas pelo Estado” (Bittar, *Introdução ao estudo do direito: humanismo, democracia e justiça*, 2018, p. 194).

<sup>368</sup> Cf. Adeodato, *Ética e retórica*, 2002, p. 61.

<sup>369</sup> “Por que, então, o século terminara não com uma comemoração desse progresso inigualado e maravilhoso, mas num estado de inquietação? Por que, como mostram as epígrafes deste capítulo, tantos cérebros pensantes o veem em retrospecto sem satisfação, e com certeza sem confiança no futuro? Não apenas porque sem dúvida ele foi o século mais assassino de que temos registro, tanto na escala, frequência e expansão da guerra que o preencheu, mal cessando por um momento na década de 1920, como também pelo volume único das catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes da história até o genocídio sistemático” (Hobsbawm, *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*, 1995, p. 22).

<sup>370</sup> “E, aí sim, nos debruçamos sobre a *cicatriz histórica da modernidade*, no seio do século XX, que desafia o conceito do direito a se *re-problematizar* e, por isso, a se atualizar: *Auschwitz*, como fruto da doutrina do nacional-socialismo antissemita, como fenômeno histórico-mortífero, como estrutura de dizimação humana,

com a crítica dos pressupostos modernos que possibilitaram estes cenários, com a crítica do progresso e da filosofia positivista,<sup>371</sup> e, por outro, uma crítica especificamente no campo do direito, promovida por diversos movimentos. Alguns destes movimentos possuíam pressupostos comuns, razão pela qual se pode identificá-los genericamente como uma “*revolta contra o formalismo*”.<sup>372</sup>

No que tange à “*revolta contra o formalismo*”, Norberto Bobbio assevera que um dos seus elementos talvez seja o compartilhamento de uma convicção que os juristas tinham sua parte de responsabilidade na crise que passava e que essa responsabilidade “[...] derivava da resignada adoração da lei positiva, da exasperação do tecnicismo, que impedira a visão dos fundamentos e da finalidade última do direito, da excessiva confiança na construção e no sistema”.<sup>373</sup> Diante de um sentimento incômodo comum, dessas tendências de “*revolta contra o formalismo*”, afluíram tendências diferentes, mas que comungavam com o propósito comum de revisão das teorias jurídicas até então dominantes.<sup>374</sup> Este exercício sem dúvida foi importante e representativo, contudo, é um outro aspecto da crítica que mais nos interessa.

---

como símbolo do horror, como barbárie planejada que desafia a concepção de civilização” (Bittar, *Introdução ao estudo do direito: humanismo, democracia e justiça*, 2018, p. 66).

<sup>371</sup> Nesse sentido, Max Horkheimer: “A circunstância de que o cego desenvolvimento da tecnologia reforça a opressão e exploração social ameaça a cada passo transformar o progresso em seu oposto, o barbarismo completo. Tanto a ontologia estática quanto a doutrina do progresso – ou seja, as formas objetivista e subjetivistas de filosofia – esquecem o homem” (Horkheimer, *Eclipse da razão*, 2002, p. 139).

<sup>372</sup> Sobre a crise do direito, as palavras de Norberto Bobbio: “Nos primeiros anos depois da guerra, a literatura jurídica italiana encheu-se de exames de consciência. Era como se a ditadura com os seus crimes, a guerra com as suas ruínas, a libertação com os seus problemas tivesse interrompido cruelmente o sossego que durava havia cinquenta anos”. Em outra passagem: “Que o direito estava em crise, isso era unanimidade. Mas os pareceres discordavam com relação às causas, ao significado, aos remédios para superar a crise. Ora se tratava da crise do estado de direito, ora do princípio de legalidade e da certeza, ora da ciência jurídica, ora do sentimento de justiça” (Bobbio, *Jusnaturalismo e positivismo jurídico*, 2016, ps. 35-37).

<sup>373</sup> Bobbio, *Jusnaturalismo e positivismo jurídico*, 2016, p. 37.

<sup>374</sup> Quanto a isto, Bobbio aponta quatro tendências fundamentais: “1) uma crítica do positivismo jurídico, em defesa do direito natural (‘Volta do direito natural’); 2) uma crítica do estatalismo, em favor de uma retomada e de um alargamento da teoria institucional do direito (‘Pluralismo jurídico’); 3) uma crítica do legalismo, que deveria ter aberto o caminho para uma revisão do problema das fontes do direito (‘Crítica das fontes’); 4) uma crítica do conceptualismo jurídico, em nome de formas menos rígidas de interpretação e de uma jurisprudência mais aberta ao estudo empírico do direito (‘A disputa sobre os métodos’)” (Bobbio, *Jusnaturalismo e positivismo jurídico*, 2016, p. 37). Pode-se observar, nesse sentido, que no campo da teoria do direito contemporâneo será então promovido um deslocamento, de modo que as categorias ligadas ao “paradigma positivista” irão cada vez mais perder espaço, dando azo, assim, à entrada no chamado paradigma “pós-positivista”: enquanto no paradigma positivista ocorria ainda uma exultação da razão jurídica moderna, focada no texto codificado, na onipotência do legislador, na ideia de um sistema fechado e consistente, de modo oposto, o que se encontrará no paradigma pós-positivista será a ideia de um sistema jurídico aberto, dinâmico, lacunoso e contraditório (Cf. Bittar, *Introdução ao estudo do direito: humanismo, democracia e justiça*, 2018, ps. 436-437). Entretanto, se neste momento não damos maior atenção às teorias pós-positivistas é porque, no que importa à nossa crítica, nenhuma dessas teorias conseguem resolver os problemas que serão delineados, questionados e criticados por nossa principal escolha teórica, ou seja, o teórico italiano Giorgio Agamben, conforme se verá no capítulo 3º.



A crítica que nos interessa, deve-se dizer, remete suas presas à própria ideia da *legalidade*, de *força de lei*, de *pureza* e *completude* do ordenamento jurídico, de *democracia*, de *soberania*, de *direitos humanos*, enfim, a todos os principais postulados construídos durante a modernidade e, principalmente, pela ideologia do positivismo jurídico. Como já foi dito, esta pressupõe a decidibilidade humana e entende que o ordenamento jurídico, fundamentado nos pressupostos da noção de *completude* e *consistência*,<sup>375</sup> fruto da razão humana, não apresenta lacunas, não apresenta exceções, mas que, ao contrário, é capaz de prever todos os acontecimentos sociais, tendo em vista que ainda que algo porventura não esteja positivado, não se omitiria no plano da sentença, sendo que o juiz, seja pela analogia, costumes ou pelos princípios gerais do direito, decidiria, de qualquer modo, sobre o direito.<sup>376</sup>

Todavia, onde o positivismo jurídico enxerga uma ausência de lacunas, Giorgio Agamben encontra uma outra situação, isto é, as *portas da exceção*:

Mas, na verdade, em que consiste a lacuna em questão? Será ela, realmente, algo como uma lacuna em sentido próprio? Ela não se refere, aqui, a uma carência no texto legislativo que deve ser reparada pelo juiz; refere-se, antes, a uma *suspensão* do ordenamento vigente para garantir-lhe a existência. Longe de responder a uma lacuna normativa, o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal. A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. *É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor.*<sup>377</sup>

O que Giorgio Agamben irá encontrar, portanto, é uma lacuna que não se pode conceber como fruto da carência de atividade legislativa, mas sim uma lacuna cuja verdadeira identidade é o lugar do *estado de exceção*, ou seja, um espaço *violentamente* aberto no ordenamento, “[...] com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal”.<sup>378</sup> A crítica que segue, portanto, dar-se-á principalmente

---

<sup>375</sup> Esta visão do ordenamento jurídico enquanto um sistema completo e consistente, de acordo com Eduardo Bittar, é uma visão claramente ideológica, pois pressupõe: “a) a noção de completude: ou seja, a capacidade regulatória onisciente, que torna hiperbólica a capacidade de agir do legislador, afirmando a inexistência de lacunas, e baseando-se no mito do legislador racional; e b) a noção de consistência: ou seja, a capacidade lógica de previsão, que torna hiperbólica a capacidade de prever do legislador, apontando para a suposição de que não há contradições dentro do sistema jurídico, baseando-se no mito do legislador racional” (Bittar, *Introdução ao estudo do direito: humanismo, democracia e justiça*, 2018, p. 437).

<sup>376</sup> Cf. Barsalini, *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*, 2013, p. 35.

<sup>377</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 48-49, grifo nosso.

<sup>378</sup> Barsalini, *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*, 2013, p. 37.

no sentido da crítica ao *dispositivo jurídico-político*, que, no dizer de Oswaldo Giacoia Junior, configurado sob a forma histórica dos Estados-nação, “[...] constitui o dispositivo que assegura, paradoxalmente, ao mesmo tempo, a dominação e a inclusão, sendo, portanto, desde a origem, um *dispositivo sangrento*”.<sup>379</sup>

### 2.3 Direito-como-violência e *vida nua*

Uma crítica da violência na contemporaneidade, de modo a se aproximar de qualquer pretensão de justeza, verossimilhança ou validade, deve buscar compreendê-la de modo interdisciplinar. Deste modo, respeitando a complexidade do tema, visualiza-se aqui a primordial importância quanto a necessidade da realização não somente do resgate de algumas das principais argumentações filosóficas que a concernem, mas principalmente a da promoção de novas incursões críticas acerca do debate sobre a violência.

Partindo do pressuposto de que “os problemas relativos à violência permaneceram, até aqui, bastante obscuros”,<sup>380</sup> tão verdadeiro hoje quanto há mais de cem anos quando proferido por Georges Sorel em suas “Reflexões sobre a violência”, no contexto de uma crítica da violência das massas operárias no socialismo, pressuposto, vale dizer, também compartilhado por Hannah Arendt,<sup>381</sup> tentar-se-á aqui promover uma continuação da tradição crítica do debate sobre a violência. Vale frisar de imediato que não se terá aqui a pretensão de fazer uma teoria geral da violência, mas sim a de promover uma reflexão quanto às suas medidas e usos, pressupostos e efeitos, meios e fins, bem como perquirir-se quanto a possibilidade de uma crítica da violência enquanto tal, ou seja, desvinculada dos seus meios e fins.

Nesse sentido, tomar-se-á como ponto de partida aquela que se considera ser a mais importante e enigmática reflexão já feita sobre a *violência*, o ensaio de Walter Benjamin, de 1921, “*Zur Kritik der Gewalt*” (Sobre a crítica do poder como violência).<sup>382</sup>

<sup>379</sup> Giacoia Junior, *Prefácio*, 2013, p. 25, grifo nosso.

<sup>380</sup> Sorel, *Reflexões sobre a violência*, 1992, p. 65.

<sup>381</sup> Pode-se ler no início do segundo capítulo de seu “Sobre a violência”: “É contra o cenário dessas experiências que proponho analisar a questão da violência no âmbito da política. Isso não é fácil. O que Sorel observou há sessenta anos, que ‘os problemas da violência permanecem muito obscuros’, ainda é tão verdadeiro hoje como antes” (Arendt, *Sobre a violência*, 2016, p. 51).

<sup>382</sup> Será utilizada neste estudo a tradução do ensaio de Benjamin feita por João Barrento, que se encontra na obra “O anjo da história”. Nesta organização o ensaio foi assim intitulado: “*Sobre a crítica do poder como violência*”, ps. 57-82, 2016. Vale constatar que este ensaio, de acordo com Leland De la Durantaye, era parte de um projeto maior de Benjamin. Ele teria sido escrito em conjunto com outros dois ensaios que se perderam: o primeiro, intitulado “Life and Violence” [*Leben und Gewalt*]; o segundo, “The True Politician”

Primeiramente, deve-se chamar atenção do leitor para um significativo detalhe que se encontra perdido na tradução da palavra alemã “*Gewalt*”. Como demonstra Jacques Derrida, tanto em francês, como em inglês, o termo “*Gewalt*” é frequentemente traduzido simplesmente como “violência”. Lê-se, deste modo, como o ensaio benjaminiano foi traduzido para o francês como “*Pour une critique de la violence*”, e em inglês como “*Critique of Violence*”. Essas traduções, embora não sejam totalmente injustas, também não fazem completa justiça ao termo, tendo em vista que “*Gewalt*” para os alemães, além de violência, significa também poder legítimo, autoridade, força pública (assim, *Gesetzgebende Gewalt* é o poder legislativo, *geistliche Gewalt* é o poder espiritual da Igreja e *Staatsgewalt* é a autoridade ou o poder do Estado).<sup>383</sup> De acordo com Derrida, “*Gewalt* é, portanto, ao mesmo tempo a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada”.<sup>384</sup>

A mesma situação de perda conceitual poderia estar presente na tradução para o português, de modo que uma parte importantíssima do ensaio já restaria esvaziada: levando-se em conta a duplicidade do conceito de “*Gewalt*”, entende-se que Benjamin já renunciou o cerne da sua problemática, a crítica dessa aparentemente irremediável dialética entre poder e violência, e violência e poder. Nesse sentido, vale a pena transcrever a nota do tradutor quanto ao título do ensaio:

O termo alemão usado por Benjamin neste título (*Gewalt*) designa tanto o “poder” como a “violência”. Na leitura deste ensaio deve, por isso, ter-se sempre presente essa polissemia do termo, cujas valências semânticas muitas vezes são intercambiáveis. Subjacente à palavra portuguesa “poder” estará, por isso, quase sempre também a implicação da violência, e nas passagens em que se usa “violência” ela é também implicitamente a violência do poder.<sup>385</sup>

---

[*Die wahre Politiker*], que conteria capítulos com os nomes de “The Dismantling of Violence” [*Abbau der Gewalt*] e “Teleology Without End” [*Teleologie ohne Endzweck*] (Cf. De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, 2009, p. 421).

<sup>383</sup> Cf. Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, ps. 9-10.

<sup>384</sup> Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 10.

<sup>385</sup> Cf. a nota do tradutor, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 57. De modo esclarecedor, vale também a observação de Jeanne Marie-Gagnebin a propósito da tradução de Ernani Chaves, na coletânea “Escritos sobre mito e linguagem”, por ela organizada: “O substantivo *Gewalt* provém do verbo arcaico *walten*: ‘imperar’, ‘reinar’, ‘ter poder sobre’, hoje empregado quase exclusivamente em contexto religioso. Se o uso primeiro de *Gewalt* remete a *potestas*, ao poder político e à dominação – como no substantivo composto *Staatsgewalt*, “autoridade ou poder do Estado” -, o emprego da palavra para designar o excesso de força (*vis*, em latim) que sempre ameaça acompanhar o exercício do poder, a *violência*, este se firma no uso cotidiano a partir do século XVI (daí, por exemplo, *Vergewaltigung*, ‘estupro’). Por essa razão, Willi Bolle traduziu o título do ensaio Zur Kritik der Gewalt’ como ‘Crítica da violência – Crítica do poder’ (em *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*, op. cit.) e João Barrento, como ‘Para uma crítica do poder como violência’ (em *O anjo da história*, op. cit.). De todo modo, o que importa é ressaltar a dupla acepção do termo *Gewalt*, que indica, em si mesmo, a imbricação entre poder político e violência que constitui o pano de fundo da reflexão de Benjamin. Cabe observar ainda que, no plural, *Gewalten*, costuma ser traduzido também por ‘forças’ (Gagnebin, *Escritos sobre mito e linguagem*, 2013, ps. 121-122).

O contexto de produção deste texto, conforme explica Derrida, reflete diretamente a crise do modelo europeu da democracia burguesa, liberal e parlamentar, bem como o conceito de direito que a ele se adere. Ele surge, portanto, no contexto de uma Alemanha derrotada, então palco de concentração extrema para uma crise, que é do direito (que se ligava também à questão do direito à greve, da pena de morte e do direito de punir em geral), mas que também se reflete em outros campos, pois este é o momento seguinte de uma guerra e de uma anteguerra, que viu o desenvolvimento e a decadência, na Europa, do discurso pacifista, do antimilitarismo, da crítica da violência e até mesmo da violência jurídico-policia.<sup>386</sup>

Esse texto, que é simultaneamente “místico e hipercrítico”,<sup>387</sup> concerne diretamente à questão do direito (*Recht*). Ele parece mesmo até querer, de certo modo, inaugurar uma “filosofia do direito”.<sup>388</sup> Inauguração que se operacionaliza por meio de uma crítica; crítica esta que não deve ser entendida simplesmente como uma avaliação negativa, rejeição ou condenação legítima da violência, mas sim como juízo e avaliação, ou seja, como um exame que se dá os meios de julgar a violência. Tem-se aqui, portanto, um *conceito de crítica que implica a decisão sob forma de julgamento* e que se relaciona com a questão do direito de julgar, razão pela qual ela se liga umbilicalmente à esfera do direito. De qualquer modo, entende-se que a “*Kritik*” realizada por Benjamin, enquanto decisão sob a forma de julgamento, alinha-se à tradição do criticismo kantiano.<sup>389</sup>

Benjamin inicia seu ensaio afirmando que “A tarefa de uma crítica do poder pode ser circunscrita como a apresentação das suas relações com o Direito e a Justiça”.<sup>390</sup> E a razão pela qual isso se dá é a de que, seja qual for a forma pela qual uma causa atua, ela só se transforma em violência quando interfere em relações de ordem ética. Dessa maneira, Direito e Justiça serviriam como conceitos delimitadores da esfera dessas relações. No que tange ao Direito, a condição elementar da ordem jurídica seria a dos meios e dos fins, e,

<sup>386</sup> Cf. Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, ps. 70-71.

<sup>387</sup> “[...] esse texto é ao mesmo tempo ‘místico’, no sentido sobredeterminado que aqui nos interessa e hipercrítico, o que está longe de ser simplesmente contraditório. Por certos traços, ele pode ser lido como um enxerto de mística neomessiânica judaica sobre um neomarxismo pós-soreliano (ou o inverso)” (Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 71).

<sup>388</sup> Cf. Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 73.

<sup>389</sup> Cf. Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 74. Quanto a isto, merece atenção também a seguinte nota: “O conceito de *Kritik* é empregado aqui no sentido kantiano de ‘delimitação dos limites’, segundo a etimologia grega do verbo *krinein* – ‘separar’, ‘distinguir’, ‘delimitar’ –, do qual derivam também os termos ‘critério’ e ‘crise’. Benjamin não escreve, portanto, um ensaio pacifista, mas tenta delimitar os vários domínios nos quais *Gewalt* (a ‘violência’, o ‘poder’; ver abaixo) se exerce, em particular para refletir sobre a oposição entre o ‘poder-como-violência’ do direito e do Estado, e a ‘violência-como-poder’ da greve revolucionária” (Gagnebin, *Escritos sobre mito e linguagem*, 2013, p. 121).

<sup>390</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 59.

para Benjamin, nesta esfera, em princípio, a violência só poderia ser procurada no âmbito dos *meios*, não dos fins.<sup>391</sup>

No entanto, esta constatação impõe um problema: se admitirmos que a violência seja um meio, poderemos admitir que dispomos de um critério para a sua crítica? Seria ela um meio sempre e a questão se esgotaria na aferição sobre a justiça ou injustiça dos fins? É esta uma das primeiras questões colocadas por Benjamin, pois, ao se colocar tal pressuposição acima de qualquer dúvida, “o que um tal sistema incluiria não seria um critério da própria violência enquanto princípio, mas um critério ajustado aos casos em que ela se aplicasse”.<sup>392</sup> De fato, como aduz Derrida,

[...] Até aqui, essa crítica se inscreveu sempre no espaço da distinção entre meio e fim. Ora, objeta Benjamin, perguntar-se se a violência pode ser um meio *com vistas* a fins (justos ou injustos) é proibir-se de julgar a violência *ela mesma*. A criteriologia concerniria então somente à aplicação da violência, não à violência *ela mesma*. Não saberíamos dizer se esta, enquanto meio, é *ela mesma* justa ou não, moral ou não. A questão crítica permanece aberta, a de uma avaliação e de uma justificação da violência em si mesma, como simples meio, e qualquer que seja seu fim.<sup>393</sup>

Portanto, para a realização de uma crítica da violência *ela mesma*, é necessário recorrer a outro critério, que é promover uma distinção na esfera dos próprios meios, sem considerar os fins aos quais eles servem. Caso contrário, “[...] permaneceria em aberto a questão de saber se a violência em absoluto, como princípio, mesmo sendo um meio para fins justos, tem um fundamento moral”.<sup>394</sup>

Para Benjamin, a eliminação deste tipo de pergunta crítica mais exata caracterizaria uma das grandes correntes da filosofia do Direito, sendo esta mesma a sua principal característica: o *Direito natural*. Para o Direito natural, não existira qualquer óbice à aplicação de meios violentos para o alcance de fins justos. Nesse sentido, a violência seria um produto da natureza, algo como uma “matéria-prima” para a qual não existem limites, a não ser que se dela abuse na busca de fins injustos (vale ressaltar que Benjamin, neste momento, faz questão de notar que foi esta a concepção que serviu de base ideológica ao terrorismo na Revolução Francesa). Benjamin ainda ressalta que estas ideias foram posteriormente reanimadas pela biologia de Darwin,<sup>395</sup> o que teria

<sup>391</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 59.

<sup>392</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 59.

<sup>393</sup> Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 75.

<sup>394</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 59.

<sup>395</sup> “Talvez essas ideias tenham sido reanimadas mais tarde pela biologia de Darwin, que, de forma absolutamente dogmática, e a par da seleção natural, aceita apenas a violência como meio original e adequado a todos os fins vitais da natureza” (Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 59).

impulsionado aquele dogma da história natural para aquele outro, “ainda mais grosseiro”, da filosofia do Direito, “que pretende que toda violência adequada quase exclusivamente a fins naturais seria, só por isso, também legítima”.<sup>396</sup>

Opondo-se à tese do Direito natural, se apresenta, de modo diametralmente contrário, a tese do *Direito positivo*, para o qual o poder é um dado historicamente adquirido. Benjamin afirma que enquanto o Direito natural é capaz de justificar qualquer direito existente com o apelo a seus fins, o Direito positivo é capaz de fazer o mesmo apenas através da crítica dos seus meios. Deste modo, *se a justiça seria o critério dos fins, a legitimidade seria o critério dos meios*.<sup>397</sup>

Contudo, apesar de estas escolas encontrarem-se em uma situação de oposição, elas compartilham um dogma fundamental comum, pois, de acordo com Benjamin:

[...] os fins justos podem ser alcançados por meios legítimos, e os meios legítimos, aplicados para alcançar fins justos. O Direito natural aspira a “legitimar” os meios pela justeza dos fins; o Direito positivo busca “garantir” a natureza justa dos fins pela legitimidade dos meios. A antinomia revelar-se-ia insolúvel no caso de o pressuposto comum ser falso, ou seja, se os meios legítimos, por um lado, e os fins justos, por outro, se encontrassem numa contradição inconciliável. Mas a percepção desse estado de coisas não seria possível antes de sair do círculo e de estabelecer critérios independentes, tanto para os fins justos como para os meios legítimos.<sup>398</sup>

Apreende-se até aqui, então, que tanto o Direito natural quanto o Direito positivo não servem de critérios adequados ao questionamento buscado por Walter Benjamin. Ambas as tradições “compartilham o mesmo pressuposto dogmático, o de que se podem atingir fins justos por meios injustos”.<sup>399</sup> Desta maneira, a antinomia que surge quando se verifica uma contradição entre fins justos e meios justificados fica sem resolução, pois “O direito positivo permaneceria cego à incondicionalidade dos fins, o direito natural à condicionalidade dos meios”.<sup>400</sup>

<sup>396</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 60. Com Derrida: “[...] A violência (*Gewalt*) é, desse ponto de vista, um ‘produto natural (*Naturprodukt*). Benjamin dá alguns exemplos dessa naturalização da violência pelo Jusnaturalismo: a/ o Estado fundado sobre o direito natural de que fala espinosa no *Tratado teológico-político*, cujo cidadão, antes do contrato formado pela razão, exerce *de jure* uma violência de que dispõe *de facto*; b/ o fundamento ideológico do Terror na Revolução Francesa; c/ as explorações de certo darwinismo etc” (Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, ps. 75-76).

<sup>397</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 60.

<sup>398</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, ps. 60-61.

<sup>399</sup> Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 76. Ainda: “O direito natural se esforça por ‘justificar’ (*rechtfertigen*) os meios pela justiça dos objetivos (*durch die Gerechtigkeit der Zwecke*); o direito positivo se esforça por ‘garantir’ (*garantieren*) a justiça (*Berechtigung*) dos fins pela legitimidade (*Gerechtigkeit*) dos meios’. A duas tradições girariam no mesmo círculo de pressupostos dogmáticos” (Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 76).

<sup>400</sup> Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 77.

Benjamin afasta, portanto, o Direito natural, pois não lhe interessa o domínio dos fins, contudo, deve-se salientar, ele avalia oportuno carregar algo do Direito positivo, devido ao sentido da historicidade do direito que este reconhece. Logo, ele preserva alguns traços Direito positivo, na medida em que, para a sua crítica, torna-se central a questão da legitimidade dos meios que constituem o poder. Pode-se dizer, então, que a teoria do Direito positivo é aceitável como fundamento hipotético no ponto de partida da sua investigação, pois o Direito positivo estabelece uma distinção básica entre os tipos de violência, independentemente dos casos em que são aplicados. Eis a historicidade de que ele fala, a qual consiste em que essa aplicação da violência ocorre entre a violência historicamente reconhecida, ou sancionada, e a não sancionada.<sup>401</sup>

É interessante notar que, embora mantenha esse traço do Direito positivo, o que Benjamin quer mesmo é se afastar destas duas tradições.<sup>402</sup> Para Benjamin, “É preciso, então, encontrar um ponto de vista fora do Direito positivo, mas também fora do Direito Natural. O que vamos tentar esclarecer é em que medida apenas o estudo do Direito no âmbito de uma *filosofia da História* permite chegar a esse ponto de vista”.<sup>403</sup> Trata-se, portanto, de uma crítica histórica da “*Gewalt*”, para a qual o critério do direito positivo não pode ser aplicado, somente avaliado, ou seja, trata-se, em verdade, de uma crítica das dimensões do seu uso, excluindo-se, assim, tanto a esfera dos fins (o que levaria a uma casuística interminável) e também a busca por um critério universal de justiça. É nesse sentido, logo, que a crítica da violência sairia da circularidade do debate “direito natural” versus “direito positivado”, para então encontrar uma perspectiva do estudo do direito mediante uma *filosofia da história*.<sup>404</sup>

Como já foi afirmado, o Direito positivo exige de qualquer forma de poder uma explicação sobre a sua origem histórica, o qual deve a sua legitimidade, em certas

---

<sup>401</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 61. Márcio Seligmann-Silva observa aqui um traço nietzschiano em Benjamin: “Para pensar aquela legitimidade dos meios, Benjamin inicialmente aceita a tese do direito positivo, uma vez que este permite a distinção entre ‘sanktionierten und der nicht sanktionierten Gewalt’ (‘poder sancionado e o não-sancionado’). A análise dos fins do poder não é suficiente para avaliá-lo: precisamos abordar o poder em sua origem histórica. Isto remete em Benjamin não apenas a uma ‘genealogia’ (nietzschiana) das leis (dos *mores*), mas à sua ‘origem histórica’” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 26).

<sup>402</sup> “Entretanto, embora pareça não dar razão nem a um nem a outro, Benjamin conserva, da tradição do direito positivo, o sentido da historicidade do direito. É verdade que, inversamente, o que ele dirá mais adiante sobre a justiça divina não é sempre incompatível com o fundo teológico de todos os jusnaturalistas. Em todo caso, a crítica benjaminiana da violência pretende exceder as duas tradições, e já não pertencer à esfera do direito e da interpretação interna da instituição jurídica. Ela pertence àquilo que ele chama, num sentido bastante singular, de ‘filosofia da história’, e se limita, expressamente, como sempre o faz Schmitt, aos dados do direito europeu” (Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 77).

<sup>403</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, ps. 61-62, grifo nosso.

<sup>404</sup> Cf. Barbosa, *A crítica da violência de Walter Benjamin*, 2013, p. 154.

condições, ao fato de ser ou não ser sancionado. Nesta senda, para fins de uma classificação dos poderes, pode-se erigir como base hipotética a existência ou a falta de um reconhecimento universal dos seus fins: aqueles que prescindem desse reconhecimento podem ser designados como *fins naturais*, enquanto aqueles para o qual esse reconhecimento é imprescindível podem ser chamados de *fins de direito*. De modo a demonstrar as diversas funções do poder mais claramente, consoante sirvam a fins naturais ou de Direito, Benjamin utiliza como exemplos relações jurídicas, as quais, ele admoesta, tomam como referência estritamente a situação Europa.<sup>405</sup>

A tese proposta por Benjamin, aqui, é a seguinte: nas relações jurídicas, a tendência dominante seria a da não admissão de fins naturais em todos os casos em que as realizações desses fins possam ser alcançados por meio da violência, ou seja, a técnica consistiria na instituição de fins de Direito nos domínios em que a violência possa ser apreendida com sucesso para a consecução dos fins das pessoas individuais, de modo que apenas por meio do poder judicial tais fins passariam a poder vir a ser concretizados.<sup>406</sup> Em verdade, a legislação europeia seguiria uma máxima geral que poderia ser formulada pelos seguintes termos: “todos os fins naturais de pessoas individuais colidem com os fins de Direito, desde que sejam perseguidos com maior ou menor violência”.<sup>407</sup> E, ainda, “Dessa máxima deduz-se que o Direito vê o poder nas mãos de pessoas individuais como um perigo de subversão da ordem estabelecida”.<sup>408</sup>

Na perspectiva do Direito, portanto, o poder nas mãos das pessoas representaria um perigo de subversão de si próprio:

Como um perigo que implica o fracasso dos fins de Direito e do poder executivo judicial? Não é esse o caso, porque, a ser assim, não se condenaria a violência em si mesma, mas apenas a violência orientada para fins legítimos. Poderá dizer-se que um sistema de fins de Direito é insustentável se abrir a possibilidade de se chegar a fins naturais por meio da violência. Mas isso, por agora, não passa de um dogma. *Talvez tenhamos antes de dar atenção à surpreendente possibilidade de o interesse do Direito pela monopolização do poder em face da pessoa individual não se explicar pela intenção de garantir os fins de Direito, mas antes o próprio Direito.* Trata-se da possibilidade de o poder, quando não cai sob a

<sup>405</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 62.

<sup>406</sup> Nas palavras de Márcio Seligmann-Silva: “Neste sentido, ele se debruça sobre a cena política europeia da sua época. Nela ele detecta uma antinomia entre a esfera jurídica, que quer integrar toda a sociedade em um sistema de fins jurídicos, e os fins naturais dos indivíduos. Estes não têm o direito a recorrer à violência para concretizar seus fins. Por outro lado, o sistema jurídico, com seu monopólio da *Gewalt*/violência, parece querer apenas perpetuar a si mesmo” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 26).

<sup>407</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 62.

<sup>408</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 63.



alçada do respectivo Direito, o ameaçar, não pelos fins que possa ter em vista, mas pela sua simples existência fora do âmbito do Direito.<sup>409</sup>

Considera-se esta passagem uma das mais importantes de todo o ensaio, pois é nela que Benjamin afirma esta *surpreendente* característica do Direito de, antes de mais nada, ter como interesse principal a sua própria conservação.<sup>410</sup> Conforme observa Derrida, a proibição da violência individual pelo direito se justificaria não pelo fato de ela ameaçar esta ou aquela lei, mas sim por ameaçar a própria ordem jurídica (*die Rechtsordnung*). Portanto, é a partir do interesse do direito em se instaurar e em conservar a si mesmo que o direito exclui o uso da violência pelos indivíduos e a subtrai para si, monopolizando-a, no sentido mesmo de “*Gewalt*”, ou seja, de *violência enquanto autoridade*.<sup>411</sup>

Para exemplificar tal situação, Benjamin se utiliza da luta de classes, sob a forma do direito à greve, garantido aos trabalhadores. Ele simboliza exatamente este *poder da violência* que o Estado teme, tendo em vista que essa é uma das situações na qual a violência é, em termos, admitida à luz da ordem jurídica,<sup>412</sup> mas que, contudo, quando atinge certos patamares, como no caso da greve geral revolucionária, o Estado a proclama um abuso, entendendo que o direito de greve não pode ser “assim” entendido. Esse caso espelha a contradição objetiva de uma situação jurídica na qual o Estado reconhece um poder a cujos fins, enquanto naturais, é indiferente, mas que passa a tratar com premente hostilidade uma vez que a situação se agrava. Portanto, nessa linha de entendimento, até mesmo o regular exercício de um direito pode vir a ser visto como violência, dependendo

<sup>409</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 63, grifo nosso.

<sup>410</sup> Definitivas, aqui, as palavras de Derrida: “Isso parece uma trivialidade tautológica. Mas a tautologia não é a estrutura fenomenal de certa violência do direito, que ele mesmo se instaura, decretando o que é violento, agora no sentido de fora da lei, tudo o que ele não reconhece? Tautologia performativa ou síntese *a priori* que estrutura toda fundamentação da lei, a partir da qual se produzem performativamente as convenções (ou o ‘crédito’ de que falamos antes) que garantem a validade do performativo graças ao qual, desde então, obtêm-se os meios de decidir entre a violência legal e a violência ilegal. As expressões ‘tautologia’ ou ‘síntese *a priori*’, e sobretudo ‘performativo’, não são benjaminianas, mas ousa crer que elas não traem seu propósito” (Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 78).

<sup>411</sup> Cf. Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, ps. 77-78. Para Derrida, “Há um ‘interesse do direito na monopolização da violência’ (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*). Esse monopólio não tende a proteger determinados fins justos e legais (*Rechtzwecke*), mas o próprio direito” (Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 78). Não é inoportuno, logo, frisar a importância desta passagem, pois, como já foi afirmado no capítulo prévio, a monopolização da violência legítima (melhor, legitimada) é um dos principais pilares da modernidade, servindo como justificção do uso (in)discriminado da violência pelos Estados nacionais com base no Direito.

<sup>412</sup> “[...] Através de que função o poder da violência parece, e com razão, tão ameaçador para o Direito e é tão temido por ele? Isso só se manifesta nos casos em que, mesmo à luz da ordem jurídica atual, o recurso à violência é admitido” (Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 63). Benjamin utiliza o direito de greve porque, “Na luta de classes, nota Benjamin, o direito de greve é garantido aos trabalhadores, que são então, ao lado do Estado, o único sujeito de direito (*Rechtssubjekt*) ao qual se garante um direito à violência (*Recht auf Gewalt*) e, portanto, a *compartilhar* o monopólio do Estado a esse respeito” (Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 79).

somente de como ele será visto pela ordem jurídica. Caso desconfie de ameaça, haverá a possibilidade de ser designada como violência, sendo, logo, repelida.<sup>413</sup>

Pode-se dizer, então, que há uma aparente contradição objetiva na situação jurídica, mas não uma contradição lógica do Direito quando ele se opõe, por exemplo, aos grevistas. Para Benjamin, o que o exemplo da greve demonstra, é que, em verdade, ela é capaz de *instaurar e modificar relações jurídicas*, esta, sim, a função da violência que o interessa.<sup>414</sup> Afinal, o que o exemplo da greve demonstra é que tal situação é, de fato, “[...] a *única* que nos permite pensar a homogeneidade do direito e da violência, a violência como exercício do direito e o direito como exercício da violência. A violência não é exterior à ordem do direito. Ela ameaça o direito no interior do direito”.<sup>415</sup>

A esta primeira função da violência, Benjamin denomina de *função instituidora do Direito*. Seja por meio da luta de classes (pelo direito de greve), seja por meio do militarismo (imposto por uma violência de assalto, uma violência de guerra, pela invasão de uma potência estrangeira, por exemplo),<sup>416</sup> o que o Estado teme é essencialmente a possibilidade que ela abre para a *instituição de um novo Direito*. Contudo, há também uma segunda função da violência, a qual Benjamin denomina de *função mantenedora do Direito*.<sup>417</sup> Esta pode ser representada por um outro uso da violência, a qual consiste no seu

<sup>413</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, ps. 63-64. Ou seja, esta é a situação na qual um direito se torna violência: “A greve geral revolucionária é vista como um uso inadequado do poder e direito atribuído aos trabalhadores. Benjamin fala do ‘caso limite’, *Ernstfall*, deste tipo de greve que realiza uma passagem do uso legítimo de um direito, para a tentativa de se desestabilizar a própria ordem jurídica. *Aqui o direito torna-se violência*” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 26, grifo nosso).

<sup>414</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, ps. 64-65.

<sup>415</sup> Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, ps. 80-81. Ainda com Derrida: “Ela não consiste, essencialmente, em exercer sua potência ou uma força brutal para obter tal ou tal resultado, mas em ameaçar ou destruir determinada ordem de direito, e precisamente, nesse caso, a ordem de direito estatal que teve de conceder esse direito à violência, por exemplo, o direito de greve” (Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 81).

<sup>416</sup> No que tange à violência da guerra, “[...] Benjamin aprofunda esta tese a partir da análise da violência de guerra na sua dialética com o direito de guerra. Esta violência é caracterizada como ‘violência assaltante’. Ela revela que toda ‘paz’, não é nada mais do que uma sanção de uma vitória e o estabelecimento de uma nova ordem jurídica. Segundo o autor, é exatamente esta violência de guerra que deve servir de modelo para compreendermos qualquer violência. Da recente guerra europeia, ele deduz que o militarismo revela uma dupla face da violência: enquanto uma compulsão (*Zwang*) para seu uso generalizado como *meio* para fins do Estado, ou seja, como *meio* para fins jurídicos, ela se revela como ‘instituidora de direito’ e, por outro lado, como ‘mantenedora de direito’” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, ps. 26-27).

<sup>417</sup> “Se àquela primeira função da violência chamamos a função instituidora do Direito, a segunda pode ser vista como a função que o mantém” (Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 66). Vale dizer que Derrida interpreta estas oposições de Benjamin de um modo “desconstruível”, segundo seus termos, “Pois, para além do propósito explícito de Benjamin, proporei a interpretação segundo a qual a própria violência da fundação ou da *instauração do direito* (*Rechtsetzende Gewalt*) deve envolver a violência da *conservação do direito* (*Rechtserhaltende Gewalt*) e não pode romper com ela. [...] Consequentemente, não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto, pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora. A instauração já é iterabilidade, apelo à repetição auto-conservadora. A

uso para fins de Direito, como nos casos em que se utiliza da violência para atingir a submissão dos cidadãos às leis (no caso, Benjamin exemplifica com a lei do serviço militar obrigatório – submissão pela violência a um fim jurídico, não natural).<sup>418</sup>

Pode-se, então, dizer que

Deste modo Benjamin atinge o cerne da questão da *Gewalt* enquanto composição indissociável de violência e poder (jurídico). Sua crítica da *Gewalt* visa estas suas duas faces. Mesmo a máxima bem-intencionada de Kant, “aja de tal modo que você use a humanidade, tanto em nome da tua pessoa como na de qualquer outro, sempre como fim, nunca apenas como meio...”, é vista como insuficiente e ingênua para se fazer uma crítica da *Gewalt*. Ela não é suficiente para dissociar o núcleo da *Gewalt* além de afirmar uma “antropologia” limitada que parece desconhecer, eu acrescentaria, conceitos como o de trágico, o de sublime e o medo, que marcam não só a história da Estética, mas sobretudo, explicitamente ao menos desde Maquiavel e Hobbes, a teoria política.<sup>419</sup>

E esse poder *mantenedor* do Direito, vale dizer, é um poder ameaçador, pois liga-se impreterivelmente à apresentação e manutenção da ordem, de uma ordem dependente do *destino*:

Do mesmo modo que não devemos poupar a críticas essa ordem, que o Direito, com razão, pretende conservar, assim também qualquer contestação dessa ordem se revela impotente em face da crítica, se for feita apenas em nome de uma “liberdade” sem forma, sem possibilidades de referência àquela ordem superior de liberdade. E será impotente em absoluto se não contestar o próprio corpo da ordem jurídica, mas apenas leis ou costumes jurídicos isolados, que o Direito protegerá então com o seu poder, um poder que se reclama de que só existe um destino e que precisamente o estado de coisas vigente e o elemento ameaçador pertencem irrevogavelmente à sua ordem. Porque o poder que tende a preservar o Direito é um poder ameaçador.<sup>420</sup>

Portanto, tendo como finalidade a manutenção da ordem (ou seja, a manutenção do *status quo*), para Benjamin, o Direito e a lei revelam-se “ameaçadores como o destino”, razão pela qual uma crítica da violência não pode furtar-se a criticar o próprio corpo da ordem jurídica, sob pena de essa crítica tornar-se inócua e “impotente em absoluto”.

A ameaça do Direito, à qual Benjamin identifica com um profundo sentido de indeterminação, só poderia ser apreendida pelas considerações sobre a esfera do destino, a origem da ordem. Nesse sentido, um precioso indício poderia ser encontrado na esfera do domínio penal. Desde que o Direito positivo teve a sua validade contestada, segundo Benjamin, o campo onde ele foi mais criticado foi o da pena de morte. E por qual razão? A

---

conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que pretende fundar. Não há, portanto, oposição rigorosa entre instauração e a conservação, somente aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) de *contaminação diferencial* entre as duas, com todos os paradoxos que isso pode induzir” (Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, ps. 89-90).

<sup>418</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, ps. 65-66).

<sup>419</sup> Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 27.

<sup>420</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 67.

razão fica muito clara quando se percebe que a contestação da pena de morte não visa a atingir uma medida punitiva ou determinada lei, mas sim o próprio Direito em suas raízes.<sup>421</sup> Assim, se a violência, uma violência coroada pelo destino,<sup>422</sup> é a sua origem, não fica difícil supor que “[...] *no poder supremo – o poder sobre a vida e a morte que se manifesta na ordem jurídica – as origens do ‘poder-como-violência’ interferem de forma significativa na ordem vigente, manifestando-se nela de forma terrível*”.<sup>423</sup>

Para Benjamin, portanto, “Na aplicação do poder sobre a vida e a morte, mais do que em qualquer aplicação da lei, *é o próprio Direito que se fortalece*”,<sup>424</sup> razão que o permite afirmar, em seguida, “é aí que, ao mesmo tempo, *se anuncia algo de podre no reino do Direito*”.<sup>425</sup> Não é inoportuno lembrar, neste momento, como esse poder de vida e morte fora, por muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano. Esse poder derivava formalmente da velha *patria potestas*, o qual concedia ao pai de família romano o direito de disposição da vida de seus filhos e de seus escravos. Na sua formulação pelos teóricos clássicos, o direito de vida e de morte aparece como uma forma atenuada desse poder, o qual, todavia, não se admitia que fosse exercido de modo absoluto e incondicional, mas apenas nos casos em que o soberano se encontrasse exposto e ameaçado em sua própria existência, algo como um direito de réplica.<sup>426</sup>

Assim, teria o soberano um direito direto e indireto de vida e morte sobre seus súditos: *indireto* nos casos em que o soberano fosse ameaçado por inimigos externos e convocasse seus súditos para defenderem o Estado; *direto* nos casos em que são os próprios súditos que se insurgem contra o soberano e infringem suas leis.<sup>427</sup> Nas palavras de Michel Foucault, “Encarado nestes termos, o direito de vida e morte já não é um privilégio absoluto: é condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência enquanto tal”.<sup>428</sup> Não seria, portanto, essa “podridão” do Direito, algo que como um corolário do nefasto poder soberano, do qual nunca se dissociou? Não seria lícito afirmar que essa podridão seria inerente ao reino da soberania? Assim como o soberano exercia o seu direito

<sup>421</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 68.

<sup>422</sup> “[...] O direito é visto como descendente do conceito de destino: neste sentido as *punições* revelam este aspecto mítico da lei. A crítica da pena de morte, neste sentido, atingiria o poder na sua relação com a violência e o destino, a saber, atacaria o poder máximo que atua sobre o direito de vida e de morte. O direito se alimenta e se fortalece deste poder decisório sobre a vida e a morte. Aqui Benjamin detecta ‘um elemento de podridão dentro do direito’ (etwas morches im Recht)’” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 27).

<sup>423</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 68, grifo nosso.

<sup>424</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 68, grifo nosso.

<sup>425</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 68, grifo nosso.

<sup>426</sup> Cf. Foucault, *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, 2017, p. 145.

<sup>427</sup> Cf. Foucault, *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, 2017, p. 145.

<sup>428</sup> Foucault, *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, 2017, p. 145.

de vida e morte, esse direito absolutamente assimétrico, representado, afinal de contas, pelo gládio,<sup>429</sup> para a instauração e manutenção do seu poder, assim também o Direito, de modo a garantir a sua própria sobrevivência, ou para reforçar o peso e a presença do seu gládio, também o faz.<sup>430</sup>

Essa característica própria do Direito, pode-se dizer, seria a causa mesma da sua ruína. Para Derrida, essa “podridão” essencial do Direito pode ser encarada a partir da ideia da “contaminação diferencial”, ou seja, a partir do reconhecimento da indissociabilidade essencial entre a violência instauradora e a mantenedora do Direito. Haveria, então, algo de podre e carcomido no direito, que o condenaria ou arruinaria de antemão, de modo que “O direito está condenado, arruinado, em ruína, ruinoso, se pudermos arriscar uma sentença de morte com respeito ao direito, sobretudo quando se trata, nele, da pena de morte”.<sup>431</sup>

Benjamin, para criticar estas duas violências, se utiliza de exemplos entendidos em suas acepções modernas. Assim, cita primeiro o serviço militar obrigatório, depois a pena de morte, para, enfim, se debruçar sobre aquela instituição moderna na qual essas duas formas de poder encontram-se presentes numa “relação muito mais antinatural que na pena de morte, num hibridismo por assim dizer fantasmático”,<sup>432</sup> que é a *polícia*.

Para Benjamin, a polícia é uma instituição na qual o *poder instituidor* e o *poder mantenedor* convivem de forma *fantasmagórica*.<sup>433</sup> Ela possui um poder para fins

---

<sup>429</sup> “[...] De qualquer modo, o direito de vida e morte, sob essa forma moderna, relativa e limitada, como também sob sua forma antiga e absoluta, é um direito assimétrico. O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida exercendo o seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver. Afinal de contas, era simbolizado pelo gládio. E talvez se devesse relacionar essa figura jurídica a um tipo histórico de sociedade em que o poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos. O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (Foucault, *História da sexualidade I: A vontade de saber*, 2017, p. 146).

<sup>430</sup> Aliás, como Foucault também demonstra, nas sociedades ocidentais, desde a Idade Média, a elaboração do pensamento jurídico se fez essencialmente em torno do poder régio, tendo sido o rei o personagem central de todo o edifício jurídico. Deste modo, para Foucault, o problema maior e central em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania. Isso significa que o direito, nesse sentido, como técnica e discurso, serviu para dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, reduzindo ou mascarando duas coisas: os *direitos legítimos da soberania*, por um lado, e a *obrigação legal da obediência*, de outro (Cf. Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, ps. 23-24). Contudo, como precaução metodológica, apesar da introdução de Foucault neste momento do texto, sabe-se que a questão que mais importa para Foucault, no seu modo de tratar o poder e a soberania, não são as relações de legitimidade, mas sim trabalhar estas relações como veículos permanentes de relações de dominação e de técnicas amorfas de subjetivação, a qual será devidamente delineada no capítulo que segue.

<sup>431</sup> Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, ps. 90-91.

<sup>432</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 68.

<sup>433</sup> Nesse sentido, Derrida: “A ordem do direito manifesta-se plenamente na possibilidade da pena de morte. Abolindo-se esta, não se tocara num dispositivo entre outros, desacreditaríamos o próprio princípio do direito. Assim se confirma que há algo de ‘podre’ no âmago do direito. Aquilo de que deve dar testemunho a

jurídicos, com *direito de execução* (Benjamin faz questão de salientar), o qual vem dotado também de autorização para a instituição de fins adentro de amplos limites, por meio do direito de *decretar medidas*. Aliás, o lado infame desta instituição<sup>434</sup> residiria exatamente no fato de nela não se verificar a separação entre o poder que institui e o que mantém o Direito.<sup>435</sup>

O *poder policial*, desta maneira, seria um *poder ilimitado*: se ao poder que institui o Direito pede-se a legitimação pela vitória, e se o poder que o mantém encontra seu limite no fato de não poder postular fins a si mesmo, o poder policial, estando isento destas duas condições, não teria, portanto, qualquer limite. Deste modo, “É um poder instituinte do Direito – porque, não sendo sua função promulgar leis, pode decretar medidas com validade jurídica - que mantém o Direito, porque se coloca à disposição daqueles fins”.<sup>436</sup>

Quanto a esta questão, mostra-se de grande valia observar as considerações de Jonnefer Barbosa:

As dimensões de uma *Gewalt* instauradora e mantenedora do direito ficam explícitas em duas instituições do Estado moderno que não deixam de revelar sua faceta mais espectral (assemelhada ao destino mítico que deve expiar a mera vida): a pena de morte e a polícia. O sentido básico da pena de morte não é apenas punir a infração da lei, mas afirmar o novo direito, pois, no exercício do poder sobre a vida e a morte, inerente ao monopólio da violência estatal, o próprio direito se fortalece, mais do que em qualquer outra forma. A polícia, por sua vez, operará na indiscernibilidade concreta entre a *Gewalt* instauradora e a *Gewalt* mantenedora do direito. O espaço de discricionariedade da atuação policial – e a política contemporânea se vê cada vez mais transformada em um mero poder de polícia – é o da indistinção entre poder e violência, poder legítimo e poder ilegítimo.<sup>437</sup>

---

pena de morte é que o direito é uma violência contrária à natureza. Mas aquilo de que hoje dá testemunho de modo ainda mais ‘espectral’ (*gepenstiche*, espectral e não apenas alucinante como diz a tradução francesa), misturando-se as duas violências, a violência conservadora e a violência fundadora, é a instituição moderna da polícia. Mistura de duas violências heterogêneas, mistura de certa maneira espectral (*in einer gleichsam gepestichen Vermischung*), como se uma violência assombrasse a outra” (Derrida, *Força de lei: o fundamento mítico da autoridade*, 2007, ps. 97-98).

<sup>434</sup> Vale dizer, um poder que, conforme se pode interpretar a partir desta passagem, tem a mórbida tendência de brutalizar os mais vulneráveis: “O lado infame de uma tal instituição – que só por poucos é sentido, já que as competências da polícia raramente são suficientes para intervir de forma mais brutal, podendo, no entanto, exercer-se mais cegamente sobre áreas vulneráveis e pessoas sensatas, contra as quais o Estado não estaria protegido pelas leis – reside no fato de nela não se verificar a separação entre o poder que institui e o que mantém o Direito” (Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, ps. 68-69).

<sup>435</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, ps. 68-69.

<sup>436</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 69. Assim, “[...] A afirmação segundo a qual os fins do poder policial seriam sempre idênticos aos do restante Direito, ou pelo menos ligado a eles, é absolutamente falsa. Pelo contrário, o ‘Direito’ da polícia designa o ponto em que o Estado – seja por impotência, seja devido às ligações imanentes de toda a ordem jurídica – não está já em condições de garantir, através dessa ordem jurídica, os seus fins empíricos, que pretende atingir a qualquer preço. Por isso a polícia intervém em numerosos casos ‘por razões de segurança’, quando a situação legal não é clara, para não falar dos casos em que, sem qualquer consideração de fins jurídicos, constitui um incômodo brutal que acompanha os cidadãos ao longo de toda uma vida regulamentada, ou pura e simplesmente o vigia” (Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 69).

<sup>437</sup> Barbosa, *A crítica da violência de Walter Benjamin*, 2013, p. 158.

Portanto, em qualquer esfera de poder em que estejam pressupostos ou o Direito natural, ou o Direito positivo, não se poderá encontrar, de acordo com Benjamin, nenhuma na qual não estejam presentes todos estes problemas já referidos, os quais são inerentes a todo e qualquer poder judicial. Tendo em vista essa situação, Benjamin questiona se não haveria, então, outros tipos de violência que não estes, já familiares à teoria do Direito. Pergunta-se também, ao mesmo tempo, sobre a verdade do dogma fundamental subjacente a estas teorias: a de que fins justos podem ser alcançados com meios legítimos, e de que meio legítimos podem ser usados para alcançar fins justos.<sup>438</sup>

Benjamin questiona, enfim, o que aconteceria com esse tipo de poder, que usa meios legítimos, caso se encontrasse em um conflito inconciliável com fins justos em si? E se fosse possível pensar também em um outro poder que, não podendo ser um meio nem legítimo nem ilegítimo para alcançar aqueles fins, por se relacionar com eles de um outro modo qualquer que não como meio, como ficaria essa situação? De acordo com Benjamin, “Lançaria assim luz sobre a estranha e desde logo desencorajante experiência da indecidibilidade de princípio de todos os problemas jurídicos”. Assim, a aporia da linguagem (a impossibilidade de uma decisão final sobre o que é “certo” ou “errado” nas línguas no devir histórico), seria somente comparável à *aporia do direito*.<sup>439</sup>

De imensurável importância, Benjamin ressalta aqui a questão da *indecidibilidade*, uma das maiores, senão a maior, aporia do direito. Como observa Márcio Seligmann-Silva, a partir do exemplo da aporia da linguagem, Benjamin aponta a aporia do sistema jurídico: “ele depende da impossível adequação de fins universais e situações particulares”.<sup>440</sup> Razão pela qual, em verdade, não seria nunca a razão quem decidiria sobre a legitimidade dos meios e a justeza dos fins, mas sempre um “poder do destino acima dela, acima do qual, por sua vez, está Deus”.<sup>441</sup>

Em seguida, para os fins de sua crítica, Benjamin procura analisar a violência através de uma das suas mais puras manifestações objetivas, uma função não mediata da violência, a qual, enquanto meio, não se liga a nenhum fim: a *cólera*. Esta função da

<sup>438</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 75.

<sup>439</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 75.

<sup>440</sup> Cf. Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 28. Nesse sentido, “Este sistema, poderíamos dizer, contém em si seu próprio ‘estado de exceção’. Como já se disse, todo ato de linguagem é em certa medida um ‘golpe de estado’ com relação à linguagem. Do mesmo modo o direito só existe dentro do espaço (negado e temível) entre a lei e a sua realização. Ele depende, em última instância, do poder decisório dos que dominam o aparelho jurídico. Ele é sempre, portanto, poder instituinte e mantenedor” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 28).

<sup>441</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, ps. 75-76.

violência, presente na experiência da vida cotidiana, leva os humanos às mais evidentes explosões de violência, independentemente de qualquer fim proposto, e, enquanto tal, não opera sequer como meio, mas como pura manifestação. Nesse sentido, pode-se dizer que ela não tem outro objetivo senão mostrar e *mostrar a si mesma*.<sup>442</sup> E para Benjamin, tais manifestações encontram-se primeira e significativamente no mito.<sup>443</sup>

O *poder mítico*, Benjamin afirma, tem sua forma arquetípica na mera manifestação dos deuses: não era um meio para alcançar fins, menos ainda uma manifestação de suas vontades, mas sim, em primeiro lugar, manifestação da sua existência. Como um bom exemplo deste poder, Benjamin cita a lenda de Níobe.<sup>444</sup> Diferentemente do que se poderia pensar, a ação promovida por Apolo e Artemisa não seria apenas um castigo; seu poder representaria, antes, a institucionalização de um novo Direito, muito mais que a mera punição quanto a transgressão de outro já existente. Portanto, “A *hybris* de Níobe faz recair sobre si a fatalidade, não por transgredir a lei, mas por desafiar o destino – para uma luta em que ele vencerá, fazendo eventualmente nascer da vitória um novo Direito”.<sup>445</sup>

A violência do poder instituinte, conforme aduz Benjamin, possui grande intimidade com a violência mítica, pois assim como a violência afligida à Níobe, também a violência do direito recai a partir da esfera insegura e ambígua do destino.<sup>446</sup> Mas em que sentido se pode entender essa alusão ao *destino*? A alusão ao destino vem justamente do fato de que a violência que recai sobre Níobe tem como função fundar um direito novo.

---

<sup>442</sup> “[...] A explosão da violência, na cólera, não seria um meio visando a um fim; ela não teria outro objetivo senão mostrar e mostrar a si mesma. Deixemos a Benjamin a responsabilidade desse conceito: a manifestação de si, a manifestação de certa forma desinteressada, imediata e sem cálculo da cólera. O que lhe importa é uma manifestação violenta da violência, que se mostra assim ela mesma, e que não seja meio com vistas a um fim. Tal seria a violência mítica como manifestação dos deuses” (Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 120).

<sup>443</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 76.

<sup>444</sup> No que tange à lenda de Níobe, “A violência que desaba sobre ela teria a ver com o destino. Não é punição. Sua *hybris* – achar-se digna de honras divinas e mais feliz que Leto, mãe de Artemisa e Apolo – levou à morte de seus quatorze filhos” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 28).

<sup>445</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 76.

<sup>446</sup> Vale dizer, ainda, que essa violência não seria propriamente destruidora, apesar de provocar a morte sangrenta dos filhos de Níobe, tendo em vista que essa se suspende perante a vida da mãe, deixada para trás, destinada a carregar muda, por toda a eternidade, essa culpa – “um marco que assinala a fronteira entre homens e deuses” (Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, ps. 76-77). Benjamin cita ainda aqui o exemplo de Prometeu. Deste modo, “No mito Benjamin destaca justamente este enfrentamento do destino, sobretudo na figura de Prometeu, que encarnaria a *Gewalt* jurídica. Prometeu se aproxima deste modo da figura do ‘grande bandido’. Esta aproximação é importante, se levarmos em conta que este mito prometeico tem um status absolutamente fundamental e ‘fundante’ na nossa cultura. Prometeu que traz a ‘luz’ aos homens, as técnicas, o saber, o direito. Ele desafia o novo poder, instaurado e representado por Zeus, para criar uma nova linhagem de poder: humana” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, ps. 28-29).



Assim, ela recai como o destino, um destino, aliás, que só pode ser incerto e ambíguo, uma vez que não é precedido nem regulado por nenhum direito anterior, superior ou transcendente.<sup>447</sup>

Contudo, esta afinidade entre o poder instituinte com a violência mítica impõe uma outra problemática, a qual se projeta das manifestações míticas para o poder instituinte do Direito, que é a sua caracterização de poder exercido como meio. Essa articulação, a qual revela-se como uma aparente antinomia, promete esclarecer não somente esta situação, como também o destino, segundo Benjamin, sempre subjacente ao poder jurídico.<sup>448</sup> Devem-se esses problemas ao fato de que,

[...] a função do poder como violência na instituição do Direito é dupla, na medida em que essa instituição se propõe ser *aquilo* que se institui como Direito, como seu fim, usando a violência como meio; mas, por outro lado, no momento da aplicação dos fins em vista como Direito, a violência não abdica, mas transforma-se, num sentido rigoroso e imediato, em poder instituinte do Direito, na medida em que estabelece como Direito, em nome do poder político, não um fim livre e independente da violência, mas um fim necessária e intimamente a ela ligado. A instituição de um Direito é instituição de um poder político e, nesse sentido, um ato de manifestação direta da violência. *A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder político, o princípio de toda instituição mítica de um Direito.*<sup>449</sup>

Toda a instituição de um Direito, portanto, enquanto instituição de um poder político, estará sempre implicada com a violência.<sup>450</sup> Uma violência que ora se põe como instituinte, ora como mantenedora, mas que possuem, de qualquer maneira, o mesmo fundamento, ou seja, o mesmo fim (instituir/manter o próprio Direito), e que na consecução deste fim, se utilizam do mesmo meio (a violência).<sup>451</sup>

A manifestação mítica do poder, pode-se dizer, revela-se, em seu âmago, idêntica a todo poder jurídico. Assim, transforma a suspeita de seu lado problemático em certeza no que tange ao caráter nefasto da sua função histórica, para Benjamin, “postulando assim a sua aniquilação”. Esta tarefa, a de aniquilação da função histórica e nefasta do poder

<sup>447</sup> Cf. Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 121.

<sup>448</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 77.

<sup>449</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 77, grifo nosso. Ou seja, “Justiça e direito se excluem. Uma liga-se, em Benjamin, ao divino, a outra ao mítico e à *Gewalt* (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 29).

<sup>450</sup> Afinal, como salienta Benjamin em outro momento, “Todo poder, enquanto meio, tem por função instituir o Direito ou mantê-lo. Se não se reclamar de nenhum desses predicados, renuncia com isso a qualquer validade. Daqui resulta, porém, que todo poder enquanto meio, mesmo nos casos mais favoráveis, participa da problemática geral do Direito” (Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 69).

<sup>451</sup> Giorgio Agamben reconhece, em referência a este trecho, a conexão entre violência e direito. Nas suas palavras, “[a violência] o único conteúdo real do direito” (Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 70).

mítico, é precisamente a tarefa de um poder puro e imediato, o único capaz de travar a força do poder mítico: o *poder divino*.<sup>452</sup>

De acordo com Benjamin, do mesmo modo que em todos os domínios, ao mito se opõe Deus, também o poder mítico se opõe ao divino, sendo, com efeito, o segundo, o oposto do primeiro em todos os aspectos. Portanto, se o poder mítico visa a instituir um Direito, o divino tende a destruí-lo; se aquele impõe limites, o segundo os destrói; se o poder mítico arrasta consigo a culpa e a expiação, o divino absolve; se aquele é ameaçador, este é aniquilador; se o poder mítico, enfim, é sangrento, o poder divino é letal sem ser sangrento.<sup>453</sup> Assim, se o *poder mítico* tem como exemplo a lenda de Níobe, o *poder divino* tem como exemplo o juízo divino sobre o bando de Corah.<sup>454</sup> Esse juízo teria atingido os privilegiados, os Levitas, sem ameaça, sem aviso prévio, castigando-os de modo aniquilador. Contudo, ao mesmo tempo, tratar-se-ia de um aniquilar que absolvía a culpa – uma *absolvição* que Benjamin liga a um caráter *não sangrento*, o qual serviria de contraposição ao caráter *sangrento* e *expiatório* do poder mítico.<sup>455</sup> De fato, a alusão ao sangue aqui é, como diz Derrida, discriminatória: “Somente ela parece permitir, aos olhos de Benjamin, identificar a fundação mítica e violenta do direito no mundo grego, para distingui-la da violência divina no judaísmo”.<sup>456</sup>

Esse parece ser justamente o caso, pois, anunciando aqui uma figura essencial para este estudo, Benjamin afirma: “O sangue, de fato, é o símbolo da *vida nua*”.<sup>457</sup> Deste modo, Benjamin vai *ligar o poder mítico ao poder que exerce o domínio sangrento sobre a*

<sup>452</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, ps. 78-79.

<sup>453</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 79. Nas observações de Derrida: “A essa violência do *mythos* grego, Benjamin opõe, traço por traço, a violência de Deus. De todos os pontos de vista, diz ele, ela é o contrário daquela. Em vez de fundar o direito, ela o destrói. Em vez de colocar limites e fronteiras, ela os aniquila. Em vez de induzir, ao mesmo tempo, o erro e a expiação, ela faz expiar. Em vez de ameaçar, ela fulmina. Sobretudo, e isso seria o essencial, em vez de fazer morrer pelo sangue, mata e anula *sem efusão de sangue*. O sangue faria toda a diferença” (Derrida, *Força de lei: o fundamento mítico da autoridade*, 2007, p. 122).

<sup>454</sup> “Nesta passagem, das mais controversas do ensaio de 1921, Benjamin confronta o mito de Níobe à lenda bíblica da destruição da corja de Corah (*Números* 16). Para ele, a aniquilação de um só golpe e não sangrenta realizada por Deus liberta da culpa. Este ser sem-sangue é central: pois ‘o sangue é símbolo da vida pura’, escreve Benjamin. A *Gewalt* mítica, por sua vez, remonta à culpabilização da vida pura natural que leva os inocentes à penitência e, no limite, destrói o próprio direito” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 29).

<sup>455</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 79.

<sup>456</sup> Derrida, *Força de lei: o fundamento mítico da autoridade*, 2007, p. 121. E ainda, ressaltando o caráter expiatório do poder mítico: “[...] Os exemplos dessa ambiguidade (*Zweideutigkeit*) multiplicam-se, a palavra volta ao menos quatro vezes; há, assim, uma ambiguidade ‘demoníaca’ nessa instauração mítica do direito que é, em seu princípio fundamental, uma potência (*Macht*), uma força, uma posição de autoridade e portanto, como sugere o próprio Sorel, que Benjamin parece aqui aprovar, um privilégio dos reis, dos grandes e dos poderosos: na origem, todo direito é um *privilégio*, uma prerrogativa. Nesse momento originário e mítico, ainda não há justiça distributiva, não há castigo ou pena mas somente ‘expiação’ (*Sühne*), mais do que ‘retribuição’” (Derrida, *Força de lei: o fundamento mítico da autoridade*, 2007, ps. 121-122).

<sup>457</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 79, grifo nosso.

*vida nua*, que tem sobre ela o *poder sacrificial de expiação*, enquanto o *poder divino exerceria sobre ela um puro poder sobre a vida*, que teria como capacidade não só *absolver o ser humano da culpa, mas do próprio Direito*,<sup>458</sup> de modo que, enquanto “O primeiro exige sacrifícios, o segundo acolhe-os”.<sup>459</sup> Valem, desta forma, algumas ponderações sobre o sangue:

[...] O sangue é o símbolo da vida, diz ele, da vida pura e simples, da vida como tal (*das Symbol des blossen Lebens*). Ora, fazendo escorrer o sangue, a violência mitológica do direito se exerce em seu próprio favor (*um ihner selbst willen*) contra a vida pura e simples (*das blosse Leben*), que ela faz sangrar, permanecendo precisamente na ordem da vida do vivo como tal. Pelo contrário, a violência puramente divina (judaica) se exerce sobre toda vida, mas em proveito ou em favor do vivo (*über alles Leben um des Lebendigen willen*). Por outras palavras, a violência mitológica do direito satisfaz-se nela mesma, ao sacrificar o vivo, enquanto a violência divina sacrifica a vida para salvar o vivo, em favor do vivo. Nos dois casos, há sacrifício, mas no caso em que o sangue é exigido o vivo não é respeitado. Daí a singular conclusão de Benjamin, a quem deixo, uma vez mais, a responsabilidade desta interpretação, em particular desta interpretação do judaísmo: ‘A primeira (a violência mitológica do direito) exige (*fordert*) o sacrifício, a segunda (a violência divina) o aceita, o assume (*nimmt sie an*)’.<sup>460</sup>

Esse poder divino, então, segundo Benjamin, tem como forma de manifestação aqueles momentos de uma atualização não sangrenta, de choque, que absolve da culpa, e no qual não se encontra nenhuma forma de instituição de Direito, razão pela qual é também legítimo designar este poder como aniquilador. Contudo, ele pode ser designado como aniquilador somente de forma relativa: é aniquilador “[...] em relação a bens, ao Direito ou à vida, mas nunca absoluta, em relação à alma do ser vivo”.<sup>461</sup>

Deste modo, a extensão do poder puro ou divino poderia ser objeto das mais violentas críticas, pois poderia ser objetada e refutada com o argumento de que pela sua lógica, em determinadas situações, seria permitida a violência letal dos homens uns contra os outros. Contudo, conforme anuncia Benjamin, “O argumento não colhe, pois à pergunta ‘Posso matar?’ segue-se, como mandamento, a resposta irrefutável: ‘Não matarás!’”. Esse mandamento está antes do ato, tal como o Deus está ‘ante ele’ para evita-lo”.<sup>462</sup> O mandamento, todavia, permanece inaplicável e incomensurável com o ato consumado. E

<sup>458</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 79.

<sup>459</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 79.

<sup>460</sup> Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, ps. 122-123.

<sup>461</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 80.

<sup>462</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 80.

do mandamento, não se poderia deduzir qualquer julgamento do ato, pois ele não poderia servir como medida de julgamento, mas somente como guia para ação.<sup>463</sup>

Deste modo, Benjamin continua ao anunciar que deste mandamento também não se poderia deduzir o princípio do *caráter sagrado da vida*, seja a vida vegetal, animal, e mesmo a humana. Para ele, é falso o postulado de que a existência em si está acima da existência justa, na medida em que existir signifique somente a *vida nua*. Pois, para Benjamin, de nenhum modo o ser humano pode se identificar com a *mera vida* do ser humano, de modo que, por mais sagrada que seja a pessoa humana, não são sagrados os seus estados-de-vida e nem seus corpos, sendo estes vulneráveis à ação dos outros.<sup>464</sup> Isso leva o autor ao seguinte questionamento:

[...] O que é que distingue essencialmente a vida humana da dos animais e das plantas? Mesmo que também estas fossem sagradas, não o poderiam ser em função da sua vida nua e só nela. *Talvez valesse a pena investigar as origens do dogma do caráter sagrado da vida*. Talvez esse dogma seja recente, é mesmo muito provável que assim seja. Talvez ele seja o último erro da enfraquecida tradição ocidental, o de procurar o sagrado, que perdeu, no plano insondável do cosmológico (e a antiguidade de todos os mandamentos religiosos que proibem o homicídio não constitui objeção a essa tese, porque na sua base estão presentes outros pensamentos que não os do teorema moderno).<sup>465</sup>

Portanto, pode-se dizer que o que diferencia a vida animal da vida vegetal é que, diferentemente da vida animal, a vida vegetal não poderia ser considerada sagrada devido à pura vida. E, assim, Benjamin propõe ainda um programa de pesquisa: a investigação sobre as origens do dogma do caráter sagrado da vida. Programa este que, aparentemente, foi seguido à risca por Giorgio Agamben.<sup>466</sup>

A sacralidade da vida foi, com efeito, o primeiro dos problemas com o qual Agamben teve de lidar na consecução do primeiro tomo da série *Homo sacer (Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I)*, livro no qual Agamben definitivamente adentra nas esferas da política e do direito. Problema o qual, segundo o autor, não tinha sido levado em

<sup>463</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 80. E este passo é importante, pois: “Se este último [o poder divino] poderia dar a entender que a capacidade letal poderia ser estendida aos homens, isto não ocorre pois o mandamento ‘Não matarás’ impede a realização do ato. No entanto, este mandamento não deve estar nem na origem da contenção diante do ato, nem do seu eventual julgamento. Este ponto é essencial para se demarcar a esfera do direito mítico e a do poder divino” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 29).

<sup>464</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, ps. 80-81.

<sup>465</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 81, grifo nosso.

<sup>466</sup> “Se considerarmos o existir como o estado agregado inabalável da ‘pessoa’, podemos aceitar que o não-ser desta possa ser mais terrível que o mero ainda não-ser da pessoa justa. Mas não se trata de sacralizar a vida, o corpo humano, *Leib*, em função do elemento sagrado da pessoa. O autor se pergunta sobre a diferença entre as pessoas e os animais e as plantas, para afirmar que estes últimos não teriam um caráter sagrado devido à pura vida. O programa de pesquisa que ele propõe então foi seguido à risca por Agamben: ‘Sem dúvida, valeria a pena investigar o dogma do caráter sagrado da vida’” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 30).

conta, mas que no curso da investigação se evidenciou como, em tal âmbito, não seria possível aceitar como garantida nenhuma das noções dadas pelas ciências humanas, as quais acreditavam ter definido, ou postos como evidentes, conceitos que, “na urgência da catástrofe”, necessitavam de uma revisão sem reservas.<sup>467</sup>

Tendo em mente a relação estruturada por Benjamin, especialmente no que tange à conexão entre as duas funções da violência (instituidora e mantenedora), para Agamben, o que revelar-se-ia na conexão entre violência e direito é que *a violência, em sim mesma, seria o único conteúdo real do direito*. Nesse sentido, para Agamben, não é mero acaso que Benjamin, neste momento do ensaio, ao invés de procurar definir a violência divina, em um movimento aparentemente brusco, escolha se concentrar sobre aquele que é o portador do nexa entre a violência e o direito, ou seja, o que ele chama de “*vida nua*” (*bloße Leben*). Esta figura, que estabelece o nexa essencial entre a vida nua e a violência jurídica, para o autor, tem uma função decisiva na economia do ensaio benjaminiano, e permaneceu, até agora, impensada.<sup>468</sup>

Contudo, para Agamben, a análise da vida nua não pode ser separada de uma análise da soberania. Afinal, para o autor, “[...] a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano*”.<sup>469</sup> Deste modo, pode-se afirmar que Agamben impõe a si mesmo a tarefa de trilhar o caminho proposto por Benjamin, como se pode ler no trecho que segue:

Nas páginas que se seguem, buscaremos desenvolver estas indicações e analisar o relacionamento que estreita a vida nua e o poder soberano. Segundo Benjamin, ao esclarecimento desta relação, como também a toda tentativa de colocar em questionamento o domínio do direito sobre o vivente, não é de nenhuma utilidade o princípio do caráter sagrado da vida, que nosso tempo se refere à vida humana e, até mesmo, à vida animal em geral. Suspeito é, para Benjamin, que aquele que aqui é proclamado sagrado seja precisamente o que, segundo o pensamento mítico, é o ‘portador destinado à culpa: a vida nua’, quase como se uma cumplicidade secreta fluísse entre a sacralidade da vida e o poder do direito. ‘Valeria a pena’ – ele escreve – ‘indagar a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, aliás com toda verossimilhança, ele seja de data recente, última aberração da enfraquecida tradição ocidental, pela qual se quereria buscar o sagrado, que esta perdeu, no cosmologicamente impenetrável’. É justamente esta origem que começaremos por indagar”.<sup>470</sup>

O excerto reproduzido de Agamben, pensa-se ser importante, pois ele não só elucida a mola propulsora das suas pesquisas, como também aponta para os próximos

<sup>467</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 19.

<sup>468</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 70.

<sup>469</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 14.

<sup>470</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 70-71.

passos do presente estudo. Ao mesmo tempo, direciona também para os pontos finais de análise da crítica benjaminiana, além de, não sem razão, citar com propriedade a essencialidade do conceito de *vida nua* – aquilo que se proclama sagrado e que, conforme o pensamento mítico, é o *suporte estigmatizado da culpa*.<sup>471</sup>

A crítica do poder-como-violência, enfim, é a *filosofia da sua história*. Uma “filosofia”, pois somente o seu desfecho possibilita o enquadramento crítico. Assim, para quem se concentra só no que está mais próximo, somente “[...] aperceber-se-á, quando muito, de uma oscilação dialética nas formas assumidas pelo poder, enquanto instituinte de Direito ou tendente a manter esse Direito”.<sup>472</sup> Contudo, essa oscilação dialética tem como lei o fato de que, com o tempo, um poder mantenedor tende a enfraquecer o Direito instituinte nele representado, por meio da opressão dos poderes contrários e inimigos. Desta maneira, esta situação se mantém, até que os novos poderes, ou aqueles anteriormente oprimidos, vençam, impondo aí por meio de um novo poder instituinte, um novo Direito, também predestinado à decadência.<sup>473</sup>

Benjamin apresenta, todavia, a possibilidade de uma nova época histórica, a qual se fundamentaria na ruptura desse ciclo dominado por formas míticas do Direito, com a *destituição do próprio Direito e dos poderes de que ele depende* (poder que o institui e poder que o mantém), propondo mesmo a ideia de uma nova época calcada no “desmembramento do Estado”. Esta época seria possível a partir do poder puro e imediato, o qual Benjamin chama de *poder revolucionário*, “[...] expressão pela qual deve ser designada a suprema manifestação do poder puro exercido pelo homem”.<sup>474</sup> Este poder divino, porém, diferentemente do poder mítico, não pode ser reconhecido, não é acessível ao homem, de modo que, à maneira de exemplo, Benjamin cita, de modo infeliz,<sup>475</sup> deve-se pontuar, a “guerra verdadeira” e o “juízo divino da multidão sobre o criminoso”.<sup>476</sup>

---

<sup>471</sup> “[...] Por fim, dá que pensar o fato de que aquilo que aí se proclama como sagrado ser, de acordo com o antigo pensamento mítico, o suporte estigmatizado da culpa: a vida nua” (Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 81). Para Márcio Seligmann-Silva: “[...] Ele arremata seu raciocínio com um teorema (como que kafkiano): ele se espanta diante do fato de que se atribua o caráter sagrado justamente à *vida pura*, ou seja, àquilo que o pensamento mítico considera como o que porta a culpa. Assim, ele fecha o círculo de seu estudo: o poder-direito mítico exige o sacrifício da vida sacra. Apenas a crítica da *Gewalt* pode nos instrumentalizar contra este círculo onde a lei, o sagrado e a culpa se alimentam eternamente” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 30).

<sup>472</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 81.

<sup>473</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, ps. 81-82.

<sup>474</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 82.

<sup>475</sup> “Assim Benjamin propõe, no seu último passo, a possibilidade de ruptura na cadeia de embates históricos e míticos entre poderes mantenedores e poderes instituintes. A nova era histórica é anunciada, como aquela sem um poder do Estado. O poder puro, revolucionário e humano que Benjamin evoca, é posto em paralelo com o poder divino, que dispõe daquilo que o mito reduziu ao direito. Mas novamente Benjamin é infeliz na escolha de seus exemplos de tal poder puro: ele o vê tanto na ‘verdadeira guerra’ como no ‘juízo divino da

Benjamin, enfim, termina por proclamar:

Desprezível é, porém, todo poder mítico, o poder instituinte do Direito, a que se poderia chamar o poder que permite ao homem determinar (*schaltende Gewalt*). Desprezível é também o poder que mantém o Direito, o poder administrado (*verwaltete Gewalt*) que serve o primeiro. Ao poder divino, que é insígnia e selo, mas nunca meio para a execução sagrada de uma pena, chamaremos o poder que dispõe (*waltende Gewalt*).<sup>477</sup>

Deste modo, Benjamin finaliza seu ensaio: ele termina contrapondo ao “poder que o homem põe”, a “*schaltende Gewalt*”, a qual está ligada ao mito e que depende do Direito, ao poder mantenedor, o poder administrado, a “*verwaltete Gewalt*”, ao poder divino, o qual nunca é meio e que pode ser denominado de “poder que dispõe”, a “*waltende Gewalt*”. Benjamin termina seu ensaio, portanto, com um jogo de palavras.

Para se compreender melhor este fim, Márcio Seligmann-Silva propõe que se recorde que em alemão se diz “*schalten und walten*”, no sentido de “pôr e dispor” (mandar), e das expressões “*walt's Gott*” (em nome de Deus!) e “*das walte Gott*” (assim seja!). Deste modo, assim como no alemão, em português também se diz que “o homem põe e Deus dispõe”, de modo que o que se apresenta, aqui, é uma equação simples: “[...] o direito instituído, humano, é ligado ao que mantém o *status quo* e ambos são contrapostos ao poder divino que dispõe a sua vontade”.<sup>478</sup>

O ensaio de Benjamin, portanto, denuncia a relação intrínseca e latente entre a violência e o Direito, a violência do Direito enquanto dispositivo de manifestação e legitimação do poder, e a violência do Direito enquanto instrumento garantidor do poder por meio da manifestação da violência (daí a denominação do item, “*Direito-como-violência*”). Uma possível saída desta circularidade *letal*, por sua vez, não é por Benjamin descartada. Ela poderia ocorrer, contudo, somente a partir dessa enigmática figura, de difícil conceituação, da *violência divina*.

Com efeito, a definição desta terceira figura da violência, a qual Benjamin denomina de *violência divina*, constitui o problema central de toda e qualquer interpretação do seu ensaio. Como se pôde perceber, Benjamin não fornece nenhum critério positivo para a sua identificação, além do fato de chegar mesmo até a negar que seja possível reconhecê-la no caso concreto. O que se sabe com certeza, no entanto, é somente que a *violência divina* nem põe nem conserva o direito, mas o *de-põe* (*entstzt*). Esta é

---

multidão sobre o criminoso” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 30).

<sup>476</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 82.

<sup>477</sup> Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 82.

<sup>478</sup> Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, p. 30.

provavelmente a razão pela qual o ensaio possa ter ensejado os mais diversos equívocos, e que, para Giorgio Agamben, resta demonstrado pelo escrúpulo com o qual Derrida, na sua interpretação, veio a equipará-la, com um singular mal-entendido, à solução final nazista...<sup>479</sup>

Desta forma, antes de se encerrar este item e partir para um próximo, uma observação de método deve ser feita. A observação consiste na justificação da aproximação contínua do ensaio benjaminiano promovida em conjunção com a leitura feita por Derrida, a qual tem aqui duas razões principais. Primeiramente, deve-se ao fato de que coube a Derrida, por conta das suas conferências proferidas no final da década de 1980 e início da década seguinte, as quais deram origem ao livro “*Força de lei: o fundamento místico da autoridade*”, a recepção contemporânea da crítica da violência de Benjamin. A segunda, por sua vez, deve-se ao fato de que, embora considere-se exata a leitura feita por Derrida na maior parte do texto, deve-se discordar da interpretação final que este dá ao texto de Benjamin.

Nesse sentido, Márcio Seligmann-Silva demonstra como Derrida, a partir da segunda metade de seu texto, parte ao ataque ao ensaio de Benjamin,<sup>480</sup> identificando-o, a partir da ideia da *justiça divina* (violenta, de um golpe e não sangrenta), como uma espécie de assombração do extermínio judaico,<sup>481</sup> a qual pairaria sobre o ensaio. Não somente uma assombração, de acordo com Derrida, seria o caso também de uma premonição. Deste modo, para Derrida, seria como se Benjamin não estivesse apenas prevendo, mas até mesmo justificando as câmaras de gás. Esta interpretação, deve-se dizer, é de um teleologismo de difícil aceitação. Mesmo se se aceitar os inquietantes traços conservadores de Benjamin (como algumas proximidades suas com Heidegger e Schmitt, a hostilidade de

<sup>479</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 68-69.

<sup>480</sup> “Esse texto inquieto, enigmático, terrivelmente equívoco, creio que como de antemão (mas podemos dizer aqui ‘de antemão’?) assombrado pelo tema da destruição radical, do extermínio, da aniquilação total; e, primeiramente, da aniquilação do direito, se não da justiça; e entre esses direitos os direitos do homem, pelo menos tal como eles podem ser interpretados numa tradição jusnaturalista de tipo grego ou de tipo da ‘Aufklärung’” (Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, ps. 61-62).

<sup>481</sup> “O que, para terminar, acho mais terrível ou insuportável nesse texto, para além das afinidades que ele tem com o pior (crítica da Aufklärung, teoria da queda e da autenticidade originária e linguagem decaída, crítica da representação e da democracia parlamentar etc.), é finalmente uma tentação que ele deixaria em aberto, principalmente para os sobreviventes da ‘solução final’, a suas vítimas passadas, presentes ou potenciais. Que tentação? A pensar o holocausto como uma manifestação ininterpretável da violência divina: essa violência divina seria, ao mesmo tempo, aniquiladora, expiatória e não-sangrenta, diz Benjamin, de um ‘processo não-sangrento que fulmina e faz expiar’” (Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, p. 143). A despeito desta desastrosa e malograda tentativa de interpretação quanto à caracterização da “violência divina” de Benjamin, pensa-se que a sua leitura de Derrida foi, no geral, boa. Uma outra interpretação, a partir do pensamento de Giorgio Agamben, será empreendida quanto a isto no último item do presente trabalho.



ambos com relação ao parlamentarismo democrático, etc), deduzir daí esta interpretação, parece ser além de injusta, também precipitada.<sup>482</sup>

---

<sup>482</sup> Seligmann-Silva, *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*, 2005, ps. 30-31.

### **CAPÍTULO III - VIDA NUA, EXCLUSÃO E EXCEÇÃO NO DIREITO**

### 3.1 Biopolítica, poder soberano e vida nua

Para Giorgio Agamben, os conceitos de *soberania* e de *poder constituinte*, que estão no centro da política ocidental, devem ser, senão abandonados, aos menos, repensados. Pois, para o autor, eles assinalam o ponto de indiferença entre violência e direito, natureza e *logos*, próprio e impróprio, e, enquanto tais, não designam nenhum atributo ou órgão específico do ordenamento jurídico ou do Estado. Eles assinalam, na realidade, a sua *estrutura original*. A *soberania* supõe que exista um nexo *indecidível* entre a violência e o direito, o vivente e a linguagem, e que este nexo deve se dar na forma paradoxal de uma *decisão sobre o estado de exceção*, como diria Carl Schmitt, ou na forma de um *bando*, na suposição de Jean-Luc Nancy, isto é, mecanismos que permitem que a lei (a linguagem) possa se manter com o ser vivente a partir do seu abandono, *retirando-se dele, a-bandonando-o*, assim, à sua própria violência e irrelatez.<sup>483</sup>

A soberania, no entanto, pressupõe mais alguma coisa... Ela pressupõe também aquela figura portadora do nexo entre a violência e o direito, a “*vida nua*” (*bloße Leben*), conforme Agamben, “a vida sagrada pressuposta e abandonada pela lei no estado de exceção”, e que é, também, “a portadora muda da soberania”.<sup>484</sup> A produção da *vida nua* é, com efeito, *a contribuição original do poder soberano*,<sup>485</sup> um verdadeiro corpo originário biopolítico, desde sempre politizado, capturado, sujeitado e massacrado pelo poder soberano. Desta forma, tendo isso em vista, dever-se-á neste momento procurar entender o que é o fenômeno da *biopolítica* e qual a sua relação com o poder soberano.

#### 3.1.1 Foucault, poder disciplinar e biopolítica

Os gregos, de acordo com Giorgio Agamben, não possuíam um termo único para exprimir o que queremos dizer com a palavra *vida*. Deste modo, serviam-se de dois termos semântica e morfológicamente distintos para caracterizá-la: *zoé*, o qual exprimia o simples viver, comum a todos os seres vivos (à exemplo dos homens, animais e mesmo os deuses), e *bíos*, o qual, por sua vez, indicava uma forma de vida, ou seja, a maneira ou forma de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Essa divisão, vale dizer, causava uma cisão: o âmbito da *zoé*, enquanto simples vida natural, ficava excluída da *pólis*

<sup>483</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 104.

<sup>484</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 104.

<sup>485</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 14.

propriamente dita, restando confinada, como mera vida reprodutiva, na esfera da *oîkos*; enquanto a *bíos*, de modo oposto, identificava-se à vida politicamente qualificada, ou seja, à vida do cidadão na *pólis*.<sup>486</sup>

É representativo, deste modo, que em um trecho que se tornaria canônico para a tradição política ocidental, Aristóteles defina a meta da comunidade perfeita justamente opondo o simples viver (*to zên*) à vida politicamente qualificada (*tò eû zên*): “*ginoméne mèn oûn toû zên héneken, oûsa dè toû eû zên* ‘nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem’”.<sup>487</sup> Assim, de acordo com Agamben,<sup>488</sup> é em referência a esta definição que Foucault,<sup>489</sup> ao final de *A Vontade de Saber*, vai indicar o processo pelo qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, transformando-se a política em *biopolítica*, de modo que, de acordo com Foucault, “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”.<sup>490</sup> Nesse sentido, de acordo com Foucault,

Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de *estatização do biológico* ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico. Creio que, para compreender o que se

<sup>486</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 9. Deste modo, “Se o homem é *zôon politikôn*, o termo que oferece um atributo à vida não o faz tendo em vista o vivente em estado puro mas o gênero daqueles que já são privilegiados por terem vida qualificada pela comunidade. Por outro lado, se os homens possuem em comum com alguns animais, como as abelhas, o fato de possuir um modo de vida político, a política humana logo se distingue porque fundada sobre um suplemento de politização ligado à linguagem e à comunicação, usadas na manifestação do conveniente e do inconveniente, do justo e do injusto, do sentimento do bem e do mal. O que mais importa aqui para o filósofo é porém apenas isso: perceber o caráter bifronte do conceito aristotélico de vida, perceber como mera vida e vida política não se eliminam e fazem as suas exigências” (Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, ps. 107-108).

<sup>487</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 10.

<sup>488</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 10-11.

<sup>489</sup> Vale ressaltar, neste momento, que não se pode deixar de trabalhar com Foucault ao se fazer uma pesquisa sobre o Agamben. O próprio autor, já na introdução de *Homo sacer*, deixa bem claro que uma de suas intenções é a de continuar as investigações deixadas inacabadas por Foucault (Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 108). Nesse sentido, é esclarecedora a Advertência dada por Agamben em “*Signatura rerum: sobre el método*”: “Los tres estudios aqui reunidos contienen las reflexiones del autor sobre sendos problemas específicos de método: el concepto de paradigma, la teoría de las signaturas y la relación entre historia y arqueología. Si estas reflexiones se presentan siempre como una indagación sobre el método de uns estudioso, Michel Foucault, de quien el autor em los últimos años há tenido oacsión de aprender mucho, es porque uno de los principios metodológicos no discutidos en el libro – principio que el autor debe a Walter Benjamin - sostiene que la doctrina sólo puede exponerse legitimamente bajo la forma de la interpretación. Em los tres estudios, el lector atento sabrá distinguir entre aquello que debe referirse a Foucault, lo que debe atribuirse al autor y lo que vale para ambos” (Agamben, *Signatura rerum: Sobre el método*, 2010, ps. 9-10).

<sup>490</sup> Foucault, *História da sexualidade I: A vontade de saber*, 2017, ps. 154-155.

passou, podemos nos referir ao que era a teoria clássica da soberania que, em última análise, serviu-nos de pano de fundo, de quadro para todas essas análises sobre a guerra, as raças, etc.<sup>491</sup>

Em verdade, quanto ao primeiro ponto, a problemática do poder, sabe-se que Foucault se recusou insistentemente em fazer uma teoria unitária do poder. Deste modo, Foucault constantemente apontava para a necessidade de se promover um abandono da abordagem tradicional do problema do poder,<sup>492</sup> o qual esteve sempre baseado em modelos jurídicos institucionais (a definição da soberania, a teoria do Estado), para então assumir a direção de uma análise dos modos concretos pelos quais o poder penetra o corpo dos sujeitos e em suas formas de vida.<sup>493</sup>

De fato, Foucault realmente não tentava fazer uma teoria sobre o poder, mas sim tentar compreender o “como” do poder.<sup>494</sup> Nesse sentido, isso assumia a seguinte significação: tentar apreender, por um lado, as regras de direito que formalmente delimitam o poder, e, por outro, a outra extremidade, que seriam os efeitos de verdade produzidos por esse poder, os quais, por sua vez, reconduzem novamente o próprio poder. Nas palavras do próprio autor: “Portanto, triângulo: *poder, direito, verdade*”.<sup>495</sup>

Logo, ao invés da discussão filosófica quanto aos limites do poder, Foucault se preocupa mais com a questão factual de se perquirir quais seriam as regras de direito de que se valem as relações de poder para produzir discursos de verdade. Deste modo, reconhece-se que o exercício do poder não pode funcionar sem uma certa economia dos discursos de verdade, de modo que “Somos submetidos pelo poder à produção da verdade

---

<sup>491</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, 2010, ps. 200-201, grifo nosso.

<sup>492</sup> Direcionamento metodológico que Foucault aplicou não somente ao poder, mas também em seus vários outros estudos. Nesse sentido, referindo-se ao eixo dos deslocamentos de pesquisa realizados por Foucault: “A nosso ver, esse eixo não está representado nem pelo saber, nem pelo poder, nem pelo sujeito, mas pela maneira em que eles se correlacionam. Para ter acesso a esse eixo, Foucault teve, primeiro, de fazer perder a cada uma dessas noções o caráter substancial que frequentemente se lhes atribuía. O saber, o poder ou o sujeito só existem no plural e sem nenhuma identidade que transcenda suas múltiplas formas históricas. Por essa razão, para expressar a pluralidade histórica de cada um deles, em seu último curso no Collège de France, Foucault não fala de saber, mas de modos de veridicção, não fala de poder, mas de técnicas de governamentalidade e não fala de sujeito, mas de práticas de si” (Castro, *Introdução a Foucault*, 2014, p. 75).

<sup>493</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 12.

<sup>494</sup> De acordo com Márcio Alves da Fonseca, a isto corresponderia o que se pode denominar de uma “*analítica do poder*”: “A analítica do poder em Foucault não representa a elaboração de uma teoria sobre o poder. A diferença entre uma ‘teoria’ e uma ‘analítica’ do poder é aqui fundamental. Uma teoria supõe, de algum modo, a identificação de um objeto. Seu ponto de partida seria a determinação de algo como o ‘ser’ do poder, a partir do que seria possível uma série de descrições de sua estrutura, suas regras de funcionamento, seus efeitos. Uma analítica do poder, por outro lado, não parte da pressuposição de uma essência, não procura definir ‘o’ poder, mas se limita a perceber diferentes situações estratégicas a que se chama ‘poder’” (Fonseca, *Michel Foucault e o direito*, 2012, p. 95).

<sup>495</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, 2010, p. 21.

e só podemos exercer o poder mediante a produção de verdade”.<sup>496</sup> De fato, se existe algum poder, este somente pode ocorrer a partir e por meio dos *discursos*, verdadeiro campo de luta,<sup>497</sup> lugar de uma profunda inquietação.<sup>498</sup>

A razão do discurso, vale dizer, primeiramente regida por uma verdade baseada no ato ritualizado, eficaz e justo de enunciação, vai passar, no que Foucault designa como a marca de uma divisão histórica que deu forma geral à nossa vontade de saber, para o próprio enunciado, em seu sentido, sua forma, seu objeto e sua referência. Essa marca, exemplificada na divisão estabelecida entre Hesíodo e Platão (no sentido do estabelecimento de uma divisão que separa o discurso verdadeiro e o falso), não cessará de se deslocar, de modo que com as grandes mutações científicas, foram aparecendo novas formas de vontade de verdade. Essas novas formas de vontade de verdade, muito diferentes das anteriores, assim como outros sistemas de exclusão, terão um suporte institucional, sendo ao mesmo tempo reforçadas e reconduzidas por uma espessa gama de práticas.<sup>499</sup>

Deste modo, pode-se dizer, com Foucault, que

Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional, tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre falando de nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também – em suma, no discurso verdadeiro. Penso, igualmente, na maneira como as práticas econômicas, codificadas como preceitos ou receitas, eventualmente como moral, procuraram, desde o século XVI, fundamentar-se, racionalizar-se e justificar-se a partir de uma teoria das riquezas e da produção; penso ainda na maneira como um conjunto tão prescritivo quanto o sistema penal procurou seus suportes ou sua justificação, primeiro, é certo, em uma teoria do direito, depois, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade.<sup>500</sup>

<sup>496</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, 2010, p. 22.

<sup>497</sup> Pois, conforme Foucault: “[...] e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (Foucault, *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*, 2014, p. 10).

<sup>498</sup> Cf. Foucault, *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*, 2014, ps. 7-8. Ainda: “Mas pode ser que essa instituição e esse desejo não sejam outra coisa senão duas réplicas opostas a uma mesma inquietação: inquietação diante do que é o discurso em sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita; inquietação diante dessa existência transitória destinada a se apagar sem dúvida, mas segundo uma duração que não nos pertence; inquietação de sentir sob essa atividade, todavia cotidiana e cinzenta, poderes e perigos que mal se imagina; *inquietação de supor lutas*, vitórias, ferimentos, dominações, servidões, através de tantas palavras cujo uso há tanto tempo reduziu as asperidades” (Foucault, *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*, 2014, ps. 7-8, grifo nosso).

<sup>499</sup> Cf. Foucault, *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*, 2014, ps. 14-17.

<sup>500</sup> Foucault, *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*, 2014, ps. 17-18.

De qualquer modo, o que por ora se quer salientar, é que Foucault se propõe a analisar o poder – neste novo *approach* - não na perspectiva da soberania jurídica, nem pela instituição do Estado, mas a partir do âmbito das *técnicas e táticas de dominação*.<sup>501</sup> Nesse sentido, propunha que o poder deveria ser analisado pelos seus mecanismos gerais ou efeitos de conjunto, tratando-se de se analisar suas extremidades, em seus últimos lineamentos, nos quais se torna *capilar*. Tratar-se-ia, então, de analisar o poder como algo que circula, algo que só funciona em cadeia, o qual jamais pode ser apossado, visto como um bem, que funciona, em verdade, de modo transitivo pelos indivíduos, de modo que “[...] O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu”.<sup>502</sup>

Isto nos interessa, pois, ao tratar do *fenômeno biopolítico*, Foucault irá seguir uma abordagem parecida, simétrica e corolária daquela feita em relação ao poder, de modo que principiará suas análises a partir da teoria da soberania, para então chegar às minúcias do funcionamento da biopolítica na contemporaneidade. Trata-se, portanto, primeiro da *teoria da soberania*,<sup>503</sup> a qual na sua acepção clássica tinha como insígnia a atribuição ao soberano de um dos seus mais característicos privilégios e fundamentais atributos: o exercício do poder, essencialmente, como um direito de vida e morte sobre seus súditos.<sup>504</sup>

Este direito, sem dúvida, derivava formalmente da velha *patria potestas*, a qual concedia ao pai de família romano o direito de disposição da vida de seus filhos e de seus escravos. Na sua formulação pelos teóricos clássicos, o direito de vida e de morte aparece como uma forma atenuada desse poder, o qual, todavia, não se admitia que fosse exercido

---

<sup>501</sup> Cf. Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, 2010, p. 30. De modo exemplar, valem as afirmações do próprio autor: “Para resumir essas cinco precauções de método, eu diria isto: em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado, para o âmbito das ideologias que o acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber” (Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, 2010, p. 30).

<sup>502</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, 2010, p. 26.

<sup>503</sup> Pois, conforme explica Foucault, neste primeiro momento, no pensamento e na análise política, “ainda não cortaram a cabeça do rei”. Disto resulta a importância que ainda se dá, na teoria do poder, ao problema do direito e da violência, da lei e da ilegalidade, da vontade e da liberdade, e sobretudo, do Estado e da soberania, pois, pensava-se tais questões a partir de uma forma histórica bem particular às nossas sociedades, qual seja, a monarquia jurídica (Cf. Foucault, *História da sexualidade I: A vontade de saber*, 2017, p. 97).

<sup>504</sup> “O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada. Não há, pois, simetria real nesse direito de vida e de morte. Não é o direito de fazer morrer ou de fazer viver. Nem é tampouco o direito de deixar viver e de deixar morrer. É o direito de fazer morrer ou de deixar viver. O que, é claro, introduz uma dissimetria flagrante” (Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, 2010, p. 202).

de modo absoluto e incondicional, mas apenas nos casos em que o soberano se encontrasse exposto e ameaçado em sua própria existência, algo como um direito de réplica. Assim, teria o soberano um direito *direto* e *indireto* de vida e morte sobre seus súditos: *indireto* nos casos em que o soberano fosse ameaçado por inimigos externos e convocasse seus súditos para defenderem o Estado; *direto* nos casos em que são os próprios súditos que se insurgem contra o soberano e infringem suas leis.<sup>505</sup>

Esse direito, conforme nos conta Foucault, era um direito caracteristicamente assimétrico, tanto em sua forma moderna, relativa e limitada, quanto em sua forma antiga, absoluta. Assim, tendo em vista que só exerce seu poder sobre a vida e a morte aquele que tem condições de exigí-la, é exercendo seu direito de matar que o soberano exerce seu direito sobre a vida.<sup>506</sup> Nestes termos, “O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver”.<sup>507</sup> Esse direito era, afinal, simbolizado pelo *gládio*, e funcionava essencialmente como instância de confisco: de bens, produtos, serviços, trabalho e mesmo o sangue, de modo que “O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la”.<sup>508</sup>

Contudo, a partir da época clássica os mecanismos de poder conhecem uma transformação profunda no Ocidente. Para Foucault, o poder vai deixar de ser exercido tão somente como instância de “confisco”, passando esta função a ser uma peça dentre outras, às quais somam-se outras funções, como as de *controle*, *incitação*, *reforço*, *vigilância*, *majoração* e *organização das forças que lhes são submetidas*.<sup>509</sup> Deste modo, o direito de morte irá se deslocar e se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e se ordena em função das suas necessidades, “um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las”,<sup>510</sup> de modo que, assim, “Pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte”.<sup>511</sup>

<sup>505</sup> Cf. Foucault, *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, 2017, p. 145.

<sup>506</sup> Cf. Foucault, *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, 2017, p. 146.

<sup>507</sup> Foucault, *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, 2017, p. 146.

<sup>508</sup> Foucault, *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, 2017, p. 146.

<sup>509</sup> Cf. Foucault, *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, 2017, p. 146.

<sup>510</sup> Cf. Foucault, *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, 2017, p. 146.

<sup>511</sup> Foucault, *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, 2017, p. 149. Ou, como descreve Foucault em “Em defesa da sociedade”: “E eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modifica-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver.



Este poder, de causar a vida ou devolver à morte, vale dizer, se desenvolveu concretamente a partir do século XVII, e em duas formas diferentes, as quais não só não se contradizem, como, em verdade, se *complementam* de modo indissociável.<sup>512</sup> Consoante Foucault, as duas formas seriam as seguintes:

Um dos polos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder caracterizam as *disciplinas: anátomo política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo trespassado pela mecânica do ser vivo e com 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*.<sup>513</sup>

A primeira forma de poder, representada especialmente pelo *poder disciplinar*, tinha como principal insígnia o *panóptico* de Bentham. Este poder, deve-se dizer, é calcado n’ “Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar ‘as disciplinas’”.<sup>514</sup> A partir delas, forma-se uma “microfísica do poder”, que funciona no sentido de se dominar os corpos dos outros de tal maneira que façam, não somente o que se quer, mas também do modo que se quer, com as técnicas designadas, conforme a eficácia e rapidez exigidas. Deste modo, “A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)”.<sup>515</sup>

---

E depois, este novo direito é que se instala: o direito de *fazer viver e de deixar morrer*” (Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, 2010, p. 202, grifo nosso).

<sup>512</sup> Nesse sentido, as palavras de Edgardo Castro: “Pois bem, essa nova forma de exercício do poder se desenvolve em duas direções diferentes e complementares. Por um lado, uma *‘anatomopolítica do corpo humano’*: as disciplinas, a normalização do corpo dos indivíduos. Por outro, *‘uma biopolítica das populações’*: a normalização de sua vida biológica. A primeira, anatômica e individualizante, toma forma a partir do século XVII e a segunda, biológica e orientada à espécie, mais tarde, desde meados do século XVIII. A sociedade moderna normalizadora é, nessa perspectiva, ‘o efeito de uma tecnologia de poder centrada na vida’. A importância da sexualidade reside em que ela se situa no cruzamento entre a dimensão das disciplinas e a biopolítica e, desse modo, permite articular os dois eixos do biopoder” (Castro, *Introdução a Foucault*, 2014, p. 104, grifo nosso).

<sup>513</sup> Foucault, *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, 2017, p. 150.

<sup>514</sup> Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 2014, p. 135.

<sup>515</sup> Cf. Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 2014, ps. 135-136. Vale salientar, ainda, que este mecanismo de poder, baseado no *Panóptico*, tem como uma de suas maiores características o fato ser uma tecnologia política polivalente, a qual pode se destacar de qualquer uso específico. Nesse sentido, ela “[...] serve para emendar os prisioneiros, guardar os loucos, fiscalizar os operários, fazer trabalhar os mendigos e ociosos. É um tipo de implantação dos corpos no espaço, de distribuição dos indivíduos em relação mútua, de organização hierárquica, de disposição dos centros e dos canais de poder, de definição de seus instrumentos e

A *biopolítica*,<sup>516</sup> por sua vez, vai ser centrada não mais no homem-corpo, mas no homem-espécie, isto é, ela irá envolver toda uma série de fenômenos e conjuntos de mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constituem suas características biológicas fundamentais e que, então, passam a fazer parte da estratégia política, da estratégia geral de poder.<sup>517</sup> Deste modo, ela vai tratar principalmente dos problemas relacionados à natalidade, à mortalidade e à longevidade, os quais estão ligados a uma série de problemas econômicos e políticos que surgiram na segunda metade do século XVIII, e se tornaram, assim, os primeiros objetos de saber e alvos de controle dessa biopolítica.<sup>518</sup>

E aqui Foucault denota uma outra diferença importante: enquanto no âmbito do poder disciplinar se estava a lidar com uma tecnologia do indivíduo-corpo, no reino da biopolítica, diferentemente, está-se lidando com um novo corpo, um corpo múltiplo, com inúmeras cabeças, que se traduz na noção de “população”. Assim, pode-se constatar que “A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder, acho que aparece nesse momento”.<sup>519</sup>

Este poder novo, portanto, vai levar em conta este novo personagem político, que aparece no contexto do fenômeno da cidade, a *população*. Embora ela não seja uma novidade absoluta na história do pensamento político, o que surge de fato como novidade, pode-se dizer, é a forma que a população toma no contexto dos *dispositivos de*

modos de intervenção, que se podem utilizar nos hospitais, nas oficinas, nas escolas, nas prisões. Cada vez que se tratar de uma multiplicidade de indivíduos a que se deve impor uma tarefa ou um comportamento, o esquema do panóptico poderá ser utilizado” (Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 2014, p. 199). Ainda, de acordo com Foucault, estes dispositivos disciplinares irão progressivamente se entender para todo o corpo social, formando o que ele denominou de “sociedade disciplinar” (Cf. Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 2014, p. 202).

<sup>516</sup> A título de curiosidade, vale dizer que a primeira vez na qual Foucault utilizou a expressão “biopolítica”, foi em um curso por ele dado na cidade do Rio de Janeiro, sobre a história da medicina, intitulado “O nascimento da medicina social”. Nesse curso, ele utiliza pela primeira vez o termo (biopolítica) para se referir, no contexto da história política moderna, ao momento no qual a vida biológica da população se inscreve nos cálculos do Estado (Cf. Castro, *Introdução a Foucault*, 2014, p. 52).

<sup>517</sup> Cf. Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, 2008, p. 3). Nesse sentido, “Em outras palavras, como a sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana. É em linhas gerais o que chamo, o que chamei, para lhe dar um nome, de biopoder” (Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, 2008, p. 3).

<sup>518</sup> Cf. Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, 2010, p. 204.

<sup>519</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, 2010, p. 206. A partir de tais distinções, pode-se mesmo falar, como Foucault anuncia já na última aula do curso “Em defesa da sociedade”, em duas séries, correspondentes a uma das “acomodações” realizadas pelas tecnologias do *poder disciplinar* e do *biopoder*: respectivamente, a série “corpo – organismo – disciplina - instituições” e a série “população - processos biológicos - mecanismos reguladores – Estado” (Cf. Fonseca, *Michel Foucault e o direito*, 2012, p. 207).

*segurança*.<sup>520</sup> Neste novo poder, então, eles vão aparecer, por um lado, “em sua dimensão biológica, em sua naturalidade: suas variações em relação ao clima e à geografia, suas taxas de crescimento e mortalidade, os desejos que movem seus comportamentos, etc”, e, por outro, “em sua dimensão pública: as opiniões, os comportamentos, os hábitos, as convicções, etc”.<sup>521</sup>

Com efeito, pode-se dizer que Foucault opera por meio duas distintas abordagens: primeiro, através do que ele chama de uma “analítica do poder”, por meio da qual ele procede à refutação das principais versões de um modelo que se poderia chamar de “substancial” ou “essencialista” do poder; em um segundo momento, a esse poder, que Foucault também denomina de “jurídico-discursivo”, se oporia o modelo da *normalização*, modelo no qual o poder será pensado enquanto estratégia. O ponto de chegada comum destas críticas é que teriam servido de abertura para as análises acerca desta outra face do mecanismo de normalização, a os mecanismos de regulação da biopolítica e, em seguida, os dispositivos de segurança.<sup>522</sup> Todavia, algo aqui deve ser esclarecido. Foucault deixa bem claro que não se trata de uma identificação entre determinadas épocas históricas e seus respectivos dispositivos de poder, como se houvesse uma época arcaica regida pelo dispositivo da soberania, outra moderna sob o dispositivo das disciplinas, e outra contemporânea, pelos dispositivos da segurança e da biopolítica. Em verdade, não há uma sucessão destes dispositivos, mas uma *simultaneidade*.<sup>523</sup>

Foucault descreve, no curso “Segurança, território, população” (ministrado em 1978), de modo didático, o funcionamento e as características de três *mecanismos*, ou *dispositivos*, de poder: o mecanismo *legal* ou *jurídico*, o mecanismo *disciplinar* e o

---

<sup>520</sup> Cf. Castro, *Introdução a Foucault*, 2014, p. 112. Quanto a estes, vale a seguinte nota: “É na última aula (17 de março de 1976) do curso de 1975-1976, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 219, que Foucault distingue pela primeira vez os mecanismos de segurança dos mecanismos disciplinares. O conceito de ‘segurança’, todavia, não é retomado em *La volonté de savoir*, onde Foucault prefere, em oposição às disciplinas, que se exercem sobre o corpo dos indivíduos, o conceito de ‘controles reguladores’ que se encarregam da saúde e da vida das populações” (Nota do editor, in Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, 2008, p. 32).

<sup>521</sup> Cf. Castro, *Introdução a Foucault*, 2014, p. 112. À maneira de exemplo, Foucault cita três problemas ligados especificamente ao aparecimento do fenômeno das cidades: a própria cidade, a escassez alimentar e a epidemia (ou, a rua, o cereal e o contágio): “Esses três fenômenos, vemos imediatamente que têm entre si um vínculo bem visível, muito manifesto: todos estão ligados ao fenômeno da cidade. Todos eles se encaixam portanto no primeiro dos problemas que procurei esboçar, porque afinal de contas o problema da escassez alimentar e do cereal é o problema da cidade-mercado, o problema do contágio e das doenças epidêmicas, é o problema da cidade como foco de doenças. A cidade como mercado também é a cidade como lugar de revolta; a cidade, foco de doenças, é a cidade como lugar de miasmas e de morte. De qualquer modo, o problema da cidade é que está, acredito, no âmago desses diferentes exemplos de mecanismo de segurança” (Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, 2008, p. 83).

<sup>522</sup> Cf. Fonseca, *Michel Foucault e o direito*, 2012, ps. 190-191.

<sup>523</sup> Cf. Castro, *Introdução a Foucault*, 2014, p. 110.

*dispositivo de segurança*. O primeiro, o mecanismo *jurídico*,<sup>524</sup> consiste em criar uma lei e estabelecer uma punição para os que a infringirem, é o sistema do código legal, que funciona com a divisão binária entre o permitido e o proibido e o seu acoplamento a um tipo de punição; o segundo, o mecanismo *disciplinar*,<sup>525</sup> é aquele no qual a lei é enquadrada por mecanismos de vigilância e de correção, no qual vai aparecer um terceiro personagem, o culpado, que surge simultaneamente dentro e fora do sistema binário do código (dentro, com o ato legislativo que cria a lei e o ato judicial que pune o culpado, mas também fora, pois para o culpado irá aparecer também toda uma série de técnicas adjacentes, policiais, médicas, psicológicas, que são do domínio da vigilância, do diagnóstico, da eventual transformação dos indivíduos); e, enfim, a terceira forma, a dos *dispositivos de segurança* (ou *mecanismos reguladores*), os quais irão inserir os fenômenos do seu interesse numa série de acontecimentos prováveis, inseridas num cálculo de custo e, em vez do sistema do código binário (permitido/proibido), este vai fixar, de um lado, uma média considerada ótima para depois, então, estabelecer os limites do aceitável, além dos quais não se poderia ir (ou seja, envolve previsão, cálculo e controle de custos).<sup>526</sup>

Não há, portanto, uma série de elementos que se sucedem, de modo que os elementos mais novos vão fazendo desaparecer os antecessores. Não há, logo, a era do legal, a era do disciplinar e a era da segurança. Os mecanismos de segurança não tomaram o lugar das disciplinas, que, por sua vez, teriam tomado o lugar dos mecanismos jurídico-legais. Para Foucault, “Na verdade, vocês têm uma série de edifícios complexos nos quais

---

<sup>524</sup> Como diz Foucault em *A vontade de saber*, “Essa forma é o direito, com o jogo entre o lícito e o ilícito, a transgressão e o castigo”, e, mais à frente, “[...] porque é um poder que só teria a potência do ‘não’ incapacitado para produzir, apto apenas a colocar limites, seria essencialmente antienergia; esse seria o paradoxo de sua eficácia: nada poder, a não ser levar aquele que sujeita a não fazer senão o que lhe permite. Enfim, porque é um poder cujo modelo seria essencialmente jurídico, centrado exclusivamente no enunciado da lei e no funcionamento da interdição” (*História da sexualidade I: A vontade de saber*, 2017, ps. 93-94).

<sup>525</sup> “Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica do poder’, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘doceis’” (Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 2014, p. 135).

<sup>526</sup> Cf. Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, 2008, ps. 8-9. De modo a exemplificar os dispositivos de segurança, segue o essencial comentário de Giorgio Agamben: “Um dos principais problemas que os governos então precisavam enfrentar era o da escassez de alimento e a fome. Até Quesnay, eles tentavam preveni-los criando celeiros públicos e proibindo a exportação de grãos. Mas essas medidas preventivas tinham efeitos negativos sobre a produção. A ideia de Quesnay foi inverter o procedimento: em vez de tentar prevenir a fome, era preciso deixá-la acontecer e, pela liberação do comércio exterior e interior, governa-la quando ocorresse. ‘Governar’ retoma aqui seu sentido etimológico: um bom piloto – aquele que detém o governo – não pode evitar a tempestade, mas, se ela ocorre, ele deve ser capaz de dirigir seu barco” (Agamben, *Como a obsessão por segurança muda a democracia*, 2014, s/p).

o que vai mudar, principalmente, é a dominante ou, mais exatamente, o sistema de correlação entre os mecanismos jurídico-legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança”.<sup>527</sup>

É deste modo, vale observar, a partir da análise dos dispositivos de segurança e da problemática moderna da população,<sup>528</sup> que Foucault será conduzido até a questão do governo e da *governamentalidade*,<sup>529</sup> que Foucault assim define:

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança.<sup>530</sup>

Como se pode notar, a governamentalidade tem por objetivo traduzir justamente esta nova mentalidade, esta nova forma de governar, que se dá com a derrocada da forma de gestão centrada no modelo da soberania e a entrada no governo “econômico”<sup>531</sup> dos homens e das coisas, devido a emergência do fenômeno da população.<sup>532</sup>

Governamentalidade<sup>533</sup> a qual, consoante Foucault, apesar de ser um fenômeno tortuoso, por terem seus problemas, bem como as técnicas de governo, tornados o único

<sup>527</sup> Cf. Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, 2008, p. 11.

<sup>528</sup> “[...] um personagem político absolutamente novo, creio eu, que nunca havia existido, que não havia sido percebido, reconhecido, de certo modo, recortado até então. Esse novo personagem faz uma entrada notável, e logo notada aliás, no século XVIII – a população” (Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, 2008, p. 88).

<sup>529</sup> Vale ressaltar, neste ponto, a inovadora perspectiva com a qual Foucault se propõe a analisar o Estado: “[...] o Estado, sem dúvida, não mais hoje em dia do que no curso da sua história, nunca teve essa unidade, essa individualidade, essa funcionalidade rigorosa e, diria até, essa importância. Afinal de contas, o Estado talvez não seja mais que uma realidade compósita e uma abstração mitificada cuja importância é bem mais reduzida que se imagina. Talvez. *O que há de importante para a nossa modernidade, isto é, para a nossa atualidade, não é portanto a estatização da sociedade, mas o que eu chamaria de ‘governamentalização’ do Estado* (Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, 2008, ps. 144-145, grifo nosso).

<sup>530</sup> Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, 2008, p. 143.

<sup>531</sup> Esta palavra merece aqui um pouco mais de atenção. Em um primeiro momento, ela aparece neste texto de Foucault, no tratamento a ela dado por François La Mothe Le Vayer, ainda com o significado de “governo da família”. O que Foucault ressalta, agora, é a utilização na qual Quesnay a emprega: “Quesnay fala de um governo bom como sendo um ‘governo econômico’. E encontramos em Quesnay, tornarei a este ponto mais tarde, o momento [em que nasce] essa noção de governo econômico, que é, no fundo, uma tautologia, já que a arte de governar é, precisamente, a arte de exercer o poder na forma e segundo o modelo da economia. Mas se Quesnay diz ‘governo econômico’ é que a palavra ‘economia’ [...] já está adquirindo seu sentido moderno e aparece nesse momento a própria essência desse governo, isto é, da arte de exercer o poder na forma da economia, vai ter por objeto principal o que agora chamamos de economia” (Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, 2008, p. 127).

<sup>532</sup> Cf. Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, 2008, ps. 127-142.

<sup>533</sup> Governamentalidade que, conforme Foucault, nasce a partir do poder pastoral e que está umbilicalmente ligada ao nascimento também do Estado Moderno: “Em suma, o pastorado não coincide nem com uma política, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens, e é por aí, creio, que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário

intuito e espaço real dos embates políticos, apesar disso, foi este o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. Pois foi devido à governamentalidade que o Estado, como o conhecemos, permitiu-se definir o que deve ser do âmbito do Estado e o que não deve, o que deve ser público e o que deve ser privado, o que é estatal e o que não é, de modo que, “Portanto, se quiserem, o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem ser compreendidos a partir das táticas gerais da governamentalidade”.<sup>534</sup>

A continuidade das pesquisas quanto à governamentalidade,<sup>535</sup> seguindo os traços deixados por Foucault, deve-se dizer, foi realizada por Giorgio Agamben, principalmente em sua obra “*Il regno e la gloria. Per una genealogia teológica dell’economia e del governo*”.<sup>536</sup> Todavia, não nos deteremos por enquanto nesta obra, pois esse exercício excederia o âmbito e os limites dos fenômenos que estão no centro de nossa preocupação e foco no que tange à presente pesquisa. Nesse sentido, retorna-se agora à questão da biopolítica, especialmente levando em consideração as contribuições dadas por Agamben quanto a este tema na obra “*Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita I*”.

---

dessa governamentalidade cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado moderno. O Estado moderno nasce, a meu ver, quando a governamentalidade se torna efetivamente uma prática política calculada e refletida” (Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, 2008, p. 219).

<sup>534</sup> Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, 2008, p. 145.

<sup>535</sup> De acordo com Agamben, “o problema político essencial do nosso tempo”: “[...] O nascimento do estado de população e o primado dos dispositivos de segurança coincidem assim com o relativo declínio da função soberana e com a emergência no primeiro plano daquela governamentalidade que define o problema político essencial do nosso tempo” (Agamben, *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*, 2011, p. 125, grifo nosso).

<sup>536</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*, 2011. De acordo com Agamben, “Esta pesquisa propõe-se a investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens. Situa-se, portanto, no rastro das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade, mas procura, ao mesmo tempo, compreender as razões internas por que elas não chegaram a seu cumprimento. A sombra que a interrogação teórica do presente projeta sobre o passado alcança aqui, de fato, muito além dos limites cronológicos que Foucault atribuiu à sua genealogia, os primeiros séculos da teologia cristã, que viram a primeira e incerta elaboração da doutrina trinitária na forma de uma *oikonomia*. Situar o governo em seu *locus* teológico na *oikonomia* trinitária não significa tentar explicá-los através de uma hierarquia das causas, como se à teologia coubesse necessariamente um papel genético mais originário; significa, ao contrário, mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode construir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental. E isso se deve ao fato de que nele os instrumentos – ou as polaridades – com que se articula a máquina aparecem, por assim dizer, em sua forma paradigmática” (Agamben, *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*, 2011, p. 9).

### 3.1.2 Biopolítica, poder soberano e politização da vida nua

A biopolítica, deve-se dizer, é sem dúvida um dos temas mais caros a Giorgio Agamben, especialmente a biopolítica no século XX. Nesse sentido, de acordo com Agamben, Foucault, devido à sua morte, não teve a oportunidade de desenvolver todas as implicações do conceito de biopolítica, como também, por outro lado, não se poderia dizer, afinal, em qual sentido suas pesquisas teriam seguido,

[...] mas, em todo caso, o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a *politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade*, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. É provável, aliás, que, se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, isto se dê precisamente porque ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da modernidade.<sup>537</sup>

A abordagem tomada por Foucault, segundo Agamben, teria deixado uma questão sem resposta, que seria saber, logo, qual seria o ponto de conversão entre estes dois aspectos do poder por ele delineados.<sup>538</sup> Em outras palavras, “[...] onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam?”<sup>539</sup> Encontrar a resposta para esta pergunta seria exatamente um dos objetivos que o filósofo italiano teria imposto a si mesmo. Nesse sentido, referindo-se ao primeiro volume do *Homo sacer*, Agamben afirma que “A presente pesquisa concerne precisamente este *oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder*”,<sup>540</sup> de modo que

O que ela teve de registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano*. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro dos seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado

<sup>537</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 12, grifo nosso.

<sup>538</sup> Agamben refere-se, aqui, a esta passagem: “Em um de seus últimos escritos, ele afirma que o estado ocidental moderno integrou numa proporção sem precedentes técnicas de individualização subjetivas e procedimentos de totalização objetivos e fala de um genuíno ‘duplo vínculo político, constituído pela individualização e pela simultânea totalização das estruturas do poder moderno’” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 13).

<sup>539</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 13.

<sup>540</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 14, grifo nosso.

verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii*.<sup>541</sup>

Como se pode notar, Agamben faz coro às preocupações de Foucault quanto à biopolítica.<sup>542</sup> Contudo, para Agamben, diferentemente da concepção de Foucault, o fato decisivo, o “evento decisivo da modernidade”, não seria somente o advento da biopolítica, mas o fenômeno da *politização da vida nua*, a qual resulta justamente da ação do poder soberano, sendo dele indissociável, de modo que Agamben pode mesmo dizer que *a produção do corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano*.

Isso leva Agamben, por sua vez, a indicar duas grandes insuficiências teóricas: de um lado, em Foucault, que teria deixado de lado em suas escavações o local por excelência da biopolítica moderna, ou seja, a política dos grandes Estados totalitários do Novecentos, de modo que a sua pesquisa, que teria se iniciado com a reconstrução do “*grand enfermement*” nos hospitais e nas prisões, terminou por não se concluir com uma análise do campo de concentração; por outro lado, em Hannah Arendt, que vinte anos antes de Foucault já havia analisado em “*The Human condition*” (A Condição Humana)<sup>543</sup> o processo que levou a vida biológica do *homo laborans* a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno – o que teria causado a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna -,<sup>544</sup> e, também, analisado a estrutura dos estados totalitários em “*Origins of totalitarianism*” (Origens do totalitarismo), mas que, todavia, em suas pesquisas, não abordou de nenhuma maneira a perspectiva biopolítica.<sup>545</sup>

Nesse sentido, é precisamente Agamben quem, com o seu projeto *Homo sacer*, se propõe a enfrentar as inconsistências, os pontos que teriam ficado sem resposta nos trabalhos de ambos os autores,<sup>546</sup> fazendo mesmo com se produza, a partir de *Homo sacer*:

<sup>541</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 14, grifo do autor.

<sup>542</sup> Para Agamben, em verdade, “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” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 12).

<sup>543</sup> “A leitura que Hannah Arendt faz ao longo de toda sua obra e, de forma mais específica, em *A condição humana* (1991), procura demonstrar como na modernidade política, a *vita activa*, presente entre os gregos foi supressumida pelo trabalho e pelo labor nas sociedades de massas humanas atomizadas em processos de produção e de consumo. Tal fenômeno desdobra-se nas experiências totalitárias que o século XX vivenciou” (Assmann; Bazzanella, *A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua*, 2012, p. 74).

<sup>544</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 11.

<sup>545</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 116.

<sup>546</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 59. Esta parece ser também a opinião de Daniel Arruda Nascimento: “Abrindo a terceira parte de *Homo sacer*, o filósofo se coloca entre Foucault e Arendt: o primeiro teria definido o conceito de biopolítica mas deixado de lado a



*o poder soberano e a vida nua I*, o encontro entre estas duas potentes linhas de pensamento que até então não haviam se encontrado.<sup>547</sup>

E o que permite a Agamben promover a conversão destes dois pontos de vista é justamente aquela figura, que já teve sua aparição neste trabalho, “*la nuda vita*”, a *vida nua*.<sup>548</sup> O conceito de *vida nua*, de acordo com Leland De la Durantaye, não é uma criação agambeniana, mas uma espécie de “citação sem aspas” que Agamben faz de Benjamin. Ela aparece em Benjamin sob a sigla “*das bloße Leben*”<sup>549</sup> [*vida nua/mera vida*] nos ensaios “*Destino e caráter*”<sup>550</sup> e “*Sobre a crítica do poder como violência*”,<sup>551</sup> e que Agamben a conceba como “*la nuda vita*” não fica claro para o leitor, nem no seu ensaio de 1993, “*A Linguagem e a Morte*”,<sup>552</sup> nem em nenhum outro ensaio, senão a partir da sua aparição no primeiro *Homo sacer*.<sup>553</sup>

Em “*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*”, publicado em 1995, obra que inicia o projeto *Homo sacer*, a *vida nua* aparece já na introdução, da seguinte maneira:

---

análise do campo de concentração, a expressão por excelência da biopolítica moderna; a segunda teria elaborado um profícuo estudo sobre o fenômeno do totalitarismo mas deixado de aliar a este qualquer perspectiva biopolítica. O movimento pendular do seu projeto representa a tentativa de dar conta de ambos os aspectos sem desviar os olhos do que hoje demanda nossa atenção” (Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 110).

<sup>547</sup> “Esta obra, que inaugura uma série denominada *Homo Sacer*, pode ser definida como a obra que produz o encontro entre duas linhas de força do pensamento político do século XX, que nunca haviam se encontrado: Hannah Arendt e Michel Foucault” (Assmann; Bazzanella, *A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua*, 2012, p. 63).

<sup>548</sup> De acordo com Daniel Arruda Nascimento, “Benjamin usa a expressão *bloße Leben*. *Leben* traduz-se por *vida*. *Bloss* pode ser *apenas, mera* ou *nua*. As duas palavras conjugadas podem significar o simples fato de viver, ou sobreviver, ou o estado natural do ser humano” (Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 110).

<sup>549</sup> Quanto ao seu significado em Walter Benjamin, de acordo com Leland de La Durantaye, “[...] Although Benjamin does not offer further directions for how it is to be understood, it is clear that *bare life* is not an initial state so much as what becomes visible through a stripping away of predicates and attributes, and in this respect Geulen offers an excellent paraphrase when she notes that ‘naked or bare (and bared) life is not a prior substance, but instead what remains after the withdrawal of all forms’ (Geulen 2005, 82)” (De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, 2009, p. 203).

<sup>550</sup> Neste ensaio pode-se ler uma invocação da *vida nua* no contexto de uma discussão sobre a relação entre Direito e destino: “[...] O Direito não condena à punição, mas à culpa. O destino é o contexto de culpa em que se inserem os vivos, e que corresponde à sua condição natural, aquela aparência ainda não completamente apagada de que o ser humano está tão afastado que nunca conseguiria mergulhar nela, limitando-se a permanecer invisível sob o seu domínio e apenas na sua melhor parte. Não é, portanto, afinal o ser humano que tem um destino: o sujeito do destino é indeterminável. O juiz pode descortinar o destino onde quiser, e ditará às cegas um destino com cada condenação. *O ser humano nunca será atingido por esse destino, mas apenas a vida nua nele, que participa da culpa natural e da desgraça devido àquela aparência*” (Benjamin, *O anjo da história*, 2016, p. 53, grifo nosso).

<sup>551</sup> “Por fim, dá que pensar o fato de que aquilo que aí se proclama como sagrado ser, de acordo com o antigo pensamento mítico, o suporte estigmatizado da culpa: *a vida nua*” (Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2012, p. 81, grifo nosso).

<sup>552</sup> “Até mesmo a sacralização da vida deriva, de fato, do sacrifício: ela nada faz, deste ponto de vista, além de abandonar a *vida nua* natural à própria violência e à própria indizibilidade, para fundar então sobre estas toda regulamentação cultural e toda linguagem” (Agamben, *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, 2006, p. 143, grifo nosso).

<sup>553</sup> Cf. De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, 2009, ps. 202-203.

tendo como referência a definição aristotélica da *pólis* como oposição entre viver (*zên*) e viver bem (*eû zên*), Agamben se pergunta se esta “[...] oposição é, de fato, na mesma medida, uma implicação do primeiro no segundo, da vida nua na vida politicamente qualificada”.<sup>554</sup> A *vida nua* aparece, portanto, como um substitutivo para a palavra grega *zoé*, entendida pelo autor como o simples fato de viver, a qualidade de ser vivo, vida crua, vida no seu estado natural.<sup>555</sup> Todavia, é somente no final da primeira parte do livro que ela aparece melhor delineada, momento no qual Agamben demonstra a correlação entre a sua formulação e a de Benjamin: “[...] Por isto não é por acaso que Benjamin, ao invés de definir a violência divina, num desdobramento aparentemente brusco prefira concentrar-se sobre o portador do nexa entre violência e direito, que ele chama de ‘vida nua’ (*bloÙe Leben*)”.<sup>556</sup>

Vale mencionar, no entanto, que esta expressão aparece também em outros trabalhos do autor, os quais merecem ser aqui citados: primeiro, em *La comunità che viene* (*A comunidade que vem*), publicado pela primeira vez em 1990, e, em seguida, na coletânea *Mezzi senza fine* (*Meios sem fim: notas sobre a política*), publicada em 1996.<sup>557</sup> Em *A comunidade que vem* a *vida nua* aparece como a categoria em relação a qual o pequeno burguês “[...] se confronta com a última expropriação, com a última frustração da individualidade: a vida nua, o puro incomunicável, onde a sua vergonha encontra finalmente a paz”,<sup>558</sup> ou seja, a burguesia (no dizer de Agamben, “*pequena burguesia planetária*”),<sup>559</sup> herdeira de um mundo desprovido de classes, tornada sociedade do espetáculo e do consumo, vazia, não escapa à constatação de estar ela mesma fadada à vida nua.<sup>560</sup> Por sua vez, em *Meios sem fim* a *vida nua* aparece em duas ocasiões: primeiro, no capítulo “Forma-de-vida”, como o aparato sob o qual o poder soberano se funda: “*A puissance absolue et perpetuelle*, que define o poder estatal, não se funda, em última instância, em uma vontade política, mas na vida nua, que é conservada e protegida somente

<sup>554</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 14.

<sup>555</sup> Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 169.

<sup>556</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 70, grifo nosso. Ou seja, pode-se dizer, com Leland De la Durantaye, que: “[...] At the end of part one, however, Agamben turns to Benjamin’s analyses of law and life and there underlines the relation of the one formulation to the other: ‘nuda vita (bloÙe Leben).’ ‘Nuda vita’ – naked or bare life – is thus, for Agamben, another way of saying *bloÙe Leben* – bare life” (De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, 2009, p. 203).

<sup>557</sup> Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 169.

<sup>558</sup> Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 60.

<sup>559</sup> Expropriação que atinge seu zênite na *sociedade do espetáculo*: “Expropriation reaches its zenith in the society of *spectacle*. In this society, it is language itself that becomes an object of capitalist development; language becomes spectacle. Language as spectacle expropriates all common foundations and empties all historical forms-of-life of meaning, leading to a condition of generalised *nihilism*: the form-of-life of a global petty bourgeoisie” (Molad, *Expropriation*, 2011, p. 67).

<sup>560</sup> Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 169.

na medida em que se submete ao direito de vida e morte do soberano (ou da lei)”,<sup>561</sup> e, em seguida, no capítulo *Notas sobre a política*, a vida nua aparece como aquilo que, “[tendo em vista] que *o estado de exceção é a regra*, que a vida nua é imediatamente portadora do nexa soberano [ou seja, portadora do nexa soberano que une violência e direito] e, como tal, ela é hoje abandonada a uma violência tanto mais eficaz quanto anônima e cotidiana”.<sup>562</sup>

E por que se faz necessário ressaltar tais questões? É importante ressaltar tudo isso por duas importantes e distintivas razões: primeiro, porque é justamente pelo fato de que o “*poder absoluto e perpétuo*” do soberano<sup>563</sup> não se funda, como se acreditava, na vontade política, *mas na vida constantemente exposta à morte*, a vida que somente adquire conservação e proteção na medida em que se submete ao poder de vida e morte do soberano, ou seja, na *vida nua*, que para Agamben o poder biopolítico não pode ser dissociado do poder soberano; em segundo lugar, porque isto demonstra o fato de que a biopolítica seria muito mais antiga do que se possa pensar, o que traduz uma essencial diferença entre a sua compreensão do termo em relação a de Foucault.

Nesse sentido, é muito diferente dizer, como o faz Foucault, que a biopolítica é um fenômeno relacionado ao nascimento do Estado moderno, com a sua racionalidade técnico-administrativa, que se impõe ao território e à população, do qual as origens remontam ao poder pastoral, característico do poder eclesiástico presente no mundo judaico-cristão medieval, de dizer, como o faz Agamben, que a biopolítica é um fenômeno *intrínseco à experiência política ocidental desde os seus primórdios*, ou seja, que ela é constitutiva da própria política ou das relações de poder político. Entende-se, deste modo, que para Agamben a biopolítica tem, com efeito, uma dimensão *ontológica*, enquanto que, para Foucault, não se poderia falar da biopolítica a não ser como experiência da política a partir do século XVIII. Esta seria a razão também pela qual, para Agamben, a biopolítica (*fazer viver e deixar morrer*) não pode ser desvinculada da teoria da soberania (*fazer*

---

<sup>561</sup> Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 15.

<sup>562</sup> Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 104, parênteses nosso.

<sup>563</sup> Conforme a clássica definição da soberania fornecida por Bodin: “[...] he gave a definition of sovereignty that must still be considered as fundamental today. After he formulated, in chapter 8 of Book I of his *Six livres de la République*, the definition of sovereignty that became so popular – ‘*la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d’une République que les latins appellant maiestatem*’ [‘sovereignty is the absolute and permanent kind of power of a republic that the Latins called majesty’]” (Schmitt, *Dictatorship*, 2014, p. 20).

*morrer e deixar viver*), enquanto que, para Foucault, a teoria da soberania, embora seja contemporânea da biopolítica, pode ser claramente dela distinguida.<sup>564</sup>

Portanto, se a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário da política ocidental, isto significa dizer que a nossa política teve como evento decisivo a definição de uma *exclusão*: se se adotar como ponto de referência a definição aristotélica da *pólis* como oposição entre viver (*zên*) e viver bem (*eû zên*), a oposição se daria, de fato, como uma implicação do primeiro no segundo, ou seja, da vida nua na vida politicamente qualificada; contudo, esta relação pode ser lida “[...] também como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*, quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua”.<sup>565</sup>

Deste modo, faz-se coro à tese agambeniana de que “A ‘politização’ na vida nua é a tarefa metafísica por excelência”, tendo em vista que o que a modernidade fez foi justamente adotar para si a estrutura essencial da tradição metafísica ocidental.<sup>566</sup> Logo, é justamente através desta gênese antropológica e política da civilização ocidental que se confirma a tese que desde os primórdios civilizatórios a vida se torna objeto da política, “seja pela condição biológica da vida que lhe é limitante no acesso à vida qualificada na *pólis*”, ou mesmo “em seu inverso, como vida qualificada, que se realiza no espaço por excelência da liberdade política da cidade”. O que acontece, portanto, é que esta perspectiva biopolítica se articula no decorrer da civilização ocidental, apresentando-se, na modernidade, a partir da precedência da vida biológica sobre a vida política.<sup>567</sup>

Desta forma, encontramos-nos em uma relação com a vida com diversos conceitos em jogo, como *zoé*, *bíos* e *vida nua*. No entanto, de modo esquemático, para evitar a confusão, estes conceitos, de acordo com Edgardo Castro, podem ser ordenados da seguinte maneira:

<sup>564</sup> Cf. Assmann; Bazzanella, *A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua*, 2012, p. 65.

<sup>565</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 15. Um dos objetivos de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, conforme Agamben nos conta em outra obra (também pertencente ao projeto *homo sacer*), era precisamente proceder à análise das razões e consequências desta exclusão, como se pode notar pelo seguinte trecho: “Questa opposizione di ‘vivere’ e ‘vivere bene’ è, però, nello stesso tempo una implicazione del primo nel secondo, della famiglia nella città e della *zoé* nel vita politica. Uno degli scopi di *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* era appunto quello di analizzare le ragioni e le conseguenze di questa esclusione – che è nello stesso tempo un’inclusione – della vita naturale nella politica” (Agamben, *Stasis: La guerra civile come paradigma político*, 2015, p. 20).

<sup>566</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 15.

<sup>567</sup> Cf. Assmann; Bazzanella, *A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua*, 2012, p. 73.

[...] *zoé* e *bíos*, no pensamento clássico, referem-se respectivamente à vida biológica e à vida qualificada ou política, ao estilo de vida. Vida nua (*nuda vita*) é o que produz o dispositivo da soberania (segundo a interpretação biopolítica da soberania exposta em *Homo sacer I*) quando captura em seus mecanismos a *zoé*, a vida biológica. A vida nua é a vida que por direito está desprovida de todo direito. Ou, segundo o mecanismo da exceção [do qual iremos nos ocupar no próximo item], a vida nua é a *zoé* que se relaciona com o direito sob a forma da exclusão-inclusiva. Nessa perspectiva, biopolítica significa que a vida biológica, a *zoé*, converteu-se na tarefa da política, do *bíos*. Por isso, afirma Agamben: “A prestação 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*”.<sup>568</sup>

Contudo, tendo em vista que o problema central continua a girar em torno da vida, cresce em importância, em relação à política ocidental, pensar e identificar como nela a própria “vida” foi e continua sendo tratada.<sup>569</sup>

Quanto a isto, no que tange ao próprio conceito de “vida”, Agamben aponta que caso se empreenda uma pesquisa genealógica sobre o seu conceito em nossa cultura encontrar-se-á primeiramente a instrutiva observação do fato de ela jamais ser definida como tal. Deste modo, a “vida” é aquilo que permanece indeterminado e vem, entretanto, de tempos em tempos articulado e dividido por meio de uma série de cortes e de oposições que têm como desiderato investi-la de uma função estratégica decisiva em âmbitos que são, aparentemente, distintos, como a filosofia, a teologia, a política e, apenas mais tarde, a medicina e a biologia.<sup>570</sup> Desta forma, para o autor, em nossa cultura, tudo acontece como se “[...] a vida fosse *algo que não pode ser definido, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido*”.<sup>571</sup>

Para Agamben, esta articulação estratégica do conceito de vida teria atingido um momento crítico na história da filosofia ocidental em Aristóteles, especificamente no seu tratado “*De anima*” (“Da alma”). Pode-se encontrar, neste texto, entre os vários modos pelos quais se diz o termo “viver”, um isolamento de uma potência mais geral e separável das demais, a *potência nutritiva*:

É através do viver que o animal se distingue do inanimado. Diz-se “viver”, porém, de vários modos, e se mesmo apenas um deles subsistir, diremos que alguma coisa vive: o pensamento, a sensação, o movimento e o repouso segundo o lugar, o movimento segundo a nutrição, a destruição e o crescimento. Por isso,

<sup>568</sup> Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 137.

<sup>569</sup> Como escreve Agamben em “Meios sem fim”: “A tese de Foucault, segundo a qual ‘o que está colocado em jogo é hoje a vida’ – e a política, por isso, se tornou biopolítica –, é, nesse sentido, substancialmente exata. Decisivo é, porém, o modo como se entende o sentido dessa transformação. Aquilo que resta de fato não interrogado, nos debates atuais sobre a bioética e sobre a biopolítica, é precisamente aquilo que mereceria ser, antes de tudo, questionado, e, portanto, o próprio conceito biológico de vida” (Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 17).

<sup>570</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, p. 27.

<sup>571</sup> Agamben, *O aberto*, 2017, p. 27.

também todas as espécies de vegetal parecem viver. É evidente, de fato, que os vegetais possuem em si mesmos um princípio e uma potência tais que, através destes, crescem e se decompõem em direções opostas... Este princípio pode ser separado dos outros, mas os outros não podem sê-lo nos mortais. Isso é evidente nas plantas: nelas não há outra potência que não a alma. É por meio desse princípio, portanto, que o viver pertence aos viventes... Chamamos potência nutritiva [*threptikón*] essa parte da alma de que também os vegetais participam.<sup>572</sup>

Deste modo, fica evidente qual é o dispositivo estratégico por excelência do pensamento de Aristóteles: ele não define de nenhum modo o que seja a vida; ele se limita a decompô-la, por meio do isolamento da função nutritiva, para depois a rearticular em uma série de outras potências ou faculdades correlatas, como a nutrição, a sensação e o pensamento.<sup>573</sup> Consiste, logo, em reformular cada questão “[...] sobre ‘o que é?’” como uma questão sobre ‘através de que coisa [*dia ti*] algo pertence a outra coisa?’”, que, neste caso, assume a seguinte forma: “Questionar por que um certo ser é dito vivo significa procurar o fundamento por meio do qual o viver pertence a este determinado ser”.<sup>574</sup>

Assim, quando se trata de apontar os modos pelos quais o viver é afirmado, um determinado modo será separado dos demais, indo mais fundo, para se tornar o princípio através do qual se pode atribuir a um determinado ser o fato do viver. Em outras palavras, pode-se dizer, de acordo com Agamben, que o que foi separado, ou seja, a *vida nutritiva*, é precisamente aquilo que permite a construção (em uma espécie de *divide et impera* [divide e governa]) de uma unidade da vida como articulação hierárquica de faculdades e oposições funcionais. Desta forma, o isolamento da vida nutritiva (também chamada de vida vegetativa pelos comentadores antigos), se constitui como um fundamental evento para a ciência ocidental, razão pela qual mesmo quando, muitos séculos depois, o fisiologista francês Marie François Xavier Bichat, em seu *Recherches physiologique sur la vie et la mort*, distingue da “vida animal” (que se define a partir da sua relação com o meio externo) uma “vida orgânica” (definida, por sua vez, como sendo não mais que “uma

---

<sup>572</sup> Aristóteles citado por Agamben, in *O aberto*, 2017, p. 28. Escolhemos reproduzir uma tradução feita a partir daquela dada por Agamben para manter a coesão de seu argumento. No entanto, em outra fonte, pode-se encontrar esta tradução: “Retomando o princípio da investigação, digamos então que o animado se distingue do inanimado pelo viver. E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio deste tipo, por meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções contrárias; pois não crescem apenas para cima e não para baixo, mas similarmente em ambas e em todas as direções, e assim é para as que se nutrem constantemente e vivem até o fim, enquanto puderem obter alimento. E é possível separar este princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste. E isso é evidente no caso das plantas, pois nelas nenhuma outra potência da alma subsiste” (Aristóteles, *De Anima*, 2006, p. 74).

<sup>573</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, p. 28.

<sup>574</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, ps. 27-28.

sucessão habitual de assimilações e excreções”), é a vida nutritiva aristotélica que ainda está em jogo traçando o fundo obscuro sobre o qual se destaca a vida nos animais superiores.<sup>575</sup>

No que tange à caracterização de Bichat, ele dividia os “organismos superiores” como sendo aqueles nos quais convivem dois “animais”: um “*l’animal existant au-dedans*” [animal existindo de dentro], que caracteriza a chamada vida “orgânica”, que não é senão a repetição de uma série de funções “cegas e desprovidas de consciência”, como a circulação do sangue, a respiração, assimilação, etc; e um “*l’animal vivant au-dehors*” [animal vivendo de fora], a única vida que, para Bichat, merece o nome de “animal” propriamente dito, e que é definida pela sua relação com o mundo externo. O homem seria o animal, por sua vez, nos quais estes dois animais coabitam, mas que, contudo, não coincidem, pois a vida orgânica do “animal-de-dentro” começa nele ainda quando feto, e, no caso do seu envelhecimento e agonia, sobrevive até mesmo à morte do “animal-de-fora”.<sup>576</sup>

Agamben aduz que esta configuração, este descolamento entre “funções da vida vegetativa” (ou nutritiva) e “funções da vida de relações” são definitivos, operando ainda na medicina moderna. Nesse sentido, os sucessos das cirurgias modernas e da anestesia basear-se-iam precisamente na possibilidade de se articular e dividir os mencionados “animais” de Bichat. Não por outra razão, como demonstrado por Foucault, quando o Estado moderno, a partir do século XVII, passa a incluir entre as suas principais tarefas o cuidado com a vida da população, transformando-se, assim, em *biopoder*, é sobretudo através de uma progressiva generalização e redefinição do conceito de vida vegetativa (que, aliás, se torna então o “patrimônio biológico da nação”<sup>577</sup>) que a sua nova vocação será realizada.<sup>578</sup> Para Agamben, essa questão prossegue ainda na contemporaneidade,

<sup>575</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, p. 29.

<sup>576</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, ps. 29-30.

<sup>577</sup> Agamben se refere claramente aqui ao nazismo: “A grande novidade do nacional-socialismo consiste, segundo Reiter, no fato de que é este patrimônio vivente que passa agora ao primeiro plano nos interesses e cálculos do Reich e torna-se a base de uma nova política, que começa antes de tudo poder estabelecer ‘o balanço dos valores vivos de um povo’ e se propõe a assumir os cuidados do ‘corpo biológico da nação’” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 141)

<sup>578</sup> Talvez nenhuma outra passagem seja tão simbólica para ilustrar essa questão do que aquela, presente em “*Em defesa da sociedade*”, na qual Foucault se utiliza daquele “pequeno e alegre evento” que foi a morte do ditador espanhol Francisco Franco: “Para simbolizar tudo isso, tomemos, se vocês quiserem, a morte de Franco, que é um evento apesar tudo muito, muito interessante, pelos valores simbólicos que faz atuar, uma vez que morria aquele que tinha exercido o direito soberano de vida e de morte com a selvageria que vocês conhecem, o mais sanguinário de todos os ditadores, que havia feito reinar de modo absoluto, durante quarenta anos, o direito soberano de vida e de morte e que, na hora que ele mesmo vai morrer, entra nessa espécie de novo campo do poder sobre a vida que consiste não só em organizar a vida, não só em fazer viver, mas, em suma, em fazer o indivíduo viver mesmo além de sua morte. E, mediante um poder que não é simplesmente proeza científica, mas efetivamente exercício desse biopoder político que foi introduzido no século XIX, faz-se tão bem as pessoas viverem que se consegue fazê-las viver no mesmo momento em que

como se pode notar a partir da discussão quanto à definição dos critérios da morte clínica *ex lege* (segundo a lei), na qual o que está em jogo é a identificação ulterior de uma *vidua*, desconexa de qualquer atividade cerebral, logo, por assim dizer, de qualquer “sujeito”, para que se decida, então, se um certo corpo pode ser considerado vivo ou se é o caso de o abandonar à “extrema peripécia dos transplantes”.<sup>579</sup>

No interior do homem vivente, portanto, transcorrem como fronteiras móveis as divisões ente “vida vegetal” e “vida de relação”, vida “orgânica” e vida “animal”, vida “animal” e vida “humana”, de modo que sem estes cortes íntimos, a própria definição sobre o que é humano não seria, provavelmente, possível. É, portanto, somente porque do homem se dissociou claramente algo como uma vida animal, e porque a distância da vida do homem em relação à vida animal foi devidamente reconhecida e medida, é que é possível opor o “homem” em relação aos outros viventes e, desta forma, organizar a complexa economia das relações entre os homens e os animais.<sup>580</sup>

No entanto, se isso é verdade e no interior do homem vivente transcorre essa separação entre humano e animal, então a própria questão sobre o “homem” e sobre o “humanismo” deve ser colocada de uma maneira diferente. Para Agamben, em oposição ao modo como o homem foi sempre entendido em nossa cultura, ou seja, como a articulação e a conjunção de um corpo e uma alma, de um vivente e um *logos*, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, divino ou social, deve-se aprender a pensar, em vez disso, o homem como o resultado de uma sucessão de divisões e cortes incessantes, como o resultado da desconexão entre estes elementos, e, desta forma, investigar não o mistério metafísico da sua conjunção, mas, sim, o lado prático e político da sua *separação*.<sup>581</sup>

Pode-se dizer que a vida nutritiva (ou vegetativa) é equiparada por Agamben, desta maneira, à “vida nua”, sendo esta, a respeito de todas as outras formas do vivente, a primeira dentre as cisões promovidas no conceito de “vida”. Uma segunda divisão, no entanto, concerne à problemática fronteira entre a vida animal e a vida propriamente

---

elas deveriam, biologicamente, estar mortas há muito tempo. Foi assim que aquele que havia exercido o poder absoluto de vida e de morte sobre centenas de milhares de pessoas, aquele mesmo caiu sob o impacto de um poder que organizava tão bem a vida, que olhava tão pouco a morte, que ele nem sequer percebeu que já estava morto e que o faziam viver após sua morte. *Eu creio que o choque entre esses dois sistemas de poder, o da soberania sobre a morte e o da regulamentação da vida acha-se simbolizado nesse pequeno e alegre evento*” (Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 209, grifo nosso).

<sup>579</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, p. 30.

<sup>580</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, ps. 30-31.

<sup>581</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, p. 31.



humana.<sup>582</sup> Desta maneira, para chegar ao âmago desta separação, Agamben irá então cunhar, recuperando uma expressão de Furio Jesi,<sup>583</sup> o conceito de *máquina antropológica*: segundo o gosto da época, a *máquina antropológica* ou *antopogênica* é, sobretudo, uma máquina ou um artifício que possui a finalidade de servir ao reconhecimento do humano.<sup>584</sup>

No entanto, Agamben diferencia o funcionamento da máquina dos antigos em relação à máquina dos modernos:

Enquanto nesta está em jogo a produção do humano, por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por meio de uma exclusão (que é já, também e sempre, uma captura) e uma inclusão. Justamente porque o humano já é, com efeito, pressuposto, a máquina produz na realidade um tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, tampouco é a inclusão de um fora.<sup>585</sup>

A máquina antropológica dos modernos funciona excluindo de si como um (ainda) não humano um já humano, ou seja, animalizando o humano, isolando no homem o não-humano, o que assumia no início da modernidade científica o problema do “*Homo alalus*” (um estágio do homem não falante, um “homem-macaco”, o “*sprachloser Urmensch*” de Ernst Haeckel, aquele “elo perdido” que deveria servir de ponte à passagem do animal ao humano).<sup>586</sup> No entanto, basta avançar apenas algumas décadas e, ao invés do repertório paleontológico, o que se terá será é “[...] o judeu, isto é, o não-homem produzido no homem, ou o *néomort* [neomorto] e o paciente em estado de coma profundo, isto é, o animal isolado no próprio corpo humano”.<sup>587</sup>

A máquina dos antigos, embora diferente, funciona de maneira exatamente simétrica. Entretanto, enquanto na máquina dos modernos o fora é produzido a partir de uma exclusão de um dentro, criando o inumano por meio da animalização do humano, nesta o dentro é obtido por meio da humanização de um animal: assume, desta forma, o problema do “macaco-homem”, do *l'enfant sauvage* ou do *Homo ferus*, mas, todavia, assume, sobretudo, as figuras do escravo, do bárbaro e do estrangeiro, enquanto formas humanas animalizadas.<sup>588</sup>

Promover a apreensão destas diversas cisões na *vida* e no *ser vivente*, deve-dizer, é justamente o exercício que Agamben faz. E, no caso da política ocidental, esta separação,

<sup>582</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 140.

<sup>583</sup> Que cunhou o termo “máquina mitológica” (Cf. Jesi, *A festa e a máquina mitológica*, 2014, ps. 26-58).

<sup>584</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, p. 48.

<sup>585</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, p. 61.

<sup>586</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, ps. 61-62.

<sup>587</sup> Agamben, *O aberto*, 2017, p. 62.

<sup>588</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, p. 62.

conforme já assinalado, se configura com o isolamento no plano da vida e do vivente de algo como uma *vida nua*, a qual acarreta consigo o peso do destino a uma vida marcada pela insígnia da exclusão, na qual se vive sempre em uma esfera limite, em uma zona de indiscernibilidade entre direito e anomia, violência e normalidade, humanidade e animalidade, o que em último caso significa a condenação à normalidade da violência.

Afirma-se, portanto, que estas considerações sobre a vida formuladas por Agamben, presentes em “*L’aperto. L’uomo e l’animale*” (“*O aberto. O homem e o animal*”), devem ser levadas em consideração, precisamente porque ajudam a melhor compreender a sua definição da *vida nua*. Deste modo, pode-se apreender que

Ambas as máquinas podem funcionar apenas instituindo em seu centro uma zona de indiferença, na qual deve aparecer – como um *missing link* sempre ausente porque já virtualmente presente – a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não-homem, o falante e o vivente. Como todo espaço de exceção, essa zona é, na verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação são sempre deslocadas e adiadas novamente. Isso que deveria ser assim ser obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a uma vida humana, mas somente uma vida separa e excluída de si mesma – apenas uma *nuda vida*.<sup>589</sup>

Portanto, assim como o paradigma que se espria na modernidade e na política é aquele do *estado de exceção*, o qual será devidamente explicitado mais à frente, também o funcionamento da máquina antropológica se dá através de um espaço de anomia, sendo aquilo a que se chama *humano* sendo sempre e cada vez resolvido a partir de uma decisão, revelando, novamente, como uma vida separada de si mesma, a vida que desta forma se espria e se libera na cidade, é, sempre, apenas uma *vida nua*.<sup>590</sup>

Nesse sentido, pode-se dizer que uma das grandes advertências que atravessam os textos biopolíticos de Agamben é precisamente o fato de o autor apontar como a produção da separação de uma “*vida nua*” da vida humana, entre separar a voz da linguagem (tratar do ser humano como o vivente que possui linguagem), a natureza da cultura, o humano do inumano, é, em última instância, um exercício de metafísica, o qual, ao ser transposto para o âmbito da política, promove uma arriscada transposição à *catástrofe*. Por tal razão, deve-se tomar a devida atenção e entender que para o autor a “*vida nua*” não é algo como uma instância “pré-cultural”, mas sim um *constructo*, uma produção concreta e operativa,

<sup>589</sup> Agamben, *O aberto*, 2017, p. 62.

<sup>590</sup> Nem *zoé*, nem *bíos*, “Nas línguas modernas, em que essa oposição desaparece gradualmente do léxico (onde é conservada, como em *biologia* e *zoologia*, ela não indica mais nenhuma diferença substancial), um único termo – cuja opacidade cresce proporcionalmente à sacralização de seu referente – designa o nu pressuposto comum que é sempre possível isolar em cada uma das inumeráveis formas de vida” (Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 13).

fundada em conceitos metafísicos, incluídos no interior da fundamentação do Estado-nação moderno.<sup>591</sup>

Por todas estas razões, pode-se dizer que Agamben está mais preocupado em encontrar as rupturas que se escondem nos limiares e nas sombras dos conceitos da política ocidental, por mais importantes e até inderrogáveis que estes possam ser. Não é por outra razão, logo, que ele pode afirmar que “Trabalhar sobre essas divisões, questionar-se sobre como – no homem – o homem é separado do não-homem e o animal do humano, é mais importante que tomar posição sobre grandes questões, sobre supostos valores e direitos humanos”.<sup>592</sup> Isso não significa, vale dizer, absolutamente um desdém pelos direitos humanos, mas sim a coragem de um pensamento que se propõe a ir além das aparências, para, utilizando-se das palavras de Agamben a respeito das máquinas antropológicas,<sup>593</sup> “compreender seu funcionamento para poder, eventualmente, *fazê-las parar*”.

Portanto, tendo em vista que o fenômeno biopolítico não pode ser dissociado do *poder soberano*,<sup>594</sup> para entender o seu funcionamento e, assim, possivelmente, o *desativar*, é sobre esta categoria que se faz necessária a análise neste momento.

### 3.2 Homo sacer, estado de exceção e *bando soberano*

Ainda na introdução do primeiro volume do *Homo sacer*, após expor a tese de que a implicação da *vida nua* na esfera política constituiria o núcleo originário (ainda que encoberto) do poder soberano, Agamben em seguida anuncia uma figura, o protagonista deste seu livro: *a vida nua, a vida matável e insacrificável do homo sacer*.<sup>595</sup> O *homo sacer*, conforme explica Agamben, era uma obscura figura do direito romano arcaico, o qual tinha sua vida humana incluída no ordenamento jurídico unicamente sob a forma de

<sup>591</sup> Cf. Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, p. 31.

<sup>592</sup> Agamben, *O aberto*, 2017, p. 31.

<sup>593</sup> “E, diante dessa figura extrema do humano e do inumano, não se trata tanto de escolher qual das duas máquinas (ou das variantes da mesma máquina) seja melhor ou mais eficaz – ou, sobretudo, menos sangüinária e letal – quanto de compreender o seu funcionamento, para poder, eventualmente, *fazê-las parar*” (Agamben, *O aberto*, 2017, p. 63).

<sup>594</sup> Conforme Edgardo Castro: “Retomar as investigações de Foucault e Arendt, enfrentando o núcleo comum no qual se cruzam as técnicas políticas e as formas de subjetivação, implica, então, analisar a relação entre biopolítica e soberania, o modo em que a vida nua está inscrita nos dispositivos do poder soberano” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 59).

<sup>595</sup> “Early in *Homo sacer* Agamben announces that ‘the protagonist of this book is bare life’ (HS, 8 [II]). But what is ‘bare life’ and how has it been bared? Is it a good thing, such as a purification; a bad thing, such as a deprivation; or neither? Where do we glimpse this curious form of life, and what relation does it bear to the categories of *creature* and *law*? ‘Bare life’ is the translation given in *Homo Sacer for la nuda vita*” (De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, 2009, p. 202).

uma exclusão (por meio de sua absoluta *matabilidade*). De acordo com Agamben, foi justamente esta figura que ofereceu a ele a chave graças a qual não apenas os textos sobre a soberania e, em geral, os próprios códigos do poder político teriam podido desvelar os seus mais profundos arcanos.<sup>596</sup>

Desta maneira, levando em consideração a figura do *homo sacer*, de acordo com Agamben, a tese foucaultiana deverá ser então, se não corrigida, ao menos integrada, no sentido de que o que caracterizaria a política moderna não seria tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, como visto, em si já antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das provisões do poder estatal (ou seja, o advento da *biopolítica* e dos *dispositivos de segurança*).<sup>597</sup> Para a política moderna,

[...] decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político; quando as suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele. Tudo ocorre como se, no mesmo passo do processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento um outro processo, que coincide grosso modo com o nascimento da democracia moderna, no qual o homem como vivente se apresenta não mais como *objeto*, mas como *sujeito* do poder político. Estes processos, sob muitos aspectos opostos e (ao menos em aparência) em conflito acerbo entre eles, convergem, porém, no fato de que em ambos o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade.<sup>598</sup>

O que está em jogo na política moderna, portanto, é a implicação da *vida nua* na esfera política. Implicação que está correlacionada à figura do *homo sacer*,<sup>599</sup> o habitante de uma cinzenta zona de *indiscernibilidade*, produzida, por sua vez, pelo poder soberano. Mas, afinal, o que é o *homo sacer* e de que maneira esta aparentemente longínqua e arcaica categoria do direito romano pode nos afetar?

<sup>596</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 16.

<sup>597</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 16.

<sup>598</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 16-17.

<sup>599</sup> “*Homo sacer*, essa ‘enigmática figura do direito romano arcaico’, é precisamente o nome que recebe a vida que, por sua correlação com o poder soberano, ingressou nessa zona de indistinção” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 60).

### 3.2.1 Homo sacer, poder soberano e *vida nua*

De acordo com Agamben, a memória do *homo sacer* chega até nós a partir de Festo, procurador romano da província da Judéia no século I,<sup>600</sup> que no verbete *sacer mons*, do seu tratado *Sobre o significado das palavras*, nos conservou uma figura do direito romano arcaico no qual o caráter da sacralidade pela primeira vez se ligou a uma vida humana enquanto tal.<sup>601</sup> Nele, pode-se encontrar a seguinte definição:

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribúncia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.<sup>602</sup>

A partir da definição oferecida por Festo, ressaltada por Agamben, pode-se de cara depreender duas características: a expressão *sacer esto* (ser sagrado) expressa a ambígua implicação simultânea do *impune occidi* (homicídio impune) e do *neque fas est eum immolari* (a exclusão do sacrifício, posto que *immolari* indicava o ato de aspergir a vítima antes do sacrifício com a *mola salsa* - uma mistura de ferro, salsa e vinho, ingredientes indispensáveis de todo sacrifício para as divindades) naquele que era considerado *sagrado*.<sup>603</sup>

Esta expressão, devido ao seu caráter flagrantemente ambíguo e problemático, mesmo a olhos romanos,<sup>604</sup> foi objeto de interpretação por diversos autores na modernidade, os quais se dividiam basicamente em duas posições: a primeira posição (Mommsen, Lange, Bennet, Strachan-Davidson) via na *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica na qual direito penal e direito religioso se encontravam ainda misturados, e a condenação à morte como um sacrifício à divindade; a segunda

<sup>600</sup> Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 157.

<sup>601</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 74.

<sup>602</sup> “At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur ‘si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit’. Ex quo quis homo malus atque improbus sacer appellari solet” (Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 74; traduzido na p. 186).

<sup>603</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 74-75.

<sup>604</sup> “Que esta expressão resultasse obscura até mesmo para os romanos é provado além de qualquer dúvida por um trecho das *Saturnais* (III, 7, 3-8) no qual Macróbio, depois de ter definido *sacrum* como aquilo que é destinado aos deuses, acrescenta: ‘Neste ponto não parece fora de lugar tratar da condição daqueles homens que a lei comanda serem sagrados a uma determinada divindade, pois que não ignoro que a alguns pareça estranho (*mirum videri*) que, enquanto é vetado violar qualquer coisa sacra, seja em vez disso lícito matar o homem sacro’. Qualquer que seja o valor da interpretação que Macróbio acredita dever fornecer a este ponto, é certo que a sacralidade parecia aos seus olhos bastante problemática, a ponto de ter a necessidade de uma explicação” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 75).

posição (Kerényi e Fowler), por sua vez, entendia esta figura arquetípica do sagrado como uma consagração aos deuses íferos, análoga em sua ambiguidade à noção etnológica de *tabu*,<sup>605</sup> como aquilo que é ao mesmo tempo augusto e maldito, logo, digno tanto de horror quanto de veneração.<sup>606</sup>

Para Agamben, no entanto, nenhuma destas posições consegue captar o fenômeno em sua integralidade: se os primeiros conseguem resolver o problema do homicídio impune, não conseguem explicar a questão sobre o veto ao sacrifício; já os segundos, enquanto conseguem dar uma interpretação quanto ao veto ao sacrifício, não conseguem, porém, explicar a razão pela qual o *homo sacer* possa ser morto por qualquer um sem que assim, contudo, se manche de sacrilégio, pois se é verdade que aquilo que é *sacer* já estaria desde o início sob a posse dos deuses, atentar contra tal não poderia implicar em outra coisa senão em sacrilégio.<sup>607</sup>

Para Agamben, deve-se dizer, ambas as posições falham, principalmente por não conseguirem dar conta simultaneamente dos dois aspectos característicos que de acordo com a definição de Festo constituem a especificidade do *sacer*: a *impunidade da sua morte* e o *veto de sacrifício*. Logo, tendo em vista que no interior do ordenamento jurídico e religioso romano, tanto do *ius divinum* quanto do *ius humanum*, ambos os traços parecem ser dificilmente compatíveis, pois se o *homo sacer* era impuro (como diz Fowler, um *tabu*) ou estava em posse dos deuses (Kerényi), não poder-se-ia mata-los sem que se contaminasse ou cometesse sacrilégio, o que não ocorre, e, por outro lado, se ele era em verdade a vítima de um sacrifício arcaico ou um mero condenado à morte, seria o caso de ser levado à morte consoante às regras de direito prescritas, o que certamente também não é o caso, então o que o *homo sacer* nos faz pensar é que ele era, acima de tudo, um conceito-limite do ordenamento social romano, que não pode, como tal, permanecer nem no interior do *ius divinum* quanto do *ius humanum*, mas que pode, desta maneira, ajudar a traçar uma luz quanto aos seus limites recíprocos. Agamben, desta forma, se propõe a interpretar o *homo sacer* não calcado em uma pretensa ambiguidade originária do sagrado,<sup>608</sup> que tem por base a noção de *tabu*, mas sim como uma figura autônoma, a qual

<sup>605</sup> De acordo com Freud, “O significado de ‘tabu’ se divide, para nós, em duas direções opostas. Por um lado quer dizer ‘santo, consagrado’; por outro, ‘inquietante, perigoso, proibido, impuro’. O contrário de ‘tabu’, em polinésio, é *noa*, ou seja, ‘habitual, acessível a todos’. Assim, o tabu está ligado à ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente. A nossa expressão ‘temor sagrado’ corresponde frequentemente ao sentido de ‘tabu’” (Freud, *Totem e tabu*, 2012, p. 26).

<sup>606</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 75.

<sup>607</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 75-76.

<sup>608</sup> Ambiguidade esta que se encontra perfeitamente demonstrada com uma breve consulta ao “*Vocabulário das Instituições Indo-Europeias*”, de Emile Benveniste, obra frequentemente consultada por Agamben: “El

permite que se veja nele uma possível estrutura originária, que se encontra em uma zona anterior à própria distinção entre o sagrado e o profano, o religioso e o jurídico.<sup>609</sup>

Desta forma, deve-se de início ter em conta que a estrutura da *sacratio* é formada por dois aspectos: o *impune occidi* (a impunidade da matança) e o *neque fas est eum immolari* (a proibição da imolação, ou seja, a exclusão do sacrifício). Quanto ao primeiro aspecto, este indica uma exceção ao *ius humanum*, pois de acordo com ele estava *suspendida* a aplicação da lei sobre o homicídio. Não deixa de ser interessante observar, nesse sentido, que a própria fórmula referida por Festo configura-se como uma *exceptio* em sentido técnico no direito: tendo em vista a sacralidade da vítima, a fórmula “*qui occidit, parricidi non damnatur*” implicava a exceção que o assassino chamado em juízo poderia opor à acusação, livrando-se, assim, do crime. Por outro lado, também o segundo aspecto pode ser visto como uma exceção, mas neste caso em relação ao *ius divinum* e a toda e qualquer forma de morte ritual. As formas de execução capital, por mais terríveis que pudessem ser, significavam na realidade rituais de purificação,<sup>610</sup> e não penas como as entendemos no sentido moderno. Deste modo, o que a *proibição da imolação* fazia, antes de mais nada, era servir como um critério de diferenciação, distinguindo a matança do *homo sacer* daquelas purificações rituais, excluindo, assim, decididamente a *sacratio* do âmbito religioso em sentido próprio.<sup>611</sup>

De fato, no que tange ao *ius divinum*, foi observado que aquilo que faz normalmente passar um objeto da esfera humana para a divina é o rito da *consecratio*.<sup>612</sup>

término latino *sacer* encierra la representación que para nosotros es la más precisa y específica de lo ‘sagrado’. Es en latín donde mejor se manifiesta la división entre lo profano y lo sagrado; es también en latín donde se descubre el carácter ambiguo de lo ‘sagrado’: consagrado a los dioses y cargado de una mancha imborrable, augusto y maldito, digno de veneración y que suscita el horror. Este doble valor es propio de *sacer*: contribuye a distinguir *sacer* y *sanctus*, porque no afecta en ningún grado al adjetivo emparentado *sanctus*” (Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, 1983, p. 350). A própria confusa relação entre a *sacralidade* e o *sacrifício* é também por Benveniste ressaltada: “Además, es la relación establecida entre *sacer* y *sacrificare* lo que nos permite comprender mejor el mecanismo de lo sagrado y la relación con el sacrificio. Este término de ‘sacrificio’, que nos es familiar, asocia una concepción y una operación que parecen no tener nada en común. Por qué ‘sacrificar’ quiere decir, de hecho, ‘ejecutar’, cuando propiamente significa ‘hacer sagrado’ (cfr. *Sacrificium*)?” (Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, 1983, p. 350).

<sup>609</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 76.

<sup>610</sup> Quanto a isto, Agamben fornece dois exemplos: “As formas mais antigas de execução capital que temos notícia (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 *Rupe Tarpea*) são, na realidade, antes ritos de purificação que penas de morte no sentido moderno” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 83).

<sup>611</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 83.

<sup>612</sup> Como escrevem Hubert e Mauss: “A palavra sugere imediatamente a ideia de consagração, e poder-se-ia pensar que as duas noções se confundem. Com efeito, é certo que o sacrifício sempre implica uma consagração: em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum a domínio religioso – ele é consagrado” (Hubert; Mauss, *Sobre o sacrifício*, 2005, p. 15).

Conforme aponta Agamben em *Profanazioni (Profanações)*, “consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano”, sendo que “sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses”.<sup>613</sup> E o dispositivo que realizava e regulava tal separação era precisamente o sacrifício: por meio da realização de uma série de rituais minuciosos, que variam de acordo com as culturas, processo este que foi devidamente estudado e pacientemente inventariado por Henri Hubert e Marcel Mauss,<sup>614</sup> o sacrifício estabelece, em todo caso, esta passagem de algo do profano para o sagrado, transladando-o da esfera humana para a divina.<sup>615</sup>

Separadas das coisas humanas, as coisas “sagradas” ficavam reservadas somente aos deuses, sendo que quem ultrapassasse ou violasse esta indisponibilidade praticava um *sacrilégio*.<sup>616</sup> No entanto, não era isso que se passava com o *homo sacer*. Este era posto fora da esfera humana, sem, contudo, ultrapassar para a divina. Desta maneira, a proibição da imolação, de fato, não somente exclui toda e qualquer equiparação do *homo sacer* a uma vítima consagrada, mas também a licitude da sua matança implica que a violência contra ele cometida não constitui também nenhum sacrilégio, como seria no caso das *res sacrae*.<sup>617</sup>

Desta maneira, o que a figura do *homo sacer* apresenta é mais do que uma simples exclusão, ela se mostra comportando uma perfeita analogia àquela da *exceção soberana*:

Se isto é verdadeiro, a *sacratio* configura uma dupla exceção, tanto dos *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano. A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana. [...] 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 insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra*.<sup>618</sup>

Pode-se afirmar, desta forma, que o que define o *homo sacer* é, portanto, menos aquela pretensa ambivalência originária do sagrado que é possível nele observar, quanto, acima de tudo, o caráter de *dupla exclusão* ao qual se encontra preso e da violência sem

<sup>613</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, p. 65.

<sup>614</sup> Em seu célebre estudo *Sobre o sacrifício* (Hubert; Mauss, *Sobre o sacrifício*, 2005).

<sup>615</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, ps. 65-66.

<sup>616</sup> “Sacrilego 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’)” (Agamben, *Profanações*, 2007, p. 65).

<sup>617</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 83-84.

<sup>618</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 84, grifos do autor.



precedentes à qual sua vida se encontra exposta,<sup>619</sup> cuja condição pode ser resumida sob os termos de uma vida *matável* e, no entanto, *insacrificável*.

O *homo sacer* vive, portanto, nesta esfera limite de uma violência permanente: a sua absoluta matabilidade, afinal, não pode ser caracterizada nem como um *homicídio* nem como um *sacrifício*, nem como a execução de uma condenação nem como um sacrilégio. Desta forma, ele habita uma zona que foi isolada tanto das formas sancionadas pelo direito humano quanto pelo direito divino, o que faz surgir para ele uma esfera que não é nem a do agir humano nem a da ação divina.<sup>620</sup> Trata-se, em verdade, na criação de uma esfera-limite do agir humano que funciona unicamente em uma *relação de exceção*: “Esta esfera é a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua”<sup>621</sup>.

Desta forma, uma primeira hipótese pode ser levantada a respeito de uma possível conexão entre a *sacratio* e a estrutura da soberania: muito além tanto do direito penal quanto do sacrifício, para Agamben, restituído ao seu lugar próprio, 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”.<sup>622</sup> Isso implica dizer, portanto, que o espaço político da soberania ter-se-ia constituído através de uma dupla exceção, que apresenta, por um aspecto, uma excrescência do profano no sagrado, e, por outro, uma excrescência do religioso no profano, formando assim uma zona de

---

<sup>619</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 84. Quanto a este aspecto, é extremamente esclarecedor o que Jhering tem a dizer sobre o *homo sacer*: “O *homo sacer* vivia em estado de proscricção religiosa e civil. Sujeito à vingança da divindade, a quem havia ultrajado com a sua má ação (*sacer*), e excluído, por consequência, da comunidade humana, era privado de todos os seus bens em proveito dos deuses, podendo até ser morto pelo primeiro que assim o quizesse. Ser *sacer* era haver incorrido em uma pena? Ao nosso ver, não. Certamente, se se entender por pena um mal que se segue à perpetração de um delito, tornar-se *sacer* era a pena mais grave que imaginar se pode, porque não há mal que esta situação não fizesse suportar; ela, de facto, constituía o último grau da perseguição e da humilhação. Ao inimigo, também, se privava do direito; mas o que agravava a posição do *homo sacer* era o elemento psicológico, ou seja, a convicção de ser para os deuses e para os homens objeto de maldição, de execração e de aversão; um sêr nocivo, a quem se arremessava da comunidade dos homens às bestas fêras, evitado por todos, podendo julgar-se feliz se se encontrava com alguém que não considerasse, como ato meritório, tirar-lhe a vida; em uma palavra, era o sentimento da maldição que sobre êle pesava, e o estigma da proscricção que tornava a sua posição tão miserável quanto possível. A pena, segundo a ideia originária anteriormente indicada, não sómente era um simples mal, mas tinha por fim purificar o delinquente, afim de reconciliá-lo com os deuses e os homens. No *homo sacer*, ao contrário, ainda que durasse a sua horrível situação por toda a vida, não conseguia nunca semelhante fim expiatório. Quem assim era maltratado, morria tal como vivia, *homo sacer*, irreconciliado com Deus e com os homens; a espada da justiça manchar-se-ia ao contacto de seu sangue, e como estava fóra do direito, a lei penal dêle não se ocupava. O estado do *homo sacer* não se podia definir de outro modo, ao nosso vêr, senão como o de um facínora, de um sacrílego, sem esperança de entrar na comunidade dos homens e da religião” (Jhering, *O espírito do direito romano: nas diversas fases do seu desenvolvimento*, 1943, ps. 201-202).

<sup>620</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 84.

<sup>621</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 84.

<sup>622</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 84.

indiferença entre sacrifício e homicídio, em que habita o *homo sacer*.<sup>623</sup> Desta forma, afirma-se, com Agamben, que “*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*”.<sup>624</sup>

No último item do capítulo passado, no qual analisamos e comentamos a *crítica da violência benjaminiana*, foi expressamente postulado o fato de como Agamben se propôs a levar a cabo aquele programa de pesquisa proposto por Benjamin quanto a necessidade de se investigar as origens do dogma do caráter sagrado da vida. A *vida nua*, isto é, a *vida matável e insacrificável* do *homo sacer*, para Agamben, é justamente um princípio de resposta para esse enigma que, nas palavras de Benjamin, “talvez seja o último erro da enfraquecida tradição ocidental”, o “de procurar o sagrado, que perdeu, no plano insondável do cosmológico”.<sup>625</sup> Nesse sentido, de acordo com Agamben,

É possível, então, dar uma primeira resposta à pergunta que havíamos colocado no momento de delinear a estrutura formal da exceção. Aquilo que é capturado no *bando* soberano é uma vida matável e insacrificável: o *homo sacer*. Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, dispomos ainda de um princípio de resposta para o quesito benjaminiano acerca da “origem do dogma da sacralidade da vida”. 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. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono.<sup>626</sup>

Para Agamben, a natureza originária do poder político, fundado sobre a exceção soberana, pode ser bem expressa na fórmula romana “*vitae necisque potestas*”. Que um dos privilégios característicos do poder soberano fosse o direito de vida e de morte sobre os súditos foi expressamente demonstrado por Foucault, e, de certo modo, pode aqui soar até de um modo trivial. Contudo, Agamben clarifica que a primeira vez que tal situação aparece na história do direito é justamente com a fórmula *vitae necisque potestas*, a qual não indicava de nenhum modo o poder do soberano, mas sim o poder incondicional de vida e morte do *pater* sobre os filhos homens. Ele demonstra que a *vita* para o direito romano não era um conceito jurídico, mas, da mesma forma que no uso latino comum, indicava o

<sup>623</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 84-85.

<sup>624</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 85.

<sup>625</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 81.

<sup>626</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 85. Ou seja, pode-se dizer que “A sacralidade da vida é, então, uma produção política ou, para expressá-la em outros termos, a contraparte do poder soberano, da *vitae necisque potestas* (poder de vida e de morte)” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 65).

simples fato de viver ou um modo particular de vida, ou seja, pode-se dizer que *vita* reunia em um único termo aquilo que os gregos expressavam tanto com *bíos*, quanto com *zoé*.<sup>627</sup>

Seguindo as indicações do jurista francês Yan Thomas,<sup>628</sup> Agamben então demonstra como, diferentemente, na expressão “*vitae necisque potestas*”, o termo *vita* se transformava em um verdadeiro *terminus technicus*, sendo que nela “*que*” não possuiria valor disjuntivo e “*vita*” não seria nada mais que um corolário de “*nex*”,<sup>629</sup> ou seja, do poder de matar (mais especificamente, a morte sem efusão de sangue, sendo este o próprio significado de *necare*, em oposição a *mactare*).<sup>630</sup> A vida aparece originariamente no ordenamento romano, portanto, somente como a contraparte de um poder que ameaça com a morte, o qual surge unicamente da relação pai-filho, não se confundido, por exemplo, nem com o poder de matar que compete ao marido ou ao pai sobre a mulher ou sobre filha surpreendidas em flagrante adultério, nem com o poder do *dominus* sobre os seus servos. Estes poderes concerniam à jurisdição do chefe de família e permaneciam, deste modo, no âmbito da *domus*.<sup>631</sup> Não era este o caso do *vitae necisque potestas*, pois este investia os pais de um poder de morte sobre todo cidadão varão livre desde o nascimento, razão pela qual, aos olhos de Agamben, ele parece demonstrar uma espécie de protótipo do próprio modelo do poder político em geral, desnudando o fato de que “*Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida saca) é o elemento político originário*”.<sup>632</sup>

O interessante é, desta maneira, a proximidade latente que se pode perceber entre a vida de todo cidadão varão livre (e que, como tal, é aquele que pode participar da vida pública) e a vida do *homo sacer*: a vida do filho homem, para o direito romano, parecia encontrar-se imediatamente em uma condição de *matabilidade* virtual, sendo, portanto, de

<sup>627</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 88.

<sup>628</sup> Cf. Thomas, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, 1984, ps. 499-548.

<sup>629</sup> “Dans un commentaire de l’édit ‘*de ognoscendis et alendis libeeris*’, tuer (*necare*) um nouveau-né se presente de deux manière: par strangulation ou étouffement (*praefocare*), par refus d’aliment (*alimonia denegare*): c’est précisément *necare* qu’emploient les XII Tables pour signifier la mise à mort de l’enfant malformé. Dans son acception technique, donc, *nex* n’est pas la mort en general, mais la mort donnée sans effusion de sang. *Ius necis* ne peut être sur le même plan que *ius vitae*. En revanche, il l’implique: *vita* est le corollaire de *nex*. C’est de *nex* qu’il faut partir, par conséquent, si l’on veut comprendre *vita nexque*. Nous n’avons pas affaire à deux facultés singulières, ayant chacune son histoire, mais à une même droit. Le pouvoir de tuer comporte celui de laisser en vie” (Thomas, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, 1984, p. 510).

<sup>630</sup> “Há um único caso no qual o termo *vida* adquire um significado jurídico que o transforma em um verdadeiro e peculiar *terminus technicus*: é na expressão *vitae necisque potestas*, a qual designa o poder de vida e de morte do *pater* sobre o filho homem. Yan Thomas mostrou que, nessa fórmula, *que* não tem valor disjuntivo, *vida* não é senão corolário de *nex*, do poder de matar” (Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, ps. 14-15).

<sup>631</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 88-89.

<sup>632</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 89, grifos do autor.

certo modo, *sacer* em relação ao pai. O caráter aporético desta relação era flagrante até mesmo aos romanos, visto que esta matabilidade se encontra como uma exceção ao disposto nas XII tábuas, que proibia expressamente a morte de um cidadão sem um processo (*indemnatus*), por se configurar como uma forma ilimitada de autorização a matar (*lex indemnatorum interficiendum*). Como se isto não fosse ainda o suficiente, o caráter excepcional da vida sacra do filho é novamente confirmado devido à impossibilidade de ser mandado à morte nas formas sancionadas pelo rito, na esteira do *vitae necisque potestas*.<sup>633</sup>

Ademais, como demonstrou Yan Thomas, a *patria potestas* era sentida em Roma não como um poder privado da casa, mas sim como uma espécie de ofício público, logo, de certo modo, como uma espécie de “soberania residual e irreduzível”.<sup>634</sup> Não surpreende, desta forma, que ele possa ser lido como uma espécie de *mito genealógico do poder soberano*, encontrando eco em diversos discursos políticos ao longo das gerações, na figura do “pai da pátria”.<sup>635</sup> Desta forma, pergunta-se, enfim, qual seria o significado deste vínculo incomparável, que não pode ser demonstrado de outra maneira senão através da própria morte? De acordo com Agamben,

A única resposta possível é que o que está em questão neste “vínculo incomparável” é a implicação da vida nua na ordem jurídico-política. Tudo acontece como se os cidadãos varões devessem pagar a sua participação na vida política com uma incondicional sujeição a um poder de morte, e a vida pudesse entrar na cidade somente na dupla exceção da matabilidade e da

<sup>633</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 90. Pois, “A *vitae necisque potestas* investe imediatamente a vida nua do filho, e o *impune occidi* que daí deriva não pode ser de modo algum assemelhado à morte ritual em execução de uma condenação capital” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 90).

<sup>634</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 89. Nas palavras de Yan Thomas: “Mais précisément, ces remarques montrent quel est le jeu des *exempla*. Loin d'épuiser toutes les virtualités de la norme, et d'illustrer son domaine d'application ordinaire, ils dessinent des cas-limites, termes extrêmes à l'intérieur desquels est compris le champ de souveraineté où l'on fait jouer la mort. À la limite supérieure, la souveraineté exagérée, hyperbolique de celui qui cumule la *patria potestas* et l'*imperium*. À la limite inférieure, la souveraineté résiduelle, irréductible du *pater* dont même un magistrat peut subir les rigueurs. Il faudrait ici ouvrir tout un chapitre sur le contenu politique de la *patria potestas* à Rome: la *vitae necisque potestas* ne peut s'interpréter en dehors d'un droit paternel qui est public autant qu'il est privé, et qui transcende les divisions de la pensée juridique moderne. [...] Au départ, le problème est juridique. Un *pater familias* n'est pas seulement chef d'une *domus*. Il est aussi investi d'une fonction d'État: il représente son fils au recensement, puisqu'un *alieni iuris* n'a pas de patrimoine à déclarer au censeur.” (Thomas, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, 1984, ps. 528-529).

<sup>635</sup> “E quando, em uma fonte tardia, vemos que Bruto, mandando à morte seus filhos, havia ‘adotado em seu lugar o povo romano’, é um mesmo poder de morte que, através da imagem da adoção, se transfere agora sobre todo o povo, restituindo o seu originário, sinistro significado ao epíteto hagiográfico de ‘pai da pátria’, reservado em todos os tempos aos chefes investidos no poder soberano. O que a fonte nos apresenta é, portanto, uma espécie de mito genealógico do poder soberano: o *imperium* do magistrado nada mais é que a *vitae necisque potestas* do pai estendida em relação a todos os cidadãos. Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matabilidade, que se politiza através de sua própria matabilidade” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 89).

insacrificabilidade. Daí a situação da *patria potestas* no limite tanto da *domus* como da cidade: se a política clássica nasce através da separação destas duas esferas, a vida matável e insacrificável é o fecho que lhes articula e o limiar no qual elas se comunicam indeterminando-se. Nem *bíos* político nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente.<sup>636</sup>

Agamben propõe, nesta via, uma reflexão sobre o estatuto particular da violência soberana. Se as coisas são tais como em sua argumentação, então esta violência não se funda em um pacto, como proposto pelas teorias jusnaturalistas, mas na inclusão exclusiva da vida nua no Estado. Uma inclusão exclusiva que encontra no *sacer* a sua principal insígnia. Porém, ao que tudo indica, não seria ele a única insígnia.

Seguindo um eixo traçado a partir das considerações relativas ao vínculo ancestral entre violência, sacrifício e direito, abre-se um fecundo campo de indagação, que leva Agamben a fazer uma releitura do mito fundador da soberania, a qual termina por refazer inteiramente a interpretação hegemônica, na filosofia política e jurídica, do clássico *mitologema* hobbesiano do contrato originário. Desta forma, Agamben re-atualiza a erudição jurídica, levando a cabo um escrupuloso estudo das fontes, que tem como testemunha a sua releitura do estatuto da proscricção no direito germânico arcaico, feita especialmente por Rudolph Von Jhering.<sup>637</sup> De acordo com Jhering, pode-se encontrar na antiguidade germânica e escandinava, além do *homo sacer*, outras insígnias da exclusão:

O perfeito caráter da pena *sacer esse* indica que não nasceu no solo de uma ordem jurídica regulada, mas remonta ao período da vida pré-social, como um fragmento da vida primitiva dos povos indo-germânicos. Não indagaremos aqui si a palavra grega *enchges* tem alguma analogia com esse estado; mas a antiguidade germânica e escandinava mostra, sem dúvida alguma, que o banido, ou forasteiro, é irmão do *homo sacer* (*warges*, *vargr*, lobo; e no sentido religioso, lobo santo, *vargr i veum*). Esta semelhança histórica, que até aqui não foi feita por ninguém, que saibamos, é de um valor inestimável para a compreensão exata do *sacer* romano. É opinião generalizada que ninguém se convertia em *sacer* por consequência imediata do delito, e sim por uma condenação, ou pelo menos que se comprovasse o facto. [...] Ela, com efeito, prova que o que se considerava como impossível para a antiguidade romana, isto é, o homicídio do proscrito sem razão e sem direito, foi de indiscutível realidade na antiguidade germânica.<sup>638</sup>

Agamben não somente se apoia nas afirmações de Jhering, como também demonstra como foi ele o primeiro a confrontar a figura do *homo sacer* com aquela do *wargus*, o homem-lobo, e com o *friedlos*, o “sem paz” do antigo direito germânico.<sup>639</sup>

O *homo sacer*, sabe-se, era aquele ser que vivia, a partir do *sacer esse*, em estado de proscricção religiosa e civil, um ser maculado e perigoso a quem se excluía do convívio

<sup>636</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 91.

<sup>637</sup> Cf. Giacoia Junior, *Notas sobre direito, violência e sacrifício*, 2008, p. 36.

<sup>638</sup> Jhering, *O espírito do direito romano: nas diversas fases do seu desenvolvimento*, 1943, p. 203.

<sup>639</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 104.

comum dos homens e se atirava às bestas, evitado por todos, para sempre impossibilitado de se reconciliar com os homens e com os deuses.<sup>640</sup> O *friedlos*, por sua vez, nos termos da doutrina da *Friedlosigkeit*, elaborada pelo germanista Wilda em volta da metade do século XIX, segundo o qual o antigo direito germânico fundava-se sobre o conceito de paz (*Fried*), era aquele malfeitor sobre o qual recaia a exclusão da comunidade e que se tornava, por isso, “sem paz”, logo, podendo ser morto por qualquer um sem que com isso se cometesse um homicídio. O bandido, deste modo, pode ser considerado como uma “condição-limite”, sendo ele definido pelas fontes germânicas e anglo-saxônicas como “homem-lobo” (*wargus*, *werwolf*, lat. *garulphus*, de onde surge no francês o *loup garou*, o lobisomem), que podia ser morto, ou era já desde sempre considerado morto, de acordo com o *bando* medieval, e que encontra tanto na lei sálica e na lei ripuária quanto nas leis de Eduardo o Confessor,<sup>641</sup> fórmulas extremamente parecidas com aquela do *sacer esto* que sancionava a matabilidade do homem sacro.<sup>642</sup>

*Homo sacer*, *wargus*, *friedlos*, *homem-lobo*: todas estas figuras fazem referência àquele que foi *bandido* da comunidade.<sup>643</sup> Mas neste caso, deve-se dizer, Agamben toma como maior aporte não tanto o fato de se pôr em relevo esta relação, mas sim na consequência que pode ser dela extraída, especialmente a partir das consequências que retira delas a respeito da obra de Thomas Hobbes, contudo, dando atenção mais especificamente no que tange à expressão hobbesiana *homo homini lupus* (o homem é para o homem um lobo), com a qual Hobbes define o estado de natureza,<sup>644</sup> e que vem a servir de justificação para a sua teoria da soberania.

Como se sabe, para Thomas Hobbes, assim como também para os sofistas, a anterioridade da *phýsis* em relação ao *nómos* é a premissa necessária que se coloca à base

<sup>640</sup> Cf. Jhering, *O espírito do direito romano: nas diversas fases do seu desenvolvimento*, 1943, ps. 201-202.

<sup>641</sup> “[...] 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 *wulfshud* (literalmente: cabeça de lobo) e o assemelham a um lobisomem (*lupinum enim gerit caput a die utlagationnis suae, quod ab anglis wulfheud vocatur*)” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 104-105).

<sup>642</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 104.

<sup>643</sup> *Bandido*, ou seja, posto na relação de *bando*, uma exclusão-includente, como descrita por Oswaldo Giacoia Junior: “A figura do banido era, na antiguidade germânica, o *Friedlos*, o ‘sem paz’, teria seu fundamento na paz (*Fried*) assegurada na comunidade, da qual a proscricção o excluía. Trata-se, pois, de um caso de exclusão includente, ao qual o ordenamento jurídico *se aplica integralmente*, por meio de sua própria suspensão – a instituição do *bando* mantém o proscrito *capturado fora* do ordenamento, na medida em que a aplicação (incidência) da decisão soberana consiste precisamente na exclusão e suspensão da lei e da paz, fazendo coincidir, num mesmo ato, suspensão (exclusão) e aplicação (inclusão). A mesma paradoxia se encontra presente no termo *Ausschliessung* (afastamento, exclusão, inclusão), formando a partir de *aus* (*ex*) e *schliessen* (fechar, trancar, encerrar) e *Ausnehmen-Ausnahme* (*ex-capere*)” (Giacoia Junior, *Notas sobre direito, violência e sacrifício*, 2008, p. 38).

<sup>644</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 67.

de sua concepção de soberania, sendo esta a mesma premissa que lhe fazia opor o estado de natureza à *commonwealth*. No entanto, de acordo com Agamben, enquanto esta anterioridade da natureza servia aos sofistas para a promoção de uma justificação da violência do mais forte, em Hobbes essa identidade entre estado de natureza e violência, na figura do *homo homini lupus*, é utilizada para justificar o poder absoluto do soberano.<sup>645</sup> De qualquer forma, em ambos os casos, tanto no homem forte dos sofistas, quanto no soberano hobbesiano, ainda que em sentidos aparentemente opostos, o que vem a justificar o princípio de soberania é a antinomia *physis/nómos*, ou seja, a indistinção entre direito e violência,<sup>646</sup> no mesmo rastro deixado como herança desde o fragmento pindárico sobre o *nómos basileús*.<sup>647</sup>

Em Hobbes, vale dizer, o estado de natureza não é sublimado a ponto de desaparecer, mas continua a sobreviver na pessoa do soberano, o único a conservar o seu direito natural *ius contra omnes*. Desta forma, a soberania se apresenta como uma espécie de *englobamento do estado de natureza*, ou, em outras palavras, como um verdadeiro limiar de indiferença entre natureza e cultura, violência e lei, a própria indistinção que constitui a específica violência soberana. Logo, o estado de natureza, assim considerado, não é verdadeiramente externo ao estado de direito, mas encontra-se nele contido de modo virtual. Ele é, assim, o “ser-em-potência do direito, a sua autopressuposição como ‘direito natural’”, nas palavras de Agamben,<sup>648</sup> de modo que

De resto, como sublinhou Strauss, Hobbes era perfeitamente consciente de que o estado de natureza não devia ser considerado necessariamente como uma época real, e sim, sobretudo, como um princípio interno ao Estado, que se revela no momento que se o considera “como se fosse dissolvido” (*ut tanquam dissoluta consideratur, id est, ut qualis sit natura humana... recte intelligatur*: Hobbes, 1983, p. 79-80). A exterioridade – o direito de natureza e o princípio da

<sup>645</sup> “À oposição grega entre *phýsis e nómos*, frequentemente discutida entre sofistas e socráticos, corresponde a oposição entre estado de natureza e estado civil. Mais que isso: a segunda oposição é justificada e sustentada pela primeira. A neutralização do estado natural e caótico de guerra de todos contra todos, das agressões mútuas e do ambiente de medo, apenas obtém sucesso com a transferência dos direitos à figura de um soberano – o que justifica a existência de um poder soberano absoluto, uma vez que somente uma força maior pode conter uma força qualquer descarregada no sentido inverso. Dito de outro modo, somente a violência pode conter a violência” (Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, ps. 125-126).

<sup>646</sup> “Enquanto, em Hesíodo, todavia, o *nómos* é o poder que divide violência e direito, mundo ferino e mundo humano, e, em Sólon, a ‘conexão’ de Bía e Dike não contém ambiguidade nem ironia, em Píndaro – e este é o nó que ele deixa como herança ao pensamento político ocidental, e que faz dele, em certo sentido, o primeiro grande pensador da soberania – o *nómos soberano* é o princípio que, conjugando direito e violência, arrisca-os na indistinção. Nesse sentido, o fragmento pindárico sobre o *nómos basileús* contém o paradigma oculto que orienta toda sucessiva definição da soberania: o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 38, grifos do autor).

<sup>647</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 41-42.

<sup>648</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 42.

conservação da própria vida – é na verdade o núcleo mais íntimo do sistema político, do qual este vive no mesmo sentido em que, segundo Schmitt, a regra vive da exceção.<sup>649</sup>

O *nómos soberano* mantém, portanto, uma conexão necessária tanto com o estado de natureza quanto com o *estado de exceção*. Sabe-se, no que tange ao estado de exceção, que vige neste uma indistinção entre Bía e Díke, ou seja, entre violência e direito/justiça, situação esta que lhe é fundamentalmente característica. Mas o que se tem ao se considerar a sociedade “como se fosse dissolvida” não é, então, o estado de natureza (como o regresso a um estágio anterior no qual os homens recairiam),<sup>650</sup> mas, de acordo com Agamben, o *estado de exceção*.<sup>651</sup> Estado de natureza e estado de exceção são, logo, apenas as duas faces de um mesmo processo topológico, no qual aquilo que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurgiu agora no interior (como estado de exceção), sendo o poder soberano exatamente esta impossibilidade de distinguir entre um e outro, externo e interno, natureza e exceção, *phýsis* e *nómos*.<sup>652</sup>

O estado de natureza não é, portanto, uma época real, cronologicamente anterior à fundação da Cidade. Ele é um princípio ínsito, interno a ela, que aparece somente quando se lhe considera “*tanquam dissoluta*” (algo como um estado de exceção), de modo que quando Hobbes escolhe fundar a soberania através da remissão ao *homo hominis lupus*, não se pode ler a palavra “lobo” de maneira inocente. É necessário, desta forma, saber aqui distinguir um eco do *wargus* e do *caput lupinum* das leis de Eduardo o Confessor: não é

---

<sup>649</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 42. Vale observar que a citação a qual Agamben faz referência encontra-se na obra “Do cidadão”, de Thomas Hobbes, como se pode notar do excerto que segue: “Quanto ao método que empreguei, entendi que não basta utilizar um estilo claro e evidente no assunto que tenho a tratar, mas que é preciso – também – principiar pelo assunto mesmo do governo civil, e daí remontar até a sua geração, e à forma que assume, e ao primeiro início da justiça; pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas. Pois, assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato da mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, *que sejam considerados como se estivessem dissolvidos*, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces” (Hobbes, *Do cidadão*, 2002, p. 13, grifo nosso).

<sup>650</sup> Como se pode notar do seguinte excerto presente no capítulo XXX do “*Leviatã*”: “E porque, se os direitos essenciais da soberania (anteriormente especificados no capítulo XVIII) forem retirados, a república fica por isso dissolvida, e cada homem volta à condição e calamidade de uma guerra com os outros homens (que é o maior mal que pode acontecer nesta vida), faz parte do cargo do soberano manter esses direitos na sua integridade e conseqüentemente é contra o seu dever, em primeiro lugar, transferir para outro ou abdicar de qualquer deles” (Hobbes, *Leviatã*, 2003, p. 283).

<sup>651</sup> Contudo, com uma diferença essencial: “[...] enquanto a necessidade no estado de natureza mantinha-se difusa, no estado de exceção ela será definida pelo soberano que a deflagra. Mas resta aí o nexó entre o estado de natureza e o estado de exceção” (Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 127).

<sup>652</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 43.



simplesmente a *besta fera* e a vida natural que está no centro da relação, mas, sobretudo, aquela zona de indistinção entre humano e ferino, homem e lobisomem, homem que se transforma em lobo e lobo que se transforma em homem, ou seja, o banido, o *homo sacer*.<sup>653</sup> Deste modo, de acordo com Agamben,

O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*, cada um é, portanto, *wargus, gerit caput lupinum*. E esta lupificação do homem e humanização do lobo é possível a cada instante no estado de exceção, na *dissolutio civitatis*. Somente este limiar, que não é nem a simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou a vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania.<sup>654</sup>

O direito de punir do soberano, deste modo, não pode ser algo que tenha sido constituído por qualquer espécie de pacto com os jurisdicionados. O direito de dispor da vida dos cidadãos que o soberano possui não é jamais algo que lhe foi dado, mas um direito que lhe foi *deixado*,<sup>655</sup> como se pode depreender da própria argumentação de Thomas Hobbes.<sup>656</sup> Muito diferente, portanto, de um contrato. E o que isto demonstra, enfim, é que a violência soberana não tem como fundamento um pacto, *mas a inclusão exclusiva da vida nua no Estado*,<sup>657</sup> conforme o esclarecedor comentário de Agamben, que, devido à sua importância, reproduzimos em seguida na sua integralidade:

A vida aparece, assim, originariamente no direito, somente como parte contrária de um poder que ameaça de morte. Mas o que vale para o direito de vida e de morte do *pater* vale com maior razão para o poder soberano (*imperium*), do qual o primeiro constitui a célula originária. Assim, na fundação hobbesiana da soberania, a vida no estado de natureza só é definida pelo seu ser incondicionadamente exposta a uma ameaça de morte (o direito ilimitado de todos sobre tudo), e a vida política, isto é, aquela que se desenvolve sob a proteção do Leviatã, não é senão essa mesma vida, exposta a uma ameaça que repousa, agora, apenas nas mãos do soberano. A *puissance absolue et perpetuelle*, que define o poder estatal, não se funda, em última instância, em uma vontade política, mas na *vida nua*, que é conservada e protegida somente na medida em que se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei). (Este, e não outro, é o significado do adjetivo *sacer* referido à vida humana). O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente

<sup>653</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 105.

<sup>654</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 105.

<sup>655</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 67.

<sup>656</sup> “Mas também já mostrei que, antes da instituição da república, cada um tinha direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário para a sua própria conservação, podendo com esse fim subjugar, ferir ou matar qualquer um. E é este o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todas as repúblicas. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles. *De modo que o direito de punir não foi dado ao soberano, foi-lhe deixado, e apenas a ele*; e tão pleno (com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural) como na condição de simples natureza, ou guerra de cada um contra o seu próximo” (Hobbes, *Leviatã*, 2003, p. 263).

<sup>657</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 106.

aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político. *O sujeito último, que se trata de excetuar e, ao mesmo tempo, de incluir na cidade, é sempre a vida nua*<sup>658</sup>.

A *vida nua* se encontra desde sempre, portanto, em uma relação de exceção, que Agamben chama de relação de *bando*. O significado desta palavra remete a *bandido*, mas também a *banido*, excluído, da mesma maneira que os termos *Bande* e *Bann*, e designam tanto a *exclusão da comunidade* quanto o *comando e a insígnia do poder soberano*.<sup>659</sup> Este termo remete à potência da lei de manter-se na própria privação, ele é, de acordo com Agamben, “[...] essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto”.<sup>660</sup> O *bando* tem, como tal, a capacidade, em relação à vida, de “*captura-la fora*” (*ex-capere*) do ordenamento e, assim, “[...] na medida em que a aplicação (incidência) da decisão soberana consiste precisamente na exclusão e suspensão da lei e da paz, fazendo coincidir, num mesmo ato, suspensão (exclusão) e aplicação (inclusão)”,<sup>661</sup> seguindo a lógica da *estrutura da soberania*,<sup>662</sup> ele termina por ser a força simultaneamente atrativa e repulsiva que liga os dois polos do poder, ou seja, *a vida nua e o poder soberano*, sendo precisamente este o motivo pelo qual ele pode significar tanto a própria *insígnia da soberania* quanto a *exclusão da comunidade*.<sup>663</sup>

Desta forma, a *vida nua* segue simultaneamente excluída e capturada, sendo incluída no ordenamento jurídico através de sua própria suspensão, o que acarreta como principal consequência o fato de que aquele que foi *banido* não é simplesmente posto fora da lei ou sentido por ela de maneira indiferente, mas é, em verdade, por ela *abandonado*, ou seja, exposto e colocado *no limiar em que vida e direito se tornam indiscerníveis*.<sup>664</sup> E se o fundamento da violência soberana reside nesta *exceptio* da *vida nua* no Estado, isso significa, também, que o seu referente imediato é desde sempre aquela vida matável e insacrificável que tem no *homo sacer* o seu maior paradigma, motivo pelo qual se pode de

<sup>658</sup> Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 15, grifo nosso.

<sup>659</sup> Cf. Giacoia Junior, *Notas sobre direito, violência e sacrifício*, 2008, p. 38.

<sup>660</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 109.

<sup>661</sup> Giacoia Junior, *Notas sobre direito, violência e sacrifício*, 2008, p. 38.

<sup>662</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 35. Vale dizer que esta estrutura será mais à frente devidamente trabalhada, quando nos detivermos mais propriamente na descrição das principais características do fenômeno do estado de exceção.

<sup>663</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 110.

<sup>664</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 35.

fato afirmar, na esteira dos argumentos de Giorgio Agamben, que *autenticamente política é somente a vida nua*.<sup>665</sup>

Este conhecimento, por sua vez, impõe como uma necessidade imperativa, a promoção de uma releitura de todo o mito da fundação da cidade moderna, de Hobbes até Rousseau: o *estado de natureza* não seria, então, um contrato, mas, na verdade, um estado de exceção que a cidade apresenta, enquanto intervalo cronológico e átimo intemporal, *tanquam dissoluta*, e a fundação da sociedade, não um evento que se cumpre de uma vez por todas, mas aquilo que continua operante no estado civil sob a forma da decisão soberana. Esta, por outro lado, não se refere *imediatamente* à vontade livre dos cidadãos, que se pensava como sendo a fonte, o elemento político originário. O verdadeiro elemento político originário, o *epifenômeno (Urphänomeon)* da política seria, enfim, não simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem o *bíos*, como forma de vida politicamente qualificada, mas sobretudo a vida nua do *homo sacer* e do *wargus*, enquanto vidas que se encontram permanentemente alocadas em uma zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, natureza e cultura.<sup>666</sup> Por tal razão, consoante as afirmações de Agamben,

[...] a tese, enunciada em um plano lógico-formal no final da primeira parte, segundo a qual o relacionamento jurídico-político originário é o *bando*, não é apenas uma tese sobre a estrutura formal da soberania, mas tem um caráter substancial, porque o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano. É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção. Este mal-entendido do mitologema hobbesiano em termos de *contrato* em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal.<sup>667</sup>

No íntimo, aquilo que devemos apreender no interior das relações políticas e dos espaços públicos em que vivemos é, portanto, a estrutura do *bando*, o verdadeiro *nómos* soberano que condiciona todas as demais normas, a espacialização originária que torna possível toda a localização e toda a territorialização. E se na modernidade a vida veio a se tornar cada vez mais claramente o objeto da política, tornando-se *biopolítica*, nos termos de Foucault, e se em nosso tempo em um sentido muito particular, porém, no entanto,

<sup>665</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 106.

<sup>666</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 108.

<sup>667</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 108-109.

extremamente real, todos os cidadãos vêm a se tornar virtualmente *sagrados*, para Agamben, deve-se isto ao fato de que a relação de *bando* constituía desde a origem a verdadeira estrutura do poder soberano.<sup>668</sup>

Isto, no entanto, nos impõe a tarefa de tentar compreender o dispositivo operativo que no jogo do corpo a corpo da vida com os dispositivos de poder vêm a produzir a *vida nua*, o *estado de exceção*. Ele tem particular importância no que tange ao seu funcionamento no interior do formalismo jurídico, pois este se utiliza daquele e das suas próprias ficções para existir e subsistir. No entanto, muito além do direito e das suas ficções auto-produzidas, as quais tentam a todo custo esconder o fato de que a vida humana está, em verdade, despida de toda personalidade jurídica, paira à sombra a *vida nua*, a vida *a-bandonada*, sujeita a uma relação não totalmente oculta entre direito e violência,<sup>669</sup> que ocorre de maneira permanente e sem misericórdia. São, enfim, exatamente estas situações que impõem a todos nós a condição de *homines sacri* que serão em seguida perquiridas e problematizadas, tendo como suporte as inovadoras pesquisas sobre este tema promovidas pelo teórico italiano Giorgio Agamben.

### 3.2.2 Estado de exceção e relação de exceção como estrutura originária do *nomos*

Como havíamos comentado, o que está em jogo na política moderna, para Agamben, é a implicação da *vida nua* na esfera política. Uma implicação que está correlacionada à figura do *homo sacer*, o habitante de uma cinzenta zona de *indiscernibilidade* produzida pelo poder soberano.

Para Giorgio Agamben, residiria aí precisamente a fonte de um dos principais problemas da modernidade, o problema da decadência da democracia moderna, devido ao seu progressivo “convergir” com os estados totalitários na era das sociedades, nos seus

---

<sup>668</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 110. Dito de outro modo, pode-se dizer, com efeito, que “[...] o que a teoria clássica da soberania parece desconhecer ou encobrir é o reconhecimento de que o fato da dominação pode ser a fonte originária e permanente do direito” (Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 128).

<sup>669</sup> Na esteira do comentário de Daniel Arruda Nascimento: “O que antes era necessário ao estabelecimento de uma sociedade fundada sobre o direito revela sua outra face: o abandono primordial gera o fato de a vida humana despida de sua personalidade jurídica, da capacidade de ser sujeito de direitos, de contrair direitos e obrigações. À sombra do conceito de vida nua, nos deparamos com a vida abandonada à relação não perfeitamente oculta entre direito e violência e, em última instância, com a vida exposta à morte” (Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 111).

termos, “*pós-democráticas espetaculares*”.<sup>670</sup> Nesse sentido, o que para ele caracteriza a democracia moderna, em relação às democracias clássicas, é que “[...] ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*”.<sup>671</sup> Corresponderia isto a uma específica *aporia*, a qual consiste justamente em se procurar a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto no qual se localiza a sua submissão, ou seja, na *vida nua*.<sup>672</sup> Obviamente, e Agamben deixa isto

---

<sup>670</sup> Vale ressaltar, aqui, que Agamben costuma definir o estágio atual do mundo em que vivemos com terminologias menos usuais. Nesse sentido, para se referir à nossa sociedade, após a queda do Partido Comunista Soviético e sob o domínio “sem véus” do Estado democrático-capitalista, ele costuma utilizar o termo “*Sociedade do espetáculo*”, em referência à obra de seu amigo Guy Debord, a quem dedica, vale dizer, o conjunto de ensaios chamado “*Meios sem fim: notas sobre a política*”. Nesse sentido, à maneira de exemplo: “O pensamento, assim, se encontra hoje pela primeira vez diante de sua tarefa sem ilusão alguma e sem alibi possível. Diante de nossos olhos está para ser realizada, onde quer que seja, a ‘grande transformação’ que empurra um após o outro os reinos da terra (repúblicas e monarquias, tiranias e democracias, federações e Estados nacionais) na direção do Estado espetacular integrado (Debord) e ao ‘capital-parlamentarismo’ (Badiou), que constitui o estágio extremo da forma-Estado” (Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 101). É no pensamento de Debord, portanto, com sua teoria das sociedades modernas e do capitalismo, que Agamben encontra a ideia de que a filosofia é uma estratégia, e os seus conceitos, armas, descrição que perdura por toda sua obra. Deste modo, de acordo com Yoni Molad, “Agamben adopts Debord’s socio-political analysis to such an extent that it features as one of the only direct sociological observations in the *Homo Sacer* series (*HS*, 10), and it is to Debord that Agamben dedicates the collection of his most directly political writings, *Means Without End*. Agamben seeks to develop Debord’s concept of *spectacle* – which the latter described not as a collection of images but ‘a social relation between people that is mediated by images (Debord 1995:12) – by extending its reach to the very linguistic nature of human beings. If, for Debord, the spectacle was ‘capital accumulated to such a degree that it becomes images’ (Debord 1995:24), then for Agamben this spectacle is now language itself – the very linguistic nature of human beings” (Cf. Molad, *Debord, Guy*, 2011, ps. 53-54). É neste sentido, portanto, que se pode dizer que a *sociedade do espetáculo* reflete a natureza linguística alienada do homem. Para Agamben, em verdade, a análise marxiana deve ser integrada, devido ao fato de que o capitalismo (ou qualquer outro nome que se queira dar para este processo que hoje domina a história mundial) não estava voltado somente à expropriação da atividade produtiva, mas também e, sobretudo, à alienação da própria linguagem, da própria natureza linguística e comunicativa do homem, razão também pela qual a violência do espetáculo é tão destruidora. É esta a política na qual vivemos: o *espetáculo*, a forma extrema desta expropriação da possibilidade do Comum, ou seja, da própria natureza linguística do homem, o que se traduz, por sua vez, na consolidação do niilismo contemporâneo, tendo em vista que, na sociedade espetacular, “[...] a linguagem não apenas se constitui em uma esfera autônoma, mas tampouco revela mais nada – ou, melhor, revela o nada de todas as coisas. De Deus, do mundo, do revelado, não há mais nada na linguagem: mas, nessa extrema revelação nadificante, a linguagem (a natureza linguística do homem) permanece mais uma vez oculta e separada e atinge, assim, pela última vez, o poder, não dito, de destinar-se em uma época histórica e em um Estado: a era do espetáculo ou o Estado do niilismo consumado. Por isso, o poder fundado na suposição de um fundamento vacila hoje em todo o planeta, e os reinos da terra encaminham-se, um depois do outro, para o regime democrático-espetacular que constitui o acabamento da forma-Estado” (Cf. Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, ps. 77-82).

<sup>671</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 17.

<sup>672</sup> Deste modo, considera-se imperativa a seguinte passagem: “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 encontraram 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, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 17).

claro desde o início, o fato de se tomar consciência dessa aporia *não implica de maneira nenhuma em se desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia*, mas se trata, sim, de tentar compreender a razão pela qual, justamente quando parecia que as sociedades democráticas haviam definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido o seu apogeu, ela se revela, inesperadamente, apresentando uma íntima solidariedade com os mecanismos de funcionamento das sociedades totalitárias.<sup>673</sup>

Esta é, afinal, a razão pela qual o autor parece ter uma forte desconfiança em relação às democracias; não pelo que elas representam, mas pelo modo como elas funcionam nos dias atuais, como escreve Agamben em “*Meios sem fim*”, um de seus escritos mais políticos, isto é, como *fábricas de produção maciça de miséria humana*:

E, no entanto, qualquer um que tenha conservado alguma lucidez sabe que a crise está sempre em curso, que ela é o motor interno do capitalismo em sua fase atual, assim como o estado de exceção é hoje a estrutura normal do poder político. E assim como o estado de exceção requer que haja porções cada vez mais numerosas de residentes desprovidos de direitos políticos e que, no limite, todos os cidadãos sejam reduzidos a vida nua, do mesmo modo a crise, tornada permanente, exige não apenas que os povos do Terceiro Mundo sejam sempre mais pobres, mas também que um percentual crescente de cidadãos das sociedades industriais seja marginalizado e sem trabalho. E não há Estado dito democrático que não esteja atualmente comprometido até o pescoço com essa *fabricação maciça de miséria humana*.<sup>674</sup>

Deste modo, torna-se imperativa uma reflexão sobre o *estado de exceção*, o dispositivo por meio do qual o poder soberano captura a vida, tendo em vista que, para Agamben, o estado de exceção, por um lado, serve como condição preliminar para a definição da relação que, simultaneamente, une e abandona o vivente ao direito (a *relação de exceção*); e, por outro, porque o estado de exceção se apresenta, também, como o *paradigma da política contemporânea*.<sup>675</sup>

A respeito da expressão “*estado de exceção*” (*Ausnahmezustand*), segundo a observação de Agamben, ela é uma denominação frequente na doutrina jurídico-política alemã. Na tradição italiana ou francesa, foi dada preferência às expressões “*decretos de urgência*” ou “*estado de sítio*” político ou fictício (*état de siège*). Por outro lado, no que tange ao contexto anglo-saxão, as expressões utilizadas de modo mais corrente foram *martial law* (lei marcial) e *emergency powers* (poderes de emergência). No caso da expressão “*estado de exceção*”, vale dizer, em oposição aos demais termos, não se

<sup>673</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 17.

<sup>674</sup> Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 120, grifo nosso.

<sup>675</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 75.

expressa uma conexão necessária com o estado de guerra, razão pela qual ela é tomada, por Agamben, como título do seu trabalho.<sup>676</sup>

A tese histórico-interpretativa fornecida por Agamben, e que mormente nos interessa, é precisamente o fato de que, a partir da sua criação, a história do estado de exceção corresponde à história de sua progressiva emancipação a respeito de contextos e situações de guerra, para se converter, então, em um instrumento extraordinário da função de polícia que exercem os governos, tornando-se, por fim, *o próprio paradigma de governo das democracias contemporâneas*.<sup>677</sup> Nesse sentido, no curso do século XX, teríamos assistido a um fato paradoxal, o que se denominou “guerra civil legal”, do qual o maior exemplo teria sido o *Estado nazista*. Neste, assim que Hitler tomou o poder (ou, para dizer de modo mais exato, assim que o poder lhe foi entregue), um de seus primeiros atos foi promulgar, no dia 28 de fevereiro de 1933, o *Decreto para a proteção do povo e do Estado*,<sup>678</sup> que suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades

---

<sup>676</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 76. Deve-se notar que as escolhas terminológicas são para Agamben extremamente importantes, podendo a terminologia ser apontada, para ele, como “o momento poético do pensamento” (Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 23). Deste modo, tendo em vista que os termos “estado de sítio” e “lei marcial” exprimem uma relação próxima com o estado de guerra, eles não servem para definir a estrutura particular do fenômeno indicado pelo estado de exceção. Pela mesma razão, os qualificativos “político” ou “fictício” também são equívocos. O estado de exceção, em verdade, não é um direito especial (como o direito da guerra), mas sim a *suspensão da própria ordem jurídica*, o que define seu próprio patamar ou conceito limite (Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 15).

<sup>677</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 76. Nas palavras de Agamben: “[...] A história posterior do estado de sítio é a história de sua progressiva emancipação em relação à situação de guerra à qual estava ligado na origem, para ser usado, em seguida, como medida extraordinária de polícia em caso de desordens e sedições internas, passando, assim, de efetivo ou militar a fictício ou político. Em todo caso, é importante não esquecer que o estado de exceção moderno é uma criação da tradição democrático-revolucionária e não da tradição absolutista” (Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 16). Com efeito, a origem do *estado de sítio* remonta ao decreto de 8 de julho de 1791 da Assembleia Constituinte da França revolucionária, e a ideia de uma *suspensão da constituição*, por sua vez, é introduzida pela primeira vez no art. 92 da Constituição de 22 de fevereiro do ano VIII (pelo calendário Republicano). Tem-se inicialmente, portanto, dois paradigmas, o do *estado de sítio* (que funcionava inicialmente pela extensão em âmbito civil dos poderes que são da esfera da autoridade militar em tempos de guerra) e o da *suspensão da constituição* (ou das normas constitucionais que protegem as liberdades individuais). Todavia, conforme explica Agamben, ambos os institutos acabaram, com o tempo, convergindo para um único fenômeno jurídico, este que chamamos de *estado de exceção* (Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 16-17).

<sup>678</sup> Que tinha como lastro o art. 48 da Constituição de Weimar, o qual estabelecia que: “Se, no Reich alemão, a segurança e a ordem pública estiverem seriamente [*erheblich*] conturbadas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para o restabelecimento da segurança e da ordem pública, eventualmente com a ajuda das forças armadas. Para esse fim, ele pode suspender total ou parcialmente os direitos fundamentais [*Grundrecht*], estabelecidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153” (Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 28). Vale salientar que, de acordo com Agamben, a história do art. 48 da Constituição de Weimar é tão estreitamente entrelaçada com a história da Alemanha de entre as duas guerras, que se torna impossível compreender a ascensão de Hitler ao poder sem antes se proceder a uma análise dos usos e abusos desse artigo nos anos que vão de 1919 a 1933. Como exemplo, pode-se citar o fato de que o governo republicano fez uso continuado do art. 48 declarando o estado de exceção e promulgando decretos de urgência em mais de 250 ocasiões - tendo tido somente uma relativa pausa por um breve momento entre 1925 e 1929 -, servindo-se deste mecanismo particularmente para a prisão de milhares de militantes comunistas e para a instituição de tribunais especiais habilitados a decretar condenações à pena de

individuais. Esse decreto, vale dizer, nunca foi revogado, de modo que todo o Terceiro Reich, do ponto de vista jurídico, pode ser considerado um *estado de exceção que durou 12 anos*.<sup>679</sup>

Desde então, a criação de um estado de emergência teria se convertido, para Agamben, em uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, tornando-se mesmo um verdadeiro *paradigma de governo*.<sup>680</sup> Vale dizer, antes de mais nada, que Agamben não faz esta afirmação, de maneira nenhuma, de modo leviano. Nesse sentido, de modo a corroborar esta tese, Agamben expõe, no primeiro capítulo de *Estado de exceção*, de maneira ordenada por países, uma “Breve história do estado de exceção”.<sup>681</sup> Nesse histórico, começando pela França e ocupando-se depois da Alemanha, Suíça, Itália e Estados Unidos, Agamben aborda a evolução da doutrina constitucional e da legislação ao longo dos séculos XIX e XX. E, para além das diferenças particulares existentes entre esses países, o sentido da evolução histórica resta muito clara: o que se tem é que o *estado de exceção* “[...] independe progressivamente da ameaça bélica, que originalmente o justificava, desloca-se até as situações de emergência econômica (crises financeiras, desvalorizações drásticas) e finalmente converte-se em uma prática habitual”.<sup>682</sup>

A esta situação, Agamben denomina de *totalitarismo moderno*:

---

morte. Em outras oportunidades, como em outubro de 1923, o governo utilizou o art. 48 também para enfrentar a queda do marco, confirmando assim uma tendência moderna, a de fazer coincidir emergência político-militar e crise econômica. Deste modo, segundo Agamben, os últimos anos da República de Weimar transcorreram inteiramente em regime de estado de exceção, e observa, também, a menos evidente constatação de que provavelmente Hitler não teria podido tomar o poder se a Alemanha já não estivesse há quase três anos em regime de ditadura presidencial e se, também, o Parlamento estivesse funcionando (pois o Parlamento havia sido dissolvido no dia 4 de junho de 1932 e não foi convocado novamente até o advento do nazismo) (Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 28-29).

<sup>679</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 13.

<sup>680</sup> Inclusive, como se sabe, no Brasil, quando do golpe civil-militar. Nesse sentido, o essencial comentário de Slavoj Žižek: “Na Argentina, no Brasil, na Grécia, no Chile e na Turquia, os militares proclamaram um estado de emergência a fim de controlar o ‘caos’ da politização generalizada. ‘Essa loucura tem de terminar; as pessoas devem retomar seus empregos, o trabalho tem de continuar!’ Em resumo, a proclamação reacionária do estado de emergência é uma defesa desesperada contra o verdadeiro estado de emergência” (Žižek, *Bem-vindo ao deserto do Real!*, 2003, p. 129).

<sup>681</sup> Em Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 24-38.

<sup>682</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 77. Ou seja, pode-se dizer que as práticas de *exceção* não são assim tão *excepcionais*. Interessante, nesta via, as considerações de Leland De la Durantaye: “One of the first points that Agamben wants, in fact, to make clear is that in the life of the state such exceptional instances are not so exceptional. To this end, he sketches a genealogy of states of exception from their origins in Roman law to more modern cases such as the states of exception declared by France’s revolutionary governments, Abraham Lincoln’s authorization in 1862 of the summary arrest and detention of persons suspected of ‘disloyal and treasonable practices’, and the ‘unlimited’ national emergency declared following the bombing of Pearl Harbor that led to the expulsion of seventy thousand American citizens of Japanese origin (along with forty thousand Japanese citizens). This historical background is in no way offered as a relativization of the long and deadly state of exception put into effect by Hitler’s decrees. *It is meant instead to alert the reader that the conditions that allowed for such a state of deadly exception had existed in the West for some time – and have not disappeared from it*” (De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, 2009, p. 336, grifo nosso).



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. Desde então, 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 contemporâneos, inclusive dos Estados democráticos.<sup>683</sup>

Nesse sentido, Agamben fornece dois exemplos paradigmáticos, os quais demonstram o significado imediatamente *biopolítico* do estado de exceção como estrutura original que inclui o vivente por meio de sua própria suspensão: o primeiro, a “*military order*” promulgada pelo presidente dos Estados Unidos, no dia 13 de novembro de 2001, a qual autorizava a “*indefinite detention*” e o processo perante as “*military commissions*” (que não devem ser confundidas com os tribunais militares previstos pelo direito de guerra) dos cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas; o segundo, o *USA Patriot Act*, promulgado pelo Senado americano no dia 26 de outubro de 2001, que permite ao “*Attorney general*” “*manter preso*” o estrangeiro (*alien*) suspeito de atividades que pusessem em perigo a “segurança nacional dos Estados Unidos”, mas que prevê também que o estrangeiro, no prazo de sete dias, deve ser expulso ou acusado de violação sobre a lei de imigração ou de algum outro delito.<sup>684</sup>

Para Agamben, o que esta “*ordem*” emitida pelo presidente George W. Bush traz como novidade é que por meio delas se anula radicalmente todo o *estatuto jurídico do indivíduo*, produzindo, como consequência, um ser juridicamente inominável e inclassificável. Nesse sentido, os talibãs capturados no Afeganistão, além de não gozarem do estatuto de POW (*prisoners of war*, ou seja, prisioneiros de guerra), conforme o estatuído pela Convenção de Genebra, também não gozavam do estatuto de *acusado* segundo as leis norte-americanas. Não são prisioneiros e não são acusados, mas apenas *detainees*, objetos de uma dominação de fato, de uma detenção indeterminada não só no sentido temporal, mas também quanto à sua própria natureza, visto que totalmente fora da lei e do controle judiciário, de modo que resta a estas pessoas a única comparação possível, a da situação jurídica dos judeus nos *Lager* nazistas: juntamente com a cidadania, haviam perdido toda identidade jurídica, exceto a sua identidade de judeus.<sup>685</sup> Deste modo,

<sup>683</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 13.

<sup>684</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 14.

<sup>685</sup> É importante observar aqui que, nesta aproximação entre a situação dos detentos em Guantánamo e os judeus nos campos de concentração nazistas, Agamben se refere exclusivamente à sua “situação jurídica”, aos seus direitos e recursos (inexistentes), e não às intenções políticas do regime em questão, o americano, ou

Agamben termina esse comentário fazendo alusão à Judith Butler,<sup>686</sup> que demonstrou claramente como, no caso dos detidos em Guantánamo, a *vida nua* atinge sua máxima indeterminação.<sup>687</sup>

Assim, segundo Agamben, para compreender o conceito de estado de exceção, resultam significativos alguns desenvolvimentos da abundante literatura desenvolvida sobre o conceito de “*ditadura constitucional*”,<sup>688</sup> entre 1934 e 1948, devido à situação de crise e desmoronamento das democracias europeias. Agamben cita, nesse desiderato, primeiro a obra de Herbert Tingsten, (*Les Pleins pouvoirs: L’expansion des pouvoirs gouvernementaux pendant et après la Grand Guerre*, de 1934), que tem como foco o fenômeno da extensão dos poderes do executivo no âmbito do legislativo, durante a Primeira Guerra Mundial, por meio da emanção de leis de plenos poderes. De acordo com tais leis, era concedido ao poder executivo um amplo poder de regulamentação e a possibilidade de modificar as leis por meio de decretos de urgência. A questão aqui é que, a partir de então, nas democracias ocidentais, passou a ser frequente que o poder legislativo limite-se a meramente ratificar os decretos provenientes do executivo, razão pela qual pode-se dizer que a experiência da Primeira Guerra Mundial e os anos seguintes serviram como uma espécie de laboratório para se ajustar os mecanismos e dispositivos necessários para que então o estado de exceção viesse a se converter no paradigma de governo;<sup>689</sup> em segundo lugar, o livro de Carl J. Friedrich (*Constitutional Government and Democracy*,

---

o tratamento físico daqueles indefinidamente emprisoados (Cf. De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, 2009, p. 337).

<sup>686</sup> Agamben não faz referência aqui a nenhum texto específico de Butler. Todavia, é possível que ele esteja se referindo ao artigo “*Guantanamo Limbo*”, publicado pela autora no jornal “*The Nation*”, no dia 14 de março de 2002. Nesse artigo, referindo-se aos prisioneiros talibãs em Guantánamo, Butler descreve que: “The term they have come up with, ‘battlefield detainees’, designates a place not yet under the law or, indeed, outside the law in a more or less permanent way. It is unclear whether some of these prisoners will ever be tried, and Rumsfeld at the end of February indicated (and recently reaffirmed) that they might be held ‘indefinitely’ without trial. In this context, the hunger strikes in which many prisoners have engaged might be understood as another version of a suicide tactic, practiced by those who stand little chance of achieving the status of legal subjects in an appropriate trial. If they are tried, it is not ruled out that they could be sentenced to death, without any rights of appeal, by a military tribunal” (Butler, *Guantanamo Limbo*, 2002, s/p). Nesse sentido, vale mencionar que estas questões são especificamente trabalhadas pela autora no Capítulo 3 (“*Indefinite detention*”) do livro *Precarious life*, lançado 2 anos após o referido artigo. A autora, todavia, parece discordar do conceito de *vida nua* proposto por Agamben, preferindo a noção de “*precariedade*”, conforme se pode encontrar na discussão promovida em *Vidas precárias* (Cf. Butler, *Precarious life: the powers of mourning and violence*, 2004, ps. 67-68) e, também, em *Quadros de guerra* (Cf. Butler, *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?*, 2016, p. 51).

<sup>687</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 14-15.

<sup>688</sup> É digno de nota, de acordo com o esclarecimento de Agamben, que neste momento o termo “*ditadura constitucional*” era já utilizado pelos juristas alemães para indicar os poderes excepcionais do presidente do Reich segundo o art. 48 da Constituição de Weimar (Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 18).

<sup>689</sup> Situação esta que leva irremediavelmente à liquidação das democracias, por meio da progressiva erosão dos poderes legislativos dos parlamentos. De acordo com Agamben, esta abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário, que tem se mostrado como prática duradoura de governo, é uma das características essenciais do estado de exceção (Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 19).

de 1941), em que se procura promover a distinção entre uma ditadura constitucional e uma inconstitucional: a primeira serviria a salvaguardar a ordem constitucional, a segunda, ao contrário, a destruí-la. É interessante notar aqui o fato de que, para o autor, as mesmas medidas excepcionais que tendem a manter uma ordem constitucional são aquelas mesmas que terminam por arruiná-lo;<sup>690</sup> por último, a obra de L. Rossiter (*Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies*, de 1948), o qual se propõe a justificar historicamente a ditadura constitucional. Para tanto, o autor enumera onze critérios que permitiriam distinguir entre uma ditadura constitucional e uma inconstitucional. Entre estes critérios, todavia, somente dois seriam essenciais: a absoluta necessidade e o caráter temporal. No entanto, apesar de tais critérios, o próprio autor assinala várias vezes em sua obra que os poderes de emergência, de início excepcionais, por fim, convertem-se em regra.<sup>691</sup>

Todas estas obras são, de acordo com Agamben, muito diferentes entre si, contudo, em geral, elas possuem uma característica em comum: todas são dependentes, de uma forma ou de outra, da *teoria schmittiana da ditadura e do estado de exceção*. Deste modo, elas registram pela primeira vez a transformação dos regimes democráticos em consequência da expansão dos poderes do poder executivo durante as duas guerras mundiais e, de modo mais geral, do estado de exceção que os acompanha. Para Agamben,

[...] Eles são, de algum modo, os estafetas que anunciam o que hoje temos claramente diante dos olhos, ou seja, que, a partir do momento em que “o estado de exceção [...] tornou-se a regra” (Benjamin, 1942, p. 697), ele não só 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.<sup>692</sup>

Pode-se notar, portanto, como o paradigma fundamental, seja para concordar, seja para discordar, encontra-se nos escritos daquele que tentou formular a teoria mais rigorosa do estado de exceção, o teórico alemão Carl Schmitt. Tendo isso em vista, e também o fato de que na sua teoria se encontra uma contiguidade essencial e inerente entre

---

<sup>690</sup> “A impossibilidade de definir e neutralizar as forças que determinam a transição da primeira à segunda forma de ditadura (exatamente o que ocorrera na Alemanha, por exemplo), é a aporia fundamental do livro de Friedrich, assim como, em geral, de toda a teoria da ditadura constitucional. Ela permanece prisioneira do círculo vicioso segundo o qual as medidas excepcionais, que se justificam como sendo para a defesa da constituição democrática, são aquelas que levam à sua ruína” (Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 20).

<sup>691</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, ps. 77-78.

<sup>692</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 18.

*estado de exceção e soberania*, torna-se imperioso promover neste momento a problematização dos principais aspectos da teoria jurídico-política de Carl Schmitt.<sup>693</sup>

Nesse sentido, de acordo com Agamben, a definição schmittiana de soberania, anunciada na sua *Teologia Política*, tornou-se lugar-comum muito antes de ser compreendida na sua integralidade.<sup>694</sup> Para Carl Schmitt, segundo sua já clássica definição, “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção”.<sup>695</sup> Nesta afirmação, diz Agamben, encontra-se precisamente o conceito-limite da doutrina do Estado e do direito,<sup>696</sup> tendo em vista que todo conceito-limite é sempre o limite entre dois conceitos, o qual, deste modo, confina a esfera da vida e com ela se confunde.<sup>697</sup> Encontra-se aí, em verdade, o que Agamben, fazendo referência a Schmitt, denominou de “*paradoxo da soberania*”:

O paradoxo da soberania se anuncia: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”. 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).<sup>698</sup>

Agamben acompanha aqui a reflexão de Schmitt sobre o conceito de *soberania*.<sup>699</sup>

A relação entre soberania e exceção foi devidamente vasculhada por Agamben tanto no primeiro *Homo sacer*, quanto na obra *Stato di eccezione (Estado de exceção)*, razão pela

<sup>693</sup> Por que Carl Schmitt? Para responder a esta questão é extremamente representativa, aqui, o excerto de uma entrevista dada por Agamben à Flavia Costa, na qual ele aponta de que modo se deu seu encontro com Carl Schmitt: “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 frequentemente, as duas coisas juntas) que, *se queria trabalhar com o direito e 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*” (Agamben, *Entrevista com Giorgio Agamben*, 2006, p. 132, grifo nosso).

<sup>694</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 18.

<sup>695</sup> Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 7, grifo nosso.

<sup>696</sup> Pode-se mesmo ler em Schmitt: “Essa definição, em si, pode fazer jus ao conceito de soberania como um conceito limítrofe, pois conceito limítrofe não significa um conceito confuso como na turva da terminologia da literatura popular, mas um conceito da esfera extrema. A isso corresponde que a sua definição não pode vincular-se ao caso normal, mas ao caso limítrofe” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 7).

<sup>697</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 18.

<sup>698</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 22. Com Schmitt: “Ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 8).

<sup>699</sup> No que tange ao conceito de *soberania*, sabe-se que ela é tradicionalmente definida como o exercício do poder supremo dentro de um território, tendo emergido no pensamento político moderno principalmente através dos escritos de Jean Bodin (1530-96) e Thomas Hobbes (1588-1679). Para Agamben, vale mencionar, a soberania é um conceito *político-teológico*, e é exatamente nesse contexto que ele entende o “paradoxo da soberania”, ou seja, esse estar dentro e fora em relação ao direito, que é similar, aliás, ao modo como Deus se relaciona com a sua criação, pois “[...] eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei” (Cf. De Boever, *Sovereignty*, 2011, ps. 180-181).

qual deve-se, neste momento, sobre ela se debruçar, ainda que brevemente, com a finalidade de que assim se possibilite devidamente a compreensão deste paradoxo.

Com efeito, a tentativa mais rigorosa de construção de uma teoria do estado de exceção se encontra na obra de Carl Schmitt, principalmente em seu livro sobre a ditadura (*Die Diktatur*), e naquele, publicado um ano mais tarde, sobre a teologia política (*Politische Theologie*). Ambos os livros foram publicados no início da década de 1920 e, conforme Agamben, descrevem um *paradigma*, uma forma de governo, que não só permaneceu atual, mas que atingiu de fato seu pleno desenvolvimento hoje, razão pela qual se faz necessário agora expor as teses fundamentais da *doutrina schmittiana do estado de exceção*.<sup>700</sup>

Nesse sentido, primeiramente devem ser feitas algumas observações de ordem terminológica. No livro de 1921 (*A Ditadura*),<sup>701</sup> o estado de exceção é apresentado por Schmitt através da figura da *ditadura*, a qual compreende em si o estado de sítio, mas que é, todavia, essencialmente “estado de exceção”, e, à medida que se apresenta como uma “suspensão do direito”, se reduz então ao problema da definição de uma “exceção concreta”.<sup>702</sup> Deste modo, na ditadura (inscrita no contexto do estado de exceção), devem ser distinguidas duas diferentes situações: a “*ditadura comissária*”,<sup>703</sup> que visa a defender ou restaurar a constituição vigente, e que tem como operador de inscrição de algo externo ao direito a distinção entre *normas do direito* e *normas de realização do direito*; e a “*ditadura soberana*”,<sup>704</sup> que tem por objetivo criar as condições para a imposição de uma nova constituição, possuindo como operadores de inscrição de algo externo ao direito a distinção entre *poder constituinte* e *poder constituído*, e que na qual, como figura da exceção, se alcança, por assim dizer, sua massa crítica ou seu ponto de fusão.<sup>705</sup> Todavia, esta conceitualização se altera e, enquanto no primeiro livro o estado de exceção é

<sup>700</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 53.

<sup>701</sup> Nas nossas referências, a tradução em inglês, Cf. Schmitt, *Dictatorship*, 2014.

<sup>702</sup> “Therefore dictatorship is a problem of concrete reality without ceasing to be a legal problem. The constitution can be suspended without ceasing to be valid, because the suspension only represents a *concrete exception*” (Schmitt, *Dictatorship*, p. 118, 2014).

<sup>703</sup> “In practice [*in concreto*] the commissary dictatorship suspends the constitution in order to protect it – the very same one – in its concrete form” (Schmitt, *Dictatorship*, 2014, p. 118).

<sup>704</sup> “From the perspective of sovereign dictatorship, the entire existing order is a situation that dictatorship will resolve through its own actions. Dictatorship does not *suspend* an existing constitution through a law based on the constitution – a constitutional law; rather it seeks to create conditions in which a constitution – a constitution that it regards as the true one – is made possible” (Schmitt, *Dictatorship*, 2014, p. 119).

<sup>705</sup> De modo claro e resumido, as palavras de Gilberto Bercovici: “A *ditadura comissária* suspende a constituição para protegê-la em sua existência concreta. A ação do ditador deve criar uma situação normal na qual o direito possa valer. Já a *ditadura soberana* não suspende a constituição, mas busca criar uma situação que torne possível uma nova constituição. A ditadura soberana invoca o *poder constituinte*” (Bercovici, *Soberania e Constituição: Para Uma Crítica do Constitucionalismo*, 2013, p. 25, grifo nosso).

apresentado através da *ditadura*, na *Teologia Política* os termos “ditadura” e “estado de sítio” desaparecem, sendo ambos os termos substituídos por *estado de exceção* (*Ausnahmezustand*).<sup>706</sup>

A estratégia Schmittiana, de acordo com Agamben, é uma estratégia em dois tempos e que necessita ser compreendida com clareza. O *telos* da sua teoria, esta a principal característica a se observar, em ambos os livros, é *a inscrição do estado de exceção num contexto jurídico*. Schmitt sabe perfeitamente que o estado de exceção, enquanto realiza a suspensão de toda a ordem jurídica, parece escapar a qualquer consideração de direito, e que, mesmo em sua consistência factual, ele não poderia aceder à forma do direito. No entanto, para Schmitt é essencial que se garanta uma relação com a ordem jurídica, de modo que, quer se trate da ditadura comissária, ou da ditadura soberana, ambas devem implicar uma referência a um contexto jurídico, pois o estado de exceção é sempre algo diferente da anarquia e do caos, e assim, juridicamente falando, mesmo não sendo (o estado de exceção) uma ordem jurídica, haverá ali ainda assim uma *ordem*.<sup>707</sup>

Consoante Agamben, “*O aporte específico da teoria schmittiana é exatamente o de tornar possível tal articulação entre o estado de exceção e a ordem jurídica*”,<sup>708</sup> articulação, esta, paradoxal, pois o que se quer inscrever no direito é algo essencialmente exterior a ele, ou seja, nada menos que a sua própria *suspensão*. No caso da *ditadura comissária*, esta operação se dá por meio da distinção entre normas do direito e normas de realização do direito (*Rechtsverwirklichung*), pois, desta maneira, a constituição pode ser suspensa quanto à sua aplicação, sem, no entanto, deixar de permanecer em vigor, tendo em vista que a sua suspensão significa unicamente uma exceção concreta. Já no caso da *ditadura soberana*, diferentemente, esta operação se dá por meio da distinção entre poder constituído e poder constituinte, o qual, para Schmitt, não é somente uma pura e simples questão de força, mas algo que, “Embora juridicamente ‘disforme’ (*formlos*), ele representa ‘um mínimo de constituição’ [...] inscrito em toda ação politicamente decisiva e está, portanto, em condições de garantir também para a ditadura soberana a relação entre estado de exceção e ordem jurídica”.<sup>709</sup>

No entanto, na *Teologia Política*, como mencionado, essa relação muda:

Na *Politische Theologie*, ao contrário, o operador da inscrição do estado de exceção na ordem jurídica é a distinção entre dois elementos fundamentais do

<sup>706</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 53-55.

<sup>707</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 54.

<sup>708</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 54, grifo nosso.

<sup>709</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 54-55.

direito: a norma (*Norm*) e a decisão (*Entscheidung, Dezsion*), distinção que já fora anunciada no livro de 1912, *Gesetz und Urteil*. Suspendendo a norma, o estado de exceção “revela (*offenbart*) em absoluta pureza um elemento formal especificamente jurídico: a decisão” (Schmitt, 1922, p. 19). Os dois elementos, norma e decisão, mostram assim sua autonomia.<sup>710</sup>

Para Schmitt, então, o que está em questão na *exceção soberana* é a própria *condição de possibilidade da validade da norma jurídica* e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal. O soberano, através do *estado de exceção*, “cria e garante a situação” da qual o direito tem necessidade para a sua própria vigência.<sup>711</sup> Por sua vez, o *paradoxo da soberania* ao qual Agamben se refere, portanto, se expressa precisamente na relação de correspondência entre *estado de exceção* e *soberania*: o soberano, enquanto é aquele que tem o poder de *decidir* sobre a suspensão da norma, está fora do direito; todavia, mesmo estando fora do direito, pertence ao ordenamento jurídico, pois é ele quem tem a competência para a *decisão*, elemento fundamental do direito.<sup>712</sup>

Nesse sentido, pode-se dizer que para Schmitt o problema da realização do direito somente pode ser posto a partir do *estado de exceção*, pois tratar-se-ia mesmo do problema da essência do Estado, da questão da manutenção da sua unidade política. De acordo com Schmitt, a normalidade não mostra nada e *a exceção prova tudo*, de modo que, com efeito, a regra mesma viveria somente da exceção.<sup>713</sup> Isto permite dizer que a soberania simultaneamente *afirma e nega a ordem*, pois toda ordem repousa sobre uma *decisão*, e não sobre uma *norma*. Deste modo, o *estado de exceção* não seria apenas o oposto da ordem constitucional da normalidade, mas o seu *fundamento*, a partir da *decisão* do *soberano*, pois, afinal, é ele quem decide sobre a situação na qual o direito pode valer.<sup>714</sup> Depreende-se disso que o paradigma da soberania pode ser reformulado também sob a

<sup>710</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 56. Na *Teologia Política* o foco de Schmitt recai acentuadamente na *decisão* do soberano: “A exceção não é subsumível: ela se exclui da concepção geral, mas ao mesmo tempo, revela um elemento formal jurídico específico, *a decisão na sua absoluta nitidez*” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 13, grifo nosso).

<sup>711</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 24.

<sup>712</sup> Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, ps. 111-112.

<sup>713</sup> Nas palavras do próprio Schmitt, “A exceção é mais interessante do que o caso normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 15).

<sup>714</sup> Cf. Bercovici, *Soberania e Constituição: Para Uma Crítica do Constitucionalismo*, 2013, ps. 27-28. Por isto, a concepção de Schmitt é por muitas vezes chamada de *decisionista* ou *voluntarista*, isto é, “[...] porque em sua base está o que se chamou de decisionismo (também se fala em voluntarismo), porque, para Carl Schmitt, a Constituição (fonte) é, na realidade, uma decisão válida apenas em razão da vontade do poder que a estabelece” (Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2015, p. 189).

seguinte forma: se o soberano tem o poder de manter a ordem ou declarar a exceção, isto significa que o ordenamento jurídico está, verdadeiramente, *à disposição do soberano*.<sup>715</sup>

A *decisão* do soberano é, aqui, a questão essencial. Ela é o dispositivo por meio o soberano realiza a passagem, ou seja, faz a mediação, entre uma ordem puramente normativa à realidade social.<sup>716</sup> É, portanto, por meio desse dispositivo, que não é nem uma questão *de direito*, nem *de fato*, mas sim algo que concerne à própria relação entre o direito e o fato, que o soberano cria o âmbito de referência da norma em relação ao real:

Por isto, em Schmitt, a soberania se apresenta na forma de uma decisão sobre a exceção. A decisão não é aqui a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido. O soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a “estruturação normal das relações de vida”, de que a lei necessita. A decisão não concerne nem a uma *quaestio iuris* nem a uma *quaestio facti*, mas à própria relação entre o direito e o fato. Não se trata aqui apenas, como Schmitt parece sugerir, da irrupção da “vida efetiva” que, na exceção, “rompe a crosta de um mecanismo enrijecido na repetição”, mas de algo que concerne à natureza mais íntima da lei. O direito tem caráter normativo, é “norma” (no sentido próprio de “esquadro”) não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, *normalizá-la*.<sup>717</sup>

A doutrina schmittiana do estado de exceção, desta maneira, opera produzindo uma série de cesuras e divisões no corpo do direito, cujos termos são irredutíveis um ao outro, mas que, através da sua articulação, permitem que a máquina do direito funcione.<sup>718</sup>

Nesse sentido, veja-se oposição entre *normas do direito* e *normas de realização do direito*, ou seja, entre a norma e a sua aplicação concreta: no caso da ditadura comissária, ela demonstra que o momento da aplicação surge de modo autônomo em relação à norma enquanto tal, pois esta pode ser suspensa sem, contudo, deixar de estar em vigor. Ela representa, por isso, um estado da lei no qual ela permanece em vigor, mas não

<sup>715</sup> Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 112. Nesse sentido, pensa-se serem aqui imperativas as palavras de Gilberto Bercovici: “‘Soberano é quem decide sobre o estado de exceção’. Com esta célebre frase, que inicia seu livro *Teologia Política*, Carl Schmitt destacou a soberania como uma função politicamente indispensável para afirmar uma ordem. O sentido concreto da controvérsia sobre soberania se dá sobre aquele que decide, em caso de conflito, em que consiste o interesse público e o Estado, a segurança e a ordem públicas. A necessidade do soberano era por ele interpretada na inafastabilidade da exceção, na normalidade da exceção. A soberania é a ‘competência’ imprevisível, estranha às normas de direito público, pois não se trata do término do direito, mas de sua própria origem. Para Schmitt, a soberania era a afirmação da ordem e, ao mesmo tempo, a sua negação. *Deste modo, definir soberania como decisão sobre o estado de exceção significa dizer que o ordenamento está à disposição de quem decide*. O soberano, assim, está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico, pois ao utilizar o seu poder de suspender a validade do direito, coloca-se legalmente fora da lei” (Bercovici, *Constituição e estado de exceção permanente*, 2004, ps. 55-56, grifo nosso).

<sup>716</sup> Cf. Chueiri, *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*, 2005, p. 95.

<sup>717</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 32.

<sup>718</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 57.



se aplica; por outro lado, no caso da ditadura soberana, a velha constituição já não existe mais e a nova está presente somente sob a forma “mínima” do poder constituinte. Desta maneira, ela representa um outro estado da lei, um estado no qual a lei já não está mais em vigor e, todavia, se aplica.<sup>719</sup>

Pode-se perceber esta cesura também no caso da oposição entre a *norma* e a *decisão*. O que Schmitt demonstra, quanto a isto, é que elas são irredutíveis, de modo que a decisão jamais pode ser deduzida da norma sem deixar resto: desta forma, na decisão sobre o estado de exceção a norma é completamente suspensa ou anulada, mas o que está em questão nesta suspensão é, novamente, a criação de uma situação que abra a possibilidade da aplicação da norma. O estado de exceção, portanto, opera separando a norma de sua aplicação para, desta maneira, possibilitar a sua própria aplicação.<sup>720</sup> Nas palavras de Agamben, “Introduz no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real”.<sup>721</sup>

Neste esquema, norma e decisão são, portanto, *irredutíveis*. A doutrina schmittiana do estado de exceção é, desta forma, o lugar em que a oposição entre a norma e a sua realização atinge a *máxima intensidade*, de modo que “Tem-se aí um campo de tensões jurídicas em que o *mínimo de vigência formal* coincide com o *máximo de aplicação real* e vice-versa”.<sup>722</sup>

O problema da “vigência da lei”, por sua vez, remete-nos inexoravelmente ao problema da *força de lei*.<sup>723</sup> Conforme demonstra Agamben, este sintagma vincula-se a uma longa tradição no direito romano e medieval, no qual (ao menos a partir da *Dig. De legibus I, 3: legis virtus haec est: imperare, vetare, permittere, punire*) tem o sentido de eficácia, ou seja, de capacidade de obrigar. No entanto, é somente no contexto da Revolução Francesa que ele começa a indicar o valor supremo dos atos estatais, expressos pelas assembleias representativas do povo. Desta maneira, no art. 6 da Constituição

<sup>719</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 58.

<sup>720</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 58.

<sup>721</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 58.

<sup>722</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 58.

<sup>723</sup> E, quanto a isto, recorda Agamben que este foi o tema do seminário que Jacques Derrida fez, na Cardozo School of Law, em Nova York, com o título de “*Force de loi: le fondement mystique de l’autorité*”, e que já fez sua aparição neste trabalho. Para Agamben, esta conferência “[...] que era, na verdade, uma leitura do ensaio benjaminiano ‘Crítica da violência: crítica do poder’, suscitou um amplo debate tanto entre os filósofos quanto entre os juristas; mas é um indício não só da consumada separação entre cultura filosófica e cultura jurídica, como também da decadência da segunda, o fato de ninguém ter tentado analisar a fórmula, aparentemente enigmática, que dava título ao texto” (Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 59).

francesa de 1791 a *force de loi* já designa,<sup>724</sup> assim, a intangibilidade da lei, até mesmo em relação ao soberano.<sup>725</sup>

A partir deste momento a doutrina moderna passará, então, a distinguir entre a *eficácia* e a *força* da lei: a *eficácia* decorre de modo absoluto de todo ato legislativo válido e consiste na produção de efeitos jurídicos; a *força de lei*, ao contrário, expressa a posição da lei ou de atos a ela assimilados em relação a outros atos do ordenamento jurídico, seja superior à lei, como no caso da Constituição, seja inferior à lei, como no caso dos decretos e regulamentos promulgados pelo poder executivo.<sup>726</sup> O determinante, no entanto, é que no sentido técnico o sintagma “força de lei” se refira, tanto na doutrina moderna, quanto na antiga, não à lei, mas àqueles decretos que, como tais, *não são leis propriamente ditas*, mas que, porém, têm, justamente, *força de lei*, que o poder executivo pode em determinados casos, especialmente no estado de exceção, promulgar.<sup>727</sup> Desta forma, pode-se dizer que o conceito de “força de lei” define, enquanto termo técnico do direito, “[...] uma separação entre a *vis obligandi* ou a aplicabilidade da norma e a sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua ‘força’”.<sup>728</sup>

No estado de exceção, sabe-se, é comum que se encontrem várias espécies de confusão entre atos do poder executivo e atos do poder legislativo. Tal confusão é, aliás, uma das suas principais características. Nesse sentido, um caso paradigmático dessa confusão é o regime nazista, no qual, como Eichmann não cansava de repetir, “as palavras do Führer têm força de lei [*Gesetzeskraft*]”.<sup>729</sup> Entretanto, esta confusão, do ponto de vista

<sup>724</sup> Conforme o disposto no artigo 3, da seção III, da Constituição Francesa de 1791: “Article 6. Les décrets sanctionnés par le roi, et ceux qui lui auront été présentés par trois législatures consécutives, ont force de *loi*, et portent le nom et l’intitulé de *lois*” (Cf. França, Constituição de 1791).

<sup>725</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 59-60.

<sup>726</sup> No Brasil, vale dizer, estes dispositivos (que não são “leis”, mas que gozam de “força de lei”), existem desde há muito tempo e sempre foram utilizados de maneira corriqueira. Eles existiam na “Constituição” brasileira de 1967-1969 na figura do chamado *decreto-lei*, o qual na Constituição de 1988 foi substituído pelas *medidas provisórias*, dispostas em seu art. 62 (Cf. Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2015, p. 191).

<sup>727</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 60. Isso pode ser bem caracterizado pelos comentários que seguem de Hannah Arendt: “Essa circular de dezembro de 1932 – expedida num momento em que a subida de Hitler ao poder ainda não era uma certeza, mas uma forte possibilidade – antecipa, estranhamente, os ‘decretos altamente confidenciais’, ou seja, a norma tipicamente totalitária que utiliza leis que não são levadas à atenção do público, como o regime de Hitler faria muito depois, advertindo a seus destinatários que ‘estas diretivas não devem ser publicadas’” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 145, grifo nosso).

<sup>728</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 60.

<sup>729</sup> Relato que se encontra também em Hannah Arendt: “Em Jerusalém, confrontado com provas documentais de sua extraordinária lealdade a Hitler e à ordem do Führer, Eichmann tentou muitas vezes explicar que durante o Terceiro Reich ‘as palavras do Führer tinham força de lei’ (*Führerworte haben Gesetzeskraft*), o que significava, entre outras coisas, que uma ordem vinda diretamente de Hitler não precisava ser escrita” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 165).

técnico, não é o tanto o aporte específico do estado de exceção, quanto, em verdade, o fato do isolamento da “força de lei” à lei que este promove.<sup>730</sup> Nesse sentido, o estado de exceção define um “estado da lei” no qual, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica, ou seja, “não tem força”, e, de outro, nele são produzidos atos que não têm valor de lei, mas que, contudo, adquirem a sua “força”.<sup>731</sup>

Para Agamben, isso significa que, no caso extremo, a “força de lei” é algo que “flutua” como um elemento indeterminado, podendo, desta forma, ser reivindicada tanto pela autoridade estatal (quando age como *ditadura comissária*), quanto por uma organização revolucionária (quando age como uma *ditadura soberana*). Deste modo, pode-se afirmar, com Agamben, que “O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força de ~~lei~~)”.<sup>732</sup> Existe no estado de exceção, logo, uma força de ~~lei~~ na qual ato e potência (aplicação e norma) encontram-se radicalmente separados, revelando assim uma espécie de elemento místico, ou melhor, uma ficção que permite ao direito atribuir a si a própria anomia.<sup>733</sup>

Um elemento místico, portanto, que acusa, no estado de exceção, o divórcio entre a norma e a sua aplicação, na medida em que na força *pura*, a norma se aplica desaplicando-se.<sup>734</sup> Isso, para Agamben, escancara o fato de que:

O estado de exceção é [...] a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força de ~~lei~~ realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Deste modo, a união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real.<sup>735</sup>

Esta caracterização do estado de exceção é aqui extremamente importante. Ela vai conduzir a uma constatação que leva Agamben a discordar de Schmitt e, desta forma, propor uma outra definição de soberania, logo, do soberano e do direito.

<sup>730</sup> Nas palavras de Vera Karam de Chueiri, “[...] no Estado de exceção *força de lei* remete à situação na qual a força (de lei) se isola da lei, vale dizer, há um estado da lei em que, por um lado a norma está em vigor mas não se aplica, não tem força (daí em inglês se falar em *enforcement* ao se referir à aplicação da norma) e, por outro, atos de força se impõem, porém sem valor legal” (Chueiri, *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*, 2005, p. 100).

<sup>731</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 60-61.

<sup>732</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 61.

<sup>733</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 61.

<sup>734</sup> Cf. Chueiri, *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*, 2005, p. 100.

<sup>735</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 63.

Nesse sentido, Agamben se pergunta, então, qual seria a estrutura da soberania, a partir do momento em que ela não consiste senão na suspensão da norma? A *exceção* é uma espécie da exclusão; ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. No entanto, o caráter particular da exceção reside no fato de que aquilo que está excluído não está, por tal motivo, absolutamente fora, de modo que deixe de ter relação com a norma. Pelo contrário, aquilo que está excluído se mantém em relação com a norma na forma da *suspensão*, de modo que, de acordo com Agamben, o que sucede, é que “A *norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta*”.<sup>736</sup> Assim, Agamben pode afirmar que “O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída”.<sup>737</sup>

Logo, é a partir da *decisão soberana* que o direito mantém uma relação com a vida, relação que é ao mesmo tempo de *exclusão* e *inclusão*: na exceção um determinado caso é excluído do ordenamento jurídico, ou seja, localiza-se fora dele; no entanto, pode-se dizer que está excluído somente na medida em que segue mantendo relação com a norma jurídica. É por isso que se pode dizer, nesse caso, que a norma se aplica *desaplicando-se*. E é também por isso que se pode dizer que a exceção *é o dispositivo e a forma da relação entre o direito e a vida*, pois dá lugar a uma verdadeira zona de indiferença, a qual não é uma situação nem só de fato nem só de direito.<sup>738</sup>

Para Agamben, deve-se dizer, o particular “vigor” da lei reside justamente nessa sua capacidade de “capturar fora”, que ele chama de *relação de exceção*:

A exceção que define a estrutura da soberania é, porém, ainda mais complexa. Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que 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.<sup>739</sup>

<sup>736</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 24.

<sup>737</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 24. Ou seja, “Em resumo: o soberano decide o estado de exceção capturando um espaço que não está nem fora nem dentro da ordem jurídica” (Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 112)

<sup>738</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 60-61. Pois, conforme Agamben, “[...] 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, *Estado de exceção*, 2004, p. 12).

<sup>739</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 25.

A situação que vem a ser criada pela exceção, portanto, possui este particular de não poder ser definido nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas aquilo que justamente institui entre estes um paradoxal *limiar de indiferença*. Não pode ser caracterizado como um fato, pois diz respeito àquilo que é criado apenas com a suspensão da norma; por outro lado, pela mesma razão, não é também um caso jurídico, ainda que abra a possibilidade de vigência da lei.<sup>740</sup>

É, portanto, somente a partir destas considerações que se pode entender o sentido último do paradoxo formulado por Carl Schmitt quando este afirma que a decisão soberana demonstra, em verdade, não ter necessidade do direito para criar direito.<sup>741</sup> Fica claro, assim, como o que está em jogo na exceção soberana não é tanto controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, *criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídica pode ter valor*.<sup>742</sup> A exceção é, desta maneira, a localização (*Ortung*) fundamental,<sup>743</sup> que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora do ordenamento, a situação normal do caos, mas, conforme Agamben, “[...] traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento”.<sup>744</sup> O que o estado de exceção faz, desta forma, é estabelecer uma relação escondida entre direito e ausência de direito, espaço e vazio, a qual é *constitutiva* do próprio direito.<sup>745</sup>

Tendo em vista, logo, que se “não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos”, este deve ser, então, primeiro incluído no ordenamento através da criação de uma *zona de indiferença* entre interno e externo, situação normal e caos, o qual, como visto, corresponde ao *estado de exceção*. Expressa-se aqui, desta maneira, o fato de que uma norma, para se referir a algo, deve pressupor aquilo que está fora da relação (o *irrelato*) e,

<sup>740</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 25.

<sup>741</sup> “Nisso, a decisão distingue-se da norma jurídica e (para formular paradoxalmente), a autoridade comprova que, para criar direito, ela não precisa ter razão/direito” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 14).

<sup>742</sup> Desta forma, consoante Daniel Arruda Nascimento: “O que faz então a decisão soberana ao criar o estado de exceção? Define o espaço no qual a ordem jurídica e política pode ou não ter valor. E a exceção mostra novamente o seu caráter de fundamento da ordem – parece que o ordenamento só pode ser criado se houver congênito a ele o poder de suspendê-lo” (Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 113).

<sup>743</sup> Em uma fundamental oposição a Schmitt, de acordo com Agamben, “O ‘ordenamento do espaço’, no qual consiste para Schmitt o *Nómos* soberano, não é, portanto, apenas a ‘tomada da terra’ (*Landnahme*), fixação de uma ordem jurídica (*Ordnung*) e territorial (*Ortung*), mas, sobretudo, ‘tomada do fora’, exceção (*Ausnahme*)” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 26).

<sup>744</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 25-26. De modo que “A normalidade somente encontra o amparo que lhe dá fundamento se confrontada com o seu próprio limite” (Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 113).

<sup>745</sup> Cf. Chueiri, *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*, 2005, p. 93.

não obstante este estar fora, estabelecer com ele uma relação.<sup>746</sup> Entende-se, assim, a paradoxal estrutura do estado de exceção, conforme Agamben, este “*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*”.<sup>747</sup>

Essa definição da soberania é aqui essencial, pois, para Agamben, estas considerações exprimem o fato de que a *relação de exceção* é, verdadeiramente, a *estrutura originária da relação jurídica*:

*A relação de exceção exprime assim simplesmente a estrutura originária da relação jurídica. 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. Na sua forma arquetípica, o estado de exceção é, portanto, o princípio de toda 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. Como tal, ele mesmo é, porém, essencialmente ilocalizável (ainda que se possa de quando em quando atribuir-lhe limites espaço-temporais definidos).*<sup>748</sup>

Para Schmitt havia uma correspondência entre uma “tomada da terra” (*Landnahme*) e a fixação de uma ordem jurídica (*Ordnung*) em um território (*Ortung*), o que constituía, para ele, o “ordenamento do espaço”, o *Nómos* soberano. Contudo, de acordo com Agamben, o nexos existente entre ordenamento (*Ordnung*) e localização (*Ortung*), que constitui o “*nómos da terra*”, é um tanto quanto mais complexo do que esta descrição feita por Schmitt.<sup>749</sup> Em outras palavras, o que Agamben está afirmando é que a ordem (*o nomos*) e a sua localização (a terra, o mundo), ou seja, o “*nomos da terra*” não podem ser pensados em termos de uma relação meramente geográfica, de uma apropriação

<sup>746</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 26. A este tipo de relação Agamben denomina de *bando*: “O *bando* é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 36).

<sup>747</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 57. De acordo com Agamben, ainda, “É à luz dessa complexa estratégia que deve ser vista a relação entre *Die Diktatur* e *Politische Theologie*. De modo geral, juristas e filósofos da política voltaram sua atenção sobretudo para a teoria da soberania presente no livro de 1922, sem se dar conta de que ela adquire seu sentido próprio exclusivamente a partir da teoria do estado de exceção já elaborada em *Die Diktatur*. O lugar e o paradoxo do conceito schmittiano de soberania derivam, como vimos, do estado de exceção, e não o contrário. E certamente não foi por acaso que Schmitt definiu primeiro, no livro de 1921 e em artigos anteriores, a teoria e a prática do estado de exceção e que, apenas num segundo momento, definiu sua teoria da soberania na *Politische Theologie*. Esta representa, indubitavelmente, a tentativa de ancorar sem restrições o estado de exceção na ordem jurídica; mas tal tentativa não teria sido possível se o estado de exceção não tivesse sido articulado anteriormente na terminologia e na conceitualidade da ditadura e, por assim dizer, não tivesse sido ‘juridicizado’ pela referência à magistratura romana e, depois, graças à distinção entre normas do direito e normas de realização” (Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 57).

<sup>748</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 26.

<sup>749</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 26.

da terra (como o faz Schmitt), mas sim na relação, preenche de uma ambiguidade fundamental, do limiar entre o caos e a situação normal, o externo e o interno, isto é, *a situação de exceção*,<sup>750</sup> essa zona *ilocalizável*, que, para Agamben, tende a prevalecer.

Desta maneira, uma das teses que Agamben apresenta, então, é a de que este *ilocalizável*, que é o *estado de exceção*, se apresenta em nosso tempo como a estrutura política fundamental, emergindo sempre em primeiro plano e se tornando, por fim, a *regra*.<sup>751</sup> Isso não ocorre, vale dizer, somente no plano jurídico-formal, mas especialmente no plano material, a partir das aclamações generalizadas cada vez mais frequentes das chamadas “situações de emergência”, à qual se faz cada vez mais apelo, enquanto, de forma simultânea, secretamente trabalha-se precisamente para produzi-la.<sup>752</sup>

Isso significa, de acordo com Agamben, que o *estado de exceção* tende a cada vez mais se apresentar como o *paradigma de governo dominante na política contemporânea*, como se pode apreender a partir da seguinte passagem:

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 paradigma de governo dominante na política contemporânea*. 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.<sup>753</sup>

Vale dizer, assim, que este *ilocalizável*, representado pelo *estado de exceção*, para Agamben, equivale ao que ele chama de *campo*. Deste modo, quando no nosso tempo se procurou dar uma *localização* visível e permanente a este *ilocalizável*, o que se

<sup>750</sup> Cf. Chueiri, *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*, 2005, p. 97.

<sup>751</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 26.

<sup>752</sup> “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que corresponda a esse fato’. Esse diagnóstico de Benjamin, que já tem mais de cinquenta anos, não perdeu nada da sua atualidade. E isso não tanto ou não apenas porque o poder não tem, hoje, outra forma de legitimação que não seja a emergência, e por todos os lugares e continuamente faz apelo a ela, e ao mesmo tempo, trabalha secretamente para produzi-la (como não pensar que um sistema que pode agora funcionar apenas na base de uma emergência não esteja do mesmo modo interessado em mantê-la a qualquer preço?)” (Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 16).

<sup>753</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 13, grifo nosso. O conceito de “guerra civil mundial”, por sua vez, é trabalhado por Agamben em outro livro do projeto *homo sacer*, chamado “*Stasis. La guerra civile come paradigma politico*”. Neste livro, pode-se ler que “Il concetto di <guerra civile mondiale> è stato introdotto contemporaneamente nel 1963 da Hannah Arendt nel suo libro *On Revolution* (in cui la seconda guerra mondiale viene definita come <una specie di guerra civile scatenata su tutta la superficie della terra>: Arendt, p. 10) e da Carl Schmitt nella sua *Theorie des Partisanen*, cioè in un libro dedicato alla figura che segna la fine della concezione della guerra dello *Jus publicum Europaeum*, fondata sulla possibilità di distinguere chiaramente tra guerra e pace, militari e civili, nemici e criminali” (Agamben, *Stasis: La guerra civile come paradigma politico*, 2015, p. 10).

apresentou, o resultado, foi o *campo de concentração*. Isto permite a Agamben dizer, então, que não se poderia inscrever tal análise na trilha aberta pelas pesquisas de Foucault, seja na *História da loucura*, seja em *Vigiar e punir*, pois o que aqui se apresenta não pertence ao direito carcerário, que funciona no âmbito do ordenamento normal (embora constitua um âmbito particular, o do direito penal). O que aqui se apresenta, o *campo*, funciona na constelação jurídica da *lei marcial*, do *estado de sítio*, ou seja, dentro do *paradigma do estado de exceção*, de modo que, para Agamben, “Não é o cárcere, *mas o campo*, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*”.<sup>754</sup>

Pode-se dizer, desta maneira, que embora o ponto de partida da reflexão de Agamben seja a definição schmittiana da soberania, a sua tese, em verdade, vai muito além da de Schmitt,<sup>755</sup> especialmente ao propor que a soberania, em verdade, não residiria no soberano, mas na *relação de exceção*, a qual seria, também, a *estrutura originária do direito*.<sup>756</sup> Deste modo, Agamben propõe que aquela afirmação schmittiana segundo a qual “a regra vive somente da exceção” deveria ser tomada ao pé da letra, posto que o direito, com efeito, não possuiria nenhuma realidade além daquela que consegue capturar dentro de si mesmo através da exclusão inclusiva da *exceptio*.<sup>757</sup> A partir disso, pode-se mesmo afirmar que “Neste sentido verdadeiramente o direito ‘não possui por si nenhuma existência, mas o seu ser é a própria vida dos homens’”.<sup>758</sup>

E se a *exceção* é, na verdade, a estrutura da soberania, então ela não é um conceito nem exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (a *decisão*, como diria Carl Schmitt), nem a *norma* suprema do ordenamento jurídico (como diria Hans Kelsen).<sup>759</sup> A *exceção* seria, então, “[...] a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”.<sup>760</sup> Essa relação, segundo Agamben, é uma relação de *bando*:

<sup>754</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 26-27. Afirma-se, assim, que “Isso nos levará a olhar para o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nomos* do espaço político no qual ainda vivemos” (Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 41).

<sup>755</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 61.

<sup>756</sup> Deve-se aqui observar que a relação de exceção, a relação de exclusão, enquanto tais, não são novidade na história. A novidade trazida à tona por Agamben, deve-se frisar, de acordo com Daniel Arruda Nascimento, residiria nisto: “O que surpreende é deparar com relações de inclusão que se deem unicamente na forma da relação de exclusão. A novidade da argumentação do filósofo italiano consiste em acrescentar que tal relação de exceção revela a estrutura originária da relação jurídica” (Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 115, grifo nosso).

<sup>757</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 34.

<sup>758</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 34.

<sup>759</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 35.

<sup>760</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 35.



Retomando uma sugestão de Jean-Luc Nancy, chamemos de *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 mē energeîn*, potência de não passar ao ato) da lei, de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. A relação de exceção é uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. 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 talento, livremente”, como na expressão *correre a bandono*, e *bandito* quer dizer tanto “excluído, posto de lado” quanto “aberto a todos, livre”, como em *mensa bandita* e *a redina bandita*). É neste sentido que o paradoxo da 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*. A potência insuperável do *nómos*, *a sua originária “força de lei”* é que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a.<sup>761</sup>

Esclarece-se, assim, como a estrutura originária do direito com o vivente é esse *a-bandono*, de modo que, devido ao paradoxo da soberania,<sup>762</sup> o direito, por meio da relação de exceção (a *exceptio*), pode aplicar-se somente desaplicando-se, sendo capaz, portanto, de incluir a *vida nua* em si a partir de sua própria suspensão.<sup>763</sup>

### 3.3 Direitos do homem na era biopolítica e a potência do direito

*A vida que resta*, portanto, no estado de exceção tornado normal, é apenas a *vida nua*, a qual separa a coesão de uma forma-de-vida em todos os seus âmbitos, promovendo uma violenta cisão: desta forma, o que se sucede é que passa-se a encontrar, de um lado, a *vida nua*, a portadora última e opaca da soberania, e, por outro, as múltiplas formas de vida recodificadas abstratamente em pessoas jurídico-sociais que sobre ela repousam, como o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também, o soropositivo, o idoso, a mulher,<sup>764</sup> a quem podem ser acrescentados, no caso do Brasil, sobretudo os

<sup>761</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 35.

<sup>762</sup> Nas palavras de Oswaldo Giacoia Junior, tanto a *exceptio* quanto o *bando*, que caracterizam o *abandono*, nutrem-se da paradoxia: “Como *ex capere*, a exceção significa capturar fora, exclusão includente, tal como o banimento. Se, de fato, o que define a soberania é a prerrogativa (normativa) de decidir sobre a suspensão do ordenamento jurídico-estatal, então o soberano é aquele a quem a lei se aplica, desaplicando-se, aquele que, por força de uma prerrogativa constitucional, pode decretar a suspensão total ou parcial da constituição, e dos direitos e garantias nela consolidados” (Giacoia Junior, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008, ps. 283-284).

<sup>763</sup> Afinal, “A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova este limiar de indiferença entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, *nomós* e *phýsis*, em que a vida é originariamente excepcionada no direito. A sua decisão é a colocação de um indecível” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 34).

<sup>764</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 16.

jovens cotidianamente massacrados nos morros e nas periferias, os homens e as mulheres negras, os gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros, os migrantes e os refugiados, os incontáveis e inelutáveis corpos forçosamente desaparecidos e brutalizados pelo regime civil-militar, por exemplo, para citar somente algumas das vidas que são, em nosso país, *sacralizadas*.

Sim, sacralizadas, capturadas pelo poder soberano e tornadas *nuda vitas*. Contudo, esta sacralidade, deve-se frisar, não é a mesma sacralidade daquela do *homo sacer* romano. Na modernidade, o princípio da sacralidade encontra-se completamente emancipado da ideologia sacrificial, e a continuidade do termo *sacro*, em nossa cultura, não segue a história semântica do sacrifício, mas a da dupla captura e dupla exclusão vivida pelo *homo sacer*. Desta forma, como resultado, encontra-se diante dos olhos hoje vidas expostas à uma violência sem precedentes, porém, como uma espécie de reflexo da insensatez do cotidiano,<sup>765</sup> precisamente nas formas mais *profanas* e *banais*.<sup>766</sup>

Tal banalidade pode ser representada, por um lado, pelas milhares de vítimas tombadas em um fim de semana de feriado nas rodovias. Este fato, todavia, embora não possa ser ignorado, não se compara à violência empreendida pelos dispositivos de poder, os quais expressam menos a sacralidade de uma impossibilidade sacrificial, quanto mais resgatam a nudez de uma vida exposta desde sempre à *matabilidade virtual* pela sua captura pelo poder soberano. Restam, assim, vidas *a-bandonadas*, as quais estão cotidianamente expostas à violência soberana, massacradas, também de forma banal, pelo poder e suas principais insígnias: a *polícia* e as *forças armadas*, por exemplo, que em contextos de *exceção tornada permanente*,<sup>767</sup> segundo o paradigma da política

<sup>765</sup> Que não impossibilita, mas dificulta em grande medida a apropriação da experiência pelo homem moderno. Nesse sentido, vale mencionar aqui uma passagem de Giorgio Agamben, na qual ele promove uma espécie de continuação sobre a reflexão benjaminiana da perda da experiência, trazendo, porém, a reflexão, para tempos mais contemporâneos: “Porém, nós hoje sabemos que, para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente. Pois o dia a dia do homem contemporâneo não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiência: não a leitura do jornal, tão rica em notícias do que lhe diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa, preso ao volante, em um engarrafamento; não a viagem às regiões íferas nos vagões do metrô nem a manifestação que de repente bloqueia a rua; não a névoa dos lacrimogêneos que se dissipa lenta entre os edifícios do centro e nem mesmo os súbitos estampidos de pistola detonados não se sabe onde; não a fila dos guichês de uma repartição ou a visita ao país de Cocanha do supermercado nem os eternos momentos de muda promiscuidade com desconhecidos no elevador ou no ônibus. *O homem moderno volta para casa à noite extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atroz* -, *entretanto nenhum deles se tornou experiência*” (Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 21-22, grifo nosso).

<sup>766</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 112-113.

<sup>767</sup> Quanto a isto é interessante notar como até mesmo Zygmunt Bauman, com sua perspectiva sociológica, quando quer demonstrar, no contexto de suas argumentações, situações de suspensão de direitos, cita ninguém menos que o filósofo italiano Giorgio Agamben. Em um interessante excerto ele recorda tanto Benjamin quanto Agamben para se referir exatamente a esta *permanência da exceção*: “Vainly trying to

contemporânea, são utilizadas não contra inimigos externos, mas sim para promover, por meio de seu poder “*espectral*”,<sup>768</sup> pois prenhe de uma ambígua e letal indistinção entre poder *instituinte e poder mantenedor*,<sup>769</sup> uma espécie de “guerra civil legal”, onde vige a eliminação física daquelas categorias de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político,<sup>770</sup> ou seja, a nosso ver, marcados pelo signo da *ambivalência*,<sup>771</sup> logo, da *descartabilidade*. Desta forma, de acordo com Agamben,

Se é verdadeiro que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma vida insacrificável, que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de modo particular. A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*.<sup>772</sup>

De acordo com o autor, pode-se dizer, logo, que na modernidade somos todos virtualmente *homo sacer*. E isso, todavia, somente pode ocorrer porque o que está sempre em questão nas democracias modernas é, com efeito, a vida nua do *cidadão*, o *novo corpo biopolítico da humanidade*.<sup>773</sup>

---

escape Nazi-dominated Europe, Walter Benjamin noted that legal exception and legal norm had exchanged places, that the state of exception had become a rule. A little more than half a century later, in his study of the historical antecedents of the state of emergency, Giorgio Agamben came to the conclusion that the state of exception (whether referred to by the names of ‘state of emergency’, ‘state of siege’, or ‘martial law’) ‘tends increasingly to appear as the dominant paradigm of government in contemporary politics’. Ever more profuse law, decrees and orders tend to ‘radically erase any legal status of the individual, thus producing a legally unnameable and unclassifiable being’” (Bauman, *Collateral Damage: social inequalities in a global age*, 2011, p. 127).

<sup>768</sup> “Mas aquilo de que hoje dá testemunho de modo ainda mais ‘espectral’ (*gepenstiche*, espectral e não apenas alucinante como diz a tradução francesa), misturando-se as duas violências, a violência conservadora e a violência fundadora, é a instituição moderna da *polícia*. Mistura de duas violências heterogêneas, mistura de certa maneira espectral (*in einer gleichsam gepenstichen Vermischung*), como se uma violência assombrasse a outra” (Derrida, *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, 2007, ps. 97-98).

<sup>769</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 69.

<sup>770</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 13.

<sup>771</sup> Afinal, “No reino político, *expurgar a ambivalência* significa segregar ou deportar os estranhos, sancionar alguns poderes locais e colocar fora da lei aqueles não sancionados, preenchendo assim as ‘brechas da lei’” (Bauman, *Modernidade e ambivalência*, 1999, p. 33, grifo nosso). O que Bauman quer dizer, a nosso ver, é exatamente o processo que foi melhor descrito por Agamben, que, nas palavras de Paulo Endo, “[...] aponta para as condições e espaços em que a violência está completamente autorizada a ocorrer, grifando o que lhe parece essencial no Estado de exceção: *o espaço para o exercício absoluto da vontade soberana*. Ao mesmo tempo, ele descreve a dinâmica da exceção como um modo muito particular de inclusão/exclusão, *no interior do qual todo excesso é autorizado e mantido sob a guarida do poder normatizador soberano*” (Endo, *A violência no coração da cidade*, 2005, p. 293, grifo nosso).

<sup>772</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 113.

<sup>773</sup> “Tudo ocorre como se, no mesmo passo do processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento um outro processo, que coincide grosso modo com o nascimento da democracia moderna, no qual o homem como vivente se apresenta não mais como *objeto*, mas como *sujeito* do poder político. Estes processos, sob muitos aspectos opostos e (ao menos em aparência) em conflito acerbo entre eles, convergem, porém, no fato de que em

### 3.3.1 Os direitos do homem, o campo como paradigma biopolítico e o muçulmano

Como havíamos previamente comentado, uma das teses apresentadas por Giorgio Agamben é a de que a estrutura política fundamental em nosso tempo é o *estado de exceção*, o qual emerge sempre em primeiro plano e se torna, por fim, a regra. Este *ilocalizável*, para o autor, funciona não na lógica normal do ordenamento jurídico, como no caso do direito penal, mas sim no paradigma do *estado de exceção*, razão pela qual ele pode ser representado pela noção de *campo*. E, de acordo com o autor, “Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração. Não é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*”.<sup>774</sup>

Sabe-se que entre as diversas razões que motivaram a investigação promovida por Giorgio Agamben em *Homo sacer I*, como mencionado pelo autor, encontram-se o fato de que, por um lado, Foucault não havia desenvolvido a problemática da biopolítica em relação aos campos de concentração e extermínio, bem como havia deixado sem resposta o problema da articulação entre as técnicas biopolíticas da modernidade e as tecnologias do eu. De outro lado, encontra-se também o fato de que há nos trabalhos de Hannah Arendt uma falta no que tange a uma perspectiva biopolítica em seus estudos sobre o totalitarismo. É precisamente de forma a complementar estas questões que o autor irá, então, na última parte do *Homo sacer*, abordar esta questão, ou seja, a relação entre biopolítica e totalitarismo.<sup>775</sup> Isso, no entanto, somente pode ser empreendido em um horizonte *biopolítico*, pois, de acordo com o autor, “Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária”.<sup>776</sup>

Para chegar a este ponto foi necessário percorrer o caminho que conduziu o autor a interpretar a noção de soberania em termos de *bando*, e, também, a vida que é objeto do *bando*, entendida nos termos de uma vida *sagrada*, o que em nosso contexto significa dizer *abandonada*. A partir daqui, no entanto, Agamben problematiza algumas questões centrais para a política contemporânea, as quais irão permitir o aparecimento da noção de *campo*, entendido como o paradigma político da modernidade. No entanto, a que mais nos

---

ambos o que está em questão é a *vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade* (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 17, grifo nosso).

<sup>774</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 26.

<sup>775</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 68.

<sup>776</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 117.

interessa, a qual iremos neste momento nos focar, é o problema dos *direitos do homem na era da biopolítica*.<sup>777</sup>

Para Agamben, vale dizer, isso tem a ver com a contiguidade essencial entre a democracia de massa e os Estados totalitários, a qual somente pode ser encaminhada à luz do conceito de *vida nua*. O fato é que esta reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, tanto a uma primazia do privado sobre o público, como também à primazia das liberdades individuais sobre os deveres coletivos. Deste modo, a reivindicação da vida, que supostamente deveria servir como uma espécie de emancipação em relação ao poder,<sup>778</sup> acaba se tornando o seu contrário, como nos Estados totalitários, nos quais a decisão sobre a vida é o critério decisivo, o local por excelência das decisões soberanas. Com efeito, somente porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornou-se o fato *politicamente decisivo*, é que se pode compreender a facilidade com que em nosso século, por um lado, as democracias puderam se transformar em Estados totalitários e, de outro, como os Estados totalitários converteram-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Interessa notar, desta forma, que em ambos os casos estas reviravoltas foram produzidas num contexto no qual a política já tinha se transformado, há tempos, em *biopolítica*, e o que se segue a isto é somente a determinação da forma de organização mais eficaz em assegurar com cuidado o controle e o usufruto da *vida nua*.<sup>779</sup>

A razão para tal situação, bem como para a perda de clareza e inteligibilidade quanto às distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público), residem no fato de que tão logo seu referente fundamental torna-se a *vida nua*, todas elas terminam por entrar em uma verdadeira zona de indeterminação. Somente tendo em mente esta raiz pode-se entender, por exemplo, tanto o renascimento do fascismo na Europa, como o deslize das classes dirigentes ex-comunistas no mais extremo racismo.<sup>780</sup>

Entretanto, embora este processo (de contiguidade entre democracia e totalitarismo) tenha atingido seu zênite em períodos mais recentes, ele parece ter, em

<sup>777</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 68.

<sup>778</sup> Por exemplo, no sentido que lhe dá Foucault, para explicar a importância do sexo no debate político: “Foi a vida, muito mais que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’, acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania” (Foucault, *História da sexualidade I: A vontade de saber*, 2011, p. 157).

<sup>779</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 118-119.

<sup>780</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 119.

verdade, suas raízes em tempos mais antigos. Para o autor, o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de maneira contínua e subterrânea desde muito antes de emergir à luz em nosso século.<sup>781</sup> Para ele,

É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se.<sup>782</sup>

Esta relação entre biopolítica e totalitarismo, que somente pode ser construída a partir do conceito de vida nua, está contida, para Agamben, ainda que de modo implícito, em vários documentos que estão na base formadora e justificadora de várias de nossas instituições político-jurídicas.

Nesta via, Agamben irá citar, como primeiro registro da *vida nua como novo sujeito político*, um documento que é unanimemente colocado à base da democracia moderna: o writ de *Habeas corpus* de 1679. Quanto a ele, Agamben chama atenção para o fato de que a fórmula, que pode ser encontrada já no século XIII para assegurar a presença física de uma pessoa diante de uma corte de justiça, não tenha em seu centro “[...] nem o velho sujeito das relações e das liberdades feudais, nem o futuro *citoyen*, mas o puro e simples *corpus*”.<sup>783</sup> Esta situação é extremamente representativa, deve-se dizer, pois ela desnuda o fato de não ser o homem livre, dotado de prerrogativas e direitos, o novo sujeito da política, mas apenas o *corpus*. O *corpus*, deve-se dizer, do *homo sacer*,<sup>784</sup> este ser bifronte, simultaneamente portador tanto da sujeição ao poder soberano, quanto das liberdades individuais. A própria democracia moderna nasce, portanto, como a reivindicação e a exposição deste “corpo”, o que significa que o que ela colocava no centro da sua luta com o absolutismo não era a *bíos*, a vida politicamente qualificada do cidadão, mas a *zoé*, ou seja, a anônima *vida nua*, apanhada, como tal, no *bando* soberano.<sup>785</sup>

<sup>781</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 118.

<sup>782</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 118.

<sup>783</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 120.

<sup>784</sup> Remetemos, aqui, para a leitura que Paulo Cesar Endo faz do *corpo* do *homo sacer* como figura predominante que habita a cidade: “Inevitavelmente, nossa atenção se volta, então, para aqueles que, estando submetidos e protegidos pela norma, fazem uso dessa proteção como resguardo para a prática de outras violências, desde que circunscritas pelas zonas autorizadas: o *corpo* do *Homo Sacer*, o corpo dos habitantes sem direitos, que habitam a cidade correndo altíssimo risco de vida. O *corpo* do *Homo Sacer* é, sob todos os aspectos, o corpo traumatizável, violável e torturável, o corpo em perigo que faz a vida psíquica cativa das urgências da sobrevivência e, permanentemente, tão perto daquilo que a excede e a impossibilita” (Endo, *A violência no coração da cidade*, 2005, p. 298).

<sup>785</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 121.

Em seguida, Agamben irá dizer que neste mesmo sentido deve ser compreendida e interpretada a “*Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*” (Declaração de direitos do homem e do cidadão) de 1789. De acordo com o autor, a declaração inscreve-se na passagem da soberania real, do antigo regime, à soberania nacional. No entanto, o que ele quer chamar atenção, quanto a isto, é como, muito mais que a proclamação de direitos extrajurídicos e supra-históricos impostos como limitações às normas do direito positivo, o que ela promove de modo mais essencial é a *inscrição da vida na estrutura dos Estados modernos*, ou seja, *dos direitos do homem nos do cidadão*.<sup>786</sup> Uma inscrição, deve-se observar, biopolítica *par excellence*.

O seu argumento centra-se no fato de que o texto da Declaração de 1789, ao ligar a *vida nua* natural, ou seja, o puro fato do nascimento, como fonte criadora e irradiadora de direitos termina por inaugurar a biopolítica moderna. Deve-se isto ao fato de que aquilo que é posto como sendo a base do ordenamento é, precisamente, a *vida nua* natural, a qual imediatamente se dissipa na figura do “cidadão”, na qual seus direitos são “conservados”. Deste modo, é justamente porque o elemento nativo foi inscrito no próprio coração da comunidade política que a declaração pode atribuir a soberania à “nação”, realizando, assim, a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Contudo, o que esta passagem realiza também, é, com efeito, assegurar a *exceptio* (ou seja, a *exclusão inclusiva* ou *inclusão exclusiva*) da vida na nova ordem estatal, pois se antes havia somente o “*sujet*”, o súdito, sujeitado ao poder real, o que se tem agora é a sua transformação em “*cidadão*”, a figura portadora imediata da soberania. Desta forma, os princípios da *natividade* e da *soberania*, que no antigo regime eram separados, agora se unem irrevogavelmente no corpo do “*sujeito soberano*”, isto é, *a vida sagrada pressuposta e abandonada pela lei no estado de exceção, o portador mudo da soberania*,<sup>787</sup> que constitui o fundamento do novo Estado-nação.<sup>788</sup>

Este processo, por sua vez, irá produzir consequências biopolíticas que somente hoje podemos visualizar e que, afinal, não podem ser compreendidas caso se esqueça que “[...] *em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao*

<sup>786</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 69.

<sup>787</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 104.

<sup>788</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 124-125. Como escreve Agamben em *Meios sem fim*: “Estado-nação significa: Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania” (Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 28).

*cidadão, é investido pelo princípio de soberania*”.<sup>789</sup> Pode-se dizer, logo, que a raiz do problema é, portanto, a ficção implícita na qual o sistema se assenta: a de que o *nascimento* se converte imediatamente em *nação* (o termo que a designa, deve-se observar, não é mera coincidência, afinal, etimologicamente *nação* vem do latim *natio*, derivado de *natus*, particípio passado do verbo *nascor*, que significa justamente *nascer*),<sup>790</sup> e de que nesta equação não possa existir resíduo algum.<sup>791</sup> Deve-se pensar de maneira séria, na esteira da argumentação de Agamben, portanto, o fato de que “Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão”.<sup>792</sup>

A ênfase instrumental que foi dada aos direitos do homem e a multiplicação das declarações e convenções no âmbito das organizações supranacionais, no segundo pós-guerra, acabaram impedindo, de acordo com a visão do autor, que fosse promovida uma autêntica compreensão do significado histórico deste fenômeno.<sup>793</sup> Desta forma, para Agamben,

[...] é chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para então considera-las de acordo com aquela que é a sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação. As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zōē* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania.<sup>794</sup>

A argumentação empreendida por Agamben tem como plano de fundo, no capítulo intitulado “*Os direitos do homem e a biopolítica*”, as considerações feitas sobre o tema por Hannah Arendt, que intitulou o quinto capítulo do seu livro sobre o imperialismo, dedicado ao problema dos *apátridas*,<sup>795</sup> “*O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos*

<sup>789</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 125, grifo nosso.

<sup>790</sup> Cf. Lafer, *A reconstrução dos direitos humanos*, 1988, p. 136.

<sup>791</sup> Obviamente, não é este o caso. Nesse sentido, “Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 125).

<sup>792</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 125.

<sup>793</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 124.

<sup>794</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 124.

<sup>795</sup> “Muito mais persistentes na realidade e muito mais profundas em suas consequências têm sido a condição de apátrida, que é o mais recente fenômeno de massa da história contemporânea, e a existência de um novo grupo humano, em contínuo crescimento, constituído de pessoas sem Estado, grupo sintomático do mundo após a Segunda Guerra Mundial” (Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, ps. 380-381).



do homem”.<sup>796</sup> Seguindo os rastros deixados por Arendt, Agamben irá então explorar a íntima e necessária conexão existente entre um termo (o Estado-nação) e outro (os direitos do homem), que a autora deixou, apesar dos seus penetrantes *insights* sobre a questão, a seu ver, injulgada, tendo em vista que, para o autor, enquanto os ditos “*direitos sagrados e inalienáveis do homem*”<sup>797</sup> estiverem ligados ao sistema do Estado-nação, eles estarão, em verdade, a partir do momento em que não se possa configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado, desprovidos de qualquer tutela e qualquer realidade.<sup>798</sup>

A crítica político-filosófica dos direitos humanos, deve-se observar, não é nova, tendo sido já promovida, como demonstra Oswaldo Giacoia Junior, antes mesmo das essenciais contribuições arendtianas, por Karl Marx, que teria sido, provavelmente, o grande precursor na denúncia de mistificação ideológica dos direitos humanos abstratos.<sup>799</sup>

De acordo com Giacoia Junior, Marx teria denunciado como nas primeiras declarações de direito, ou seja, as constituições americana e francesa, havia um hiato mal ocultado pelo conectivo “e”, o qual, simultaneamente, ligava e separava o *homem* e o *cidadão*, porém, encobrindo não só uma diferença, mas muito mais que isso, encobrindo uma contradição real, que é o fato de suas relações estarem baseadas em relações sociais de domínio e exploração. Para Marx, afinal, os modernos estados nacionais, com sua superestrutura jurídico-política lastreada na forma do Estado liberal, promovem a moldura institucional exigida pela correspondente configuração da sociedade civil burguesa.<sup>800</sup>

Diante desse contexto, o que se tem é somente a expressão simbólica e jurídica do domínio econômico e da hegemonia política burguesa. Tem-se nela, desta forma, a tradução legal do mesmo princípio que rege a sociedade, o *princípio dos egoísmos privados*. Assim, pode-se dizer que a sociedade burguesa seria, para Marx, o lugar próprio do homem natural, do homem *egoísta*,<sup>801</sup> ligado à esfera da necessidade e da sobrevivência, o qual termina por se tornar a antítese do homem livre, ou seja, do *cidadão*,

<sup>796</sup> Cf. Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 369.

<sup>797</sup> Como constante no preâmbulo da *Déclaration*: “Os representantes do povo francês, reunidos em Assembléia Nacional, tendo em vista que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos Governos, resolveram declarar solenemente os *direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem*, a fim de que esta declaração, sempre presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente seus direitos e seus deveres [...]” (Cf. *Declaração de direitos do homem e do cidadão*, 1789, grifo nosso).

<sup>798</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 123.

<sup>799</sup> Cf. Giacoia Junior, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008, p. 276.

<sup>800</sup> Cf. Giacoia Junior, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008, p. 276.

<sup>801</sup> “A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento no *homem egoísta*. Esse *homem*, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos” (Marx, *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 52, grifo nosso).

que representaria o universal humano em contraposição ao particular.<sup>802</sup> A organização da sociedade moderna corresponderia, deste modo, a esta mesma oposição existente entre o homem e o cidadão, como se pode notar pelas palavras do próprio Marx:

Por fim, o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral*. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro*, só na forma do *citoyen abstrato*.<sup>803</sup>

Nesta fórmula abstrata dos direitos humanos encontra-se, portanto, a pretensão burguesa à uma emancipação prenhe de uma contradição insolúvel, que é a oposição, em termos políticos, entre os *direitos do homem*, considerado em seu estado de indivíduo natural e egoísta, e os *direitos do cidadão*, considerado, desta vez, a partir do ponto de vista do seu pertencimento a uma comunidade política, ou seja, no reconhecimento de direitos civis.<sup>804</sup> A esfera do Estado, para este ponto de vista, serviria precisamente como o ponto em que os direitos humanos falham, pois não seria nada mais que a instância que, por meio do dispositivo jurídico, legitima e acoberta as relações de dominação sob o manto da *igualdade formal*, sendo responsável, portanto, por garantir e perpetuar tanto a diferença e a dominação de classes, quanto a exploração e os interesses econômicos da burguesia, a real detentora do poder político.<sup>805</sup>

O testemunho de Marx serve, aqui, a um propósito: ele demonstra como desde o início a positivação dos direitos humanos vem carregada deste movimento que se quer por ora evidenciar, que é justamente a existência *ab initio* de uma *dialética* entre *homem* e *cidadão*, presente, nestes termos, tanto na declaração de direitos francesa de 1789, quanto, deve-se dizer, nos documentos proclamados na ocasião da independência dos Estados Unidos da América do Norte. Dialética esta que encontrou sua deplorável atestação já no início do século XX, com a alastrada crise política da gestão da *cidadania* que veio a assolar a Europa nos períodos entre e pós-Guerra - principalmente devido aos fenômenos

<sup>802</sup> Cf. Giacoia Junior, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008, p. 276.

<sup>803</sup> Marx, *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 53, grifos do autor.

<sup>804</sup> “Toda emancipação é *redução* do mundo humano e suas relações ao *próprio homem*. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral” (Marx, *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 54).

<sup>805</sup> Cf. Giacoia Junior, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008, p. 277. De modo que, para Marx, “[...] a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas *‘forces propres’* [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*” (Marx, *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 54).

de multiplicação de *minorias*, decorrentes dos tratados de paz que vieram a pôr fim à primeira Guerra Mundial, aos quais somaram-se a realidade daqueles denominados como seus “primos em primeiro grau”, a situação dos “*povos sem Estado*”, os *apátridas* -,<sup>806</sup> e que veio a afetar todos os Estados nacionais. Esta crise, desde então tornada permanente, expressa uma situação na qual se pode reconhecer um rompimento radical no vínculo homem-cidadão, desnudando, assim, a precariedade e a abstração da noção de direitos do homem.<sup>807</sup>

O fim da primeira Guerra Mundial veio a modificar em escala numérica até então inaudita o número de pessoas que não eram bem-vindas e que também não podiam ser assimiladas em lugar algum. Esta era a realidade das *displaced persons* (*apátridas*) e dos *refugiados*, que, conforme escreveu Hannah Arendt, ao perderem os seus lares, vieram a perder também a sua cidadania, e, desta forma, expulsas da trindade Estado-Povo-Território, vieram a se converter em verdadeiros *refugos da terra*,<sup>808</sup> para os quais não há, em realidade, direito humano algum acessível.<sup>809</sup> Com efeito, conforme aduz Hannah Arendt, “Os apátridas estavam tão convencidos quanto as minorias de que a perda de direitos nacionais era idêntica à perda de direitos humanos e que a primeira levava à segunda”.<sup>810</sup>

O que os refugiados e os apátridas demonstram, desta forma, é como o fato do não pertencimento a uma comunidade política, o fato de não possuir um lugar no mundo no qual se possa fincar raízes, acaba por tornar manifesta a condição deficitária dos direitos humanos em termos de conteúdo, a despeito da sua enunciação e construção histórica. O que fica oculto na enunciação das várias dimensões de direitos, sejam eles os direitos individuais de primeira geração, os direitos coletivos de segunda geração, ou até mesmo os direitos de terceira e quarta gerações,<sup>811</sup> o motivo pelo qual todas elas, no fim, falham, é, conforme disserta Oswaldo Giacoia Junior, precisamente por presumirem um direito

---

<sup>806</sup> “Os *apátridas* e as *minorias*, denominados com razão ‘*primos em primeiro grau*’, não dispunham de governos que os representassem e protegessem e, por isso eram forçados a vier ou sob as leis de exceção dos Tratados de Minorias – que todos os governos (com exceção da Tchecoslováquia) haviam assinado sob protesto e nunca reconheceram como lei -, ou sob condições de absoluta ausência da lei” (Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 371, grifo nosso).

<sup>807</sup> Cf. Giacoia Junior, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008, ps. 278.

<sup>808</sup> “Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas, quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: *eram o refugio da terra*” (Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 369, grifo nosso).

<sup>809</sup> Cf. Lafer, *A reconstrução dos direitos humanos*, 1988, p. 139.

<sup>810</sup> Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 397.

<sup>811</sup> Cf. Lafer, *A reconstrução dos direitos humanos*, 1988, ps. 125-134.

fundamental, sem o qual todos eles perdem o sentido: a *cidadania*.<sup>812</sup> Exatamente o direito que, no caso dos refugiados e dos apátridas, veio a surgir em primazia sob a negativa da perda de uma comunidade política.<sup>813</sup> Não por outra razão, aliás, seguem nesta mesma via as lúcidas lições de Hannah Arendt:

Não importa como tenham sido definidos no passado (o direito à vida, à liberdade e à procura da felicidade, de acordo com a fórmula americana; ou a igualdade perante a lei, a liberdade, a proteção da propriedade e a soberania nacional, segundo os franceses; não importa como se procure aperfeiçoar uma fórmula tão ambígua como a busca da felicidade, ou uma fórmula antiquada como o direito indiscutível à propriedade; a verdadeira situação daqueles a quem o século XX jogou fora do âmbito da lei mostra que esses são direitos cuja perda não leva à absoluta privação de direitos. [...] 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*.<sup>814</sup>

Com efeito, é nesta questão que se assenta um dos elementos mais importantes na análise que Arendt faz sobre o totalitarismo, precisamente este *colapso da ideia de direitos humanos* que veio a ocorrer a partir do momento em que se pôde visualizar a existência de pessoas consideradas indesejáveis e supérfluas por Estados que negaram lhes conceder o direito de *cidadania*, negando-lhes, desta forma, seguindo a intuição de Hannah Arendt, o “direito a ter direitos”.<sup>815</sup> Passava a existir, então, uma nova série de refugiados, de seres humanos desabrigados, destituídos de um lugar próprio, os quais terminam por explicitar o “paradoxo” contido na declaração dos *direitos sagrados e inalienáveis* do homem,<sup>816</sup> isto é, o fato de que tais direitos referiam-se a um “ser humano abstrato”, o qual não se encontrava em parte alguma, enquanto que, na bruta realidade dos fenômenos, os *homens*

---

<sup>812</sup> Desta forma, pode-se lançar uma luz insuspeita no que parece ser, segundo Hannah Arendt, uma confirmação “irônica, amarga e tardia” dos famosos argumentos lançados por Edmund Burke à Declaração dos Direitos do Homem feita pela Revolução Francesa. De acordo com Arendt, os fatos “Parecem dar alento à sua afirmação de que os direitos humanos eram uma ‘abstração’, que seria muito mais sensato confiar na ‘herança vinculada’ dos direitos que o homem transmite aos seus filhos, como transmite a própria vida, e afirmar que os seus direitos são os ‘direito de um inglês’ e não os direitos inalienáveis do homem” (Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 407).

<sup>813</sup> Cf. Giacoia Junior, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008, ps. 280.

<sup>814</sup> Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 402, grifo nosso.

<sup>815</sup> “Só conseguimos perceber a existência de *um direito a ter direitos* (e isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgem milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova política global” (Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 403, grifo nosso).

<sup>816</sup> Com efeito, segundo Hannah Arendt, em uma frase que poderia muito bem ter sido proferida por Agamben, “*O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano*” (Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 408, grifo nosso).

*concretos* seguiam totalmente desprotegidos, entregues às arbitrariedades dos poderes vigentes.<sup>817</sup>

Este excuro, que tange à reconstrução das principais críticas feitas aos direitos humanos, foi, para nós, necessário. Necessário, pois é por meio dele que podemos chegar na contribuição de Agamben para este tão importante e complicado tema, tendo em vista que, para o autor, o que está em jogo nos direitos humanos é, precisamente, a articulação que vimos problematizando, isto é, a articulação entre o *homem* e o *cidadão*: por um lado, os refugiados, os homens que carecem ou perderam a cidadania, e, por outro, a separação entre o humanitário, que tem por objeto a vida desprovida de cidadania, e o político.<sup>818</sup>

É importante observar, nesse sentido, de que maneira Agamben inicia sua interpretação biopolítica dos direitos humanos. Ele a promove, tanto no *Homo sacer*, quanto na obra *Meios sem fim*, tendo como principal ponto de partida uma reflexão de Hannah Arendt sobre a situação dos refugiados, que aqui reproduzimos:

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – *exceto que ainda eram humanos*.<sup>819</sup>

Como escreve Agamben em “*Para além dos direitos do homem*”, o problema do refugiado não só se apresenta, na Europa e fora dela, com idêntica urgência, como também, no agora irrefreável declínio do Estado-nação e na corrosão geral das suas tradicionais categorias jurídico-políticas, como sendo, talvez, a única figura pensável do povo no nosso tempo, de modo que, enquanto não for promovida a dissolução do Estado-nação e da sua soberania, continuará a ser ele a única figura na qual se pode hoje entrever as formas e os limites de uma outra política.<sup>820</sup>

A figura dos refugiados, consoante os eventos e contextos acima tratados, tomaram uma forma massiva, especialmente em nossa época, na qual houve a combinação letal de processos de *exílio* e *desnacionalização*. Pode-se exemplificar isso, por um lado, com as leis de desnacionalização e de desnaturalização aplicadas pela França a partir de

<sup>817</sup> Cf. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, 2000, p. 45.

<sup>818</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 69.

<sup>819</sup> Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 408, grifo nosso. Esta passagem é citada por Agamben em dois de seus livros (*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 123, presente também em *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 27), tendo uma grande importância, a nosso ver, em seu argumento. Vale observar, contudo, que o autor referencia esta citação a partir da obra “*Essays on understanding*”, de Hannah Arendt, na qual não encontramos a passagem correspondente, sendo possível encontra-la, como acima demonstrado, no entanto, em *Origens do totalitarismo*.

<sup>820</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 24.

1915 aos cidadãos de origem inimiga, a qual acabou sendo seguida por diversos outros Estados europeus, como pela Bélgica em 1922, pela Itália em 1926, a Áustria em 1933, mas que tem como maior insígnia, é claro, a Alemanha em 1935.<sup>821</sup> Por outro lado, esta situação também pode ser exemplificada por aqueles refugiados que optaram por renunciar às suas cidadanias originais, em razão dos perigos que corriam em seus lugares de origem.<sup>822</sup>

Desta forma, o refugiado, simultaneamente exilado e apólide, que segundo Hannah Arendt deveria encarnar os direitos do homem, mostra antes a sua crise e decadência. Por essa razão, de acordo com Agamben,

É necessário desembaraçar resolutamente o conceito de refugiado (e a figura da vida que ele representa) daquele dos direitos do homem, e levar a sério a tese de Arendt, que ligava os destinos dos direitos àqueles do Estado-nação moderno, de modo que o declínio e a crise deste implicam necessariamente o tornar-se obsoleto daqueles. *O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que o conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexo nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos.*<sup>823</sup>

A propósito desta argumentação, pode-se notar como não só a figura do refugiado, a partir de uma leitura biopolítica, se configura como um conceito-limite que põe em xeque os fundamentos do moderno Estado-nação, mas como também a própria noção de “povo”,<sup>824</sup> um de seus principais pilares, por si só revelar-se-ia também como contendo, nas palavras de Agamben, uma “*fratura biopolítica fundamental*”.

Para o autor, toda interpretação do significado político do termo povo deve necessariamente levar em consideração a ambiguidade fundamental do termo, que, nas línguas europeias modernas, indica simultaneamente tanto o *sujeito político* constitutivo como classe, quanto também, desde sempre, os pobres e os deserdados, ou seja, aqueles

<sup>821</sup> “[...] até que em 1935 as leis de Nuremberg dividiram os cidadãos alemães em cidadãos em sentido pleno e cidadãos sem direitos políticos. Essas leis – e a massa de apátridas resultantes delas – marcam uma virada decisiva na vida do Estado-nação moderno e sua definitiva emancipação das noções ingênuas de povo e cidadão” (Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 26).

<sup>822</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 70.

<sup>823</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 130, grifo nosso.

<sup>824</sup> Pois, como sugere Agamben...“Para quem nutre ainda alguma dúvida sobre esse propósito, uma olhada ao que está acontecendo ao nosso redor é, a partir desse ponto de vista, instrutiva: se os poderosos da terra se movem armados para defender um *Estado sem povo* (o Kuwait), *os povos sem Estado* (curdos, armênios, palestinos, bascos, judeus da diáspora, podem, ao contrário, ser oprimidos e exterminados impunemente, para que fique claro que o destino de um povo só pode ser uma identidade estatal e que o conceito de *povo* apenas tem sentido recodificado naquele de cidadania” (Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, ps. 66-67).

que estão *excluídos* da política<sup>825</sup>.<sup>826</sup> De acordo com o autor, trata-se o termo “povo” de um conceito polar: de um lado, ele representa o Povo com maiúscula, isto é, o sujeito político; porém, por outro lado, ele representa também o povo com minúscula, ou seja, a multiplicidade dos corpos necessitados. Esta oposição entre “Povo” e “povo” (refletida, por exemplo, em *populus* e *plebs*, *povo* e *plebe*, segundo o direito romano), por sua vez, superpõe-se com a distinção entre *bíos* e *zoé*, isto é, entre *inclusão* e *exclusão*, entre *existência política* (Povo) e *vida nua* (povo).<sup>827</sup> Ou seja, pode-se dizer, nestes termos, que “[...] o povo já traz sempre em si a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído”.<sup>828</sup>

Para Agamben isto demonstra, afinal, como a constituição da espécie humana em um corpo político passa, necessariamente, por uma cisão fundamental, de modo que esta fratura biopolítica permearia toda a política moderna. Desta forma, afirma o autor:

Parafrazeando o postulado freudiano sobre a relação entre *Es* e *Ich*, poderíamos dizer que a biopolítica moderna é sustentada pelo princípio segundo o qual “onde há vida nua, um *Povo* deverá ser”; sob a condição, porém, de acrescentar imediatamente que tal princípio vale também na formulação inversa, que quer que “onde há um *Povo*, ali haverá vida nua”. A fratura, que acreditavam ter sanado eliminando o *povo* (os judeus que são seu símbolo), reproduz-se, assim, transformando novamente todo o povo alemão em vida sagrada votada à morte e em corpo biológico que deve ser infinitamente purificado (eliminando doentes mentais e portadores de doenças hereditárias).<sup>829</sup>

Esta fratura biopolítica, de acordo com o autor, revela-se também na questão da eugenia moderna, ou seja, na política como decisão acerca da vida, mais especificamente, neste caso, acerca das *vidas dignas ou indignas de serem vividas*.<sup>830</sup>

Agamben assinala, desta forma, como a expressão “vida indigna de ser vivida” veio a aparecer pela primeira vez em um panfleto publicado em 1920, escrito por Karl Binding e Alfred Hocke, um jurista e um médico. Este panfleto, que tinha como objeto

<sup>825</sup> “Em italiano *popolo*, em francês *peuple*, em espanhol *Pueblo* [em português *povo*] (como os adjetivos correspondentes *popolare*, *populaire*, *popular* e os latinos tardios *populus* e *popularis* dos quais todos derivam) designam, na língua comum e no léxico político, tanto o conjunto dos cidadãos como corpo político unitário (como em ‘povo italiano’ ou em ‘juiz popular’) quanto os pertencentes às classes inferiores (como em *homme du peuple*, *rione popolare*, *front populaire*). Também em inglês *people*, que tem um sentido mais indiferenciado, conserva, porém, o significado de *ordinary people* em oposição aos ricos e à nobreza. Na constituição americana lê-se, assim, sem distinção de gênero, ‘*We people of the United States...*’; mas quando Lincoln, no discurso de Gettysburgh, invoca um ‘*Government of the people by the people for the people*’, a repetição contrapõe implicitamente ao primeiro povo um outro” (Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, ps. 35-36).

<sup>826</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 35.

<sup>827</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 71.

<sup>828</sup> Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 37.

<sup>829</sup> Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 40.

<sup>830</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 71.

temático não propriamente o problema da eugenia, mas o da eutanásia, é responsável por introduzir a categoria jurídica de *vida sem valor*, marcando, assim, um momento decisivo no processo de integração entre medicina e política,<sup>831</sup> de modo que, desta forma, conforme observa Agamben, “A estrutura biopolítica fundamental da modernidade – a decisão sobre o valor (ou sobre o desvalor) da vida como tal – encontra, então, sua primeira articulação jurídica em um bem-intencionado *pamphlet* a favor da eutanásia”.<sup>832</sup>

O processo de integração entre medicina e política, no entanto, irá encontrar a sua expressão mais acabada em outro documento, de 1944, chamado *État et santé* (Estado e saúde), distribuído pelo Institut Allemand de Paris, o qual era, por sua vez, destinado propriamente à questão da eugenia.<sup>833</sup> Este documento, conforme sustenta Agamben, estava entre as publicações oficiais (ou semioficiais) do regime nazista, e é também, muito provavelmente, aquele no qual a politização da vida biológica e a transformação do horizonte no campo da política que ela implica são tematizadas de maneira mais explícita. O problema da eugenia fica ainda mais latente, como se sabe, justamente no caso do nacional-socialismo, pois é neste que surge como grande novidade o fato de o patrimônio vivente passar ao primeiro plano nos cálculos e interesses do Estado, no caso, do Reich, tornando-se mesmo a base de uma nova política, a qual começa, antes de tudo, por estabelecer o “balanço dos valores vivos de um povo”, propondo-se a assumir, assim, os cuidados do “corpo biológico da nação”.<sup>834</sup>

No entanto, importantes quanto sejam as questões referentes à eugenia e à eutanásia, não se trata aqui, neste momento, de se tomar posição sobre os difíceis problemas éticos que lhes tocam, seja por sua admissibilidade, seja por sua inadmissibilidade. O que se quer por ora apontar, deve-se salientar, é a questão biopolítica que estes métodos implicam, especialmente ao fato de que à soberania do homem vivente pareça corresponder imediatamente, no que tange à sua vida, a fixação de um limiar além do qual ela possa cessar de ter valor jurídico e, desta forma, possa tornar-se matável sem que com isso se cometa, porém, um homicídio, assemelhando-se, nesse sentido, àquela *vida nua do homo sacer*.<sup>835</sup>

Portanto, na problemática da politização da vida o que parece estar em questão, assim como no problema do estado de exceção, é aquele da *decisão*: de acordo com

<sup>831</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, ps. 71-72.

<sup>832</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 133.

<sup>833</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 72.

<sup>834</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 140-141.

<sup>835</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 135.



Agamben, é como se toda politização da vida implicasse em uma nova decisão a respeito do limiar no qual a vida possa deixar de ser relevante, momento a partir do qual, tornada “*vida sacra*”, ela se torna, então, impunemente eliminável.<sup>836</sup>

E por que motivo este debate nos interessa? Ele cresce em importância quando se nota o fato de que este fenômeno da *sacralização* das vidas, do fato de se poder assinalar um momento a partir do qual uma vida deixa de ter valor, podendo, desta forma, ser eliminada, não estava de maneira alguma restrita ao nazismo e ao fenômeno totalitário. Ele não é, de modo algum, um fenômeno do passado, mas sim algo que concerne propriamente ao cidadão moderno, pois, conforme afirma Agamben,

Toda sociedade fixa este limite, toda sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais sejam os seus “homens sacros”. É possível que este limite, do qual depende a politização e a *exceptio* da vida natural na ordem jurídica estatal não tenha feito mais do que alargar-se na história do Ocidente e passe hoje – no novo horizonte biopolítico dos estados de soberania nacional – necessariamente ao interior de toda vida humana e de todo cidadão. *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.*<sup>837</sup>

O poder de decidir sobre a *vida nua*, o poder que no caso do nacional-socialismo veio a se tornar a sua principal vocação, era precisamente este poder de decisão sobre a vida que seria considerada *digna* ou *indigna* de ser vivida. Não há símbolo tão expressivo do exercício desta vocação, nesse sentido, que o programa de eutanásia levado a cabo por Hitler, o qual tinha por objetivo eliminar, dentre outros, os doentes mentais incuráveis. Calcula-se que o programa, que durou algo em torno de quinze meses, tenha acabado com a vida de cerca de sessenta mil pessoas...<sup>838</sup>

Para Agamben, isso demonstra o fato de que a “*vida indigna de ser vivida*” não é, com toda a evidência, um conceito da ordem da *ética*, mas, sobretudo, um conceito *político*, no qual o que está em questão é a extrema metamorfose realizada, na contemporaneidade, na vida matável e insacrificável do *homo sacer*, sobre a qual está baseado o poder soberano. Nesse sentido, o problema da eutanásia é utilizado por Agamben como um exemplo daquilo que, enquanto dispositivo que pode operar esta troca

<sup>836</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 135.

<sup>837</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 135, grifo nosso.

<sup>838</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 137. Quanto a isto, é interessante notar, de acordo com Hannah Arendt, como este programa aparentemente autônomo estava, na verdade, intimamente ligado ao programa de extermínio por câmaras de gás que logo se tornaria o método oficial de extermínio utilizado pelos nazistas: “Nessa atmosfera de morte violenta era especialmente eficiente o fato de a Solução Final, em seus últimos estágios, não ser efetuada por fuzilamento, portanto por meio da violência, mas nos pavilhões de gás que, do começo ao fim, estavam intimamente ligados ao ‘programa de eutanásia’, ordenado por Hitler nas primeiras semanas da guerra e aplicado aos doentes mentais da Alemanha, até a invasão da Rússia” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 122).

na vida do *homo sacer*, somente pode fazê-la porque nela pode-se encontrar a situação na qual um homem pode separar em outro a *zoé* do *bíos*, isto é, pode encontrar e separar nele algo como uma *vida nua*, uma vida matável. No que tange ao exemplo do nazismo, vale dizer, na perspectiva da biopolítica moderna, a eutanásia se coloca, de acordo com o autor, sobretudo na intersecção soberana sobre a vida matável e a tarefa de zelar o corpo biológico da nação, sendo exatamente este o ponto no qual a biopolítica se converte, necessariamente, em *tanatopolítica*.<sup>839</sup>

A *tanatopolítica* é, portanto, a biopolítica elevada ao seu grau mais extremo, no qual vige uma heterogeneidade complementar entre o antigo poder soberano de *fazer morrer e deixar viver* e o biopoder de *fazer viver e deixar morrer*. Para Agamben, é exatamente este o caso dos grandes Estados totalitários do nosso tempo, como se pode notar do excerto que segue presente em “*Quel che resta di Auschwitz*” (O que resta de Auschwitz):

É precisamente tal heterogeneidade que, no entanto, começará a tornar-se problemática no momento de afrontar a análise dos grandes Estados totalitários do nosso tempo, especialmente a do Estado nazista. Nele, uma absolutização sem precedentes do biopoder de *fazer viver* se cruza com uma não menos absoluta generalização do poder soberano de *fazer morrer*, de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a *tanatopolítica*.<sup>840</sup>

O exercício desse poder, no entanto, talvez não tenha sido mais radicalizado em nenhum outro lugar senão no *campo*, o lugar onde habita o *intestemunhável*, isto é, o *muselmann*, o *muçulmano*.<sup>841</sup> Mas, afinal, o que é um *campo*?

O *campo* é, entre outras coisas, o lugar onde se realizou a mais absoluta “*conditio inhumana*”, de que se tem conhecimento, sobre a terra. Contudo, ao invés de se deduzir uma definição do campo a partir dos eventos catastróficos que nele se sucederam, seguindo a abordagem de Agamben, iremos, antes, perquirir qual é a estrutura jurídico-política vigente neste espaço, que faz com que seja possível que eventos semelhantes a estes venham a acontecer.<sup>842</sup> Tratar-se-á, portanto, o *campo*, não como um fato histórico e uma

<sup>839</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 137.

<sup>840</sup> Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 89.

<sup>841</sup> “O *intestemunhável* tem nome. Chama-se, no jargão do campo, *der Muselmann*, o *muçulmano*” (Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 49).

<sup>842</sup> Pois, de acordo com o autor, “A pergunta correta em relação aos horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que questiona como foi possível cometer crimes tão atrozes contra seres humanos; mais honesto e, sobretudo, mais útil seria indagar atentamente através de quais procedimentos jurídicos e de quais dispositivos políticos seres humanos puderam ser tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até que cometer nos seus confrontos qualquer ato não parecesse mais como um delito (nesse ponto, de fato, tudo tinha se tornado realmente possível)” (Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 44).

anomalia pertencente ao passado, ainda que mesmo hoje eventualmente verificável, mas como uma verdadeira *matriz oculta*, o *nómos* do espaço político em que habitamos.<sup>843</sup>

De início vale observar, como relata Hannah Arendt, que os *campos* compreendem aquele espaço, formado por uma tal estrutura de dominação total, que terminam por se tornar a esfera onde “*tudo é possível*”.<sup>844</sup> Nesse sentido, segue um interessante excerto em que autora denuncia, porém, tanto o paradoxal fato da origem não totalitária dos *campos*, bem como também a sua ligação desde o início com o instituto, que viria a ser intensamente adotado no Terceiro Reich, da “custódia protetiva”:

Nem mesmo os campos de concentração são invenção dos movimentos totalitários. Surgiram pela primeira vez na Guerra dos Bôeres, no começo do século XX, e continuaram a ser usados na África do Sul e na Índia para os “elementos indesejáveis”; aqui também encontramos pela primeira vez a expressão “custódia protetora”, que mais tarde foi adotada pelo Terceiro Reich. Esses campos correspondem, em muitos detalhes, aos campos de concentração do começo do regime totalitário; eram usados para “suspeitos” cujas ofensas não se podiam provar, e que não podiam ser condenados pelo processo legal comum. Tudo isso aponta claramente na direção dos métodos totalitários; [...] Mas, onde essas novas formas de domínio adquirem a estrutura autenticamente totalitária, transcendem esse princípio, que ainda se relaciona com os motivos utilitários e o interesse dos governantes, e vão atuar numa esfera que até agora nos era completamente desconhecida: *a esfera onde “tudo é possível”*.<sup>845</sup>

De acordo com Agamben, fazendo coro ao relato de Arendt, os historiadores discutem se a primeira aparição dos campos encontrar-se-ia nos *campos de concentraciones* criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, com a finalidade de se reprimir a insurreição da população da colônia, ou nos *concentration camps*, nos quais os ingleses, no início do século XX, mataram os bôeres. Isto, no entanto, não é para nós o mais importante. O que é, sim, essencial, é que, conforme aponta Agamben, em ambos os casos o que houve foi a extensão a uma inteira população civil de um *estado de exceção* ligado a uma guerra colonial. Esta é a razão, aliás, pela qual Agamben repete com firmeza como os campos nascem não do direito ordinário, mas sempre dentro do campo semântico do *estado de exceção* e da lei marcial.<sup>846</sup>

Vale dizer que isso era verdadeiro, de modo ainda mais evidente, nos *lager* nazistas. A base jurídica do internamento nos *lager* não era o direito comum, mas a *Schutzhaft* (que literalmente significa “custódia protetora”), um instituto de derivação prussiana, que era às vezes classificado pelos juristas nazistas como uma medida de polícia

<sup>843</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 41.

<sup>844</sup> “Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que *tudo é possível*” (Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 581, grifo nosso).

<sup>845</sup> Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, ps. 584-585, grifo nosso.

<sup>846</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, ps. 41-42.

preventiva, a qual os permitia “prender em custódia” indivíduos independentemente de quaisquer comportamentos penalmente relevantes, e que eram justificados unicamente com o “fim de evitar um perigo para a segurança do Estado”. Mas a origem da *Schutzhaft* está, no entanto, na lei prussiana de 4 de junho de 1871, a qual foi estendida, com exceção da Baviera, para toda a Alemanha, e, antes ainda, na lei prussiana sobre a “proteção da liberdade pessoal” (*Schutz der persönlichen Freiheit*), de 12 de fevereiro de 1850, e que foram *maciçamente* aplicadas na ocasião da Primeira Guerra Mundial,<sup>847</sup> bem como também nos anos que se seguiram à conclusão do tratado de paz. Seu fundamento jurídico residia, vale dizer, na proclamação do estado de sítio ou do *estado de exceção*, com a correspondente suspensão dos artigos constitucionais que garantiam as liberdades pessoais, e que, na Constituição de Weimar, era corporificado pelo seu já mencionado artigo 48.<sup>848</sup>

Deve-se notar, no entanto, que tanto os campos de concentração, como já relatado por Hannah Arendt, quanto o uso indiscriminado do estado de exceção como forma de governo, não foram obras do regime nazista, mas dos governos social-democráticos.<sup>849</sup> O estado de exceção, lastreado no artigo 48 da Constituição de Weimar, foi proclamado diversas vezes entre 1919 e 1924, tendo se prolongado, em alguns casos, por vários meses. Deste modo, quando os nazistas tomaram o poder e, em 28 de fevereiro de 1933, emanaram o “*Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*” (Decreto para a proteção do povo e do Estado), que promovia uma suspensão indeterminada dos artigos da constituição referentes à liberdade pessoal, à liberdade de expressão e de reunião, à inviolabilidade do domicílio e ao sigilo postal e telefônico, eles não fizeram nada mais, nesse sentido, que seguir uma praxe consolidada pelos governos precedentes.<sup>850</sup>

No entanto, segundo Agamben, havia no caso alemão uma novidade:

O texto do decreto que, do ponto de vista jurídico, baseava-se implicitamente no art. 48 da constituição ainda vigente e equivalia, sem dúvida, a uma proclamação do estado de exceção (“Os artigos 114, 115, 118, 123, 124 e 153 da constituição do Reich alemão – proferia o primeiro parágrafo – estão suspensos até nova ordem”) não continha, porém, em nenhum ponto a expressão *Ausnahmezustand* (estado de exceção). De fato, o decreto permaneceu em vigor até o fim do terceiro Reich, que, neste sentido, pôde ser eficazmente definido como “uma

<sup>847</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 42.

<sup>848</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 163.

<sup>849</sup> “É bom não esquecer que os primeiros campos de concentração na Alemanha não foram obra do regime nazista, e sim dos governos social-democráticos que, em 1923, após a proclamação do estado de exceção, não apenas internaram com base na *Schutzhaft* milhares de militantes comunistas, mas criaram também em Cottbus-Sielow um *Konzentrationslager für Ausländer* que hospedava sobretudo refugiados hebreus orientais e que pode, portanto, ser considerado o primeiro campo para hebreus do nosso século [século XX] (mesmo que, obviamente, não se tratasse de um campo de extermínio)” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 163).

<sup>850</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 163-164.

noite de S. Bartolomeu que durou 12 anos” (Drobisch e Wieland, 1993, p. 26). *O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo fictício e tende a confundir-se com a própria norma.* Os juristas nacional socialistas estavam tão conscientes da peculiaridade de uma tal situação que, com uma expressão paradoxal, eles a definem como “um estado de exceção desejado” (*einem gewolten Ausnahmestand*). “Através da suspensão dos direitos fundamentais” – escreve Werner Spohr, um jurista próximo ao regime – “o decreto coloca em existência um estado de exceção desejado com vistas à instauração do Estado nacional-socialista”.<sup>851</sup>

Desta forma, pode-se perceber, afinal, o nexos constitutivo entre *estado de exceção* e *campo de concentração*, o qual dificilmente pode ser subestimado, caso se queira empreender a correta compreensão da natureza do campo.<sup>852</sup>

Deve-se notar, assim, a ironia presente nesta situação: a “proteção” da liberdade que estava em questão na *Schutzhaft* era, precisamente, proteção contra a suspensão da lei que caracteriza a emergência. O que, todavia, caracteriza-se como novidade, a situação para a qual Agamben quer aqui especialmente chamar atenção, é o fato de que agora, por conta deste “*estado de exceção desejado*”, este instituto (a *Schutzhaft*) desvincula-se do *estado de exceção* no qual se fundava para se tornar, desta forma, em vigor de forma permanente, isto é, normal.<sup>853</sup> Esta é a razão pela qual Agamben irá afirmar que “*O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar a regra*”.<sup>854</sup> Neste estado de coisas, o estado de exceção, que era em essência uma suspensão temporal do ordenamento, passa a adquirir uma ordem espacial permanente, a qual reside, porém, constantemente fora do ordenamento normal.<sup>855</sup>

É especialmente ilustrativa desta situação o fato de que, quando em março de 1933, na ocasião das celebrações pela eleição de Hitler como chanceler do Reich, Himmler decide criar um “campo de concentração para prisioneiros políticos” em Dachau, este foi imediatamente confiado às SS e, por meio da *Schutzhaft*, colocada fora das regras do direito penal e do direito carcerário, com os quais jamais viria a manter alguma relação. Desta forma, a despeito de todas as circulares, instruções e telegramas frequentemente contraditórios com os quais, após o *Decreto* de 28 de fevereiro, tanto as autoridades do Reich, como também aquelas responsáveis por cada *Länder*, procuraram manter o funcionamento da *Schutzhaft* da maneira mais indeterminada possível, a sua absoluta independência de todo controle judiciário e de toda e qualquer referência ao ordenamento jurídico foi constantemente confirmada. Assim, como consequência, seguindo as novas

<sup>851</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 164, grifos do autor.

<sup>852</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 164.

<sup>853</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 164.

<sup>854</sup> Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 42.

<sup>855</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, ps. 42-43.

concepções dos juristas do Reich (como recorda Agamben, na primeira linha deles, ninguém menos que Carl Schmitt),<sup>856</sup> os quais indicavam como fonte imediata e primária o comando do *Führer*,<sup>857</sup> a *Schutzhaft* existia sem ter a necessidade de nenhum fundamento jurídico com base nas instituições e leis vigentes, sendo ela, na realidade, “um efeito imediato da revolução nacional-socialista”. Desta forma, por este e outros motivos, e, tendo em vista que os campos tinham lugar em um espaço de exceção, Agamben relata como o chefe da Gestapo, Diels, pôde afirmar: “Não existe ordem alguma nem instrução alguma para a origem dos campos: estes não foram instituídos mas um certo dia vieram a ser”.<sup>858</sup> Para um sistema que funcionava, afinal, no espaço da exceção, a mera *aparência* de legalidade era mais do que suficiente.<sup>859</sup>

Torna-se necessário, desta forma, de acordo com Agamben, refletir sobre o estatuto paradoxal do *campo* entendido como *espaço de exceção*. O *campo* é um pedaço de território, o qual é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas que, contudo, nem por isso se torna simplesmente um espaço externo. Logo, aquilo que é nele excluído é, de acordo com o significado etimológico de exceção, *capturado fora*, ou seja, é incluído a partir da sua própria exclusão. No entanto, como se sabe, aquilo que é capturado no ordenamento, desta forma, é o próprio *estado de exceção*, e, na medida em que este é um

---

<sup>856</sup> Pensa-se que o momento é apropriado, finalmente, para salientar que Schmitt chegou a ser declarado como sendo o “*Nazi Kronjurist*”, isto é, o “jurista coroado do Reich”. E, ironicamente, uma vez tendo sua utilidade na consolidação da ditadura totalitária de Hitler esgotada, foi, no entanto, logo em seguida descartado pelo regime que ajudou a erigir. Nesse sentido, segue o relato histórico de Joseph Bendersky: “Opportunism had certainly been a major factor in Schmitt’s National Socialist career, but equally important was his own belief that he could, as the *Nazi Kronjurist*, establish a constitutional framework for the Third Reich. To him, National Socialism was a precious movement which required further development of its theoretical political and legal foundations. His attempt to provide such foundations along the lines of a traditional authoritarian regime was foredoomed, and he succeeded only in helping to consolidate a totalitarian dictatorship. Certain members of the party hierarchy had welcomed his support in the initial stages of the regime because his reputation lent an aura of respectability to the Nazi cause. But as soon as Schmitt attempted to exert any real influence, the struggle to eliminate him began. In 1936, *Deutsche Briefe* aptly summed up his predicament in Schiller’s phrase, ‘The Moor has done his duty, the Moor can go’” (Bendersky, *Carl Schmitt, Theorist for the Reich*, 1983, p. 242).

<sup>857</sup> Tanto que, conforme relata Hannah Arendt, Adolf Eichmann constantemente bradava ser um mero “cidadão respeitador das leis”: “Será que ele se teria declarado culpado se fosse acusado de cumplicidade no assassinato? Talvez, mas teria feito importantes qualificações. O que ele fizera era crime só retrospectivamente, e ele sempre fora uma cidadão respeitador das leis, *porque as ordens de Hitler*, que sem dúvida executou o melhor que pôde, *possuam “força de lei”* no Terceiro Reich” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 35, grifo nosso).

<sup>858</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 165.

<sup>859</sup> “Uma ordem diferia da palavra do *Führer* porque a validade desta última não era limitada no tempo e no espaço – a característica mais notável da primeira. Essa é também a verdadeira razão pela qual a ordem do *Führer* para a Solução Final foi seguida por uma tempestade de regulamentos e diretivas, todos elaborados por advogados peritos e conselheiros legais, não por meros administradores; essa ordem, ao contrário de ordens comuns, foi tratada como uma lei. Nem é preciso acrescentar que a parafernália legal resultante, longe de ser um mero sintoma do pedantismo ou empenho alemão, serviu muito eficientemente para dar a toda a coisa a sua *aparência de legalidade*” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 167).

estado de exceção “*desejado*”, de acordo com o autor, ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se, por fim, *indiscernível da exceção*.<sup>860</sup>

Este contexto permite Agamben afirmar, em um excerto que retoma várias das considerações neste trabalho já promovidas, que

O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*. O soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção, como estava no espírito da constituição de Weimar, com base no reconhecimento de uma dada situação factícia (o perigo para a segurança pública): exibindo a nu a íntima estrutura de *bando* que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção. Por isso, 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*.<sup>861</sup>

Como se observou acima, Hannah Arendt já havia enunciado como nos campos emergiu em plena luz o princípio que rege o domínio totalitário, o princípio segundo o qual neles “tudo é possível”. Esta colocação, por sua vez, somente pode tornar-se totalmente inteligível caso se entenda como os campos são, em verdade, constituídos por um *espaço de exceção*, no sentido proposto por Agamben, em que a lei não somente é suspensa em sua integralidade, mas como também, além disso, neles *fato e direito* se confundem sem resíduos, de modo que, desta forma, neles tudo se torna verdadeiramente possível.<sup>862</sup>

Aqueles que entram no campo moviam-se em uma verdadeira zona de indistinção. Indistinção entre externo e interno, exceção e regra, lícito e ilícito, o que, por sua vez, terminava por tornar os próprios conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica desprovidos de qualquer sentido. Além do mais, caso se tratasse de um hebreu, este já havia sido privado, consoante as Leis de Nuremberg, de todos os seus direitos de cidadão, de modo que, no momento da “solução final”, ele já encontrar-se-ia completamente desnacionalizado.<sup>863</sup>

Pode-se dizer, desta maneira, que neste *ilocalizável* dos campos, nesta zona anômica que é preenchida pelo *estado de exceção*, aqueles que o habitam encontram-se completamente despojados de todo estatuto político-jurídico, reduzidos, desta forma, integralmente à *vida nua*. Por esta razão, pode-se afirmar, com Agamben, que o campo é “[...] *o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder*

<sup>860</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 166.

<sup>861</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 166, grifos do autor.

<sup>862</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 166.

<sup>863</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 166.

*não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação*”.<sup>864</sup> Por isso, o campo é, também, “[...] o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão”.<sup>865</sup>

A biopolítica exercida no *campo* reduz a vida do sujeito à mais pura e absoluta nudez, a qual não é, porém, um fato extrapolítico natural, que o direito deve se limitar a constatar ou reconhecer. A produção da *vida nua* no campo se dá, precisamente, porque no *campo* a vida se encontra permanentemente em um limiar de indiscernibilidade entre *fato* e *direito*. Desta maneira, pode-se dizer, enfim, que a *essência* do *campo* consiste na *materialização do estado de exceção*, criando, desta forma, conseqüentemente, o espaço no qual a *vida nua* e a *norma* terminam por se tornar *indiscerníveis*.<sup>866</sup>

De acordo com o autor, se esta sua análise estiver correta, se a *essência* do campo consiste de fato nesta *materialização do estado de exceção* e na conseqüente criação de um espaço para a *vida nua* como tal, teremos que admitir, então,

[...] que nos encontramos virtualmente em presença de um campo todas as vezes em que for criada uma estrutura semelhante, independentemente da entidade dos crimes que são ali cometidos e qualquer que seja a sua denominação e topografia específica. Será um campo tanto o estádio de Bari, no qual, em 1991, a polícia italiana amontoou provisoriamente os imigrados clandestinos albaneses antes de devolvê-los a seu país, quanto o velódromo de inverno no qual as autoridades de Vichy recolheram os judeus antes de entrega-los aos alemães; tanto o campo de refugiados na fronteira com a Espanha, no qual morreu, em 1939, Antonio Machado, quanto as *zones d’attente* nos aeroportos internacionais franceses, nos quais foram mantidos os estrangeiros que pedem o reconhecimento do estatuto de refugiado. Em todos esses casos, um lugar aparentemente anódino (por exemplo, o Hotel Arcades, em Roissy) delimita, na realidade, um espaço no qual o ordenamento normal é, de fato, suspenso e no qual o fato de que sejam cometidas ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do sentido ético da polícia que age provisoriamente como soberana (por exemplo, nos quatro dias em que os estrangeiros foram detidos nas *zone d’attente* antes da intervenção da autoridade judicial).<sup>867</sup>

Vale observar, deste modo, que na continuação deste excerto Agamben deixa um rastro que indica, talvez, como a estrutura da *soberanização* da vida, ou seja, a *materialização do estado de exceção* e a conseqüente produção da *vida nua*, talvez esteja muito mais próximo de nossa realidade quanto possamos imaginar. Todas estas *zonas* citadas, de acordo com o autor, podem ser configuradas como *campos*, contudo, elas não seriam, obviamente, as únicas, de modo que

<sup>864</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 167, grifo nosso.

<sup>865</sup> Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 44.

<sup>866</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 167-169.

<sup>867</sup> Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 45.



[...] certas periferias das grandes cidades pós-industriais e as *gated communities* estadunidenses começam, hoje, a assemelhar-se, nesse sentido, aos campos, nos quais a vida nua e vida política entram, ao menos em determinados momentos, numa zona de absoluta indeterminação”.<sup>868</sup>

Se, de acordo com o autor, isto pode ser considerado verdadeiro para os guetos norte-americanos, talvez não seja muito infundado imaginar que uma tal estrutura também possa funcionar de maneira igualmente perniciosa e letal na realidade de diversos países da América latina. O autor parece deixar um rastro nesse mesmo sentido, aliás, quando, ao tratar da fratura biopolítica existente na mencionada diferença entre “Povo” e “povo”, e, tendo como referência o fato de como essa fratura terminou por transformar em vida sagrada e votada à morte todo o povo alemão (o qual se transformou também, desta forma, em um corpo biológico, que, como tal, deve ser infinitamente purificado, com a eliminação dos doentes mentais e portadores de doenças hereditárias), afirma que:

[...] de modo diferente mas análogo, hoje o projeto democrático-capitalista de eliminar, através do desenvolvimento, as classes pobres não só reproduz no seu interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo. Somente uma política que tiver sabido prestar contas da cisão biopolítica fundamental do Ocidente poderá deter essa oscilação e colocar um fim na guerra civil que divide os povos e as cidades da terra.<sup>869</sup>

O que se quer dizer, desta forma, ao seguir esta linha de raciocínio, é que na era em que vivemos, na qual há uma constante reversão da *biopolítica* em *tanatopolítica*, não são somente aquelas figuras mencionadas por Agamben, ou seja, os residentes nos campos de concentração nazistas, os refugiados e as pessoas submetidas à eutanásia, que estão expostas à violência do poder soberano. Em nossa era, onde quer que o homem se encontre ele está sujeito à violência soberana, representada, nesse sentido, principalmente pelo seu maior símbolo, a *polícia*, podendo quaisquer lugares, por mais anódinos que possam parecer, vir a se tornar *campos*. Logo, se é verdade, como disse Agamben, que “*Toda sociedade fixa este limite, toda sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais sejam os seus “homens sacros”*”,<sup>870</sup> ou, como diria Bauman, se toda sociedade escolhe quem são seus produtos legítimos e quais são seus *refugos*,<sup>871</sup> deve-se então promover um exercício e tentar encontrar na concretude e na brutalidade do mundo fenomênico quais são as vidas que são, nesse sentido, votadas à morte.

<sup>868</sup> Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 45.

<sup>869</sup> Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 40.

<sup>870</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 135.

<sup>871</sup> “Por toda a era da modernidade, o Estado-nação tem proclamado o direito de presidir à distinção entre ordem e caos, lei e anarquia, cidadão e *homo sacer*, pertencimento e exclusão, produto útil (= legítimo) e refugio” (Bauman, *Vidas desperdiçadas*, 2005, p. 45).

Pode-se, desta forma, iniciar este exercício acompanhando os apontamentos de Slavoj Žižek, o qual, tendo por base um ponto de vista agambeniano, aduz que ao universo das vidas *soberanizadas* podem ser incluídas também os terroristas prisioneiros norte-americanos, os encarcerados no limbo da prisão de Guantánamo, os receptores de ajuda humanitária, os *sans-papiers* (os indocumentados, os “ilegais”, em oposição aos cidadãos “legais”) na França, a população nos guetos dos Estados Unidos da América e, também, os habitantes das favelas no Brasil.<sup>872</sup> No entanto, no que tange especificamente ao caso brasileiro, de acordo com o comentário de Daniel Arruda Nascimento, outras figuras podem em nosso caso ser acrescentadas: o doente na fila dos hospitais públicos, os encarcerados em nossas lotadas e insalubres penitenciárias, os internos depositados e esquecidos nos hospitais psiquiátricos e nos manicômios judiciários, os trabalhadores exaustos nos campos de extração de cana-de-açúcar, as crianças submetidas ao trabalho escravo nos sertões do interior e os moradores de rua dos grandes centros urbanos.<sup>873</sup> Todavia, infelizmente, com toda certeza o rol de pessoas que são submetidas a situações de extrema violência, em nosso país, não se exaure nestes exemplos, aos quais podem ser acrescidos, sem sombra de dúvida, a situação da população LGBTQTT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais), os jovens habitantes das periferias, não somente das grandes metrópoles, como também nas esquecidas cidades espalhadas do interior, a situação das mulheres, sem mencionar o infeliz e eterno problema ainda não devidamente problematizado e combatido do *racismo* contra o negro e, o que talvez seja ainda mais complicado, à violência interseccional a que estão submetidas as mulheres negras.

O conteúdo biopolítico do racismo, com efeito, já havia sido enunciado por Foucault, na última aula do curso “*Em defesa da sociedade*”.<sup>874</sup> Neste, pode-se ler como, para Foucault, o racismo é o dispositivo que, tendo sido inserido nos mecanismos do Estado no âmbito da emergência do biopoder, vem a introduzir nesse poder, que se

---

<sup>872</sup> Cf. Žižek, *Bem-vindo ao deserto do Real!*, 2003, ps.111-112. Merece destaque, nesse sentido, o seguinte excerto: “Os excluídos são não apenas os terroristas, mas também os que se colocam na ponta receptora da ajuda humanitária (ruandeses, bósnios, afegãos...): o *Homo sacer* de hoje é o objeto privilegiado da biopolítica humanitária: o que é privado da humanidade completa por ser sustentado com desprezo. Devemos assim reconhecer o paradoxo de serem os campos de concentração e os de refugiados que recebem ajuda humanitária as duas faces, ‘humana’ e ‘desumana’, da mesma matriz formal sociológica. [...] Portanto, não basta enumerar os atuais exemplos atuais do *Homo sacer*: os *sans papiers* na França, os habitantes das favelas no Brasil e a população dos guetos afro-americanos no EUA etc. É absolutamente crítico completar esta lista com o lado humanitário: talvez os que são vistos como recipientes da ajuda humanitária sejam as figuras modernas do *Homo sacer*” (Žižek, *Bem-vindo ao deserto do Real!*, 2003, ps.111-112).

<sup>873</sup> Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 177.

<sup>874</sup> Deve-se observar, no que tange a este curso, como fica perdida na sua tradução grande parte da força que o seu título original dispõe: “*Il faut défendre la société*”, literalmente, “É preciso defender a sociedade”, o qual já pressupõe um dos principais problemas que Foucault confronta, isto é, precisamente, o do racismo.

incumbiu da vida, um corte: *o corte entre aquele que deve viver e o que deve morrer*.<sup>875</sup>

Para Foucault, a importância do racismo no exercício do poder reside no fato de que ele

[...] *é a condição para que se possa exercer o direito de matar*. Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e de morte, quer funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem de passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.<sup>876</sup>

No reino na biopolítica o racismo parecer ser, com efeito, o dispositivo que permite com que se faça este *corte*, tornando possível e funcional a definição daquele que será votado à morte.<sup>877</sup> Não é por outra razão, aliás, que o próprio Agamben possa afirmar, embora tendo como referência os seus próprios pressupostos, como somente sob esta perspectiva *biopolítica* o extermínio dos judeus pode adquirir todo o seu sentido.

Para Agamben, vale observar, o racismo do terceiro reich não se fundava no sentido estritamente biológico do conceito de raça. Ele movia-se, desta forma, muito mais no horizonte da “tutela da vida” herdada da ciência do policiamento setecentista, que é, nele, porém, absolutizado e fundido com preocupações de ordem puramente eugenéticas. Isso demonstra, por sua vez, como a questão da polícia tem suas raízes também extremamente fincadas em questões biopolíticas, de modo que, conforme afirma Agamben, não se pode compreender a biopolítica do nacional-socialismo, como também, nesse sentido, grande parte da política moderna, caso não se entenda que esta “[...] implica o desaparecimento da distinção entre os dois termos: a *polícia* torna-se então *política*, e a tutela da vida coincide com a luta contra o inimigo”.<sup>878</sup> É, portanto, somente porque há um tal corte racial, o qual é promovido a partir de uma decisão política, que o nazismo pôde funcionar como funcionou, isto é, em um ambiente no qual polícia e política, motivos eugenéticos e motivos ideológicos, tutela da saúde e luta contra o inimigo tornaram-se completamente indiscerníveis.<sup>879</sup>

<sup>875</sup> Cf. Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, 2010, p. 214.

<sup>876</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, 2010, p. 216, grifo nosso.

<sup>877</sup> Como escreve o próprio Agamben em “*O reino e a glória*”: “Não sem analogias com a análise que Foucault desenvolverá em *Em defesa da sociedade*, o racismo torna-se assim o dispositivo pelo qual o poder soberano (que, para Foucault, coincide com o poder de vida e morte e, para Schmitt, com a decisão sobre a exceção) acaba reinserido no biopoder” (Agamben, *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II*, 2, 2011, p. 91)

<sup>878</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 143.

<sup>879</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 142-143.

O problema do racismo, como se pode observar, foi tratado tanto por Foucault quanto por Agamben. No entanto, em seus escritos a discussão sobre o racismo aparece quase que unicamente sob a forma de um tipo específico de racismo, que é aquele exercido contra o judeu. A propósito da realidade latino-americana, deve-se fazer alusão aos escritos do autor camaronês Achille Mbembe, o qual traz novos e poderosos *insights* sobre o tema. Mbembe promove, nesse sentido, a partir dos pressupostos anunciados por Foucault e Agamben, uma discussão que tange especificamente a questões envolvendo o estado de exceção, o biopoder e o racismo em contextos envolvendo o colonialismo e a escravidão,<sup>880</sup> sobre o qual, todavia, não iremos aqui nos debruçar, pois tal exercício extrapolaria os limites da presente pesquisa.

Retornando ao debate do problema dos direitos do homem, deve-se, neste momento, fazer uma importante advertência. Não se trata de maneira alguma, a propósito dos argumentos empreendidos e das críticas formuladas, de se *negar* os direitos humanos. Os *direitos humanos*, como ressalta o filósofo alemão Jürgen Habermas, sempre surgiram primeiro a partir da oposição à arbitrariedade, à opressão e à humilhação, e se alimentam, desta forma, da *indignação* dos humilhados pela violação de sua *dignidade humana*,<sup>881</sup> de modo que os seus conteúdos são, à luz dos desafios históricos e às novas formas de violação, a cada momento atualizados, o que permite, por sua vez, tanto um maior aprofundamento do conteúdo normativo dos direitos já assegurados, quanto a própria descoberta e construção de novos direitos fundamentais. A dignidade humana funciona,

---

<sup>880</sup> Especialmente na obra “*Necropolítica*”, recém traduzida para o português (Cf. Mbembe, *Necropolítica*, 2018). A respeito dos escritos de Mbembe, uma importante questão surge. Em verdade, uma crítica a Agamben surge. Sabe-se que Agamben promoveu um amplo e essencial estudo sobre o estado de exceção e suas formas. Não deixa de ser curioso, deste modo, como em seus trabalhos não aparece sequer uma menção quanto ao problema da escravidão, espaço biopolítico por excelência... Sobre isto, seguem dois trechos interessantes, nos quais Mbembe faz a ligação entre o terror moderno, o racismo e a escravidão: “Qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de *plantation* e suas consequências manifesta a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção” (Mbembe, *Necropolítica*, 2018, p. 27) e, também: “Se as relações entre a vida e a morte, a política de crueldade e os símbolos do abuso tendem a se embaralhar no sistema de *plantation*, é interessante notar que é nas colônias e sob o regime do *apartheid* que surge uma forma peculiar de terror. A característica mais original dessa formação de terror é a concatenação entre biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio. A raça é, mais uma vez, crucial para este encadeamento” (Mbembe, *Necropolítica*, 2018, ps. 30-31).

<sup>881</sup> Pois, conforme ensina Habermas, “*A experiência da violação da dignidade humana tem uma função de descoberta* – por exemplo, em vista das condições sociais de vida insustentáveis e da marginalização das classes sociais empobrecidas; em vista do tratamento desigual de mulheres e homens no mercado de trabalho, da discriminação de estrangeiros, de minorias culturais, linguísticas, religiosas e raciais; também em vista do sofrimento de mulheres jovens de famílias de imigrantes que precisam se libertar dos códigos de honra tradicionais; ou diante da expulsão brutal de imigrantes ilegais ou dos que buscam asilo. *À luz dos desafios históricos, em cada momento são atualizadas outras dimensões do sentido da dignidade humana*” (Habermas, *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos*, 2012, p. 14, grifo nosso).

nesse sentido, como um verdadeiro *sismógrafo*, que mostra aquilo que é constitutivo para uma ordem jurídica democrática, a saber, precisamente os direitos que os cidadãos de uma comunidade política devem se dar para que possam se respeitar de forma *recíproca*, como membros de uma associação voluntária de *livres e iguais*,<sup>882</sup> tendo em vista, principalmente, que, “*Somente a garantia desses direitos humanos cria o status de cidadãos que, como sujeitos de direitos iguais, pretendem ser respeitados em sua dignidade humana*”.<sup>883</sup>

Portanto, negar a importância das declarações de direitos e a sua *função emancipatória*, isto é, como instrumento garantidor das liberdades públicas, como forma de resistência ao arbítrio e à tirania, pelo seu papel essencial no constitucionalismo moderno, pela sua constante busca por formas mais igualitárias e mais justas de existência, bem como também pelo seu indispensável conteúdo ético, voltado para a supressão das violências, das torturas e das humilhações e da valorização da alteridade, seria algo, deve-se dizer, *evidentemente cínico*, ou, então, uma nefasta demonstração de *mau-caratismo*. Deve-se ressaltar, desta forma, de maneira explícita, que *não é disto que se trata a presente argumentação*.

Trata-se, em verdade, como ressalta Oswaldo Giacoia Junior em “*Sobre os direitos humanos na era da bio-política*”, de se tomar consciência, na esteira do pensamento de Giorgio Agamben, da função histórico-política do trinômio *nação/nacionalidade, soberania e poder jurídico sobre a vida* e, desta maneira, reconhecer as nefastas consequências desta combinação. Desta forma, o que salta aos olhos é a percepção de que, ao lado da *função emancipatória* das declarações de direitos fundamentais, há, também, o seu reverso, o outro lado da moeda, que é caracterizado, por sua vez, pela indispensável percepção de que elas integram o *dispositivo de abandono da vida nua à violência dos mecanismos de poder*.<sup>884</sup>

Há de se reconhecer, portanto, esta *bifrontalidade* presente na construção histórica dos direitos humanos, não para lhes acusar o fim, mas para, por meio da compreensão dos seus limites e deficiências, tentar encontrar modos ainda mais efetivos de emancipação, de graus mais intensos de liberdade e de formas políticas ainda mais igualitárias. Nesse sentido, o que a presente pesquisa pôde encontrar como resposta é o problemático fato de

---

<sup>882</sup> Cf. Habermas, *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos*, 2012, ps. 11-17.

<sup>883</sup> Habermas, *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos*, 2012, p. 17.

<sup>884</sup> Cf. Giacoia Junior, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008, ps. 284.

que enquanto estiver vigente o sistema do Estado-nação,<sup>885</sup> lastreado na teoria da *soberania*, as vidas que forem capturadas pelo seu dispositivo estarão desde sempre marcadas pelo signo da *sacralização*, o que significa, conforme o étimo, que elas tornar-se-ão sempre *matáveis* e *insacrificáveis*.<sup>886</sup> Logo, se acompanhamos a reflexão de Agamben, é porque, assim como ele, compartilhamos desta que constitui a sua preocupação medular:

Justamente essa constitui a preocupação medular de Agamben, em *O poder soberano e a vida nua I*, assim como em *Estado de Exceção*: sua crítica radical da doutrina dos direitos humanos tem em vista liberar a política do paradigma do bio-poder, separá-la de sua vinculação sempiterna com o Estado e com o Direito. Essa preocupação se desdobra num exame minucioso sobre o laço entre soberania e vida nua, sobre a lógica paradoxal do *abandono* da vida ao poder soberano, que pretende dissolver o vínculo mítico e ancestral entre Direito e violência.<sup>887</sup>

No âmbito do poder soberano, portanto, as vidas que *restam* são somente *vidas nuas*, o que pode ser dito tanto sobre as figuras que representam a insígnia da exclusão, os apátridas e os refugiados, tanto como também sobre os próprios cidadãos de um Estado-nação, visto que estes, enquanto se encontrarem *soberanizados*, isto é, capturados pelo *bando* soberano, serão sempre habitantes virtuais do *campo*, o qual pode, a qualquer momento, vir a se materializar. O *campo* representa, afinal, enquanto dispositivo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento, “[...] o signo da impossibilidade de o sistema funcionar sem se transformar em uma *máquina letal*”.<sup>888</sup>

A questão que se impõe, desta forma, é: há, então, alguma saída? Seguindo os caminhos traçados por Agamben iremos, portanto, pensar precisamente sobre esta questão, isto é, sobre a possibilidade ou sobre a impossibilidade de uma *política e um direito que vem*, ou seja, uma política e um direito além de todo o *bando soberano*.

---

<sup>885</sup> Pois, conforme afirma Bauman, a despeito de todas as evidências a quanto ao status ficcional das afirmações de soberania do Estado, “Os Estados-nações atuais podem não mais governar o esboço do plano, nem exercer o direito de propriedade de *utere e abutere* (usar e abusar) dos sítios de construção da ordem, mas ainda afirmam a sua prerrogativa mais básica: o *direito de excluir* (Bauman, *Vidas desperdiçadas*, 2005, p. 46, grifo nosso).

<sup>886</sup> Nesse sentido, é curioso notar como uma tal articulação se pronuncia até mesmo na sociologia de Bauman, o qual, a partir de um ponto de vista agambeniano, afirma: “Traduzindo tudo isso em termos seculares contemporâneos, diríamos que, na versão atual, o *homo sacer* não é nem definido por um conjunto de leis positivas nem portador dos direitos humanos que precedem as normas jurídicas. Pela capacidade que o soberano tem de se recusar a outorga de leis positivas e de negar a posse de quaisquer direitos de origem alternativa (incluindo os ‘direitos humanos’) – e, portanto, por sua capacidade de colocar de lado os *homini sacri* definidos pela retirada das definições legais –, a ‘esfera soberana’ é proclamada, conquistada, circunscrita e protegida” (Bauman, *Vidas desperdiçadas*, 2005, p. 45).

<sup>887</sup> Giacoia Junior, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008, ps. 288-289.

<sup>888</sup> Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 46.

### 3.3.2 Potência, messianismo e inoperância

Raramente os filósofos têm o costume de expressar de maneira clara do que se trata a sua reflexão e qual, afinal, é a direção geral de seu pensamento. Agamben, pensa-se, na esteira dos comentários de Edgardo Castro,<sup>889</sup> não é um filósofo deste séquito. Deste modo, pode-se encontrar de maneira muito direta em que sentido se encaminham as suas reflexões no excerto que segue, presente no ensaio “*A potência do pensamento*”:

Devemos ainda medir todas as consequências dessa figura da potência que, dando-se a si mesma, se salva e cresce no ato. Ela nos obriga a repensar radicalmente não apenas a relação entre a potência e o ato, o possível e o real, mas também a considerar de uma nova maneira, na estética, o estatuto de criação e da obra, e, na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído. Mas é toda a compreensão do vivente que deve ser reequacionada, se é verdade que a vida deve ser pensada como uma potência que incessantemente excede suas formas e suas realizações. E talvez só nessa perspectiva possamos enfim compreender a natureza do pensamento, se é verdade, como Aristóteles não se cansa de repetir, que é a potência que define a sua essência.<sup>890</sup>

No que tange à reflexão política, para Agamben, trata-se de considerar, portanto, o problema do poder constituinte e do poder constituído, tendo em mente, porém, que para o autor a relação originária do direito com a vida é o *bando*, ou seja, a relação de exceção.

Quanto a isto, sabe-se que, por um lado, Carl Schmitt se esforçou em demonstrar como seria exatamente aquela zona de indistinção entre a violência e o direito, entre *nómos* e *phýsis*, que dá lugar ao paradoxo da soberania, que supera todos os confins espaço-temporais e se torna co-extensiva ao estado de direito. Por outro lado, sabe-se que esta relação também expressa a dificuldade com a qual a teoria jurídica se confronta na hora de pensar a relação entre o *poder constituinte* e o *poder constituído*,<sup>891</sup> ou, segundo as palavras de Walter Benjamin, como visto, entre a *violência que institui o direito* e a *violência que o mantém*.<sup>892</sup> Quanto a isto, dependendo do que se queira defender, duas proposições se sobressaem: ou o poder constituinte vai aparecer como transcendendo a

<sup>889</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 165.

<sup>890</sup> Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 254.

<sup>891</sup> “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” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 46).

<sup>892</sup> Benjamin, em seu ensaio feito logo após a Primeira Guerra Mundial, deixa esta relação expressa de modo muito claro, como se pode depreender da seguinte passagem: “[...] Quando desaparece a consciência da presença latente da violência numa instituição de Direito, esta entra em decadência. Exemplo disso são os atuais parlamentos. Oferecem o triste espetáculo que conhecemos porque perderam a consciência das forças revolucionárias a que devem a sua existência. Particularmente na Alemanha, a última manifestação de tais poderes não teve consequências nos parlamentos. Falta-lhes o sentido do poder instituinte do Direito, que nesses está representado” (Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 70).

ordem jurídica constituída ou como incluído nela. No primeiro caso, a violência instituidora do direito localiza-se fora dele; no segundo, o poder constituinte termina por perder toda sua força.<sup>893</sup>

Vale observar, no entanto, que a relação de exceção ou o *bando* é um conceito que transcende esta problemática, da qual se Agamben se ocupa nestas páginas do *Homo sacer*, pois, para Agamben, “Em qualquer âmbito o pensamento do nosso tempo se encontra confrontado com a estrutura da exceção”.<sup>894</sup> Isso vale, em particular, para a *linguagem*.<sup>895</sup> Também ela funciona no mecanismo da exclusão-inclusiva, pois, do mesmo modo que a lei pode ser aplicada na medida em que mantém relação com um não aplicável, também na língua (*langue*), distinta da palavra (*parole*), os termos possuem um sentido independentemente de sua denotação, e, assim, podem aplicar-se aos casos singulares na medida em que mantêm com eles uma relação de pura *potência*.<sup>896</sup>

Nesse sentido, ao invés de somente observar que a relação de exceção e o *bando* transcendem o âmbito da problemática política, talvez seja mais apropriado dizer que eles restituem a política à esfera na qual ela autenticamente pertence, à filosofia primeira, isto é, à *ontologia*.<sup>897</sup> Não é por outro motivo que Agamben dedica, de fato, várias densas páginas a um problema clássico da ontologia ocidental, a relação entre a *potência* e o *ato*.<sup>898</sup> E esta

<sup>893</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 62.

<sup>894</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 32.

<sup>895</sup> “A potência – ou o saber – é a faculdade especificamente humana de manter-se em relação com uma privação, e a linguagem, na medida em que é cindida em língua e discurso, contém estruturalmente essa relação, não é nada além desta relação” (Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 14).

<sup>896</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 61. Nesse sentido, conforme o comentário de Agamben em *Infância e história*: “O inefável, o ‘inconexo’ [irrelato] são de fato categorias que pertencem unicamente à linguagem humana: longe de assinalar um limite da linguagem, estes exprimem seu invencível poder *pressupponente*, de maneira que o indizível é precisamente aquilo que a linguagem deve pressupor para poder significar” (Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 10-11, grifo nosso). “Pressupponente”, no original, que, de acordo com a nota do tradutor, “se refere à relação virtual que a linguagem, na forma de uma *langue* (‘língua’ como sistema, por oposição ao ‘discurso’ como expressão individual), mantém com seu pressuposto não linguístico” (Cf. Nota do Tradutor, in Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 11).

<sup>897</sup> No dizer de Agamben: “O problema do poder constituinte se torna então aquele da ‘constituição da potência’ (Ibidem. P. 383), e a dialética irresolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato, o que exige nada menos que repensar as categorias ontológicas da modalidade em seu conjunto. O problema se desloca, assim, da filosofia política à filosofia primeira (ou, se quisermos, a política é restituída à sua condição ontológica)” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 50).

<sup>898</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, ps. 62-63. A questão da *Potência*, deve-se dizer, é definitiva para o pensamento de Giorgio Agamben. Contudo, ela não aparece em seu trabalho sob a mesma insígnia, tendo tomado diferentes formas ao longo do tempo: em seu segundo livro, “*Estâncias*”, a ideia de *potencialidade* vem prefigurada sob a ideia do “*não-acabado*” (*il non-finito*); em *Ideia de Prosa*, o termo “*latência*” parece ter uma função similar; mas é no termo “*infância*”, em “*Infância e História*”, que a ideia de *potencialidade* tem seu antecedente mais significante. Ao longo do tempo, no entanto, este termo vai também desaparecendo e é substituído por Agamben por “*potência*” (Cf. De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, 2009, p. 167).



questão tem, para este trabalho, uma importância fundamental, especialmente quando se percebe que a relação entre o poder constituinte e o poder constituído se inscrevem no marco da relação entre potência e ato, de modo que, por fim, “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*”.<sup>899</sup>

De acordo com Agamben, a relação entre poder constituinte e poder constituído é tão complexa quanto a relação que Aristóteles institui entre a potência e o ato, *dýnamis* e *enérgeia*, e ela depende, em última análise, do modo como se pensa a existência e a autonomia da potência. No pensamento de Aristóteles, por um lado, a potência precede o ato e o condiciona, e, por outro, ela parece permanecer essencialmente subordinada a ele. Todavia, contra os Megáricos (que afirmavam que a potência só existe no ato),<sup>900</sup> Aristóteles trata sempre de reafirmar *a existência autônoma da potência*, dando os exemplos, nesse sentido, do tocador de cítara e do arquiteto: para ele era evidente que estes, mesmo quando não tocam ou constroem, mantêm intactas a sua potência de tocar, de modo que “No es difícil ver los absurdos en que éstos caen. Pues, evidentemente, uno no será constructor si no construye (pues ser constructor es ser capaz de construir), y lo mismo en las demás artes”.<sup>901</sup> Logo, pode-se afirmar que o que Aristóteles se propõe a pensar no livro *Theta* da *Metafísica* não é, então, a potência como mera possibilidade lógica, mas sim os seus efetivos modos de existência.<sup>902</sup>

Nesse contexto, em seguida, Agamben apresenta, então, uma categoria que desempenha um papel essencial e constitutivo em seu pensamento, aquilo que Aristóteles chama de *potência de não e*, também, de *impotência (adynamía)*<sup>903</sup>: assim, para que a potência mantenha uma consistência própria e não se esvaneça a cada vez imediatamente no ato, “[...] 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)*”.<sup>904</sup>

<sup>899</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 50.

<sup>900</sup> “Hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene: por ejemplo, que el que no está construyendo no puede construir, sino sólo el que está construyendo, mientras construye” (Aristóteles, *Metafísica*, 1994, p. 368).

<sup>901</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1994, ps. 368-369.

<sup>902</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 51.

<sup>903</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 63.

<sup>904</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 51. Para Agamben, Aristóteles anuncia com decisão este princípio que é, num certo sentido, o eixo sobre a qual gira toda a sua teoria da *dýnamis*, em uma forma lapidar: “toda potência é impotência do mesmo em relação ao mesmo (*toû autoû kai katà tò autò pása dýnamis adynamía*: Met. 1046a, 32)”, e, também, de forma mais explícita: “O que é potente pode tanto ser como não ser. Posto que o mesmo é potente tanto de ser quanto de não ser (*tò dynatòn endéketai eînai kai*

A categoria da *potência de não*, deve-se mencionar, é o foco central de um outro estudo de Agamben, publicado em 1993, chamado “*Bartleby, ou da contingência*”. Neste ensaio, comparando a pura potência do pensar com uma tabuleta, coberta com uma fina camada de cera na qual se escrevia gravando com um fino estilete,<sup>905</sup> pode-se ler que:

A mente é, portanto, não uma coisa, mas um ser de pura potência, e a imagem da tabuleta para escrever sobre a qual nada ainda está escrito serve precisamente para representar o modo em que existe uma pura potência. Toda potência de ser ou de fazer algo é, de fato, para Aristóteles, sempre também potência de não ser ou de não fazer (*dynamis mē einai, mē energein*), uma vez que, de outro modo, a potência passaria desde sempre ao ato e com este se confundiria (segundo a tese dos Megáricos refutada explicitamente por Aristóteles no livro *Theta da Metafísica*). Essa “potência de não” é o segredo cardeal da doutrina aristotélica sobre a potência, que faz de toda potência, por si mesma, uma impotência (*tou autou kai kata to auto passa dynamis adynamia* – Met. 1046a, 32). Como o arquiteto mantém sua potência de construir mesmo quando não a coloca em ato e como o tocador de cítara é tal porque também pode não tocar a cítara, assim o pensamento existe como uma potência de pensar e de não pensar, como uma tabuleta encerada sobre a qual nada ainda está escrito (o intelecto possível dos filósofos medievais). E como a camada de cera sensível é de repente gravada pelo estilete do escriba, assim também a potência do pensamento, que em si não é algo, deixa advir o ato da inteligência.<sup>906</sup>

Tanto no *Homo Sacer*,<sup>907</sup> quanto em *A comunidade que vem*,<sup>908</sup> e, também no ensaio sobre *Bartleby*, Agamben se volta para uma distinção que foi muito pouco entendida. Nestes três lugares Agamben se volta para a distinção feita por Avicena (no seu

---

*mē einai*).’ Met. 1050b, 10)” (Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 51). Em relação à primeira referência, pode-se ler, em Aristóteles, que: “toda potencia es contraria a una impotencia para lo mismo y respecto de lo mismo” (Aristóteles, *Metafísica*, 1994, p. 365), e, em relação à segunda, que: “Luego, lo que tiene potencia de ser es posible que sea y que no sea. Por tanto, la misma cosa es posible que sea y que no sea” (Aristóteles, *Metafísica*, 1994, p. 385).

<sup>905</sup> Como se sabe, na tradição da filosofia ocidental esta imagem fez fortuna. Ela remonta, todavia, à Aristóteles, quando diz que o *nous*, o intelecto ou o pensamento em potência, pode ser comparado a uma tabuleta para escrever (Aristóteles usa o termo *grammateion*) sobre a qual nada ainda está escrito. Sua mais famosa ocorrência se dá, no entanto, por uma fórmula que incorre em uma má tradução, a da *tabula rasa*. De acordo com Agamben, o primeiro tradutor do *De anima* a confiou a uma nova história, que iria desembocar, por um lado, na “folha em branco” de John Locke, e, por outro, na incongruente expressão “fazer tábula rasa”. Assim, “Já Alexandre de Afrodísia havia notado que o filósofo deveria ter falado não de um *grammateion*, mas, de maneira mais precisa, da *epitēdeiotēs*, isto é, da fina camada de cera sensível que o recobre e sobre o qual o estilete grava os caracteres (nos termos dos tradutores latinos, não de *tabula rasa*, mas de *rasura tabulae*)” (Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, ps. 13-14).

<sup>906</sup> Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, ps. 14-15.

<sup>907</sup> “A potência que existe é precisamente esta potência que pode não passar ao ato (Avicena – fiel, nisto, à intenção aristotélica – chama-a ‘potência perfeita’ e a exemplifica na figura de um escriba no momento em que não escreve)” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 51).

<sup>908</sup> “Somente uma potência que pode tanto a potência quanto a impotência é, então, a potência suprema. Se toda potência é tanto potência de ser quanto potência de não ser, a passagem ao ato só pode advir transportando (Aristóteles diz ‘salvando’), no ato, a própria potência de não ser. Isso significa que, se a todo pianista pertencem necessariamente a potência de tocar e a de não tocar, Glenn Gould é, porém, aquele que pode *não* não-tocar, e dirigindo sua potência não só ao ato, mas à sua própria impotência, toca, por assim dizer, com a sua potência de não tocar. Face à habilidade, que simplesmente nega e abandona a própria potência de não tocar, a maestria conserva e exerce no ato não a sua potência de tocar (é esta a posição da ironia, que afirma a superioridade da potência positiva sobre o ato), mas a de não tocar” (Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 40, grifo nosso).

tratado sobre a alma que os medievais conheciam como *Liber VI naturalium*) entre os vários tipos ou graus do intelecto possível. Há, nesse sentido, uma potência que ele chama de *material*, à qual corresponde à condição de uma criança, a qual certamente um dia poderá aprender a escrever, mas que ainda da escritura nada sabe; há também uma potência que ele chama de *fácil* ou *possível*, que corresponde aquela de uma criança que começa a se familiarizar com a pena e a tinta e sabe traçar apenas as primeiras letras; e há, por fim, uma potência *completa* ou *perfeita*, que é aquela de um escriba completamente senhor da arte de escrever, no momento em que não escreve.<sup>909</sup>

Disso pode-se inferir, portanto, que a potência somente pode se realizar mantendo uma relação com o ato na forma de *suspensão*, ou seja, ela *pode* o ato podendo não realizá-lo, pode *soberanamente*, então, a própria impotência. Para Aristóteles esta deposição da impotência não significa a sua destruição, mas, ao contrário, o voltar-se da potência sobre si mesma para doar-se a si mesma. Deste modo, de acordo com Agamben, o que Aristóteles teria alcançado, ao desvelar a natureza mais autêntica da potência, seria justamente o fato de ter “legado” à filosofia ocidental o *paradigma da soberania*.<sup>910</sup>

No caso do *problema da soberania* o mesmo pode ser dito: à estrutura da potência, a qual se mantém em relação com o ato precisamente por meio do seu *poder não ser*, corresponde a estrutura do *bando soberano*, que aplica-se à exceção desaplicando-se. A potência, no seu aspecto duplo de *potência de* e *potência de não*, é, então, o modo pelo qual o ser se funda *soberanamente*, ou seja, sem que nada o preceda ou determine, senão o seu próprio poder não ser. O soberano é, nesse sentido, “aquele ato que se realiza retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si”.<sup>911</sup>

Esta é a razão da aparente ambiguidade da teoria aristotélica da *dýnamis-enérgeia*:

[...] se para um leitor, o qual percorra o livro *Theta* da *Metafísica* com olhar desimpedido dos preconceitos da tradição, jamais fica claro se o primado pertença efetivamente ao ato, ou antes à potência, isto não é por causa de uma indecisão ou, pior, de uma contradição no pensamento do filósofo, mas porque potência e ato não são mais que dois aspectos do processo de autofundação soberana do ser. *A soberania é sempre dúplice, porque o ser se autossuspende mantendo-se, como potência, em relação de bando (ou abandono) consigo, para*

<sup>909</sup> Cf. Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, p. 16. Esta é razão, aliás, pela qual, “Na tradição árabe posterior, a criação foi, por isso, assimilada a um ato de escritura, e o intelecto agente ou poético, que ilumina passivo e o faz passar ao ato, é, por isso, identificado com um anjo cujo nome é Pena (*Qalam*)” (Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, p. 16).

<sup>910</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 51-52. Agamben, em outro momento, exemplifica este mesmo paradigma a partir da linguagem: “A dupla articulação em língua e discurso parece, pois, constituir a estrutura específica da linguagem humana, e somente a partir desta adquire seu sentido próprio a oposição de *dýnamis* e *enérgeia*, de potência e de ato, que o pensamento de Aristóteles deixou como herança à filosofia e à ciência ocidental” (Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 14).

<sup>911</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 52-53.

*realizar-se como ato absoluto (que não pressupõe, digamos, nada mais do que a própria potência). No limite, a potência pura e ato puro são indiscerníveis, e esta zona de indistinção é, justamente, o soberano (na *Metafísica* de Aristóteles, isto corresponde à figura do “pensamento do pensamento”, ou seja, de um pensamento que pensa em ato somente a própria potência de pensar”.*<sup>912</sup>

Para Agamben, seria preciso pensar, então, a existência da potência sem nenhuma relação com o ser em ato. Não na forma extrema do *bando* soberano e da potência de não ser, e o ato não mais como cumprimento e manifestação da potência, nem na forma de um doar de si e de um deixar ser. Tal exercício implicaria, no entanto, nada menos que pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação, principalmente daquela relação limite que é o *bando* soberano, o que, de acordo com Agamben, muitos não estão dispostos a fazer por preço algum...<sup>913</sup>

É neste contexto que aparece no *Homo Sacer* a figura de *Bartleby, o escriba que não escreve*, enquanto figura extrema que representa a *potência perfeita*.<sup>914</sup> Agamben menciona, neste momento, algumas raras, porém significativas tentativas do pensamento moderno de se pensar além do princípio da soberania. Ele cita, nesse sentido, Schelling, na *Filosofia da revelação*; o último Nietzsche, com a ideia do eterno retorno e do *amor fati*; Heidegger, no abandono e na *Ereignis*; e, por fim, Bataille, na sua negatividade sem emprego e no *désouvement*. Todos estes autores pensaram em modos de, de alguma maneira, escapar à estrutura do *bando* soberano. No entanto, a objeção mais forte, para Agamben, se encontra no personagem de Herman Melville, o escritor *Bartleby*.<sup>915</sup>

*Bartleby* é um escrevente<sup>916</sup> e, como tal, possui aquela *potência perfeita* ou *completa* já mencionada. Ele é um escriba, logo, completamente senhor da arte de escrever, precisamente no momento em que não escreve – o que *Bartleby*, justamente, não faz. Com efeito, no que tange à escrita, *Bartleby* insistentemente “*prefere não*”. Para cada novo questionamento, pedido ou ordem de seu chefe, sempre as mesmas palavras são

<sup>912</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 53.

<sup>913</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 53.

<sup>914</sup> “A equiparação entre a escritura e o processo da criação é, aqui, absoluta. O escriba que não escreve (do qual *Bartleby* é a última e extrema figura) é a potência perfeita, que apenas um nada separa agora do ato de criação” (Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, p. 18).

<sup>915</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 54.

<sup>916</sup> No conto de Herman Melville, um advogado, também procurador do Tribunal de Justiça, com um escritório em Wall Street, estava recheado de trabalho e necessitava contratar mais um empregado: “Havia agora muito trabalho para os escreventes. Não só tinha de exigir mais dos atuais, mas também de recrutar novos. Em reação ao meu anúncio, um estático jovem postou-se numa manhã à entrada do escritório, cuja porta estava aberta por ser verão. Vejo ainda aquela figura – palidamente asseada, lastimosamente respeitável, incuravelmente desolada! Era *Bartleby*” (Melville, *Bartleby, o escrevente: uma história de Wall Street*, 2015, p. 66).

repetidas: “*preferiria não*” (no original em inglês “*I would prefer not to*”).<sup>917</sup> Para Agamben, como escriba que cessou de escrever, Bartleby representa a figura extrema do nada do qual procede toda a criação enquanto é, também, ao mesmo tempo, a mais implacável reivindicação desse nada como pura, absoluta potência,<sup>918</sup> de modo que, assim

Não espanta, portanto, que ele permaneça de modo tão obstinado no abismo da possibilidade e não pareça ter a menor intenção de dele sair. A nossa tradição ética com frequência procurou evitar o problema da potência reduzindo-o aos termos da vontade e da necessidade: não o que você *pode*, mas o que você *quer* ou *deve* é o seu tema dominante. É o que o homem da lei não cessa de lembrar a Bartleby. Quando, à sua solicitação para ir aos Correios (“não quer dar um pulo até os Correios [...]?”), Bartleby opõe o frequente *preferiria não*, o homem da lei apressa-se em traduzi-lo por “Você não *quer*?” (You will *not*?); mas Bartleby precisa, com sua voz “suave e firme”: “*prefiro não*” (*I prefer not* é a única variante, que aparece três vezes, da fórmula habitual: *I would prefer not to*).<sup>919</sup>

Para Agamben, Bartleby,<sup>920</sup> com o seu “*preferiria não*”, resiste a toda possibilidade de se decidir entre a *potência de* e a *potência de não*, afinal, não é que ele não *quisesse* copiar ou deixar o escritório, ele apenas “*preferiria não*” fazê-lo, de modo que, então, “A fórmula, tão meticulosamente repetida, destrói toda possibilidade de construir uma relação entre poder e querer, entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Ela é a fórmula da potência”.<sup>921</sup> Desta maneira, Bartleby, bem como também os autores anteriormente mencionados que também tentaram pensar além do princípio de soberania, empurram até o limite a aporia da soberania, mas não conseguem ainda, no entanto, liberar-se totalmente de seu *bando*.<sup>922</sup>

Deve-se notar, em seguida, que imediatamente após fazer estas considerações sobre a soberania com as categorias ontológicas do ato e da potência, Agamben aborda outro conceito, também constitutivo do seu pensamento: o *messianismo*. Nesse sentido, a

<sup>917</sup> “Estava sentado exatamente assim quando o chamei, dizendo ligeiro o que queria que fizesse – ajudar-me a conferir um documento curto. Imaginem minha surpresa, ou melhor, minha consternação, quando, sem sair de seu isolamento, Bartleby, numa voz singularmente calma, firme, respondeu: ‘*Preferiria não*’” (Melville, *Bartleby, o escrevente: uma história de Wall Street*, 2015, p. 68). Esta é a primeira vez na qual o advogado escuta estas palavras, as quais são repetidamente proferidas por Bartleby ao longo de todo o ensaio.

<sup>918</sup> Cf. Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, p. 26.

<sup>919</sup> Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, ps. 26-27.

<sup>920</sup> A razão pela qual Agamben escolhe uma figura aparentemente tão indiferente é explicada aqui por Leland De la Durantaye: “The mystery of the tale, and the source of Agamben’s interest, is that Bartleby has chosen to remove himself from comunal circulation, has chosen to cease employing his potentiality. Agamben calls on such a seemingly indifferent figure as Bartleby to represent pure potentiality because the latter stolidly refuses to convert his potentiality (to write) into act” (De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, 2009, p. 169).

<sup>921</sup> Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, p. 28.

<sup>922</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 54.

incidência do tema do messianismo, e sua relação com o bando soberano, se dá a partir da interpretação da parábola “*Diante da lei*”,<sup>923</sup> escrita em 1915, de Franz Kafka.<sup>924</sup>

Neste ensaio, um camponês se encontra diante de uma porta aberta (A lei), protegida por um guardião, a qual ele não é capaz de atravessar: “Diante da lei está um porteiro. Um homem do campo chega a esse porteiro e pede para entrar na lei. Mas o porteiro diz que agora não pode permitir-lhe a entrada. O homem do campo reflete e depois pergunta se então não pode entrar mais tarde”.<sup>925</sup> O guardião responde ao camponês que seria possível, mas, no entanto, não naquele momento. Intrigado pelo fato de a porta estar sempre aberta, o camponês se inclina e tenta olhar o interior através da porta. Ao notar este fato, o porteiro ri e diz: “Se o atrai tanto, tente entrar apesar da minha proibição. Mas veja bem: eu sou poderoso. E sou apenas o último dos porteiros. De sala para sala porém existem porteiros cada um mais poderoso que o outro”.<sup>926</sup>

O camponês não esperava tais dificuldades, afinal, pensava ele que a lei deveria ser acessível a todos e a qualquer hora. Porém, ao examinar mais de perto o porteiro, “[...] com o seu casaco de pele, o grande nariz pontudo, a longa barba tártara, rala e preta, ele decide que é melhor aguardar até receber a permissão de entrada”.<sup>927</sup> O homem, então, resolve esperar, e ali fica sentado ao lado do guardião durante dias e anos, período no qual chega a cansar o guardião com suas muitas tentativas para ser admitido. Ele inclusive esquece os demais porteiros, pois, para ele, este primeiro parece-lhe ser o único obstáculo para a entrada na lei. Assim, ao passar de muito tempo, idoso e sabendo já não ter mais muito tempo de vida, o homem faz um aceno para que o porteiro se aproxime para que ele lhe faça uma pergunta que até então não havia feito.<sup>928</sup>

- O que é que você ainda quer saber? – pergunta o porteiro. – Você é insaciável.
- Todos aspiram à lei – diz o homem. – Como se explica que em tantos anos ninguém além de mim pediu para entrar?

<sup>923</sup> A parábola “Diante da lei” é o centro nervoso do romance *O processo*, aparecendo no capítulo nono deste livro, intitulado “Na catedral”. Neste, a parábola é contada a Joseph K. pelo Sacerdote, cf. Kafka, *O Processo*, 2005, ps. 214-215. Deve-se notar, no entanto, que “O texto aparece no capítulo 9 do romance que foi extraído pelo autor para ser publicado isoladamente no livro de contos *Um médico rural*, de 1919. Kafka declarou-se satisfeito com a ‘lenda do porteiro’ como denominou originalmente o texto. Foi certamente esse o motivo pelo qual ele a publicou duas vezes em vida. No romance *O processo* o argumento é narrado a partir da ‘história do porteiro’ (como aliás no filme homônimo de Orson Welles). Kafka, mais tarde, retirou a parábola do contexto do capítulo ‘Na catedral’ e deu-lhe o título ‘Diante da lei’. O escritor leu a narrativa várias vezes aos amigos Felice Bauer e, em 1917, a introduziu no romance publicado na Alemanha em 1919” (Carone, *Essencial Franz Kafka*, 2011, p. 103).

<sup>924</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 63.

<sup>925</sup> Kafka, *Diante da lei*, 2011, p. 105.

<sup>926</sup> Kafka, *Diante da lei*, 2011, p. 105.

<sup>927</sup> Kafka, *Diante da lei*, 2011, p. 105.

<sup>928</sup> Cf. Kafka, *Diante da lei*, 2011, p. 106.

O porteiro percebe que o homem já está no fim e para ainda alcançar sua audição em declínio ele berra:

- Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a.<sup>929</sup>

Para Agamben, esta lenda narrada por Kafka representa, sob um perfil exemplar, a estrutura do *bando* soberano. Ela expõe “[...] a forma pura da lei, em que ela se afirma com mais força justamente no ponto que não prescreve mais nada, ou seja, como puro *bando*. O camponês é entregue à potência da lei, porque esta não exige nada dele, não lhe impõe nada além da própria abertura”.<sup>930</sup>

Seguindo a estrutura do esquema da exceção soberana, a lei aplica-se-lhe ao caponês desaplicando-se, ou seja, mantendo-o em seu *bando* abandonando-o fora de si. Desta maneira, a porta aberta, que era destinada somente a ele, o inclui ao excluí-lo, e o exclui ao incluí-lo (afinal, a porta está sempre aberta, mas ele não pode entrar; e ninguém mais poderia entrar, pois estava destinada somente a ele, para o qual, enfim, também era desde sempre inacessível). E é precisamente este “fastígio supremo”, no dizer de Agamben, a raiz primeira de toda lei.<sup>931</sup> Assim, é nesse mesmo sentido que deve ser entendida, para Agamben, a fala do Sacerdote em *O Processo* quando este diz compreender a essência do tribunal da seguinte forma: “Pertença pois ao tribunal – disse o sacerdote. – Por que deveria querer alguma coisa de você? O tribunal não quer nada de você. Ele o acolhe quando você vem e o deixa quando você vai”,<sup>932</sup> de forma que o que o sacerdote faz, com tais palavras, é anunciar exatamente a estrutura original do *nómos* soberano.<sup>933</sup>

Tendo em vista ainda a parábola kafkiana, Agamben remete em seguida para a definição do relacionamento com a lei em *O Processo*, dada por Gershom Scholem em uma carta a Walter Benjamin, na qual ele a configura como “nada da Revelação”,<sup>934</sup> ou seja, a uma *vigência sem significado*:

<sup>929</sup> Kafka. *Diante da lei*, 2011, ps. 106-107.

<sup>930</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 55.

<sup>931</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 55.

<sup>932</sup> Kafka, *O processo*, 2005, p. 222.

<sup>933</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 56.

<sup>934</sup> Agamben se refere aqui a uma carta, datada de 20 de setembro de 1934, na qual Scholem responde à Benjamin sobre um aspecto da sua interpretação do texto de Kafka. Nesta ele se refere ao relacionamento com a lei no *Processo* como “nada da revelação”: “You ask what I understand by the ‘nothingness of revelation’? I understand by it a state in which revelation appears to be without meaning, in which it still asserts itself, in which it has *validity* but no *significance*. A state in which the wealth of meaning is lost and what is in the process of appearing (for revelation is such a process) still does not disappear, even though it is reduced to the zero point of its own content, so to speak” (Benjamin; Scholem, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem: 1932-1940*, 1989, p. 142).

*Vigência sem significado (Geltung ohne Bedeutung)*: nada melhor do que esta fórmula, com a qual Scholem caracteriza o estado da lei no romance de Kafka, define o *bando* do qual o nosso tempo não consegue encontrar saída. Qual é, de fato, a estrutura do *bando* soberano, senão aquela de uma lei que *vigora*, mas não *significa*? Por toda parte sobre a terra os homens vivem hoje sob o *bando* de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como “ponto zero” do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono. Todas as sociedades e todas as culturas (não importa se democráticas ou totalitárias, conservadoras ou progressistas) entraram hoje em uma crise de legitimidade, em que a lei (significando com este termo o inteiro texto da tradição no seu aspecto regulador, quer se trate da *Torah* hebraica ou da *Shariah* islâmica, do dogma cristão ou do *nómos* profano) vigora como puro “nada da Revelação”. Mas esta é justamente a estrutura original da relação soberana, e o nihilismo em que vivemos não é nada mais, nesta perspectiva, do que o emergir à luz desta relação como tal.<sup>935</sup>

Esta fórmula, que se refere à interpretação de Scholem, demonstra para Agamben nada menos que a estrutura do *bando* soberano, ou seja, a de uma lei que vigora, mas que, todavia, não significa, “[...] uma pura forma de lei que obriga sem prescrever nenhum conteúdo determinado”.<sup>936</sup>

Uma vigência sem significado, a qual, deve-se dizer, remete para aquele estado de coisas que vimos discutindo, o *estado de exceção*. Agamben entende, desta maneira, que a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as consequências mais extremas. É sob este signo, aliás, que o protagonista do *Processo*, o Sr. Joseph K, se encontra a todo momento. Ele vive uma vida deste gênero, onde a lei é tão mais disseminada quanto mais ela carece de conteúdo, de modo que “[...] na aldeia kafkiana, a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida. A existência e o próprio corpo de Joseph K. coincidem, no fim, com o Processo, *são* o Processo”.<sup>937</sup>

Em razão disto, de acordo com Agamben, à concepção de Scholem deve ser oposta àquela de Benjamin, pois esta situação

É o que Benjamin vê com clareza quando, à concepção scholemiana de uma vigência sem significado, objeta que uma lei que perdeu seu conteúdo cessa de existir como tal e se confunde com a vida: “que os escolares tenham perdido a escritura ou que não saibam mais decifrá-la é, no fim, a mesma coisa, já que uma escritura sem sua chave não é escritura, mas vida, vida tal como é vivida na aldeia ao sopé do monte onde se ergue o castelo” (Benjamin, 1998, p. 155).<sup>938</sup>

Portanto, em oposição à Scholem, Agamben opõe o gesto benjaminiano, o qual, por sua vez, demonstra que o *estado de exceção tornado regra* assinala a consumação da lei e o seu tornar-se *indiscernível* da vida que ela deveria regular. Deste modo, de acordo

<sup>935</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 57.

<sup>936</sup> Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 64.

<sup>937</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 58.

<sup>938</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 58.



com Agamben, a um niilismo imperfeito (Scholem), no qual se deixa subsistir indefinidamente o nada na forma de uma vigência sem significado, “[...] se opõe o niilismo messiânico de Benjamin, que nulifica até o nada e não deixa valer a forma da lei para além do seu conteúdo”.<sup>939</sup>

Agamben, em seguida, faz alusão ao perigo que o pensamento de hoje se depara, para ele, o de que este se encontre condenado a uma negociação infinita e insolúvel com o guardião ou, ainda pior, que acabe ele mesmo fazendo o papel do guardião, o qual, sem verdadeiramente impedir o ingresso, custodia o nada sobre o qual a porta se abre. Deste modo, ele propõe, em referência à exortação evangélica citada por Orígenes a respeito da interpretação da Escritura,<sup>940</sup> que é sobre esta perspectiva que devem ser lidas tanto a singular “inversão” que Benjamin contrapõe, em seu ensaio sobre Kafka, à vigência sem significado, quanto também, na *oitava tese Sobre o conceito de história*, em que Benjamin faz a enigmática alusão a um estado de exceção “efetivo”.<sup>941</sup>

Deste modo, portanto, a uma escritura (nas palavras de Agamben, uma *Torah*) da qual se perdeu a chave e que, por isto, tende a se tornar indiscernível da vida, Benjamin faz corresponder uma vida que se reduz inteiramente à escritura: “[...] na tentativa de transformar a vida em Escritura vejo o sentido da inversão à qual tendem numerosas alegorias kafkianas”.<sup>942</sup> Esta inversão, vale dizer, é extremamente representativa, pois para Agamben, com um gesto análogo, a *oitava tese* contrapõe ao *estado de exceção em que vivemos*, um estado de exceção “efetivo”, a qual seria a nossa tarefa realizar.<sup>943</sup> “A tradição dos oprimidos ensina que o ‘estado de exceção que vivemos é a regra. Devemos chegar a um conceito de história que corresponda a este fato. Teremos então à frente, como tarefa, a produção de um *estado de exceção efetivo*’”.<sup>944</sup>

<sup>939</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 59.

<sup>940</sup> Na citação de Agamben: “‘Ai de vós, homens da lei, pois que tolhestes a chave do conhecimento: vós mesmos não entrastes e não permitistes entrar àqueles que se aproximavam’ (que deveria ser reformulada nestes termos: ‘Ai de vós, que não quisestes entrar pela porta da Lei, mas nem ao menos permitistes que fosse fechada’)” (Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 60).

<sup>941</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 60.

<sup>942</sup> Benjamin citado por Agamben, Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 60. No original, presente na carta de 11 de agosto de 1934, de Benjamin a Scholem: “It is in this context that the problem of Scripture [*Schrift*] poses itself. Whether the pupils have lost it or whether they are unable to decipher it comes down to the same thing, because, without the key that belongs to it, the Scripture is not Scripture, but life. Life as it is lived in the village at the foot of the hill on which the castle is built. *It is in the attempt to metamorphize life into Scripture that I perceive the meaning of ‘reversal’ [Umkehr], which so many of Kafka’s parables endeavor to bring about*” (Benjamin; Scholem, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem: 1932-1940*, 1989, p. 135, grifo nosso).

<sup>943</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 60.

<sup>944</sup> Benjamin citado por Agamben, cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 69, grifo nosso. Na tradução das teses aqui utilizada: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então

Entra em jogo aqui, no contexto da polêmica sobre a potência da lei de estar em vigência, mas sem nada significar, e do messianismo de Benjamin, as famosas *Teses sobre o conceito de história*. Este documento, deve-se dizer, é extremamente importante na economia do pensamento de Giorgio Agamben. Por este motivo, neste momento deve-se fazer uma pequena digressão sobre as *Teses*, para somente depois, então, retornar à polêmica do estado de exceção.

O documento que deu origem às *Teses sobre o conceito de história* foi redigido por Benjamin aproximadamente no começo de 1940,<sup>945</sup> pouco antes da tentativa do autor de escapar da França de Vichy, na qual os refugiados alemães judeus e/ou marxistas eram entregues às autoridades e à Gestapo.<sup>946</sup> Deste modo, o impulso imediato para sua escrita

---

surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 83). A principal diferença é que na primeira tradução os termos aparecem como “estado de exceção efetivo” e, na segunda, como “real estado de exceção”. Vale frisar, no entanto, que para o propósito deste trabalho, no contexto que as expressões são aqui representadas, dentro da argumentação de Giorgio Agamben, elas possuem o mesmo significado, devendo-se a diferença à preferência de adequação vocabular exercida em cada uma das duas traduções, por diferentes tradutores.

<sup>945</sup> Vale mencionar que Benjamin não as pretendia publicar. Por esta razão, ele também não as tinha nomeado. Nesse sentido, de acordo com Leland de La Durantaye, “Because Benjamin had not meant them for publication, he had not given them a title. The one that Adorno eventually chose was *Über den Begriff der Geschichte* (On the Concept of History), which became *Theses on the Philosophy of History* in English” (De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, 2009, p. 408). E o motivo pelo qual Benjamin não as pretendia publicar pode ser encontrado em um comentário, escrito por Adorno (que tem origem em uma carta de Benjamin à Gretel, esposa de Adorno), que deveria acompanhar a sua primeira publicação (acima mencionada), pelo Instituto de Pesquisas Sociais, em 1942, em uma edição de número especial em homenagem a Benjamin: “[...] Não preciso te dizer que nem de longe penso na publicação destes apontamentos, e muito menos na forma em que tos mando. Iriam abrir todas as portas aos mais inflamados equívocos [fala reproduzida de Benjamin]”. A nota, no final, não foi publicada. Em seu lugar, Horkheimer e Adorno introduzem o número de homenagem a Benjamin com as seguintes palavras: “Dedicamos os artigos deste número à memória de Walter Benjamin. As teses sobre a filosofia da História, que abrem o volume, são o último trabalho de Benjamin” (Cf. Comentário da edição original alemã das Obras de Benjamin, de responsabilidade de Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, traduzidos por João Barrento, in *O anjo da história*, 2016, ps. 169-170). E, confirmando a profecia de Benjamin, as palavras de Michael Löwy: “É necessário precisar que esse documento não se destinava à publicação. Benjamin o deu ou enviou a alguns amigos muito próximos – Hannah Arendt, Theodor W. Adorno – mas insistia, na carta a Gretel Adorno, que não era o caso de publicá-lo, porque isso ‘abriria portas para a incompreensão entusiasta’. Seus receios proféticos se realizaram plenamente: boa parte da literatura sobre as teses resulta da incompreensão, ora entusiasta, ora cética, mas de qualquer maneira incapaz de apreender a dimensão do texto” (Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005, p. 34).

<sup>946</sup> Cf. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005, p. 33. No entanto, como se sabe, no fim, a tentativa de Benjamin de fugir da França ocupada para a Espanha fracassou, e, interceptado pela polícia franquista na fronteira espanhola (Port-Bou), Walter Benjamin optou, em setembro de 1940, pelo suicídio... (Cf. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005, p. 33). Sobre este trágico acontecimento, propriamente paradigmático, seu amigo, Bertolt Brecht, em homenagem a Benjamin, escreveu o seguinte poema, intitulado “*Sobre o suicídio do refugiado W. B.*”: “Soube que você levantou a mão contra si mesmo/ Antecipando assim o algoz./ Oito anos banido, vendo a ascensão do inimigo/ Por fim acuado numa fronteira intransponível/ Você transpôs a que pareceu transponível./ Reinos desmoronam. Chefes de bandos/ Andam como estadistas./ Já não enxergamos/ Os povos sob os armamentos./ O futuro está em trevas, e as forças boas/ São fracas. Tudo isso você viu/ Ao destruir o corpo sofrido.” (Brecht, *Poemas 1913-1956*, 2012, p. 279).

teria vindo da descoberta do pacto firmado entre Hitler e Stalin,<sup>947</sup> o qual causou um grande choque e desespero em muitos dos intelectuais comunistas na Europa e além. O texto, deve-se salientar, somente “sobreviveu” porque Benjamin o havia dado para Hannah Arendt, a qual deveria entregá-lo depois para Adorno, sob a responsabilidade do Instituto de Pesquisas Sociais, já realocado de Frankfurt para Nova Iorque. Contudo, foi somente após a morte de Benjamin que Hannah Arendt, então, conseguiu fazê-lo.<sup>948</sup>

A primeira referência direta a este texto se encontra em uma carta de Benjamin a Horkheimer, escrita em francês, de 22 de fevereiro de 1940. Nela, se pode ler:

Acabo de redigir algumas teses sobre o conceito da História. Por um lado, ligam-se às ideias esboçadas na parte I do ensaio sobre Fuchs, por outro, servir-me-ão de armadura teórica para o segundo ensaio sobre Baudelaire. Constituem uma primeira tentativa de fixar um aspecto da História que estabelecerá uma cisão irreversível entre o nosso modo de ver e os resquícios do positivismo que, segundo penso, marcam tão profundamente até aqueles conceitos da História que, em si mesmos, nos estão mais próximos e nos são mais familiares.<sup>949</sup>

Este texto, como já mencionado, é extremamente importante para Giorgio Agamben, razão pela qual ele aparece em diversas ocasiões em seus trabalhos.<sup>950</sup> No que interessa à presente pesquisa, tem especial importância as considerações feitas por Agamben sobre as *Teses em Infanzia e storia – distruzione dell’esperienza e origine della storia* (*Infância e história: destruição da experiência e origem da história*), de 1978.<sup>951</sup> Nesta obra, dentre outras coisas, Agamben, no rastro de Benjamin, critica as ideias de um

---

<sup>947</sup> De acordo com Márcio Seligmann-Silva, “O pacto de não agressão entre Hitler e Stalin de 23 de agosto de 1939 tem um efeito devastador sobre Benjamin. Esse descontentamento com a política se condensou no seu último texto, ‘Sobre o conceito da História’, de 1940. Esse texto pode ser considerado como um dos documentos intelectuais mais impactantes sobre a vida dilacerada no século XX. Trata-se de uma reflexão crítica sobre a história e a política” (Seligmann-Silva, *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor Adorno*, 2009, p. 46).

<sup>948</sup> Cf. De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, 2011, p. 112.

<sup>949</sup> Benjamin, *O anjo da história*, 2016, ps. 171-172.

<sup>950</sup> Pode-se dizer, quanto a este propósito, que Agamben enxerga as *Teses* do mesmo modo que Adorno, como um verdadeiro “testamento”, e, também, do mesmo modo que Scholem, embora este tenha complicado um pouco, entendendo as *Teses* como um “testamento codificado”. Assim, “Agamben, clearly sees the *Theses* in this same posthumous light and repeatedly attempts to decrypt various passages therein. As we saw earlier, one way of approaching *Infancy and History* is as a gloss of the categories of historical experience, progress, time, and method presented in the *Theses*. This is true of a number of Agamben’s other shorter and longer works as well. One way of understanding *The Time That Remains* is as a long, patient, and absolutely ingenious gloss of the first of Benjamin’s *Theses* on the philosophy of history. *State of Exception* continues in this vein and, as we will see later, can be seen as, among other things, an equally ingenious gloss of Benjamin’s eighth thesis” (De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, 2011, p. 112).

<sup>951</sup> De acordo com Edgardo Castro: “Em *Infância e história: destruição da experiência e origem da história* (1978), Agamben enfrenta ambos os desafios explorando a ideia de um estado do homem, nem cronológico nem psicossomático, a partir do qual ele se apropria da linguagem e ingressa na história, a infância (literalmente: que não fala). A mesma problemática domina o livro de 1982, *A linguagem e a morte*, só que aqui não é a ideia de infância que está em questão, mas a Voz” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 42).

tempo *vazio, contínuo e homogêneo*, entendido como *cronologia*, bem como a de um *progresso contínuo e infinito*, presentes no *Historicismo* do século XIX.

A concepção *cronológica* do tempo tem suas raízes no caráter fundamental da experiência grega, a qual, através da *Física* de Aristóteles, determinou por dois mil anos a representação ocidental do tempo, fazendo dele um *continuum* pontual, infinito e quantificado. Aristóteles definia o tempo como um “número do movimento conforme o antes e o depois”, sendo a sua continuidade garantida pela sua divisão em instantes (*tò nym*, o agora) inextenso, de maneira análoga ao ponto geométrico (*stigmê*). Deste modo, o instante, em si, não é nada mais que a continuidade do tempo (*synécheia chrónou*), ou seja, um puro limite que conjunge e, simultaneamente, divide passado e futuro.<sup>952</sup>

*Chronos*, entre os latinos, é o deus Saturno, aquele figurado em uma pintura de Francisco Goya e Lucientes, de 1823, como o antropófago que devora seu filho. É, portanto, o deus de um tempo avassalador, terminal. Neste, presente, passado e futuro encontram-se espacializados, em um fluxo em que os olhos estão compulsivamente voltados para frente, de modo que tanto o “não mais” de um “passado cadáver”, quanto o “ainda-não” do futuro, serão, inexoravelmente, consumidos pela fome de um estômago voraz. Não é por outra razão que, mesmo no limiar da idade moderna, na qual os artefatos greco-romanos passam a ser investidos com um novo conteúdo simbólico profano, em que Saturno, assim como Júpiter, Vênus e Mercúrio, passam a ser identificados com planetas, associados agora a textos astrológicos e comentários mitográficos, continua tendo sua imagem vinculada às catástrofes, ao perecimento da vida e à morte.<sup>953</sup>

Desta maneira, tendo em vista que no tempo cronológico há uma exata separação entre o presente e o passado, nela o passado encontra-se irremediavelmente fechado, como na clausura de uma cripta. Como consequência, para a concepção do tempo cronológico não se pode falar de uma memória que venha a produzir qualquer tipo de modificação

<sup>952</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 111.

<sup>953</sup> Cf. Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, ps. 139-141. Como demonstra Erwin Panofsky em seus *Estudos de Iconologia*: “Na qualidade de regente dos planetas, Saturno era tido por um personagem especialmente sinistro: ainda hoje usamos a palavra ‘saturnino’ para definir um temperamento ‘lento’ e ‘sombrio’, como indica o dicionário de Oxford. Os que estavam sujeitos ao seu influxo podiam ser ricos e poderosos, mas não amáveis ou generosos: podiam ser sábios, mas não felizes. Os homens nascidos sob Saturno estavam condenados à melancolia. Inclusive suas influências favoráveis eram concedidas apenas a uma minoria muito pequena dos ‘filhos’ de Saturno. Geralmente Saturno, o mais frio, o mais seco, e o mais lento dos planetas, estava associado com a velhice, a pobreza vergonhosa e a morte. De fato, a Morte, como Saturno, era representada com uma gadanha ou com uma foice desde épocas muito antigas. Saturno era considerado o responsável por inundações, fomes e todas as espécies de desastres. Os nascidos sob seu signo eram considerados os mais desgraçados e indesejados dos mortais: mutilados, avarentos, mendigos, criminosos, camponeses, pobres, limpadores de latrinas e coveiros” (Panofsky, *Estudos de Iconologia*, 1986, p. 73).

naquilo que já está consumado, ou seja, pode-se afirmar que “[...] a memória cronológica só pode ser uma recordação fúnebre e racionalizada”.<sup>954</sup>

Todavia, de acordo com Agamben, é exatamente esta concepção de tempo que impera ainda na modernidade. Na modernidade, esta representação homogênea, retilínea e vazia do tempo, nasce da experiência do trabalho nas manufaturas, sancionada pela mecânica moderna. Assim, a experiência característica da vida nas grandes cidades modernas e nas fábricas é a de um tempo morto, subtraído à experiência, o qual termina por dar crédito à ideia de que o instante pontual em fuga seja o único tempo humano.<sup>955</sup>

Por outro lado, vale notar que embora a escansão cronométrica do tempo humano esteja associada normalmente à modernidade, Agamben demonstra, em outro lugar, como isso talvez tenha se dado em maior razão pela crucial influência do “*horologium vitae*” cenobítico<sup>956</sup> dos mosteiros, espaços nos quais, talvez pela primeira vez na tradição ocidental, vida e tempo tenham entrado em uma relação de quase indissociabilidade.<sup>957</sup> Nesse sentido, Agamben escreve, em “*Altíssima povertá. Regole monastiche e forma di vita*” (*Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*), que:

Estamos acostumados a associar a escansão cronométrica do tempo humano à modernidade e à divisão do trabalho nas fábricas. Foucault mostrou que, às vésperas da Revolução Industrial, os dispositivos disciplinares (as escolas, as casernas, os colégios, as primeiras manufaturas reais), já a partir do final do século XVII, começaram a dividir a duração em segmentos, sucessivos ou paralelos, a fim de obter depois, pela combinação de cada série cronológica, um resultado conjunto mais eficaz. Embora Foucault mencione a precedente experiência conventual, raramente se observou, todavia, que quase quinze séculos antes, o monasticismo havia realizado em seus cenóbios, com finalidades exclusivamente morais e religiosas, uma escansão temporal da existência dos monges, cujo rigor não só não encontrava precedentes no mundo clássico, como também, em seu intransigente absolutismo, talvez não tenha sido igualado por nenhuma instituição da modernidade, nem sequer pela fábrica taylorista. *Horologium* é o nome que, na tradição oriental, designa significativamente o livro que contém a ordem dos ofícios canônicos segundo as horas do dia e da noite. Em sua forma originária, remonta à ascese monástica palestina e siríaca dos séculos VII e VIII. Os ofícios da oração e da salmodia aparecem aí ordenados como um “relógio”, marcando o ritmo da oração da madrugada (*orthros*), da manhã (prima, terça, sexta e noa), das vésperas (*lychnikon*) e da meia-noite (que, em certas ocasiões durava a noite inteira: *pannychis*).<sup>958</sup>

Desta forma, Agamben em seguida se põe a criticar esta concepção de tempo como pura cronologia, ínsita ao Historicismo do século XIX, que vinha carregada também

<sup>954</sup> Cf. Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, p. 141.

<sup>955</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 115.

<sup>956</sup> “O projeto cenobítico é definido literalmente como *koinos bios*, como vida comum, de que tira o nome, e sem ela não poderia de forma alguma ser compreendido” (Agamben, *Altíssima pobreza*, 2014, p. 22).

<sup>957</sup> Cf. Agamben, *Altíssima pobreza*, 2014, p. 35.

<sup>958</sup> Agamben, *Altíssima pobreza*, 2014, p. 30.

pela ideia, em si desprovida de qualquer fundamento racional, de um progresso contínuo e infinito. Nesse sentido, o autor afirma que “Sob o influxo das ciências da natureza, ‘desenvolvimento’ e ‘progresso’, que traduzem simplesmente a ideia de um processo orientado cronologicamente, tornam-se as categorias-guia do conhecimento histórico”,<sup>959</sup> e o que se esconderia por trás delas seria, na realidade, uma radical negação da história em nome de um ideal de conhecimento moldado nas ciências naturais.<sup>960</sup>

Com efeito, criticar a concepção de tempo do Historicismo, ou seja, do tempo vazio, contínuo e homogêneo, bem como também as noções de “desenvolvimento” e “progresso” que lhes são adjuntas, é exatamente um dos principais intentos de Benjamin nas *Teses*. Tais inquietações formularam-se primeiro em seu ensaio sobre Eduard Fuchs (*Eduard Fuchs, colecionador e historiador*),<sup>961</sup> porém somente encontraram sua completa formulação na redação final das *Teses*. Deste modo, pode-se ler no já no texto sobre Fuchs a ideia benjaminiana de que em oposição ao “Era uma vez” do historicismo, que nesta época está também cravado nas entranhas do marxismo,<sup>962</sup> especialmente sob os auspícios dos social-democratas,<sup>963</sup> é necessário que se acione no contexto da história a experiência que é, para cada presente, uma experiência originária: para Benjamin, seria esta “[...] a tarefa do materialista histórico, que se dirige a uma consciência do presente que destrói o contínuo da história”.<sup>964</sup>

<sup>959</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 116.

<sup>960</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 116.

<sup>961</sup> Toda a primeira parte deste ensaio é destinada à promoção da crítica da concepção de história presente no historicismo. Pode-se ler no texto sobre Fuchs, nesse sentido, um próêmio daquela que se tornaria a Tese de número V: “‘A verdade não nos foge’: essa fórmula de Gottfried Keller assinala, na concepção da história própria do historicismo, precisamente o ponto em que essa concepção é destruída pelo materialismo histórico. Porque é irrecuperável toda imagem do passado que ameaça desaparecer com todo presente que não se reconheceu como presente intencionado nela” (Benjamin, *O anjo da história*, p. 128). Isso acontece, aliás, em vários momentos, nos quais temas tratados no ensaio são, posteriormente, retomados nas *Teses*.

<sup>962</sup> “A representação vulgar do tempo como um *continuum* pontual e homogêneo acabou então desbotando sobre o conceito marxista da história: tornou-se a fenda invisível através da qual a ideologia se insinuou na cidadela do materialismo histórico. Benjamin já havia denunciado este perigo nas suas *Teses sobre a filosofia da história*” (Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 109).

<sup>963</sup> E a principal consequência acarretada por esse pensamento, por sua vez, era que também o marxismo, especialmente após a II Internacional, onde triunfam as correntes positivistas e darwinistas, acreditava demais na continuidade da história. Nesse sentido, as palavras de Leandro Konder: “Com o fortalecimento da social-democracia, segundo Benjamin, desaparecia a apreensão de Marx e do jovem Engels diante da possibilidade de nos encontrarmos no começo de uma nova barbárie; crescia o fascínio pelo prestígio das ciências naturais, pela exatidão quantificada de seus resultados, por sua aplicabilidade técnica; desprezava-se o lado destrutivo do pensamento dialético; minimizava-se, assim, o alcance das destruições provocadas na história pela exploração classista e, com maior gravidade, pelo capitalismo. Os operários socialistas eram levados a pensar de acordo com critérios evolucionistas, inspirados em leituras apressadas de Darwin: eram levados a crer que as sociedades deveriam passar naturalmente por estágios evolutivos sucessivos, análogos aos das espécies zoológicas. O desenvolvimento das forças produtivas lhes traria, desse modo, inexoravelmente, de maneira mais ou menos automática, a libertação” (Konder, *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*, 1999, ps. 90-91).

<sup>964</sup> Cf. Benjamin, *O anjo da história*, 2016, p. 129.

De acordo com Agamben, opera em Benjamin a mesma *intuição messiânica* presente em Kafka, a qual teria levado este a escrever que “o Dia do Juízo é a condição histórica normal” e, assim, substituir a ideia da história que se desenrola ao longo do tempo linear infinito pela imagem de um “estado da história” cujo evento fundamental encontra-se sempre em curso, cuja meta não se encontra, portanto, no futuro, mas sempre no presente.<sup>965</sup> Para Agamben, Kafka é o autor que, em nosso tempo, tomou para si com maior coerência a tarefa de procurar o espaço no qual o homem pode reencontrar o próprio espaço na tensão entre história passada e história futura.<sup>966</sup> E, para realizar tal tarefa, o que Kafka faz é inverter a figura benjaminiana do *anjo da história*: enquanto o anjo da história de Benjamin tem o olhar voltado para o passado, mas não pode se deter na sua incessante fuga para trás em direção ao futuro, pois é violentamente repellido pela tempestade do progresso que sopra do paraíso,<sup>967</sup> em Kafka o anjo já chegou ao paraíso, no qual, aliás, se encontrava desde o princípio, e a tempestade e sua consequente fuga ao longo do tempo linear do progresso não é senão uma ilusão que ele cria na tentativa de falsificar seu próprio conhecimento e, assim, transformar aquela que é a sua condição eterna em um fim ainda a ser alcançado.<sup>968</sup> Kafka, portanto, tenta buscar a possibilidade de o homem reencontrar seu próprio espaço na história através dessa própria impossibilidade.<sup>969</sup>

Desta maneira, para Kafka, conforme escreve Agamben em “*L'uomo senza contenuto*” (O homem sem conteúdo), o homem se encontra desde sempre no dia do

---

<sup>965</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 122.

<sup>966</sup> Agamben cita, nesse sentido, uma nota dos cadernos de Kafka (trata-se dos “Cadernos Azuis do livro em formato de oitava”, para o qual não consta ainda tradução para o português) que, para ele, expressa com particular precisão esta impossibilidade, a qual se configura na imagem de “[...] um grupo de viajantes ferroviários que sofreram um acidente em um túnel, em um ponto de onde não se vê mais a luz da entrada e, quanto à da saída, esta parece tão minúscula que o olhar tem que procura-la continuamente e continuamente perde-la e, ao mesmo tempo, não se está nem mesmo seguro de que se trate do princípio ou do fim do túnel” (Kafka, citado por Agamben, in *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 180).

<sup>967</sup> Conforme a *tese* de número IX: “Existe um quadro de Klee intitulado ‘Angelus Novus’. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde numa cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2004, p. 87).

<sup>968</sup> “Kafka, segundo Agamben, inverteu aqui a imagem benjaminiana do anjo da história. Para Kafka o anjo já chegou ao paraíso. Na realidade, encontra-se ali desde o princípio. Por isso, o *Dia do Juízo* não é algo que deve chegar, ao final da história e do tempo, mas que, antes, é a situação normal do homem. O Dia do Juízo é, nesse sentido, um *Standrecht* (um estado de exceção)” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 28).

<sup>969</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 180.

Juízo,<sup>970</sup> esta a razão pela qual esta é, então, a sua condição histórica normal. Kafka, portanto, substitui a ideia da história que se desenrola ao infinito, ao longo de um tempo linear e vazio (aquela que constrange o “*Angelus Novus*” à sua corrida irrefreável), pela imagem paradoxal de um *estado da história* no qual o evento fundamental da evolução humana está perpetuamente em curso, de modo que o *continuum* do tempo linear termina por se despedaçar sem, no entanto, abrir uma passagem para além de si mesmo. A meta, em todo caso, é inacessível, e não porque está distante no futuro, mas porque está justamente presente diante de nós. Esta presença, afinal, “[...] é constitutiva da historicidade do homem, do seu perene demorar-se ao longo de uma trilha inexistente e da sua incapacidade de se apropriar da própria situação histórica”.<sup>971</sup> A história acontece, portanto, neste intervalo em que o anjo kafkiano se deteve, entre passado e futuro, no qual o homem se encontra diante da própria responsabilidade.<sup>972</sup>

Para Agamben, o que Benjamin busca, portanto, é uma concepção de história correspondente à constatação de que *o estado de emergência é a regra*, em referência à *oitava Tese sobre o conceito de história*:

*A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o defrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. – O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos “ainda” sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a apresentação da história donde provém aquele espanto é insustentável.*<sup>973</sup>

Pois, desta maneira, de acordo com Agamben,

Benjamin substitui o presente nulificado da tradição metafísica por um “presente que não é passagem, mas que se mantém imóvel no limiar do tempo”. À ideia, própria da socialdemocracia e do historicismo, de um progresso da espécie humana na história, que é “inseparável da ideia de uma marcha através de um tempo homogêneo e vazio”, ele contrapõe “a consciência revolucionária rompendo o *continuum* da história”. Ao instante vazio e quantificado, ele opõe um “tempo-agora” (*Jetzt-Zeit*), entendido como suspensão messiânica do

<sup>970</sup> “A expulsão do paraíso é eterna no que toca ao essencial. Assim, apesar de a expulsão do paraíso ser definitiva, e a vida na terra incortonaável, a eternidade do acontecimento (ou, dito de forma temporal, a eterna repetição do acontecimento) torna no entanto possível não apenas uma hipotética permanência contínua no paraíso, mas também que lá nos encontremos de facto continuamente, quer aqui o saibamos quer não” (Kafka, *Considerações sobre o pecado, o sofrimento, a esperança e o verdadeiro caminho*, 1992, p. 28).

<sup>971</sup> Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 182.

<sup>972</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, ps. 181-182.

<sup>973</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 83.



acontecer, que “reúne em uma grandiosa abreviação a história da humanidade”.<sup>974</sup>

O que Benjamin intenta, logo, é procurar uma imagem do tempo que corresponda a uma história verdadeiramente materialista,<sup>975</sup> o que para ele implica em substituir a vulgar apresentação do tempo como um *continuum* pontual, homogêneo e vazio, pelo “*Jetzt-Zeit*”, um “tempo-agora”,<sup>976</sup> que deve ser entendido como a *suspensão messiânica do acontecer*,<sup>977</sup> e o conceito-chave que permite esta interrupção da história é, para Benjamin, o de “*Stillstand*”, ou paralisação historiográfica,<sup>978</sup> como anunciado por ele na *Tese* de número XVI: “O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas *no qual o tempo estanca e ficou imóvel (Stillstand)*”<sup>979</sup>

Esta *interrupção da história*, por sua vez, está circunscrita à já mencionada confrontação de Benjamin ao historicismo e à historiografia iluminista, depois socializante, do progresso. Esta confrontação forma o plano de fundo, simultaneamente histórico e político, da redação das *Teses*. Vale apontar, todavia, que a crítica de Benjamin não diz respeito somente à ideologia do progresso da socialdemocracia, nem somente à erudição cansativa e pretensamente desinteressada do historicismo vulgar, mas principalmente à mencionada concepção de tempo como *cronologia*, ou seja, à concepção do “tempo homogêneo e vazio”, indiferente e infinito, que corre sempre igual a si mesmo, engolfando todo o sofrimento e o horror, mas também o êxtase e a felicidade. Esta historiografia, que se baseia nesta concepção trivial do tempo como cronologia linear, traz consigo dois princípios operativos complementares: primeiro, um conceito embotado de *causalidade histórica*, como se a sucessão cronológica fosse formada por uma relação substancial de necessidade histórica; segundo, que esse conceito acarreta uma narrativa falsamente “*épica*”, como se todos os acontecimentos pudessem encadear-se uns aos outros no fluxo

<sup>974</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 123.

<sup>975</sup> E, materialista, de acordo com Agamben, é: “[...] somente aquele ponto de vista que suprime radicalmente a separação de estrutura e superestrutura porque toma como objeto único a práxis na sua coesão original, ou seja, como ‘mônada’ (mônada, na definição de Leibniz, é uma substância simples, ‘isto é, sem partes’). A tarefa de garantir a unidade desta ‘mônada’ é confiada à filologia, cujo objeto se apresenta, precisamente, em uma conversão polar daquilo que, para Adorno, era um juízo negativo, como uma ‘representação estupefata da facticidade’ que exclui todo pressuposto ideológico. A ‘mônada’ da práxis apresenta-se, então, primeiramente como um ‘fragmento textual’, como um hieróglifo que o filólogo deve construir na sua integridade factícia, na qual coexistem originalmente, em ‘mítica rigidez’, tanto os elementos da estrutura quanto os da superestrutura. A filologia é a donzela que, sem precauções dialéticas, beija na boca o sapo da práxis” (Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 144).

<sup>976</sup> Na tese XIV: “A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado tempo-de-agora (*Jetztzeit*)” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 119).

<sup>977</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 46.

<sup>978</sup> Cf. Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, p. 96.

<sup>979</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 128, grifo nosso.

da história universal, que forma aquele “*continuum*” representado pela história dos vencedores.<sup>980</sup>

Deste modo, ao primeiro princípio, também expresso no *Apêndice A das Teses*, “O Historicismo contenta-se em estabelecer um nexos causal entre os diversos momentos da história. Mas nenhum fato, por ser causa, já é, por isso, um fato histórico”,<sup>981</sup> Benjamin opõe o conceito de “tempo de agora”, o “*Jetztzeit*”, “[...] ao mesmo tempo surgimento (*Ursprung*) do passado no presente e ‘evento do instante, daquilo que começa a ser... que deve, pelo seu começo, nascer a si, advir a si, sem partir de lugar nenhum’”.<sup>982</sup> Trata-se aqui, portanto, de perceber que o instante (do “tempo de agora”) *imobiliza* esse desenvolvimento temporal infinito, que se esvazia e se esgota rápido demais e que chamamos de “*história*”, e, assim, lhe opor, de acordo com Benjamin, as exigências do *presente*. Benjamin chama atenção para o fato de que a história que se lembra do passado é escrita *no presente e para o presente*, de modo que a salvação do passado somente pode ser efetuada pela quebra desta cronologia tranquila, *imobilizando* seu fluxo infinito,<sup>983</sup> como disposto na *Tese XVII*:

*Ao pensar pertence não só o movimento dos pensamentos, mas também a sua imobilização (Stillstellung). Onde o pensamento se detém repentinamente numa constelação saturada de tensões, ele confere à mesma um choque através do qual ele se cristaliza como mônada. O materialismo histórico se acerca de um objeto histórico única e exclusivamente quando este se apresenta a ele como uma mônada. Nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária a favor do passado oprimido. Ele a arrebatou para fazer explodir uma época do decurso homogêneo da história; do mesmo modo como ele faz explodir uma vida determinada de uma época, assim também ele faz explodir uma obra determinada da obra de uma vida.*<sup>984</sup>

Quanto ao segundo princípio do historicismo, consoante o qual todos os acontecimentos poderiam ser encadeados uns aos outros sem obstáculos no fluxo da história universal, sabe-se que este encontra seu sentido último na ideia de um progresso cumulativo. Este progresso, por sua vez, é representado pelo *continuum* da história, identificado na tradição historiográfica dos vencedores.<sup>985</sup> Em oposição a esta tradição,

<sup>980</sup> Cf. Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, ps. 96-99.

<sup>981</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 140.

<sup>982</sup> Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, p. 97.

<sup>983</sup> Cf. Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, p. 97.

<sup>984</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 130, grifos nossos.

<sup>985</sup> Na Tese VII Benjamin faz a pergunta e, em seguida, fornece a resposta: “A natureza dessa tristeza torna-se mais nítida *quando se levanta a questão de saber com quem, afinal, propriamente o historiador do Historicismo se identifica afetivamente? A resposta é, inegavelmente: com o vencedor*. Ora, os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. A identificação afetiva com o vencedor

Benjamin tenta pensar uma “*tradição dos oprimidos*”, a qual não repousaria sobre o nivelamento do contínuo, mas sobre os saltos, o surgimento (*Ursprung*), a interrupção e o descontínuo.<sup>986</sup>

Trata-se, portanto, de considerar a tarefa do historiador como aquela, disposta na *sétima Tese*,<sup>987</sup> de “*escovar a história a contrapelo*”, reconhecendo nos monumentos dos vencedores os símbolos da continuidade da desigualdade, da injustiça, da violência e da opressão, residindo precisamente aí o significado da afirmação benjaminiana de que “*Não há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento de barbárie*”, razão pela qual a esta tradição deve-se opor, tendo em vista que *o estado de exceção é a regra*, a tradição dos oprimidos e, assim, interromper o “[...] cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra”.<sup>988</sup>

Estas considerações, deve-se dizer, demonstram também a peculiaridade do marxismo de Benjamin,<sup>989</sup> um marxismo melancólico,<sup>990</sup> o qual, deve-se dizer, está ligado à sua discordância com o marxismo evolucionista vulgar e sua concepção de revolução como resultado “natural” ou “inevitável” do progresso econômico e técnico (ou da “contradição entre forças e relações de produção”), mas que, diferentemente, para Benjamin, somente pode ocorrer enquanto *interrupção* de uma evolução histórica que conduz à *catástrofe*,<sup>991</sup> como disposto por Benjamin na *tese XVIIa*: “A sociedade sem

ocorre, portanto, sempre, em proveito dos vencedores de turno. Isso diz o suficiente para o materialismo histórico” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 70, grifo nosso).

<sup>986</sup> Cf. Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, p. 99.

<sup>987</sup> “Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra. A presa, como sempre de costume, é conduzida de modo triunfante. Chamam-na de bens culturais. Eles terão de contar, no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele, com o seu olhar, abarca como bens culturais atesta, sem exceção, uma proveniência que ele não pode considerar sem horror. Sua existência não se deve somente aos esforços dos grandes gênios, seus criadores, mas, também, à corveia sem nome de seus contemporâneos. Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro. Por isso, o materialista histórico, na medida do possível, se afasta dessa transmissão. Ele considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 70).

<sup>988</sup> Cf. Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 70.

<sup>989</sup> Sobre o particularismo do marxismo de Benjamin, ver a bela obra de Leandro Konder, “Walter Benjamin: o marxismo da melancolia” (1999).

<sup>990</sup> Um pessimismo melancólico e revolucionário, o qual, todavia, “[...] não tem nada a ver com a resignação fatalista e, menos ainda, com o *Kulturpessimismus* alemão, conservador, reacionário e pré-fascista de Carl Schmitt, Oswald Spengler ou Moller van der Bruck; o pessimismo está aqui a serviço da emancipação das classes oprimidas. Sua preocupação não é com o ‘declínio’ das elites ou da nação, mas sim com as ameaças que o progresso técnico e econômico promovido pelo capitalismo faz pesar sobre a humanidade” (Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005, p. 23).

<sup>991</sup> Cf. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005, p. 23. Nesse sentido, é exemplar a referência às notas preparatórias para a redação das *Teses*: “Marx diz que as revoluções são a locomotiva da história universal. Mas talvez as coisas se passem de maneira diferente. Talvez as revoluções sejam o gesto de acionar o *travão de emergência* por parte do gênero humano que viaja nesse comboio” (Benjamin, *O anjo da*

classes não é a meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada”.<sup>992</sup>

A reflexão de Agamben, toma, deste modo, tanto a acepção materialista de Benjamin, quanto a sua concepção messiânica.<sup>993</sup> Nesse sentido, Agamben, em verdade, não somente concorda com a reflexão benjaminiana sobre a necessidade emergencial de uma nova e radical reconceitualização do tempo, como também a *continua*. Por isto, um corolário desta ideia benjaminiana é justamente o que se encontra em Agamben, mas neste, sob o signo do “*Kairós*”, uma concepção mais autêntica da historicidade que ele encontra na Antiguidade, na gnose e no estoicismo,<sup>994</sup> mas que é também, como demonstra Agamben em “*Il tempo che resta*” (O tempo que resta),<sup>995</sup> a expressão técnica que nas *Cartas aos romanos* o apóstolo Paulo utiliza para designar o evento messiânico: “*ho nyn kairós*”, o “tempo de agora”.<sup>996</sup>

O *kairós* é uma outra forma de temporalidade, na qual opera a ideia de que somente nela uma exposição profana e humana da história poderia ocorrer, tanto é que se trata de uma espécie de forma do tempo extremamente difícil de ser caracterizada em conceitos espaciais. Isso pode ser exemplificado pela maneira sutil e brutal com a qual os gregos costumavam representa-la: o exato momento em que um guerreiro consegue agarrar o outro pelos cabelos e degola-lo. Não restam dúvidas, portanto, de que se trata de um momento carregado de tensões. Um tempo, logo, que é tanto da *virtú* política (imagem muito presente em Maquiavel), quanto também, de acordo com Agamben, da morada do prazer.<sup>997</sup>

história, ps. 177-178, grifo nosso). Pode-se ler essa articulação muito particular também no aforismo “*Alarme contra incêndio*”: “[...] E se a eliminação da burguesia não for concretizada até um momento rapidamente calculável da evolução econômica e técnica (a inflação e a guerra de gás parecem assinalá-lo), então tudo está perdido. *É preciso cortar o rastilho antes que a centelha chegue à dinamite*” (Benjamin, *Rua de mão única: Infância Berlimense: 1900*, 2013, p. 42, grifo nosso).

<sup>992</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 134.

<sup>993</sup> Refiro-me aqui ao materialismo e ao messianismo, pois, em Benjamin, ambos são inseparáveis, apresentando-se nas figuras da ação política (materialista) e da necessidade de uma nova reconceitualização do tempo, em oposição ao tempo do historicismo. Nesse sentido, segue a observação de Jonnefer Barbosa: “Um dos temas centrais das preocupações de Benjamin, e quiçá uma das grandes aporias que atravessa seus textos, é o de como conjugar a experiência da política com um conceito efetivo de temporalidade. Ao mesmo tempo: articular uma relação efetiva entre tempo e história, pensar uma imagem efetiva da ação política” (Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, p. 136)

<sup>994</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 45.

<sup>995</sup> Em “*O tempo que resta*”, de acordo com Edgardo Castro, “[...] o propósito de Agamben é restituir à figura de Paulo sua dimensão messiânica por meio de um comentário filosófico das dez primeiras palavras da *Carta aos romanos*” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 179).

<sup>996</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 79.

<sup>997</sup> Cf. Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, p. 143.

Nesse sentido, é interessante notar que, de acordo com Erwin Panofsky, na antiguidade a imagem do tempo como *kairos* estava associado ao

[...] momento breve e decisivo que marca um ponto crucial na vida dos seres humanos ou no desenvolvimento do Universo. Este conceito era ilustrado pela figura conhecida vulgarmente como Oportunidade. A Oportunidade era representada por um homem (a princípio nu) num movimento de fuga, normalmente jovem e nunca muito velho, apesar de o tempo ser às vezes chamado de “cabelos grisalhos” na poesia grega. Estava provido de asas nos ombros e nos tornozelos. Os seus atributos eram uma lança, originalmente em equilíbrio no gume de uma faca e, num período mais tardio, uma ou duas rodas. Além disso, a sua cabeça exibia amiúde a proverbial madeixa pela qual se pode apanhar a Oportunidade, calva. Foi devido a este carácter obscuramente alegórico que a figura de Kairos ou Oportunidade atraía o espírito dos fins da Antiguidade e da Idade Média. Sobreviveu até ao século XI e depois tendeu a fundir-se com a figura da Fortuna, fusão favorecida pelo facto de a palavra latina para Kairos, ou seja *occasio*, ser do mesmo género de *fortuna*.<sup>998</sup>

Trata-se, portanto, como se pode notar, de uma temporalidade que impõe uma outra relação com o passado e o futuro, em que o que está em jogo é o *presente*: ambos estão no presente e dependem das lutas no presente. Um presente, como disposto por Benjamin na tese de número XVI, que não é mera transição, mera lacuna entre passado e futuro, mas uma temporalidade que se dilata e se imobiliza, que explode o *continuum* catastrófico da história. Desta maneira, o que se pensa como revolução, carregada de estilhaços messiânicos, é uma revolução que não acontece como meta final na travessia mortal do progresso, mas aquela que acontece no “tempo de agora” (*Jetztzeit*), na vida que resta, na interrupção do tempo,<sup>999</sup> logo, demasiadamente profana, e, exatamente por isto, embalando consigo, em braços tão-somente humanos, o messias.<sup>1000</sup>

Deste modo, entende-se que, para Agamben, a história não é, na realidade, a sujeição do homem ao tempo contínuo e linear, mas sim a libertação deste, o qual somente pode ser dar pelo “[...] *cairós* em que a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e decide no átimo a própria liberdade”.<sup>1001</sup> Agamben se refere a um modelo que é claramente um momento de verdade, de abertura dos possíveis,<sup>1002</sup> um momento de

<sup>998</sup> Panofsky, *Estudos de Iconologia*, 1986, p. 71.

<sup>999</sup> Novamente, na tese XVIIa: “Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política. Mas ela se lhe confirma não menos pelo poder-chave desse instante sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado. *A entrada nesse compartimento coincide estritamente com a ação política; e é por essa entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica.* (A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada)” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 134).

<sup>1000</sup> Cf. Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, p. 144.

<sup>1001</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 126.

<sup>1002</sup> “Em primeiro lugar, por que o *kairos* é perigoso? É, como o instante zen do arco-e-flecha, o momento de abertura dos possíveis: o da ‘crise’ para o médico, isto é, da decisão entre a cura e morte, o da seta lançada para o arqueiro pindárico ou trágico, entre o acerto e o erro. O *kairos*, diferentemente do *skopos* (a ‘meta’),

decisiva intervenção que interrompe o *continuum* do tempo e muda o curso da história. Pode-se reconhecer aqui, portanto, que aquele “tempo de agora” que Agamben chama de “*Kairós*” corresponde ao “*Jetztzeit*” de Benjamin.<sup>1003</sup> O termo *Jetztzeit*, todavia, tem uma conotação negativa no uso que lhe fizeram no idioma alemão, o que é exemplificado por Agamben pelo uso que lhe deram Heidegger e Schopenhauer. Deve-se notar, no entanto, que é justamente essa conotação negativa que é por Benjamin invertida, de modo que é a ele restituído, assim, aquele caráter de paradigma do tempo messiânico que o “*ho nyn kairós*” tem em Paulo.<sup>1004</sup> Por esta razão, os textos de Paulo e Benjamin, apesar de separados entre si por quase dois mil anos, foram ambos compostos em uma situação de crise radical, e, assim, “[...] as Cartas e as Teses - esses dois célebres textos messiânicos da nossa tradição – formam uma constelação que, por alguma sobre a qual lhes convindo a refletir, conhece precisamente hoje o agora da sua legibilidade”.<sup>1005</sup>

Pode-se dizer, desta maneira, que o *kairos* é o tempo da política, o tempo dos possíveis, um tempo pleno, descontínuo, finito e completo de prazer, em flagrante oposição ao tempo vazio, contínuo e infinito do historicismo vulgar.<sup>1006</sup> É um tempo, logo, não de uma *cronologia*, mas, de acordo com Agamben, de uma *cairologia*, o tempo vivido nas revoluções autênticas, aquele que responde as exigências do presente, do *agora*:

Verdadeiro materialista histórico não é aquele que segue ao longo do tempo linear infinito uma vã miragem de progresso contínuo, mas aquele que, a cada instante, é capaz de parar o tempo, pois conserva a lembrança de que a pátria original do homem é o prazer. É este o tempo experimentado nas revoluções autênticas, as quais, como recorda Benjamin, sempre foram vividas como uma suspensão do tempo e como uma interrupção da cronologia; porém, uma revolução da qual brotasse, não uma nova cronologia, mas uma mudança qualitativa do tempo (uma *cairologia*), seria mais grávida de consequências e a única que não poderia ser absorvida no refluxo da restauração. Aquele que, na *epoché* do prazer, recordou-se da história como a própria pátria original, levará verdadeiramente em cada coisa esta lembrança, exigirá a cada instante esta promessa: ele é o verdadeiro revolucionário e o verdadeiro vidente, livre do tempo, não no milênio, mas *agora*.<sup>1007</sup>

No entanto, para realmente entender as categorias expostas até aqui no pensamento de Agamben, necessita-se passar por algumas etapas do itinerário por ele percorridas em *O tempo que resta*, pois estas são essenciais para a compressão das

---

que se considera no centro do alvo), denomina, para Onians, o ponto em que ‘uma arma poderia penetrar de maneira fatal’: trata-se da seta como destinal, atingindo o coração” (Cassin, *O efeito sofisticado*, 2005, p. 206).

<sup>1003</sup> Cf. De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a critical introduction*, 2011, p. 116.

<sup>1004</sup> Cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 164.

<sup>1005</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 165.

<sup>1006</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 126.

<sup>1007</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 126.

proposições encontradas em *Homo sacer I*, visto que seu pensamento encontra em ambos os trabalhos uma de suas formulações decisivas.<sup>1008</sup>

Nesse sentido, uma categoria essencial é a resposta que, para Agamben, o apóstolo Paulo dá à pergunta “que é a vida messiânica?”. Segundo Agamben, Paulo responde com a fórmula “como se não” (de Cor. 7, 29-32).<sup>1009</sup> Logo, viver no messias seria a consequência de uma chamada-vocação, uma *klésis*,<sup>1010</sup> e isso significaria o seguinte: para quem tem mulher, viver *como se não* a tivessem; para quem chora, *como se não* chorassem; para os que estão felizes, *como se não* estivessem. E o sentido do *como se não*, por sua vez, pode ser explicado pelo termo *chrésis* (uso), que tem em Paulo um sentido técnico: “*Uso*: essa é a definição que Paulo dá da vida messiânica na forma do *como não*”.<sup>1011</sup> Isso significa que a vida messiânica, então, não é objeto de propriedade, mas tão somente de *uso*. Trata-se, portanto, de uma *forma de desapropriação* que desarticula todas as identidades jurídicas e fáticas (circuncidado/incircuncidado, livre/escravo, homem/mulher),<sup>1012</sup> pois, “A vocação messiânica não é um direito nem constitui uma identidade, é uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular”<sup>1013</sup>.

Em relação à vida messiânica e à *klésis* da qual ela deriva, Agamben faz, em seguida, uma importante observação filológica-filosófica: Dionísio de Halicarnasso (60-7 a.C.) faz derivar o termo latino “*classis*” (classe) do grego *klésis*.<sup>1014</sup> A partir disto, ele, fazendo referência também à *tese XVIIa* de Benjamin,<sup>1015</sup> então, sustenta:

Vocês podem ver, aqui, com clareza, como a tese benjaminiana segundo a qual no conceito de “sociedade sem classes” Marx teria secularizado a ideia do tempo messiânico é absolutamente pertinente. Tentemos, de fato, levar por um momento a sério a etimologia proposta por Dionísio e aproximar a função da *klesis* messiânica em Paulo àquela da classe em Marx. Assim como a classe representa a dissolução de todas as castas e o emergir da fratura entre o indivíduo e a sua condição social, do mesmo modo a *klesis* messiânica significa o esvaziamento e a nulificação, na forma do *como não*, de todas as divisões jurídico-fáticas.<sup>1016</sup>

<sup>1008</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 179.

<sup>1009</sup> “*Hos me*, ‘como não’: essa é a fórmula da vida messiânica e o sentido último da *klesis*” (Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 37).

<sup>1010</sup> “[...] porque em Paulo a família de *kaléo* adquire um significado técnico essencial para a definição da vida messiânica, particularmente na forma do adverbial *klésis*, ‘vocação, chamado’” (Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 33).

<sup>1011</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 39.

<sup>1012</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, ps. 179-180.

<sup>1013</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 40.

<sup>1014</sup> Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 180.

<sup>1015</sup> “Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 134).

<sup>1016</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 44.

No entanto, o *como se não* paulino não deve ser entendido, de maneira nenhuma, com o fim dos tempos, ou seja, não se pode confundir o messianismo com a escatologia. O apocalipse se situa no último dia, no dia da cólera, ou seja, ele vê o cumprimento do fim e descreve o fim do tempo, é o *éschaton* anunciado pelo profeta. O tempo messiânico, diferentemente, não é fim do tempo, “O que interessa ao apóstolo não é o último dia, não é o instante em que o tempo acaba, mas o tempo que se contrai e começa a acabar [...], ou, caso queiram, o tempo *que resta entre o tempo e o seu fim*”.<sup>1017</sup>

A tradição da apocalíptica judaica e a tradição rabínica conheciam a distinção entre dois tempos ou dois mundos (*olamin*): o *olam hazzeh*, que designa a duração do mundo desde a sua criação até o seu fim, e o *olam habba*, que designa o mundo que vem, a eternidade intemporal que seguirá até o fim do mundo. Estes, na tradição de língua grega, correspondiam a dois *aiones* ou dois *kosmoi*: “*ho aión touto, ho kosmos autos*” (“este éon, este mundo”) e *ho aión mellón* (“o éon que vem”). Ambos aparecem no texto de Paulo. Porém, o tempo messiânico, o tempo no qual o apóstolo vive e escreve e que é o único que lhe interessa, não é nem o *olam hazzeh* nem o *olam habba*, ou seja, nem o tempo *cronológico* nem o tempo do *éschaton* (do fim do mundo) apocalíptico: o tempo messiânico é um *resto*, o tempo *que resta* entre esses dois tempos.<sup>1018</sup>

Do ponto de vista da representação espacial, ao se seguir uma representação quase exclusivamente linear, o tempo escatológico está representado pelo ponto extremo da linha, o momento no qual o tempo trespassa a eternidade. Já o tempo messiânico, ao contrário, segundo esta imagem linear, localiza-se entre o evento messiânico, ou seja, para Paulo a ressurreição de Jesus Cristo, e a sua segunda vinda, a *parusía*.<sup>1019</sup> Neste segmento da linha, o tempo profano (o *chronos*) se contrai e, segundo a expressão paulina, começa a acabar-se. Desta maneira, pode-se dizer que o tempo messiânico é, então, o tempo que resta para que o tempo termine ou o tempo que nos falta para terminar o tempo.<sup>1020</sup> Logo,

<sup>1017</sup> Cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 80, grifo nosso.

<sup>1018</sup> Cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 80. Esta é a razão, aliás, pela qual Paulo é um apóstolo e não um profeta. Os profetas falam antes, sobre a vida do messias, sempre de um porvir; já o apóstolo: “Nisso consiste a diferença entre o profeta e o apóstolo. O apóstolo fala a partir da vinda do messias. Nesse momento, a profecia deve silenciar: ela está, agora, realmente realizada (esse é o sentido da sua tensão íntima voltada para um fechamento). A palavra passa ao apóstolo, enviado do messias, cujo tempo não é mais o futuro, mas o presente. Por isso a expressão técnica para o evento messiânico é em Paulo: *ho nym kairós*, ‘o tempo de agora’; por isso, Paulo é um apóstolo, e não um profeta” (Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 79).

<sup>1019</sup> “Como se sabe, Paulo decompõe o evento messiânico em dois tempos: a ressurreição e a *parousía*, a segunda vinda de Jesus no fim do tempo. Daí a tensão entre um *já* e um *ainda não* que define a concepção paulina da salvação: o evento messiânico já aconteceu, a salvação já foi realizada para os crentes e, todavia, ela implica, para realizar-se realmente, um tempo ulterior” (Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 87).

<sup>1020</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 180.



seguindo a lição de Agamben, percebe-se, então, que o tempo messiânico não é um terceiro éon, um terceiro tempo entre os dois tempos, ele é, antes, uma *cesura* que divide a própria divisão entre os dois tempos, “[...] introduzindo entre eles um resto, uma zona de indiferença inatribuível na qual o passado é deslocado no presente e o presente estendido ao passado”.<sup>1021</sup>

Deve-se notar, então, que na interpretação messiânica do *kairós*, este não é um outro tempo, mas um *chronos* contraído, abreviado. Agamben encontra a mais bela formulação desta relação no *Corpus Hippocraticum*. Nesta, o *kairos* está caracterizado precisamente em relação ao *chronos*: “o *chronos* é aquilo em que há *kairós* e o *kairós* é aquilo que há pouco *chronos*”.<sup>1022</sup> Desta forma, para Agamben, deve-se observar,

[...] a extraordinária implicação dos dois conceitos, que estão literalmente um dentro do outro. O *kairós* (traduzir simplesmente por “ocasião” seria aqui banalizante) não dispõe de outro tempo, aquilo que apreendemos quando apreendemos um *kairós* não é um outro tempo, mas apenas um *chronos* contraído e abreviado. O texto hipocrático continua com estas palavras: “a cura ocorre, às vezes, através do *chronos*, outras vezes, através do *kairós*”. É evidente que a “cura” messiânica tem lugar no *kairós*; mas este não é senão um *chronos* apreendido. A pérola engastada no anel da ocasião é somente uma parcela de *chronos*, um tempo restante.<sup>1023</sup>

Na interpretação que Agamben dá a Paulo, *kairós* (entendida como tempo messiânico) será definida, vale dizer, com a noção de *typos*, ou seja, para o autor, Paulo estabelece uma relação *tipológica* entre os eventos do tempo passado e o “*ho nym kairós*”.<sup>1024</sup> Deste modo, para Agamben, interessa não tanto o fato de que todo evento do passado, tornado figura, anuncie um evento do futuro e encontre neste o seu cumprimento, quanto a transformação do tempo que a relação tipológica implica. Trata-se, portanto, de uma tensão que estreita e transforma o passado e o futuro em uma constelação inseparável, de modo que, assim, “O messiânico não é simplesmente um dos dois termos da relação tipológica: *é essa mesma relação*”.<sup>1025</sup>

Mas como representar tal figura irrepresentável de um tempo contraído, de um tempo que resta? Para esta tarefa, Agamben irá se aproveitar das investigações do linguista Gustave Guillaume, de *Temps et verb* (*Tempo e verbo*, de 1970) e, assim, irá definir o tempo messiânico a partir de *kairós* como o único tempo que temos, o tempo real e

<sup>1021</sup> Cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 92.

<sup>1022</sup> Cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 86.

<sup>1023</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 86.

<sup>1024</sup> Cf. Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, ps. 150-151.

<sup>1025</sup> Cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 92.

material, não simplesmente modal, mas um tempo *efetivo*, o tempo que *nos resta*.<sup>1026</sup> Isso é feito, mais precisamente, a partir da sua noção de um tempo *operativo*: se chamarmos imagem-tempo à representação linear do tempo, o tempo operativo é o tempo que o pensamento emprega para realiza-la, razão pela qual o tempo operativo é, nesse sentido, um tempo *cronogenético*, ou seja, um tempo dentro do tempo.<sup>1027</sup>

Deste modo, Agamben propõe uma definição do tempo messiânico:

Ele não é nem a linha – representável mas impensável – do tempo cronológico nem o instante – igualmente impensável – do seu fim; mas não é tampouco simplesmente um segmento extraído do tempo cronológico, que vai da ressurreição até o fim do tempo; é, antes, o tempo operativo que urge no tempo cronológico e o trabalha e transforma a partir do interior, tempo do qual precisamos para fazer findar o tempo – nesse sentido: *tempo que nos resta*. Enquanto a nossa representação do tempo cronológico, como o tempo *no qual* estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em espectadores impotentes de nós mesmos – espectadores que olham sem tempo o tempo que escapa, o seu incessante faltar a si mesmos –, o tempo messiânico, como tempo operativo, no qual apreendemos e realizamos a nossa representação do tempo, é o tempo *que* nós mesmos somos – e, por isso, o único tempo real, o único tempo que temos. Precisamente porque se constrói nesse tempo operativo, a *klesis* messiânica pode ter a forma do *como não*, da revocação incessante de toda vocação.<sup>1028</sup>

Desta maneira, a *parousía* de que fala Paulo (para ele, a segunda vinda de Jesus) pode ser entendida não como o regresso do messias ao final dos tempos, mas, sim, como a presença messiânica que está junto a cada momento cronológico o acompanhando.<sup>1029</sup> Consoante Agamben, “Por isso todo instante pode ser, nas palavras de Benjamin, a ‘pequena porta pela qual entra o messias’. O messias desde sempre faz o seu tempo – isto é, ao mesmo tempo, torna seu o tempo e o conclui”.<sup>1030</sup>

Este longo *excursus*, avisa-se, tem um propósito. E este propósito é chegar à definição de um conceito que é um verdadeiro *termo técnico* no pensamento de Agamben, mas que ocupa também um lugar central na definição do tempo messiânico e da vida messiânica: o *resto*. Trata-se, o *resto*, de um conceito técnico da linguagem profética. Na linguagem dos profetas, o resto foi interpretado como a parte de Israel que sobrevive à catástrofe do seu próprio povo ou como todo o povo judeu que sobrevive à catástrofe dos outros povos. No entanto, em Paulo, de acordo com Agamben, não se trata nem de uma

<sup>1026</sup> Cf. Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, p. 152.

<sup>1027</sup> Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 181.

<sup>1028</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, ps. 85-86.

<sup>1029</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 181.

<sup>1030</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 89.

coisa nem de outra, nem da parte nem do todo, mas precisamente da *impossibilidade* da parte e do todo de coincidirem consigo mesmos.<sup>1031</sup>

O apóstolo Paulo, conforme demonstra Agamben, desarticula a oposição entre judeu/não judeu servindo-se de uma outra dicotomia, através da oposição entre carne/espírito. Ao assim proceder, Paulo faz com que existam judeus segundo a carne e judeus segundo o espírito, bem como não judeus segundo a carne e não judeus segundo o espírito.<sup>1032</sup> Há, desta maneira, judeus segundo a carne que não o são segundo o espírito e não judeus segundo a carne que são judeus segundo espírito, de modo que o resto, portanto, “[...] não é nem o todo nem uma parte sua, mas significa a impossibilidade para o todo e para a parte de coincidir com si mesmos e entre eles”.<sup>1033</sup>

E isso é importante por diversas razões. Não somente é o *resto* um elemento essencial do messianismo, como também é uma das heranças mais relevantes deixadas por Paulo no que tange ao pensamento político presente.<sup>1034</sup> Ao menos, é o que parece mostrar a noção de povo. Para Agamben, ele é o elemento, em particular, que permite deslocar para uma nova perspectiva as nossas antiquadas e, no entanto, talvez irrenunciáveis noções de *povo* e *democracia*. O povo não é, ainda para nós, nem o todo nem a parte, nem maioria nem minoria. Ele é, antes, aquilo que jamais pode coincidir consigo mesmo, seja como todo, seja como parte, aquilo que infinitamente *resta* ou resiste em toda divisão, o qual nunca se deixa reduzir a uma maioria ou a uma minoria. E é justamente esse *resto* a figura ou a consistência que o povo ganha na instância decidida, sendo, como tal, o único sujeito político real.<sup>1035</sup>

Por fim, chega-se à observação que nos une à discussão sobre o messianismo. Agamben assinala por diversas vezes como o conceito de messianismo foi a forma pela qual a religião buscou enfrentar o problema da *lei*.<sup>1036</sup> Em Paulo, a relação entre fé e lei é

<sup>1031</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, ps. 181-182.

<sup>1032</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 151.

<sup>1033</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 71.

<sup>1034</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 182.

<sup>1035</sup> Cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 73. Para Agamben, isto denota o fato de que o termo “povo” já é desde sempre dividido, atravessado por uma falha teológico-política originária (Cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 64).

<sup>1036</sup> Por exemplo, como ele escreve também em *A potência do pensamento*: “O caráter talvez essencial do messianismo é precisamente sua relação particular com a Lei. Tanto no âmbito judaico como no cristão ou xiita, o acontecimento messiânico significa acima de tudo uma crise e uma transformação radical de toda a ordem da Lei. A tese que gostaria de propor é a de que o Reino messiânico não é uma categoria entre outras no interior da experiência religiosa, mas é antes o seu conceito-limite. *O Messias é, de fato, a figura em que a religião se confronta com o problema da Lei, faz com ela um ajuste de contas decisivo*. E uma vez que, de sua parte, a filosofia está constitutivamente empenhada em um confronto com a Lei, o messianismo representa o ponto de maior proximidade entre religião e filosofia” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 226, grifos do autor).

pensada com o verbo *katargéo*.<sup>1037</sup> E, como explica Agamben, “*Katargéo* é um composto de *argeo*, que deriva por sua vez do adjetivo *argós*, que significa ‘inoperante, não-em-obra (a-ergos), inativo’. O composto, então, quer dizer ‘torno inoperante, desativo, suspendo a eficácia’”.<sup>1038</sup> Isso demonstra, de maneira explícita, que o messianismo “[...] não é a destruição da lei, mas a sua *desativação*, seu *torna-lo inoperante*; a lei é, ao mesmo tempo, suspensão e realizada”.<sup>1039</sup>

Veja-se agora como esta questão se liga à discussão que fazíamos, no *Homo sacer I*, sobre a interpretação do problema da lei em Kafka. Nela, Agamben afirmava que:

Vimos em que sentido a lei, tornada pura forma de lei, mera vigência sem significado, tende a coincidir com a vida. Enquanto, porém, no estado de exceção virtual, se mantém ainda como pura forma, ela deixa subsistir diante de si a vida nua (a vida de Joseph K. ou aquela que se vive na aldeia ao pé do castelo). *No estado de exceção efetivo, à lei que se indetermina em vida contrapõe-se, em vez disso, uma vida que, com um gesto simétrico mas inverso, se transforma integralmente em lei.* À impenetrabilidade de uma escritura que, tornada indecifrável, se apresenta então como vida, corresponde a absoluta inteligibilidade de uma vida totalmente reduzida a escritura. Somente a este ponto os dois termos, que a relação de *bando* distinguia e mantinha unidos (a vida nua e a forma de lei), abolem-se mutuamente e entram em uma nova dimensão.<sup>1040</sup>

Uma lei que possui uma “vigência sem significado” pode ser aqui entendida, logo, como a porta que o camponês de *Diante da lei* não consegue entrar, não porque ela está fechada, mas porque está aberta demais. Num contexto como esse, então, pode ser que a *tarefa messiânica*, de acordo com Agamben, seja precisamente a de fechar a porta da lei, ou seja, de *tornar efetivo o estado de exceção virtual*, ao constringer o guardião a fechar a porta da lei, “Posto que o Messias poderá entrar somente depois que a porta tiver sido fechada, ou seja, depois que a vigência sem significado da lei tiver cessado”.<sup>1041</sup>

Para Agamben, portanto, somente ao se pensar a figura do ser abandonado além de toda ideia de lei é que se poderá encontrar uma política livre de todo *bando*, não mais presa à pura forma de lei, à forma vazia da relação da vigência sem significado, pois, como se sabe, uma vigência sem significado é apenas a forma vazia da relação e a forma vazia da relação já não é mais lei, mas aquela zona de indiscernibilidade entre lei e vida a que chamamos *estado de exceção*.<sup>1042</sup>

<sup>1037</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 182.

<sup>1038</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 114.

<sup>1039</sup> Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, ps. 182-183.

<sup>1040</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 60, grifo nosso.

<sup>1041</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 62.

<sup>1042</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 64.

O *messianismo* é, portanto, o dispositivo que Agamben se utiliza para indicar um possível caminho para além da violência da lei, no sentido de que este promove uma separação daquilo que o *bando* soberano mantém unidos, ou seja, é uma forma de separar *vida nua* e *forma de lei*. Uma separação que somente se torna possível a partir da sua *inoperância*. Uma inoperância pensada no mesmo sentido da *katárgeo* messiânica, logo, como uma *desativação da lei*, uma desativação que *suspende* a sua eficácia.

No entanto, esta *desativação* é pensada por Agamben também através da figura da *deposição*. Não é coincidência, logo, que ao falar da tarefa messiânica de “fechar a porta da lei”, isto é, de “de *tornar efetivo o estado de exceção virtual*”, Agamben faça alusão à *violência divina* Benjaminiana, a qual “está, para a violência soberana, na mesma razão em que, na oitava tese, o estado de exceção efetivo está para aquele virtual”, que nem institui nem mantém o direito, mas o *de-põe*, razão pela qual ela representa, para Agamben, a dissolução do nexo que liga o direito e a violência.<sup>1043</sup>

A *violência divina*, ao contrário do que ocorre na *violência soberana*, que se verifica no *estado de exceção* (na qual vige o nexo indissociável entre direito e violência, ainda que sob a forma da indiscernibilidade), se situa, em vez disso, em uma zona na qual já não se pode mais distinguir entre exceção e regra.<sup>1044</sup> É instrutivo notar, deste modo, que as oposições de que aqui se está a tratar – violência interna ao direito (estado de exceção) e violência externa ao direito (*violência divina*) -, segundo a argumentação de Agamben, não são de maneira alguma mera coincidência. Elas dizem respeito a um longo debate promovido principalmente de forma *implícita* entre Walter Benjamin e Carl Schmitt, o qual foi devidamente analisado e explicitado por Agamben em “*Estado de exceção*”, no capítulo denominado “*Luta de gigantes acerca de um vazio*”.

Como se sabe, foi o próprio Schmitt quem, na sua *Teologia Política*, procurou inscrever a ideia de uma violência anômica e externa dentro do próprio corpo do direito, que se opera, por sua vez, através de um poder que nem institui nem conserva o direito, mas o suspende, isto é, a *decisão* do soberano. De acordo com Agamben, essa construção é uma resposta direta de Schmitt contra a “*Kritik der Gewalt*” (a crítica da violência) benjaminiana, na qual o autor tentou, precisamente através da figura da *violência divina*, garantir a possibilidade de uma violência *pura* (*reine Gewalt*), absolutamente *fora e além*

<sup>1043</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 69-70.

<sup>1044</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 69.

do direito, e que, como tal, poderia romper com a dialética da violência que funda e que mantém o direito.<sup>1045</sup>

A alusão que Agamben faz, neste momento, a Benjamin, deve-se dizer, corresponde absolutamente aos seus propósitos, pois o que Benjamin procura, através da *violência divina*, é precisamente *desativar*, isto é, *tornar inoperante*, o dispositivo do *estado de exceção* que Schmitt havia tentado de todas as formas articular: se na *Teologia Política* o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção,<sup>1046</sup> para Benjamin, a propósito do seu livro sobre o Barroco, invertendo a fórmula schmittiana, o soberano é aquele que está *impossibilitado de decidir*,<sup>1047</sup> se a função do soberano, para Schmitt, é *incluir* o estado de exceção no ordenamento a partir da sua *decisão*,<sup>1048</sup> para Benjamin o soberano é aquele que deve, ao contrário, *excluí-lo*,<sup>1049</sup> deixá-lo fora dessa ordem; se para Schmitt o paradigma do estado de exceção atua no ordenamento como um “*milagre*”,<sup>1050</sup> para Benjamin ele é a *catástrofe*,<sup>1051</sup> se para Schmitt o estado de exceção é o dispositivo que visa a tornar a norma aplicável através da sua própria suspensão, para Benjamin, tendo em vista que o “estado de exceção” em que vivemos se tornou a regra,<sup>1052</sup> conforme escreveu o autor na *oitava tese*, deve-se, então, tornar *efetivo* este estado de exceção

<sup>1045</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2005, ps. 83-87.

<sup>1046</sup> Cf. Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 7.

<sup>1047</sup> “A antítese entre o poder do soberano e a sua efetiva capacidade de governar levou, no drama trágico, a uma característica muito própria, que só aparentemente é um traço de gênero, e que só pode ser explicado à luz da teoria da soberania. *Trata-se da incapacidade de decisão do tirano. O príncipe, cuja pessoa é depositária da decisão do estado de exceção, demonstra logo na primeira oportunidade que é incapaz de tomar uma decisão*” (Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*, 2016, p. 66, grifo nosso).

<sup>1048</sup> “Ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 8).

<sup>1049</sup> “O conceito moderno da soberania tende para um poder executivo supremo assumido pelo príncipe, o Barroco desenvolve-se a partir da discussão do estado de exceção, considerando que *a mais importante função do príncipe é excluí-lo*” (Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*, 2016, p. 60, grifo nosso). Ironicamente, Benjamin cita como sua fonte aqui a própria *Teologia Política* schmittiana, contudo, invertendo o sentido dos seus conceitos, para seus próprios propósitos, como relata Samuel Weber: “A note at the end of this passage refers to *Political Theology*. And yet the very words which seem only to paraphrase Schmitt constitute in fact a slight but decisive modification of his theory. [...] Benjamin, by contrast, describes the task of the sovereign in the very terms that Schmitt rejects: the sovereign is charged with the task of ‘excluding’ the state of exception” (Weber, *Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt*, 1992, p. 12).

<sup>1050</sup> “O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 35).

<sup>1051</sup> “O Barroco contrapõe frontalmente ao ideal histórico da Restauração *a ideia de catástrofe*. E a teoria do estado de exceção constrói-se sobre esta antítese” (Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*, 2016, p. 60, grifo nosso).

<sup>1052</sup> “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 83). Isto, afinal, como já vimos no item passado, não é de maneira alguma uma mera pressuposição filosófica. Como admoesta Agamben, “É preciso não esquecer que Benjamin, assim como Schmitt, estavam diante de um Estado – o Reich nazista – em que o estado de exceção, proclamado em 1933, nunca foi revogado” (Agamben, *Estado de exceção*, 2005, p. 90).

(fictício, virtual), de modo que, quando a exceção se tornar a regra, esta máquina já não mais poderá funcionar.<sup>1053</sup>

Assim, com a figura do *estado de exceção* tornado *efetivo*, em que a exceção é absolutamente indiscernível da regra, Benjamin faz desaparecer todo o nexos existente entre violência e direito, sobrando, assim, apenas uma violência sem nenhuma roupagem jurídica.<sup>1054</sup> Benjamin, desta forma, nas palavras de Agamben, desnuda o *estado de exceção* e o faz mostrar sua real faceta:

A tentativa do poder estatal de anexar-se à anomia por meio do estado de exceção é desmascarada por Benjamin por aquilo que ela é: uma *fictio iuris* por excelência que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força de *lei*. Em seu lugar, aparecem agora guerra civil e violência revolucionária, isto é, uma ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito.<sup>1055</sup>

O que nos liga a esta discussão, deve-se ressaltar, é o fato de que Benjamin, ao procurar uma feição da violência em um estado *puro*, isto é, como *pura medialidade*, está procurando um modo de se desentranhar o direito do seu uso *instrumental*. A violência mítica, como se sabe, é sempre um meio relativo a um fim. A violência *pura*, por outro lado, nunca é simplesmente um meio, legítimo ou ilegítimo, relativo a um fim, que, de seu lado, pode ser justo ou injusto. Ela é uma violência que, devido ao fato de se encontrar *em uma outra relação com um fim que não a de um simples meio*,<sup>1056</sup> revela-se, desta forma, somente como *exposição* e *deposição* da relação que une violência e direito, logo, não podendo atuar como uma violência que governa ou executa, mas como uma violência que simplesmente age e se *manifesta*.<sup>1057</sup>

É importante precisar, no entanto, como deve ser entendida essa pureza da violência: não se trata de maneira nenhuma de uma substância ou uma propriedade referida a certos tipos de violência em detrimento de outros. Quanto a isto, ninguém pode esclarecer melhor o sentido aqui proposto que o próprio Agamben:

Como Benjamin disse muito claramente, a pureza de um ser ou de uma coisa nunca reside neste próprio ser, nunca está na origem, mas depende da relação entre este ser e algo de externo. No nosso caso, trata-se do direito. Benjamin

<sup>1053</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2005, ps. 87-92.

<sup>1054</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2005, ps. 91-92.

<sup>1055</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2005, p. 92.

<sup>1056</sup> “E se ao mesmo tempo fosse previsível um poder de outro tipo, que então não pudesse ser o meio legítimo nem ilegítimo para alcançar aqueles fins, por se relacionar com eles não como um meio, mas de outro modo qualquer?” (Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 75). Este outro tipo de poder é representado, precisamente, para Benjamin, pela *violência divina*: “Ao poder divino, que é insígnia e selo, mas nunca meio para a execução sagrada de uma pena, chamaremos o poder que dispõe (*waltende Gewalt*)” (Benjamin, *Sobre a crítica do poder como violência*, 2016, p. 82).

<sup>1057</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2005, ps. 95-96.

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. Por outro lado, não se trata de uma idéia reguladora. 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.<sup>1058</sup>

Trata-se, portanto, de uma *deposição* do nexos que une violência e direito, a qual acarreta como consequência o fato de abrir, por um lado, uma esfera da ação humana não mais capturada pelo *bando* soberano, e, de outro, um direito que, entendido enquanto *pura medialidade*, torna-se não mais instrumentalizável, desvinculando-se de um uso que se preste somente a cumprir a consecução dos fins de instituir e manter um monopólio da violência, ou seja, um direito tornado *inoperante*.

O conceito de *inoperosidade*, por sua vez, está estreitamente relacionado à já mencionada noção de *potência-de-não*, e, assim como esta, configura-se como uma categoria fundamental do pensamento de Agamben.<sup>1059</sup> Ela se apresenta, no *Homo sacer I*, por meio da tradução do termo kojéviano de *desouvement*, entendida como a figura da plenitude do homem ao fim história, no contexto do seu debate com Bataille, sobre a figura da soberania na idade da consumação humana, a qual foi retomada posteriormente por Blanchot e Jean-Luc Nancy, que, por fim, colocou esta questão no centro do seu livro sobre a *Comunidade inoperante*.<sup>1060</sup>

Para Agamben, deste modo, tudo depende do que se entende por "*inoperância*". Ela não pode ser, logo, nem a simples ausência de obra, nem (como em Bataille) uma forma soberana e sem emprego da negatividade. Para Agamben, o único modo coerente de compreender esta inoperância seria pensa-la como um modo de existência genérica da potência, ou seja, pensa-la como uma potência "[...] que não se esgota (como a ação individual ou aquela coletiva, compreendida como a soma das ações individuais) em um *transitus de potentia ad actum*",<sup>1061</sup> como uma potência "[...] que não se exaure no ato, mas se conserva todas as vezes e permanece nele",<sup>1062</sup> tornando, desta forma, "[...] *inoperosa* a

<sup>1058</sup> Agamben, *Entrevista concedida à folha de São Paulo*, 2005, s/p.

<sup>1059</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 169.

<sup>1060</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, ps. 66-67.

<sup>1061</sup> Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 2010, p. 67.

<sup>1062</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 155.



palavra da lei, descrendo e depondo os estados de fato ou de direito – isto é, *tornando-se capaz de fazer uso deles livremente*”.<sup>1063</sup>

Mas o que é, então, esta coisa que muito se discutiu aqui e que deve se tornar *inoperante*? O que é, afinal de contas, um *dispositivo*? De acordo com Agamben, “*dispositivo*” é um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault. Ele era usado frequentemente pelo autor, o qual, todavia, nunca chegou a elaborar propriamente o seu conceito.<sup>1064</sup> Desta forma, Agamben, tendo como ponto de partida uma entrevista na qual Foucault teria se aproximado de algo como uma possível definição do termo, termina por extrair três pontos principais que fariam parte disto que ele denomina de “*dispositivo*”.<sup>1065</sup> Estes pontos, no entanto, embora se encontrem presentes na sua concepção por parte de Agamben, não compreendem o modo como ele a entende na integralidade, pois o autor não a toma simplesmente no sentido foucaultiano. O autor, em realidade, vai além desta proposição, de modo que, após realizar a sua genealogia, termina por conceder sua própria conceituação do termo, que segue:

Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar.<sup>1066</sup>

Deve-se ressaltar, desta forma, que para o autor existem duas grandes classes: de um lado os seres vivos (ou as substâncias), e, de outro, os *dispositivos*; há, também, no entanto, entre os seres vivos e os dispositivos, um terceiro: os sujeitos. O sujeito é, nesse entendimento, justamente aquilo que resulta da relação, por assim dizer, do “corpo a corpo” entre os seres vivos e os dispositivos. Isto é importante, pois, conforme salienta o autor, vivemos em um momento, em uma fase extrema do capitalismo, na qual vige uma

<sup>1063</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 155, grifo nosso.

<sup>1064</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 23-24.

<sup>1065</sup> “Resumamos brevemente os três pontos: a. É um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos. b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica e se inscreve numa relação de poder. c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber” (Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 25).

<sup>1066</sup> Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 39-40.

gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos.<sup>1067</sup> É precisamente por este motivo que a nós mormente interessa a estratégia responsável por liberar o que foi capturado e separado por meio dos dispositivos e, assim, restituir as coisas a um possível *uso comum*, isto é, precisamente, a *profanação*.<sup>1068</sup>

Para que se possa *desativar* os dispositivos, isto é, para que se possa torná-los *inoperantes*, liberando-os, assim, para um *novo e livre uso*, é necessário, de acordo com Agamben, *profaná-los*, pois “[...] se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, *profanar*, por sua vez, significava *restituí-las ao livre uso dos homens*”.<sup>1069</sup> Uma coisa profanada é, logo, uma coisa livre dos nomes sagrados, a qual é restituída ao *uso* comum dos homens.<sup>1070</sup> Há, portanto, como se pode notar, uma relação especial entre *uso* e *profanação*, que se deve aqui tentar esclarecer.<sup>1071</sup>

Conforme salienta Agamben, pode-se definir a religião como aquilo que promove a subtração de coisas, lugares, animais ou pessoas do uso comum para transferi-las para uma esfera separada. O dispositivo que regularia esta separação seria, como visto, o *sacrifício*, por meio do qual, através de uma série de rituais, realizar-se-ia a passagem de algo do profano para a esfera do sagrado, ou seja, da esfera humana para a divina. Há, aqui, logo, um corte essencial, que mantém as duas esferas separadas. Com efeito, Agamben promove, nesse sentido, uma re-conceituação ousada sobre o significado etimológico de “religião”: conforme argumenta o autor, o termo “*religio*” foi definido, segundo uma etimologia “ao mesmo tempo insípida e inexata”, como sendo derivado de “*religare*” (o que une o humano e o divino). A derivação correta do termo, para Agamben, seria a partir do termo “*relegere*”, o qual indica a atitude de escrúpulo e de atenção com que dever-se-ia caracterizar as relações com os deuses, a “inquieta hesitação (o ‘reler’)” perante as suas formas e fórmulas, as quais devem, deste modo, ser observadas para que se respeite a separação entre o sagrado e o profano. Entendida desta forma, a “*religio*” não seria aquilo

<sup>1067</sup> O autor fornece, nesse sentido, um curioso exemplo... “Por exemplo, vivendo na Itália, isto é, um país cujos gestos e comportamentos dos indivíduos foram remodelados de cima a baixo pelo telefone celular (chamados familiarmente de ‘telefonino’), eu desenvolvi um ódio implacável por este dispositivo, que deixou ainda mais abstratas as relações entre as pessoas. Apesar de ter me surpreendido muitas vezes pensando em como destruir ou desativar os ‘telefoninos’ e em como eliminar ou ao menos punir e aprisionar aqueles que o usam, não creio que seja esta a solução justa para o problema” (Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 42)

<sup>1068</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 40-44.

<sup>1069</sup> Agamben, *Profanações*, 2007, p. 65, grifo nosso.

<sup>1070</sup> “‘Profano’, podia assim escrever o grande jurista Trebazio, ‘diz-se, em sentido próprio, daquilo que, de sagrado ou religioso que era, é restituído ao uso e à propriedade dos homens’ (Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 45). Ou, como escreve Selvino José Assmann, “Profanar – conceito originalmente romano – significa tirar do templo (*fanum*) onde algo foi posto, ou retirado inicialmente do uso e da propriedade dos seres humanos” (Assmann, *Apresentação*, 2007, p. 10).

<sup>1071</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, p. 65.

que une os homens e os deuses, mas, precisamente, aquilo que cuida para que ambos se mantenham distintos. Desta maneira, não se opõem à religião a incredulidade e a indiferença ao divino, mas sim a “negligência”, uma atitude “livre e distraída”, isto é, desvinculada da “*religio*” e suas normas, diante das coisas e de seu *uso*, diante, enfim, das formas da separação e do seu significado.<sup>1072</sup>

A transposição do sagrado ao profano pode acontecer também, vale notar, por meio de um *uso* que seja completamente incongruente com o sagrado. Um bom exemplo disto é o *jogo*. Se a potência do sagrado reside, como demonstrou Émile Benveniste, na conjunção do mito que narra a história com seu rito correspondente, que o reproduz e o põe em cena, o *jogo*, por sua vez, tem a potência de quebrar com essa unidade: como *ludus*, ou seja, como jogo de ação, por um lado, ele faz desaparecer o mito e conserva o rito; de outro, como *jocus*, isto é, como jogo de palavras, ele cancela o rito e deixa sobreviver o mito. Isso significa, então, que o *jogo* permite com que se libere e desvie a humanidade da esfera do sagrado, sem, contudo, simplesmente a abolir. Logo, o uso a que o sagrado é, desta forma, devolvido, é um *uso* que não coincide com o seu consumo utilitarista.<sup>1073</sup>

O que nos interessa é, todavia, precisamente isto: que *profanar* indica, portanto, a possibilidade da abertura de uma forma especial de negligência, que ignora a separação entre sagrado e profano, que permite, logo, com que se faça das coisas um outro *uso*. Nesse sentido, como diz Agamben, “A profanação é o *contradispositivo* que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido”.<sup>1074</sup> Esta tarefa é, atualmente, tão mais difícil quanto mais urgente, pois, na atual fase do capitalismo, os dispositivos são responsáveis, na opinião de Agamben, menos pela produção de processos subjetivação quanto de processos de dessubjetivação, acarretando, como consequência, não na produção de um “novo sujeito”, mas somente de sujeitos em forma “larval”, por assim dizer, “espectrais”...<sup>1075</sup>

<sup>1072</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, ps. 65-66.

<sup>1073</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, p. 67.

<sup>1074</sup> Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 45.

<sup>1075</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 46-48. O que veio a implicar, como consequência imediatamente política, de acordo com o autor, na produção do “corpo social mais dócil e frágil jamais constituído na história da humanidade”, de forma que “É por um paradoxo apenas aparente que o inócuo cidadão das democracias pós-industriais (o *bloom*, com eficazmente se sugeriu chama-lo), que executa pontualmente tudo que lhe é dito e deixa que os seus gestos quotidianos, como sua saúde, seus divertimentos, como suas ocupações, a sua alimentação e como seus desejos sejam comandados por dispositivos até nos mínimos detalhes, é considerado pelo poder – talvez exatamente por isso – como um terrorista virtual. Enquanto a nova normativa europeia impõe assim a todos os cidadãos aqueles dispositivos biométricos que desenvolvem e aperfeiçoam as tecnologias antropométricas (das impressões digitais à fotografia sinal ética) que foram inventados 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 imensa prisão. Aos

A *profanação* não coincide, todavia, com a *secularização*. Conforme salienta Agamben, a *secularização* é uma forma de remoção que mantém as forças daquilo que é removido intactas, restringindo-se a deslocá-las de um lugar a outro. Esta é a razão pela qual a secularização política de conceitos teológicos, como a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano, se limita a promover uma transmutação da monarquia celestial para monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. Diferentemente, a *profanação*, por sua vez, implica em uma neutralização daquilo que é profanado. É essencial perceber, deste modo, que após a profanação aquilo que estava indisponível e separado perde a sua aura divina e, assim, torna-se novamente restituído ao *uso*.<sup>1076</sup> Ambas as operações são políticas, mas, como escreve Agamben, “[...] a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda *desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado*”.<sup>1077</sup>

O importante a se considerar, nesse sentido, é principalmente que aquilo que foi profanado retorna ao *uso comum dos homens* de outra maneira, isto é, abolindo a forma da separação para voltar a encontrar, além ou aquém dela, um *uso* não contaminado. Por esta razão, a atividade que resulta da profanação pode ser tornar um *puro meio*, uma prática, portanto, *emancipada da sua relação com a finalidade*, uma prática que, no dizer de Agamben, se esqueceu alegremente do seu objetivo e que pode, assim, exhibir-se como tal, como *meio sem fim*. A criação de um novo *uso* só é possível aos homens, como se pode perceber, ao se desativar o velho uso, tornando-o *inoperante*.<sup>1078</sup>

---

olhos da autoridade –e, talvez, esta tenha razão – nada se assemelha melhor ao terrorista do que o homem comum” (Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 50).

<sup>1076</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, p. 68.

<sup>1077</sup> Agamben, *Profanações*, 2007, p. 68. A propósito da *secularização*, deve-se esta leitura ao fato de que Agamben radicaliza em sua obra “O reino e a glória” aquela afirmação feita por Schmitt de que “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 35). Para Agamben, a estratégia de Schmitt é inversa à de Weber: enquanto para Weber a secularização representa o crescente aspecto de desencantamento e desteologização do mundo moderno, para Schmitt ela demonstra, ao contrário, como a teologia continua presente e atuante de maneira iminente no mundo moderno. O que não significa, no entanto, que haja uma identidade de substância entre a teologia e o moderno, mas, antes, de uma relação estratégica particular que marcam os conceitos políticos, remetendo-os, por sua vez, à sua origem teológica. Isso aconteceria, conforme sugere Agamben, porque a secularização não é um conceito, mas uma *assinatura*: “A secularização não é, pois, um conceito, mas uma *assinatura* no sentido dado por Foucault e Melandri, ou seja, algo que, em um signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para constituir um novo significado ou um novo conceito. *As assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os signos de uma esfera para outra* (nesse caso, do sagrado para o profano e vice-versa), sem redefini-los semanticamente. [...] *Nesse sentido, a secularização atua no sistema conceitual moderno como uma assinatura que o remete à teologia*” (Cf. Agamben, *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II*, 2, 2011, p. 16, grifo nosso).

<sup>1078</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, ps. 74-75.

A esfera de uma *pura medialidade* é, para Agamben, a esfera *política* por excelência, pois, como se pode ler em “*Meios sem fim*”, “*Política é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal*. Ela é a esfera não de um fim em si, nem dos meios subordinados a um fim, mas de uma medialidade pura e sem fim como espaço do agir e do pensamento humano”.<sup>1079</sup> Verdadeiramente política é, então, apenas aquela ação que abre o espaço para a ação humana, isto é, aquela que, como sugeriu Benjamin, rompe com o nexos existente entre a política e o direito:

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 negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexos entre violência e direito. E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida. Teremos então, diante de nós, um direito “puro”, no sentido em que Benjamin fala de uma língua “pura” e de uma “pura” violência. A uma palavra não coercitiva, que não comanda e não proíbe nada, mas diz apenas ela mesma, corresponderia uma ação como puro meio que mostra só a si mesma, sem relação com um objetivo. E, entre as duas, não um estado original perdido, mas somente o uso e a práxis humana que os poderes do direito e do mito haviam procurado capturar no estado de exceção.<sup>1080</sup>

Mas o que pode significar, afinal, para o direito, o fato de que ele se torne *desativado*? O que é que pode restar de um direito *inoperante*?

Uma primeira pista pode ser encontrada a partir daquele que talvez seja o maior exemplo de uma *desativação* do direito na história, a qual reside, como sugere Agamben em “*Altíssima pobreza*”, no *franciscanismo*,<sup>1081</sup> na figura de seu “*usus*” (*simplex usus, usus facti, usus pauper* [uso simples, uso de fato, uso pobre]),<sup>1082</sup> por meio do qual eles procuraram renunciar a todo e qualquer direito de propriedade, de modo que, desta maneira, abdicaram, por fim, do próprio *direito* enquanto tal.

Um segundo indício pode ser encontrado, talvez, como sugere Agamben em “*Estado de exceção*”,<sup>1083</sup> naquilo que Foucault tivesse em mente quando se referia a um

<sup>1079</sup> Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 107, grifos do autor. E, também, “A política é a esfera dos meios puros, isto é, da absoluta e integral gestualidade dos homens” (Agamben, *Meios sem fim: notas sobre a política*, 2015, p. 61).

<sup>1080</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2005, p. 133.

<sup>1081</sup> “Desta maneira, na perspectiva que aqui nos interessa, o franciscanismo pode ser definido – e nisso consiste sua novidade, ainda hoje impensada e, nas atuais condições da sociedade, totalmente impensável – como a tentativa de realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora do direito. Se chamarmos de ‘forma de vida’ essa vida inatingível pelo direito, então podemos dizer que o sintagma *forma vitae* expressa a intenção mais própria do franciscanismo” (Agamben, *Altíssima pobreza*, 2014, p. 116).

<sup>1082</sup> Cf. Agamben, *Altíssima pobreza*, 2014, p. 126.

<sup>1083</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 97.

“*novo direito*”, um direito livre de toda *disciplina* e de toda relação com a *soberania*: tendo em vista que o direito da soberania e as mecânicas disciplinares são duas peças constitutivas dos mecanismos gerais de poder em nossa sociedade, para se lutar contra ambas as esferas de dominação, “[...] seria antes na direção de um *direito novo*, que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania”<sup>1084</sup> que dever-se-ia seguir.

Como último suspiro, pode ser que a resposta esteja, como sugere Agamben em “*Profanações*”,<sup>1085</sup> em um *uso* próximo daquilo que escreveu Benjamin, a propósito do conto “*O novo advogado*”, de Kafka: “um direito que *não é* mais *praticado*, mas somente *estudado*”,<sup>1086</sup> como ensina Bucéfalo.<sup>1087</sup> Talvez seja mesmo exatamente esta a porta da justiça, pois, da mesma forma que uma religião não mais observada, mas apenas *jogada*, pode abrir as portas para um *novo uso*, também as potências da economia, do *direito* e da política, uma vez *desativadas em jogo*, poderiam tornar-se a porta de uma nova felicidade.<sup>1088</sup>

O importante, afinal, não é que o direito “não mais praticado, mas somente estudado” seja a justiça; mas, tão somente, a porta que leva a ela. Não é a anulação do direito que permite a abertura para a justiça... mas a sua *desativação*, sua *inatividade*, a abertura da possibilidade de um seu *outro uso*, isto é, exatamente aquilo que a força de *lei* (uma vigência sem significado, que mantém o direito em funcionamento além de sua suspensão formal) pretende impedir. Os personagens de Kafka nos interessam, nesse sentido, exatamente pelas habilidades que possuem, pois eles têm a ver com essa figura

---

<sup>1084</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, 2010, p. 35. Quanto a este “direito novo” em Foucault, de acordo com Márcio Alves da Fonseca, esta imagem não se confunde com aquela do *direito como legalidade* (ligado ao princípio da soberania, que tem em seu centro o problema da legitimidade), nem com aquela do *direito normalizado-normalizador* (expressão dos mecanismos da disciplina e do biopoder, mas que inclui, ao mesmo tempo, a forma do direito como legalidade), ela não remete, em verdade, a nenhuma forma definida, mas “Diferentemente, ela se refere antes àquilo que pode legitimar a pretensão e a existência de um direito. Ela tem como referência fundamental a ideia de que somente a prática dos indivíduos, prática histórica e circunstanciada, pode servir de legitimação a toda e qualquer pretensão à juridicidade. Por meio de sua *práxis* é que os indivíduos poderão criar esse novo direito. Ele não é encontrado originariamente no discurso da norma (norma jurídica) e também não preexiste como uma evidência antropológica ou natural irrefutável. Ele não é nada além da expressão de uma prática constituinte” (Fonseca, *Michel Foucault e o direito*, 2012, p. 288).

<sup>1085</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, p. 67.

<sup>1086</sup> “É verdadeiramente o direito que em nome da justiça poderia ser mobilizado contra o mito? Não; como jurista, Bucéfalo permanece fiel à sua origem: porém ele não parece *praticar* o direito, e nisso, no sentido de Kafka, estaria talvez o elemento novo, para Bucéfalo e para a advocacia. *A porta da justiça é o direito que não é mais praticado, mas somente estudado*” (Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 2012, ps. 177-178, grifo nosso).

<sup>1087</sup> “Talvez por isso o melhor realmente seja, como Bucéfalo fez, mergulhar nos códigos. Livre, sem a pressão do lombo do cavaleiro nos flancos, sob a lâmpada silenciosa, distante do fragor da batalha de Alexandre, ele lê e vira as folhas dos nossos velhos livros” (Kafka, *O novo advogado*, 1999, p. 11).

<sup>1088</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, p. 67.

espectral do direito no estado de exceção, e, no entanto, se permitem, cada qual à sua maneira, a estudá-lo, desativá-lo, precisamente, “brincar” com ele.<sup>1089</sup>

Terminamos, desta forma, a presente pesquisa, fazendo nossas as esperanças de Giorgio Agamben, a de que um dia, possivelmente, a humanidade possa brincar com o direito, “como as crianças brincam com os objetos fora de uso”,<sup>1090</sup> libertando-o do *bando* soberano que tanto lhe sufoca e tanto lhe (e nos) oprime. De nossa parte, seguimos tentando liberar o direito de sua *contaminação instrumental* como podemos, da mesma forma que o novo advogado kafkiano: *estudando*. Pois, como sustenta Agamben, citando um fragmento póstumo de Benjamin,

Essa libertação é a tarefa do estudo, ou do jogo. E esse jogo estudioso é a passagem que permite ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define como um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica (Benjamin, 1992, p. 41).<sup>1091</sup>

---

<sup>1089</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2005, p. 98.

<sup>1090</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2005, p. 98.

<sup>1091</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2005, p. 98.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em muitos sentidos, o resultado deste trabalho é uma continuação de projetos de pesquisa anteriormente conclusos. A possibilidade de se promover uma crítica da violência, deve-se dizer, apresentou-se desde as primeiras escavações, não sendo de maneira alguma mera coincidência a construção deste trabalho. Ela foi ganhando contornos mais cada vez mais claros na medida que a cada vez o mesmo problema fundamental continuava aparecendo em cada uma destas questões prévias, todas concernentes, em maior ou menor grau, ao problema de se encontrar as engrenagens ocultas que determinam o destino das pessoas, ou, em outras palavras, de se encontrar os mecanismos, as técnicas e os dispositivos pelo qual se condenam seres humanos a certas realidades intransponíveis. Realidades, como se sabe, quase sempre permeadas pela exclusão e pela violência.

Mas qual seria, então, este problema fundamental, esta questão imanente que tem permeado e incomodado há tanto tempo? Pois não é, senão, o velho problema da soberania. Um problema tão debatido, tão pesquisado, tantas vezes articulado, seja pela teoria política, seja pela filosofia, seja pela parte mais interessada, o direito. Um problema, para muitos, tão passado que já ter-se-ia mesmo tornado, talvez, enfadonho. E, no entanto, foi justamente este enfadonho problema que se colocou em todos os momentos. Era este, afinal, o dispositivo que permitiria com que se articulassem todas as implicações desta pesquisa: a modernidade e os processos de exclusão social nela gestados, e que continuam a produzir seus efeitos, tanto nas suas formas antigas, quanto em formas mais atuais, no tempo presente; o problema de como foi possível que o civilizado ocidente moderno pudesse ter produzido os campos de concentração; a transformação do fenômeno jurídico na era moderna e sua radicalização instrumental; o problema do poder constituinte e do poder constituído, isto é, o problema da violência que institui o direito e da violência que o mantém; o nascimento das disciplinas e do biopoder; e, por fim, o fenômeno da produção da vida nua a partir do corpo a corpo do ser vivente com os dispositivos de poder, especialmente pela forma sub-reptícia do estado de exceção, que sublima sua violência tanto quanto mais não se deixa aparecer em sua existência real.

Se tais questões, diferentes e singulares quanto são, puderam ser articuladas, foi tão somente porque todas compartilhavam, pensa-se, um fundamento oculto: todas compartilhavam, em alguma medida, da excrescência da violência que a fundação de um poder soberano constitui, a qual se espraia pelo corpo social, o corpo do sujeito soberano,



ou seja, o corpo matável e insacrificável da nua existência, na modernidade, o portador mudo da soberania, o cidadão.

A modernidade, como a primeira parte deste trabalho procurou demonstrar, nasceu com intuítos e esperanças extremamente emancipatórias. A libertação do homem dos pesados grilhões da tradição, da pobreza, da situação de extrema necessidade a que estava submetido no período medieval, ou seja, a saída do homem da menoridade, foi possibilitada pela razão instrumental, sem a qual o homem encontrar-se-ia ainda perdido na ignorância e na escuridão. Com sua ajuda o homem, então, sem dúvida conseguiu atingir certos níveis de emancipação, especialmente no que tange à uma libertação do reino da necessidade, a partir de conquistas econômico-materiais.

No entanto, a emancipação que se apresentou no tardar do dia não era aquela imaginada, que traria consigo, através da experimentação e dos avanços da técnica, mais liberdade, mais igualdade, autonomia e autodeterminação. Nas sombras das Luzes, escondia-se, afinal, o seu revés: um aumento vertiginoso das formas de dominação, sujeição e opressão, do homem sobre a natureza, mas, também, sobre o próprio homem. Esta seria, afinal, a sua lógica mais própria, o seu motor interno: produzir, simultaneamente, progresso e regressão, processo este que Adorno e Horkheimer vieram a denominar de “*dialética do esclarecimento*”. E se o que chamamos de civilização, a despeito de todo seu aparente refinamento, pode também se apresentar nestas duas facetas, é precisamente porque ela foi formada nestas mesmas bases, tendo, como tal, as mesmas contradições.

Esta mesma razão, pode-se dizer, quando aplicada ao laboratório dos sítios de pesquisa humanos, isto é, aos projetos de construção social, teve como principais princípios definidores duas daquelas propriedades que, como dizia Freud, certamente se encontravam entre as exigências culturais, a limpeza, ou, melhor, a *pureza*, e a *ordem*. Como se tentou demonstrar a partir da sociologia de Zygmunt Bauman, a modernidade era inimiga declarada da polissemia e da ambivalência. Logo, para a construção da ordem querida e da pureza almejada, evidentemente, algumas substâncias teriam de ser declaradas fora de lugar, caso contrário, não tratar-se-ia da modernidade. Ser moderno diz respeito ao fato de estar justamente consciente desta questão, da inaturalidade da ordem enquanto tal.

Desta forma, o Estado passaria a adotar a nada ingênua função, imposta e legitimada pela autoridade da razão e do imperativo da incessante busca do progresso, do Estado jardineiro, que, como tal, deve dividir as plantas úteis, a serem estimuladas e cuidadosamente cultivadas, das ervas daninhas, a serem removidas ou arrancadas. Eis,

aqui, o problema. No caso dos sítios de construção da ordem social, não se tratam de ervas daninhas, mas seres humanos.

A modernidade, deve-se dizer, está umbilicalmente ligada, com seus meta-projetos de ordenação e pureza, a radicais processos de exclusão social, de modo que, embora as tarefas da modernidade venham a sofrer algumas mutações, nesta transição que situacional que Bauman, junto com outros, vieram a denominar de “pós-modernidade”, jamais restaram abandonadas. Devido ao caráter diferenciado da modernidade no tempo presente, que não se pode dizer que seja menos moderna, mas tão somente moderna “de um jeito diferente”, Bauman promove, então, uma mudança nesta nomenclatura, a fim de que melhor se adeque à realidade a qual faz referência.

Se a modernidade contra a qual Adorno e Horkheimer escreveram era pesada, lenta, prenhe de intentos totalitários, e que tinha entre seus principais demônios a fábrica fordista, a busca cega pela eficiência burocrática, a polivalente tecnologia política de controle baseada no *panóptico*, a constante vigilância do Grande Irmão orwelliano e o intestemunhável horror dos campos de concentração, a modernidade que agora se pode observar é bem diferente. Em relação à outra, esta modernidade é fluida, líquida, rarefeita. Ela será definida, por sua vez, por dois principais princípios: nesta, já não há mais filosofia da história, ela já não acredita mais em uma estação final no caminho que segue a humanidade. Nesse sentido, não haveria no final do túnel nenhum tipo de sociedade boa, mais justa, mais igualitária e sem conflitos. É, logo, a era do fim das metanarrativas. No que tange ao segundo princípio, este está ligado às permanentes demandas de desregulamentação e privatização das tarefas modernizantes. Não há, desta maneira, nenhuma tarefa coletiva, a não ser a responsabilidade de cada um em encontrar respostas individuais para problemas sistêmicos. O que é, evidentemente, como ressalta Bauman, impossível.

Esta seria a época, no entanto, da radicalização da liberdade. Nela vige uma irrestrita liberdade, especialmente para aproveitar as possibilidades oferecidas pelo livre mercado, logo, uma irrestrita liberdade para consumir. O que implica diretamente na condição política pós-moderna. Se na modernidade antiga o trabalho era a questão central, o ponto focal na definição das identificações culturais, ligado à luta de classes, nesta nova condição a questão cultural é identificada a partir não do trabalho, mas do tempo gasto no lazer e na quantidade de dinheiro empregada no consumo. Com efeito, este passa a ser o critério definidor da pureza pós-moderna: a habilidade e possibilidade de se poder ou não jogar o inefável jogo do consumo. Como consequência, se apresenta então a lógica

resultante da preocupação pós-moderna: a tendência cada vez mais acentuada em se criminalizarem os problemas socialmente produzidos, em prol dos “bons consumidores”, para o pesadelo dos demais, considerados consumidores “falhos”...

Surge, então, em seguida, o problema daquilo que fornece a sustentação político-institucional de todo este sistema, isto é, o direito. O direito gestado na modernidade, como ficou demonstrado no segundo capítulo do trabalho, desembocou em um modo específico de controle social, orientado para a regulação das liberdades e dos problemas sociais, correspondendo às necessidades de previsibilidade e segurança jurídica exigidas pela afirmação da ordem liberal e do modelo capitalista. O direito, desta forma, irá progressivamente se distanciar de suas bases tradicionais ligadas ao direito natural, de modo que as ordens jurídicas passam a se fundamentar e regular por meio de leis de caráter racional, formal e genérico, o que termina por evidenciar o caráter instrumental do direito. O direito racional é, como um autêntico produto moderno, também guiado pela mola propulsora do progresso, o que, neste contexto, irá significar a progressiva positivação do direito e, também, a progressiva eliminação de qualquer forma de direito que não seja aquele imposto pelo Estado.

Este processo de estatização do direito, por sua vez, já trazia os indícios daquele paradigma da filosofia do direito que, tendo como preeminência a lei positivada, iria se tornar a maior dispersora de tendências na modernidade, o positivismo jurídico. Este conceito, que neste trabalho apareceu principalmente a partir da figura do seu maior expoente, o jurista austríaco Hans Kelsen e a sua Teoria Pura do Direito, conforme por ele proposto, tem uma forte orientação positivista-normativista, na qual subjaz uma ideia de legalidade e de um ordenamento jurídico sistematizado de fontes jurídicas, escalonado, hierárquico, positivado, coativo, rigidamente organizado na distribuição de competências, podendo ser entendido, de certa forma, como uma radicalização do modelo de legitimação do poder a partir da dominação legal-racional de que falava Max Weber.

Por se centralizar demasiadamente e unicamente na norma, um tal conceito de direito termina por promover um esvaziamento da noção de direito, preparando, assim, o terreno para o aparecimento de uma noção de direito *tecnicizada*, esvaziada de qualquer conteúdo axiológico, preocupada somente com a dimensão da positividade. Desta forma, pode-se dizer que a legitimidade do positivismo se radica somente na obediência, prescindindo de quaisquer outros suplementos. Desta maneira, a legitimidade se confunde com efetividade, e a violência passa a ser entendida como forma de exercício legítimo do

poder, o que evidencia, ainda mais, o caráter meramente ideológico e tão somente instrumental do direito moderno.

É, afinal, esta instrumentalidade que é colocada em julgamento por Walter Benjamin, naquele que se considera um dos documentos mais importantes na história da filosofia do direito, a sua *crítica da violência*. A partir da sua crítica, que tem a genial percepção de que o direito quer, acima de tudo, proteger a si mesmo, negando a possibilidade da consecução dos fins naturais dos indivíduos quando estes possam ser alcançados por meio da violência. O que o direito teme é, deve-se dizer, a violência que surge dentro de si mesmo, que urge se impor e selar uma nova paz com a sua vitória, pois é esta mesma que o ameaça. Com efeito, tendo como base estas observações, Benjamin irá identificar duas funções essenciais da violência: a violência que tem como objetivo instituir uma ordem jurídica (ou seja, um poder constituinte), que Benjamin chama de violência *instituidora*, e, uma segunda função da violência, que visa a manter o monopólio deste poder vencedor, isto é, uma função *mantenedora* (um poder constituído). Desta maneira, de acordo com Benjamin, toda a instituição de um direito, enquanto instituição de um poder político, estará sempre implicada com a violência. Uma violência que ora se põe como instituinte, ora como mantenedora, mas que possuem, de qualquer maneira, o mesmo fim, e que na consecução deste fim, se utilizam do mesmo meio (a violência). Isto leva Benjamin, então, a enunciar uma terceira função da violência, uma *violência pura*, revolucionária, que não instituiria nem manteria o direito, mas, sim, depô-lo-ia.

Para Benjamin, vale também ressaltar, é falso o postulado de que a existência em si está acima da existência justa, na medida em que existir signifique somente a *vida nua*, pois, para ele, de nenhum modo o ser humano pode se identificar com a *mera vida*, de modo que, por mais sagrada que seja a pessoa humana, não são sagrados os seus estados-de-vida e nem seus corpos, sendo estes, afinal, vulneráveis à ação dos outros. Isso leva Benjamin, então, a propor ainda um programa de pesquisa: a investigação sobre as origens do dogma do caráter sagrado da vida. Programa este que, como se viu, foi seguido à risca por Giorgio Agamben.

A sacralidade da vida foi, com efeito, o primeiro dos problemas com o qual Agamben teve de lidar na consecução do primeiro tomo da série *Homo sacer*, livro no qual o autor definitivamente adentrou nas esferas da política e do direito. E, desta maneira, o que o autor encontrou como resultado de suas pesquisas é que a vida sagrada é somente a *vida nua*, isto é, a *vida matável e insacrificável* do *homo sacer*, a vida que constitui o núcleo originário, ainda que encoberto, do poder soberano. A *vida nua* é a vida presa no

*bando* soberano, e, conforme Agamben, pode-se dizer que a produção deste corpo biopolítico seja mesmo a contribuição originária do poder soberano, o fundamento mudo e oculto que suporta todo o ordenamento.

No entanto, a acepção da biopolítica por parte de Agamben é, como se salientou, muito diferente do sentido que lhe foi dado por Michel Foucault. Para Foucault, a biopolítica é um fenômeno relacionado ao nascimento do Estado moderno. Trata-se, para ele, de mais uma espécie de técnica de dominação, que surge com o fenômeno da população e da governamentalidade, às quais se somam o poder *normalizador* das disciplinas e o poder *legislador* da soberania. Diferentemente, para Agamben a biopolítica é um fenômeno intrínseco à experiência política ocidental desde os seus primórdios, sendo constitutiva da própria política ou das relações de poder político. Entende-se, deste modo, que para Agamben a biopolítica tem uma dimensão *ontológica*, enquanto que, para Foucault, não se poderia falar da biopolítica a não ser como experiência da política a partir do século dezoito. Esta seria a razão também pela qual, para Agamben, a biopolítica (*fazer viver e deixar morrer*) não pode ser desvinculada da teoria da soberania (*fazer morrer e deixar viver*), enquanto que, para Foucault, a teoria da soberania, embora seja contemporânea da biopolítica, dela se distingue claramente.

Para Giorgio Agamben, o fenômeno fundamental da política ocidental é o fenômeno *da politização da vida nua*. Desta forma, para o autor, os conceitos de soberania e de poder constituinte, que estão no centro da política ocidental, devem ser, senão abandonados, aos menos, repensados. Pois, para o autor, eles assinalam o ponto de indiferença entre violência e direito, natureza e *logos*, próprio e impróprio, e, enquanto tais, não designam nenhum atributo ou órgão específico do ordenamento jurídico ou do Estado. Eles assinalam, na realidade, a sua estrutura original. A soberania supõe que exista um nexo *indecidível* entre a violência e o direito, o vivente e a linguagem, e que este nexo deve se dar na forma paradoxal de uma *decisão sobre o estado de exceção*, como diria Carl Schmitt, ou na forma de um *bando*, na suposição de Jean-Luc Nancy, isto é, mecanismos que permitem que a lei (a linguagem) possa se manter em relação com o ser vivente a partir do seu abandono, retirando-se dele, *abandonando-o*, assim, à sua própria violência e irrelatez.

Distanciando-se tanto de Carl Schmitt, quanto de Hans Kelsen, Agamben irá então propor que a verdadeira estrutura da norma jurídica não seria nem a decisão, tampouco a norma, mas sim a relação de *abandono*, isto é, a relação de exceção (a *exceptio*). Esta se relaciona à potência da lei de permanecer em relação com um

pressuposto irrelato, ou seja, mantendo relação com o que dela foi excluído a partir da sua própria suspensão. Nesse sentido, a lei literalmente “captura fora” (*ex-capere*), por meio de uma “inclusão exclusiva”, ou, igualmente, de uma “exclusão inclusiva”.

Desta forma, uma das teses apresentadas por Giorgio Agamben é a de que a estrutura política fundamental em nosso tempo é o *estado de exceção*, o qual emerge sempre em primeiro plano e se torna, por fim, a regra. Este *ilocalizável*, para o autor, funciona não na lógica normal do ordenamento jurídico, como no caso do direito penal, mas sim no paradigma do *estado de exceção*, razão pela qual ele pode ser representado pela noção de *campo*. O estado de exceção, conforme se viu, implica na criação de um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita, força de lei). Neste espaço, há uma força de lei (grifada, para indicar uma efetividade real sem vigência formal, pois a lei, como tal, está suspensa) na qual ato e potência (aplicação e norma) encontram-se radicalmente separados, pois neste caso há uma máxima aplicação da norma sem norma, e vice-versa.

O estado de exceção (ainda que não formalmente declarado), de acordo com o autor, passa a ser um fenômeno cada vez mais comum no cotidiano das democracias. A isto, Agamben denomina de totalitarismo moderno, termo que denota o fato de se utilizar mecanismos de exceção para promover uma espécie de guerra civil legal contra inimigos políticos e cidadãos indesejados, ou seja, todos aqueles marcados pelo signo da ambivalência, que não se encaixam em uma ordem planejada e querida. Como observou Agamben, toda sociedade fixa um limite, toda sociedade, até mesmo a mais moderna, decide quais são os seus “*homo sacer*”. É possível que este limite, no entanto, do qual depende a politização da *vida nua* e a inclusão-exclusiva da *vida nua* natural na ordem jurídica estatal não tenha feito mais do que alargar-se na história do ocidente e passe contemporaneamente, no horizonte biopolítico dos Estados-nação, necessariamente ao interior de toda vida humana e de todo cidadão, pois, como afirmou o autor, é como se a *vida nua* não estivesse mais confinada as espaços particulares, habitando, em verdade, o corpo biológico de cada ser vivente.

Como resultado, Agamben propõe a tese radical que na modernidade seríamos todos, virtualmente, *homini sacri*, isto é, meras *vidas nuas* à disposição do poder soberano, sendo, como tal, matáveis e insacrificáveis. Deve-se isto ao fato de que, para o autor, o que está sempre em questão nas democracias modernas é, com efeito, a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade, o que o leva a promover uma crítica radical dos direitos humanos. De acordo com o autor, a partir do momento em que, com a Declaração

de direitos do homem e do cidadão, se elegeu o puro fato do nascimento como o fundamento da soberania estatal, transformando o *homem* em *cidadão*, nasceria aí uma dialética em que, deste momento em diante, nunca mais um coincidiria com o outro. Como demonstrou Hannah Arendt, ao ligar os direitos do homem ao Estado, o declínio do segundo automaticamente proclamou o declínio dos primeiros. Seria preciso pensar, então, de acordo com Agamben, uma política e um direito completamente libertos da soberania e da mera instrumentalidade do direito, a qual termina por condenar o direito a um caráter fundamentalmente violento. Esta é razão pela qual o autor procura, constantemente, a esfera dos meios *puros*, meios *sem fim*, isto é, meios que se relacionam com um fim de outra forma que não como meros e simples meios, quebrando, desta forma, com a lógica da razão instrumental.

Tendo em mente a relação estruturada por Benjamin, especialmente no que tange à conexão entre as duas funções da violência (instituidora e mantenedora), para Agamben, o que revelar-se-ia na conexão entre violência e direito é que *a violência, em si mesma, seria o único conteúdo real do direito*. Nesse sentido, para Agamben, não é mero acaso que Benjamin, num certo momento de seu ensaio, ao invés de procurar definir a *violência divina*, em um movimento aparentemente brusco, escolha se concentrar sobre aquele que é o portador do nexo entre a violência e o direito, ou seja, o que ele chama de “*vida nua*”. Para o autor, seria precisamente esta a função da violência divina benjaminiana: abrir 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, mas que o *de-ponha*, dissolvendo, assim, o nexo mítico que une o direito à violência.

Assim, a propósito deste exercício de se encontrar uma esfera do direito humano em que esta relação já não mais esteja vigente, isto é, uma esfera livre do *bando* soberano, Agamben irá pensar esta a relação a partir de dois paradigmas: o paradigma da *potência*, que tem como principal figura Bartleby, o escrevente que não escreve, e, também, a partir do paradigma messiânico, segundo o qual a resolução da lei não reside na sua destruição, mas na sua *desativação*, no seu *tornar inoperante*, estado em que a lei se encontra, ao mesmo tempo, suspensa e realizada. Por fim, Agamben sugere a estratégica política da *profanação*: talvez o ponto de mutação seja exatamente este, profanar os dispositivos, abolindo seu uso canônico e, desta forma, liberando-os para um novo e livre *uso*.

No final do excursus, não se sabe se a crítica foi, afinal, bem-sucedida. No entanto, não se trata de se encontrar todas as respostas, mas sim de, exercitando a potência do pensamento, tentar encontrar novas formas, novos *usos*, mais livres e menos violentos.

Entre tantas dúvidas, apenas uma certeza, afinal, resta. A certeza de que, como sugere Hannah Arendt, “Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar”.<sup>1092</sup>

---

<sup>1092</sup> Arendt, *Entre o passado e o futuro*, 2013, p. 213.



**REFERÊNCIAS**

ADEODATO, João Maurício. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002.

ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto. O homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

\_\_\_\_\_. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

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

\_\_\_\_\_. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *Bartleby, ou da contingência*. In: AGAMBEN, Giorgio; MELVILLE, Herman. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinicius Honesko. – seguido de *Bartleby, o escrevente*. Tradução de Tomaz Tadeu. 1. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *Nudez*. Tradução Davi Pessoa Carneiro. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Tradução de Selvino J. Assmann. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. O que é um dispositivo?. In: *O amigo & O que é um dispositivo?*. Traduzidos por Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2014.

\_\_\_\_\_. Como a obsessão por segurança muda a democracia. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*, publicado em 01 de janeiro de 2014. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/como-a-obsessao-por-seguranca-muda-a-democracia>. Acesso em: 07 de abril de 2018.

\_\_\_\_\_. *O homem sem conteúdo*. Tradução, notas e posfácio de Cláudio Oliveira. 2. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

\_\_\_\_\_. *A comunidade que vem*. Tradução e notas de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

\_\_\_\_\_. *O reino e a glória : uma genealogia teológica da economia e do governo : homo sacer, II, 2*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. *Signatura rerum: Sobre el método*. Traducción de Flavia Costa y Mercedes Revituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.

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

\_\_\_\_\_. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Giorgio Agamben. *Rev. Dep. Psicol., UFF*, Niterói, v. 18, n. 1, p. 131-136, Junho 2006. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-80232006000100011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 25 Mar. 2018.

\_\_\_\_\_. *Entrevista concedida à Folha de São Paulo*. São Paulo, 18 set. 2005. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200505.htm>>. Acesso em: 13 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

\_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. Tradução Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Tradução de André Macedo Duarte. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998.

\_\_\_\_\_. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Echandía, Madrid: Editorial Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

\_\_\_\_\_. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Traducción y notas de Julio Palli Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

ASSMANN, Selvino José; BAZZANELLA, Sandro Luiz. *A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua*. In: LONGHI, Armino José. *Filosofia, política e transformação*. São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

ASSMANN, Selvino José. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

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

\_\_\_\_\_. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 151-169, jul./dez. 2013. <<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/rf?dd1=12322&dd99=view&dd98=pb>>. Acesso em: 10 de julho de 2017.

BARBOSA, Wilmar do Valle. *Tempos Pós-Modernos*. In: Lyotard, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. Posfácio Silviano Santiago. 16ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

BARSALINI, Glauco. *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2013.

BAUMAN, Zygmunt. *Collateral Damage: social inequalities in a global age*. Cambridge; Malden: Polity Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. *Vidas desperdiçadas*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e ambivalência*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. *Globalização: as consequências humanas*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução de Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Revisão técnica Luís Carlos Friedman. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e holocausto*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BENDERSKY, Joseph W. *Carl Schmitt, Theorist for the Reich*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem: 1932-1940*. Translated by Gary Smith and Andre Lefevre. New York: Schocken Books, 1989.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e tradução de João Barrento. 2. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. 1. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. *Sobre a crítica do poder como violência*. In: *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. 1. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. *Rua de mão única : Infância berlinense : 1900*. Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

\_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. 8. ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012.

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio : uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das Teses por Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

BENVENISTE, Emile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983.

BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e Constituição: Para Uma Crítica do Constitucionalismo*. 2. edição. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

\_\_\_\_\_. *Constituição e estado de exceção permanente*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

BITTAR, Eduardo C. B. *Introdução ao estudo do direito: humanismo, democracia e justiça*. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

\_\_\_\_\_. *O Direito na Pós-Modernidade*. 3. ed. modificada e atualizada. São Paulo: Atlas, 2014.

BITTAR, Eduardo C. B. *Democracia, Justiça e Emancipação Social: Reflexões Jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas*. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

\_\_\_\_\_. Ética, técnica e direitos humanos. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Revista de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, n. 103, p. 139-182, jul. dez. 2011.

BOBBIO, Norberto. *Jusnaturalismo e positivismo jurídico*. Tradução Jaime A. Classen. Revisão Técnica Marcelo Granato. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp; Instituto Norberto Bobbio, 2016.

\_\_\_\_\_. *Direito e poder*. Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

\_\_\_\_\_. *O positivismo jurídico: Lições de filosofia do direito*. Compiladas por Nello Morra. Tradução e notas de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2006.

BRECHT, Bertolt. *Poemas 1913-1956*. Seleção e tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora 34, 2012.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?*. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Revisão de tradução de Marina Vargas. Revisão técnica de Carla Rodrigues. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

\_\_\_\_\_. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London: Verso, 2004.

\_\_\_\_\_. Guantanamo Limbo. In: *The Nation*, publicado em 14 de março de 2002.

Disponível em: < <https://www.thenation.com/article/guantanamo-limbo>>. Acesso em: 11 de mar de 2018.

CARONE, Modesto. In: *Essencial Franz Kafka*. Seleção, introdução e tradução de Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*. Tradução de Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987-1992.

CHUEIRI, 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*.

FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

DE BOEVER, Arne. Sovereignty. In: *The Agamben Dictionary*. Murray Alex and Whyte Jessica (ed). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

DE LA DURANTAYE, Leland. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de filosofia do direito*. 5. ed. Tradução de Antonio José Brandão. Coimbra: Arménio Amado, 1979.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, n. 9, p. 27-48, June 2007. Disponível em:

<<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64768/67385>>. Acesso em: 06 apr. 2018.



DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUNNING, Eric; MENNELL, Stephen. *Prefácio à edição inglesa*. In: Elias, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Editado por Michale Scröter. Tradução, Álvaro Cabral. Revisão técnica, Andrea Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Tradução de Ruy Jungmann. Revisão e apresentação, Renato Janine Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, v. 1.

\_\_\_\_\_. *O processo civilizador*. Tradução da versão inglesa, Ruy Jungmann. Revisão, apresentação e notas, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. 2.

\_\_\_\_\_. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Editado por Michale Scröter. Tradução, Álvaro Cabral. Revisão técnica, Andrea Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ENDO, Paulo Cesar. *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico sobre as violências na cidade de São Paulo*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2005.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

FONSECA, Ricardo Marcelo. O positivismo, “historiografia positivista” e história do direito. *Argumenta Journal Law*, Jacarezinho/PR, n. 10, p. 143-166, fev. 2013. Disponível em: <<http://seer.uenp.edu.br/index.php/argumenta/article/view/131>>. Acesso em: 03 nov. 2017.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 4. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 42. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Que São as Luzes?* In: FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Organização e seleção dos textos Manoel de Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FRANÇA. Constituição de 1791. Disponível em: <<http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-de-1791.5082.html>>. Acesso em: 16 abr. 18.

FRANÇA. Declaração de direitos do homem e do cidadão. 1789. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>>. Acesso em: 07 de jun. 18.

FREITAG, Barbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. In: *Obras completas*, v. 11. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. 1 ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. *Notas da editora*. In: BENJAMIN, Walter. Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921). Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. *Prefácio*. In: BARSALINI, Glauco. Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2013.

\_\_\_\_\_. Notas sobre direito, violência e sacrifício. *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n.2, ps. 33-47, out., 2008. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/14659/9838>>. Acesso em: 28 maio 2018.

\_\_\_\_\_. Sobre direitos humanos na era da bio-política. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 49, n. 118, p. 267-308, dez. 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2008000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000200002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 06 jun 2018.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GUARDINI, Romano. *O fim dos tempos modernos*. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Moraes Editora, 1964.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. Tradução e apresentação de Rúrion Melo. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

\_\_\_\_\_. O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos. In: *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 17ª. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. *A condição política pós-moderna*. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Organizado por Richard Tuck. Tradução por João Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. Revisão da tradução por Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBSBORN, Eric J. *Era dos extremos: o breve século xx: 1914-1991*. Tradução Marcos Santarrita. Revisão Técnica Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Sobre o sacrifício*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Tradução de Vera Ribeiro. Revisão da tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JESI, Furio. A festa e a máquina mitológica. In: *Boletim de pesquisa NELIC*, Florianópolis, v. 14, n. 22, p. 26-58, 2014|.

JHERING, Rudolf Von. *O espírito do direito romano: nas diversas fases do seu desenvolvimento*. Tradução de Rafael Benaion. Prefácio de Clóvis Beviláqua. Primeiro volume. Rio de Janeiro: Alba, 1943.

KAFKA, Franz. Diante da lei. In: *Essencial Franz Kafka*. Seleção, introdução e tradução de Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *O processo*. Tradução e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. O novo advogado. In: *Um médico rural: pequenas narrativas*. Tradução e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Considerações sobre o pecado, o sofrimento, a esperança e o verdadeiro caminho*. Tradução e nota introdutória de Cristina Terra da Mota. Lisboa: Hiena Editora, 1992.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? In: *Textos seletos*. Edição Bilíngue. Tradução do original alemão por: Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Ed. Vozes, 2ª edição, Petrópolis, 1985.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. Tradução Luís Carlos Borges. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. *Teoria pura do direito*. Tradução João Baptista Machado. 8ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LARENZ, Karl. *Metodologia da ciência do direito*. Tradução de José Lamego. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 3. ed. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.

LOPES, José Reinaldo de Lima. *O direito na história: lições introdutórias*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio : uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das Teses por Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. Posfácio Silviano Santiago. 16ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd. Tradução Nélio Schneider, [tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant]. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATOS, Olgária C. F. Modernidade: república em estado de exceção. *REVISTA USP*, São Paulo, n.59, p. 46-53, setembro/novembro, 2003. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13275/15093>>. Acesso em: 07 mar. 2018.

\_\_\_\_\_. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Traduzido por Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrevente*. In: AGAMBEN, Giorgio; MELVILLE, Herman. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinicius Honesko. – seguido de *Bartleby, o escrevente*. Tradução de Tomaz Tadeu. 1. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MENNELL, Stephen. *O Reverso da Moeda: Os Processos de Descivilização*. In: Garrigou, Alain; Lacroix, Bernard (orgs.). *Norbert Elias: a política e a história*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MOLAD, Yoni. *Debord, Guy*. In: *The Agamben Dictionary*. Murray Alex and Whyte Jessica (ed). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Expropriation*. In: *The Agamben Dictionary*. Murray Alex and Whyte Jessica (ed). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. Revisão técnica Gildo Sá Leitão Rios. 2ª.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

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

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Segunda consideração extemporânea*. Organização e tradução de André Itaparaca. São Paulo: Hedra, 2017.

PANOSFKY, Erwin. *Estudos de Iconologia. Temas humanísticos na Arte do Renascimento*. Tradução de Olinda de Souza. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, jun. 1998. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=pt&nrm=iso). acessos em 30 abr. 2018.

REALE, Miguel. *Lições preliminares de direito*. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SCHMITT, Carl. *Dictatorship. From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to the Proletarian Class Struggle*. translated by Michael Hoelzl and Graham Ward, Cambridge: Polity Press, 2014.

\_\_\_\_\_. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Coordenação e supervisão Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_. Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético. *Outra travessia*, Florianópolis, n. 5, p. 25-38, jan. 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12579>>. Acesso em: 12 July 2017.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e Razão Instrumental. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 11-31, jan. 1997. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/107575>>. Acesso em: 14 out. 2017.

SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

THOMAS, Yan. Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort. In: Du châtimement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982), *Publications de l'École française de Rome*, 79, Rome : École Française de Rome, pp. 499-548, 1984. Disponível em: <[https://www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1984\\_act\\_79\\_1\\_2546](https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1984_act_79_1_2546)>. Acesso em: 26 mai. 2018.



VILLEY, Michel. *Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito*. Prefácio de François Terré. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguar. Revisão técnica de Ari Solon. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão Técnica de Gabriel Cohn. 4ª ed. 4ª reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015, v. 1.

\_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão Técnica de Gabriel Cohn. 4ª ed. 4ª reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015, v. 2.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução Mário Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WEBER, Samuel. Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt. In: *Diacritics*, vol. 22, n. 3/4, Commemorating Walter Benjamin, ps. 5-18, Autumn – Winter, 1992.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução do alemão por Lilyane Deroche-Gurcel. Tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey. Revisão técnica por Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real! : cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.