

2

Exceção, Direito e Violência

2.1.

Breve Apresentação do Debate Teórico

No presente capítulo procuraremos compreender o conceito de estado de exceção, analisando o sentido, o lugar e as formas de sua relação com o direito, a violência e a vida humana. Para tanto, examinaremos as diferentes perspectivas teóricas sobre o tema, bem como os pontos de interseção, a partir dos diálogos estabelecidos entre Carl Schmitt, Walter Benjamin e Giorgio Agamben. Desde já alertamos para o fato de o estado de exceção ser um conceito em constante disputa, o que significa que cada opção de abordagem sobre o tema parte de pressupostos distintos e chega a conclusões bastante variadas, até mesmo antagônicas.

2.2.

A Perspectiva dos Vencedores em Carl Schmitt

É importante situar os autores no tempo, lugar e contexto histórico em que formularam suas idéias. Isso não significa aprisionar ou delimitar sua validade teórica – que, sem dúvida, pode ter um alcance muito maior - mas ajuda a compreender a origem e o impacto de seus pensamentos.

Qualquer um que pretenda estudar a obra de Carl Schmitt (1888-1985) precisa compreender as circunstâncias em que seus escritos tomaram forma, notadamente os fatos mais relevantes da Alemanha do século XX. Assim, por exemplo, torna-se inevitável relacionar o pensamento de Schmitt com o período entre guerras, marcado pela decadência da República de Weimar e a ascensão do Estado Nazista.

Ao comentar a obra do jurista alemão, Héctor Orestes Aguilar (2001) afirma que ele foi um dos poucos estudiosos políticos da época com a capacidade de analisar e diagnosticar a crise de governabilidade na República de Weimar. De acordo com Aguilar (2001), Schmitt foi paulatinamente ascendendo como intelectual na academia e também como teórico do nazismo, em sentido inversamente proporcional à decadência de Weimar.

Como teórico da decisão e crítico do parlamentarismo, Carl Schmitt participou do processo que conduziu à dissolução da República de Weimar e à instauração do regime totalitário de Hitler. Sua contribuição para o arcabouço jurídico do Terceiro Reich teve como principal objetivo justificar a existência histórica de um estado político de exceção (Aguilar, 2001, p.15).

Segundo Bernardo Ferreira (2008, p.328), a associação entre as idéias de Carl Schmitt e a tradição do realismo político constitui uma espécie de lugar comum mais ou menos estabelecido na interpretação de seu pensamento. De fato, as razões dessa identificação saltam à vista. A sua ênfase nas situações de exceção; a sua repetida afirmação da insuficiência de um ponto de vista puramente normativo; a sua insistência na luta e no conflito como dados incontornáveis de uma abordagem concreta da política e do direito estão em plena sintonia com alguns dos principais eixos da ótica realista.⁷

Ferreira (2008, p.328-329) afirma que, na alternativa entre ser e dever-ser, entre real e ideal, Carl Schmitt privilegia a particularidade dos antagonismos políticos e das relações de poder e de força em oposição à crença na possibilidade de conter a vida pública dentro de princípios racionais e universais.

Por isso, acreditamos que as formulações teóricas desenvolvidas por Schmitt sobre o estado de exceção devem ser interpretadas nessa perspectiva do realismo político. O conceito de estado de exceção aparece como uma das principais figuras por meio das quais o autor pensa as situações constituintes do direito. Vale dizer que o problema da origem e do fundamento de validade da ordem jurídica já encontrou outras respostas ao longo da trajetória intelectual de Schmitt. Basta pensar como algumas categorias de sua reflexão política – decisão, *nomos*, soberania, constituição, unidade política, representação – podem ser interpretadas à luz dessa idéia de um “direito da origem”.

⁷ Para uma abordagem geral do realismo político do ponto de vista conceitual e da história do pensamento político, veja-se Portinaro, Pier Paolo. Il realismo político. Bari: Laterza, 1999.

Para trabalharmos o pensamento do filósofo sobre o estado de exceção, selecionamos três obras principais de sua autoria: *Teologia Política*, *O Conceito do Político* e *O Nomos da Terra no direito das gentes do 'jus publicum Europaeum'*. A partir delas, veremos como Schmitt procura inscrever a exceção em um contexto jurídico. Ele estabelece uma articulação paradoxal entre estado de exceção e ordem jurídica, buscando inserir no direito algo essencialmente exterior a ele, ou seja, nada menos que a suspensão da própria ordem jurídica.

Em todas essas obras, Schmitt reafirma a lógica hegemônica, assumindo a concepção da política do vencedor e seus herdeiros. Isso fica muito claro, por exemplo, quando defende a excepcionalidade como prerrogativa do soberano; argumenta a favor do poder estatal sobre a vida física dos seres humanos; e apresenta uma perspectiva fortemente eurocêntrica da história.

2.2.1.

Exceção como prerrogativa do soberano

Na primeira parte de *Teologia Política*, escrita em 1922, Schmitt parte da situação de exceção para explicar a soberania e o seu sujeito (o sujeito da soberania). Assim, o autor abre o primeiro capítulo com a seguinte definição: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (Schmitt, 2006, p.7). Portanto, a definição de soberania tal como apresentada por Schmitt exige que se tenha um profundo cuidado em relação ao que se deve entender por “estado de exceção”.

A exceção é o caso que não cabe no âmbito da normalidade abrangido pela norma geral – a norma geral deixaria de ser geral se a contemplasse. Carl Schmitt refere-se à impossibilidade de a norma geral apreender o caso de exceção. Como a exceção escapa à norma, ainda que esteja no interior do direito, incumbe ao soberano decidir.

Schmitt (2006, p.8) afirma que o caso excepcional, o caso não descrito na ordem jurídica vigente, pode ser, no máximo, caracterizado como caso de extrema necessidade, como risco para a existência do Estado ou similar, mas não pode ser descrito com pressupostos legais. Essa questão é que torna atual a pergunta sobre o sujeito da soberania, ou seja, a questão da soberania em si. Afinal, caberá ao soberano decidir sobre a ocorrência do estado de exceção e também sobre o que

deve ser feito para resolvê-lo. Neste sentido, a situação de exceção evidencia quem é o soberano:

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

Portanto, a definição de soberania apresentada por Schmitt contém um paradoxo evidente já que o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. Se o soberano é, de fato, aquele a quem o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, desse modo, a validade do ordenamento, então ele permanece fora do ordenamento jurídico, mas ao mesmo tempo pertence a este porque cabe a ele decidir se a constituição pode ser suspensa.

Partindo do pensamento schmittiano, Giorgio Agamben chegou a afirmar que “a soberania assinala o limite (no duplo sentido de fim e de princípio) do ordenamento jurídico” (2007, p.23). Tanto ele quanto Schmitt localizam a situação criada pela exceção em um paradoxal limiar de indiferença entre fato e direito. Não é um fato, porque é criada apenas pela suspensão da norma; mas, pela mesma razão, não pode ser tratada como um caso jurídico, ainda que abra a possibilidade da vigência da lei (Agamben, 2007, p. 26).

Para corroborar suas próprias idéias, Schmitt realiza um resgate histórico sobre o desenvolvimento do conceito de soberania. Ele lembra a importância do conceito desenvolvido por Bodin, esclarecendo que o motivo de seu sucesso repousa no fato de este autor ter inserido a decisão no conceito de soberania. Segundo Bodin, a competência para revogar a lei vigente – seja de forma geral ou no caso isolado – é o que realmente caracteriza a soberania, e disso ele deduz todas as outras características, tais como declaração de guerra e acordo de paz, nomeação de funcionários públicos, direito de indulto etc. (Schmitt, 2006, p.9-10).

Schmitt ressalta que, desde então, não existe uma explicação do conceito de soberania na qual Bodin não seja citado e acrescenta que também autores do Direito Natural do século XVII entenderam a questão da soberania como a questão da decisão sobre o estado de exceção. Segundo Schmitt, todos concordam que, quando surgem contradições dentro de um Estado, torna-se necessário determinar o que seja ordem e segurança pública quando estas são perturbadas.

Mas, na realidade concreta, a ordem e segurança pública se colocam de forma bem diversa conforme a organização política e administrativa do Estado. Isso porque, como ressalta o autor, “toda ordem repousa em uma decisão” (Schmitt, 2006, p.10).

Da mesma maneira, Schmitt esclarece que o conceito de ordem jurídica, aplicado irrefletidamente como algo óbvio, contém em si a contradição dos dois elementos diversos do âmbito jurídico, quais sejam, norma e decisão: “A ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma” (2006, p.10-11).

Com efeito, Carl Schmitt insiste que a questão sempre se volta para o sujeito da soberania, ou seja, à aplicação do conceito a um caso concreto. Segundo ele, diante de um caso concreto de exceção, precisa-se de uma competência, a princípio ilimitada, para a suspensão de toda ordem existente. Entrando-se nessa situação, fica claro que, “em detrimento do Direito, o Estado permanece” (2006, p.13). Sendo o estado de exceção algo diferente da anarquia e do caos, subsiste, em sentido jurídico, uma ordem, mesmo que não uma ordem jurídica. A existência do Estado mantém, aqui, uma supremacia indubitável sobre a validade da norma jurídica. Neste sentido, Carl Schmitt (2006, p.13) destaca que, quando isso acontece, a decisão liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se absoluta em sentido real.

No estado de exceção, o Estado suspende o Direito para fazer jus à autoconservação. Os dois elementos do conceito “ordem jurídica” defrontam-se e comprovam sua autonomia conceitual. Assim como no caso normal, o momento autônomo da decisão pode ser repellido a um mínimo; no caso excepcional, a norma é aniquilada. Apesar disso, Schmitt pondera que o caso excepcional também permanece acessível ao conhecimento jurídico, pois ambos os elementos, a norma e a decisão, permanecem no âmbito jurídico (2006, p.13).

É precisamente a partir dessa distinção entre dois elementos fundamentais do direito, norma e decisão, que Schmitt realiza a inscrição do estado de exceção na ordem jurídica. Nestes termos, ele conclui que a soberania estatal deve ser definida pelo seu monopólio decisório, ou seja, a essência da soberania está no monopólio da decisão, sendo que a decisão aparece de forma absoluta na situação de exceção:

Todo Direito é 'direito situacional'. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem o monopólio da última decisão. Nisso repousa a natureza da soberania estatal que, corretamente, deve ser definida, juridicamente, não como monopólio coercitivo ou imperialista, mas como monopólio decisório, em que a palavra decisão é utilizada no sentido geral ainda a ser desenvolvido. O estado de exceção revela o mais claramente possível a essência da autoridade estatal. Nisso, a decisão distingue-se da norma jurídica e (para formular paradoxalmente) a autoridade comprova que, para criar direito, ela não precisa ter razão/direito (Schmitt, 2006, p.14).

Schmitt argumenta que uma filosofia da vida concreta não pode se retrair diante da exceção e do caso extremo, mas ao contrário, deve interessar-se por isso em grande medida. Ele acredita que a exceção é mais importante e interessante do que a regra. Para o autor, o que é normal nada prova, já a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, como esta vive da exceção: “Na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição” (Schmitt, 2006, p.15).

Por isso, Schmitt critica Kelsen, sob o argumento de que sua obra teria optado por uma análise puramente jurídica do Estado, dispensando qualquer dado de realidade concreta. Schmitt comenta que, na teoria de Kelsen, a máxima competência não é conferida a uma pessoa ou a um complexo de poder sociopsicológico, mas somente à própria ordem soberana na unidade do sistema normativo. Para análise jurídica, não há pessoas reais nem fictícias, mas apenas pontos de imputabilidade. O motivo para a validade de uma norma somente pode ser outra norma; o Estado, portanto, para a análise jurídica kelseniana, é idêntico à sua Constituição (Schmitt, 2006, p.19-20).

Ao analisar o esforço de Kelsen em desenvolver uma ciência normativa dotada de pureza e unidade, Schmitt contrapõe interessante argumento: “unidade e pureza são ganhas facilmente quando se ignora, com grande ênfase, a real dificuldade e se exclui como impuro, por motivos formais, tudo o que se opõe à sistemática” (2006, p.21). Schmitt continua sua crítica alegando que:

Kelsen resolve o problema do conceito da soberania negando-o. O resultado de suas deduções é: ‘O conceito de soberania deve ser reprimido radicalmente’ (*Problem der Souveränität*, p. 320). De fato, isto é a antiga negação liberal do Estado frente ao Direito e a desconsideração do problema autônomo da realização do Direito (Schmitt, 2006, p.21).

Schmitt entende que o problema autônomo da realização do direito exige o estudo aprofundado do ato de decisão, mais especificamente, da decisão jurídica:

No sentido mais amplo, esta decisão [jurídica] faz parte de toda percepção jurídica, pois todo pensamento jurídico transpõe a idéia jurídica, que jamais será realidade na sua nitidez, para um outro estado de agregação e inclui um momento que não pode ser extraído do conteúdo da idéia jurídica, nem do seu conteúdo quando da aplicação de qualquer norma jurídica positiva geral. Toda decisão jurídica concreta contém um momento de indiferença substancial, porque a conclusão jurídica não deriva, até o final, e a definição, de sua necessidade, permanece um momento autônomo. Não se trata de um surgimento causal e psicológico da decisão, embora a decisão abstrata seja importante como tal, mas de uma determinação do valor jurídico (Schmitt, 2006, p.29).

Então, para citar um representante clássico do pensamento decisionista, Schmitt decide analisar algumas idéias de Hobbes, defendendo o seu acerto na formulação da antítese *Autoritas, non veritas facit legem*, apresentada na obra *Leviatã*. Ao concordar neste ponto com Hobbes, Schmitt aponta que o filósofo inglês recusou toda tentativa de firmar uma ordem, abstratamente, no lugar da soberania estatal concreta. Para Hobbes, se um poder (*potestas*) deve estar submetido a outro poder, isso somente significa que aquele que detém um poder deve estar submetido àquele que detém o outro poder. A ele é incompreensível que se fale de ordem superior e inferior e, simultaneamente, se faça o esforço de permanecer-se abstrato (Schmitt, 2006, p. 31-32).

Schmitt reconhece que Hobbes, como jurista, quer compreender a realidade efetiva da vida social, por isso, o caráter personalista de suas idéias. Assim como o filósofo inglês, Schmitt (2006, p.32) acredita que, no significado autônomo da decisão, o sujeito da decisão tem uma importância autônoma ao lado de seu conteúdo. A realidade da vida jurídica depende de quem decide.

Com o objetivo de ilustrar a importância da decisão sobre o caso excepcional, Schmitt apresenta uma analogia interessante entre os conceitos de estado de exceção e milagre. Ele inicia o terceiro capítulo de *Teologia Política* com uma afirmação reveladora, que justifica o título de sua obra: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (2006, p.35).

Segundo o autor, esta relação estreita entre os conceitos da teologia e os da teoria do Estado moderna pode ser constatada não apenas a partir de seu desenvolvimento histórico (na medida em que o Deus onipotente tornou-se o

legislador onipotente), como também pela estrutura sistemática desses conceitos. Há, de acordo com Schmitt, um “parentesco estrutural sistemático” (2006, p.132) entre os conceitos teológicos e jurídicos.

Assim, Schmitt apresenta a seguinte comparação: “O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia” (2006, p.35). Isso porque, para o autor, a idéia de Estado de direito moderno se impõe junto com o deísmo, com uma teologia e uma metafísica que expulsam o milagre para fora do mundo e recusam a ruptura das leis da natureza, ruptura esta contida no conceito de milagre, que implica uma exceção devida a uma intervenção direta. Assim também é recusada a intervenção direta do soberano na ordem jurídica vigente. Ele lembra que o racionalismo do Iluminismo condena a exceção sob todas as suas formas.

Schmitt acrescenta que a valoração política mais interessante de tais analogias encontra-se nos filósofos católicos da contra-revolução: em Bonald, De Maistre e Donoso Cortés. Schmitt analisa o pensamento de cada um deles, identificando como ponto comum a todos a consciência de que cada época exige uma decisão. Ele destaca que o conceito de decisão assume a posição central desse pensamento reacionário com uma força que se intensifica ao extremo entre as duas revoluções de 1789 e 1848.

Carl Schmitt dedica especial atenção ao pensamento de Donoso Cortés, ressaltando o que chama de “imagem típica” do pensamento de Cortés: a sanguinária batalha de decisão que teria se inflamado, na época, entre o catolicismo e o socialismo ateu (Schmitt, 2006, p.53-54). Neste ponto, Cortés realiza uma crítica ao liberalismo burguês, pois segundo ele, está na essência deste último não se decidir diante dessa luta travada entre catolicismo e socialismo ateu.

A burguesia liberal, em vez de decidir, preferiria tentar a discussão, por isso, é definida por Cortés como uma “classe discutidora”, que se desvia da decisão. Schmitt recorre ao pensamento de Donoso Cortés para evidenciar as contradições da burguesia, até que, em determinado momento de sua *Teologia Política*, não é possível saber se faz referência às idéias de Cortés ou às suas próprias:

Portanto, a burguesia liberal quer um Deus, mas ele não pode tornar-se ativo; ela quer um monarca, mas ele deve ser impotente; ela exige liberdade e igualdade e,

apesar disso, limitação do direito eleitoral às classes possuidoras para que educação e posse garantam a necessária influência sobre a legislação, como se educação e posse dessem o direito de oprimir pessoas pobres e incultas; ela extingue aristocracia de sangue e da família, mas permite o desavergonhado domínio aristocrático, a mais ignorante e ordinária forma de aristocracia; ela não quer nem a soberania do rei nem a do povo. Que ela quer na verdade? (Schmitt, 2006, p.54)

Schmitt considera brilhante a definição de burguesia como “classe discutidora” e o reconhecimento de que sua religião repousa na liberdade de expressão e de imprensa, tal como formulado por Donoso Cortés. Segundo Cortés, a burguesia consegue, desse modo, desviar-se da responsabilidade e confere à liberdade de expressão e de imprensa uma importância excessivamente acentuada para que, afinal, nada se decida (Schmitt, 2006, p.57).

De acordo com o jurista alemão, ao relegar toda a atividade política ao Parlamento, a burguesia liberal demonstra não ser capaz de fazer frente às lutas sociais. Schmitt desaprova o debate (sobretudo o debate parlamentar), e, por essa razão, realiza uma dura crítica ao parlamentarismo como sistema de governo.

Neste sentido, Schmitt (2006, p.57) lembra que o oposto da *discussão* é a *ditadura*. E considera que a importância atual daqueles filósofos contrarrevolucionários repousa na consequência com a qual eles se decidem. Eles intensificam tão fortemente o momento da decisão que, por fim, anulam o pensamento da legitimidade do qual ela adveio. Assim, por exemplo, logo que Donoso Cortés reconheceu que terminara a época da monarquia por não haver mais reis, ele levou seu decisionismo ao fim, ou seja, exigiu uma ditadura política.⁸

⁸ Carl Schmitt escreveu em novembro de 1933 algumas considerações preliminares sobre a segunda edição de *Teologia Política*. Neste texto, Schmitt reafirma a fecundidade do pensamento de uma teologia política e acrescenta que distinguiria não apenas duas, mas três formas do pensamento científico-jurídico, a bem dizer, além da forma normativista e decisionista, ainda a institucional. Schmitt afirma que, enquanto o puro normativista pensa em regras impessoais e o decisionista realiza, em uma decisão pessoal, o bom direito da situação política corretamente avaliada, o pensamento jurídico institucional desenvolve-se em instituições e configurações suprapessoais. E, enquanto o normativista, na sua degeneração, faz do Direito um simples modo funcional de uma burocracia estatal e o decisionista sempre corre o perigo de, com a funcionalidade do momento, errar o ser que repousa em todo o movimento político, um pensamento institucional isolado leva ao pluralismo de um crescimento feudal, sem soberania. Assim, Schmitt argumenta que as três esferas e elementos da unidade política – Estado, movimento, povo – podem ser agregados aos três tipos de pensamento jurídico, tantos na suas formas saudáveis como degeneradas de manifestação (Schmitt, 2006).

2.2.2.

Amigo, inimigo e guerra

Toda essa discussão sobre exceção, desenvolvida detalhadamente em *Teologia Política*, é retomada no ano de 1932 por Schmitt em *O Conceito do Político*, a partir dos conceitos de amigo, inimigo e guerra. Segundo o autor, o caso de guerra é o “caso crítico”, e, portanto, o caso excepcional que tem um significado especialmente decisivo e revelador, pois é no combatente real que se manifesta a extrema conseqüência do agrupamento político em amigo e inimigo. Assim, é a partir desta mais extremada possibilidade que a vida do ser humano adquire sua tensão especificamente *política* (Schmitt, 2009, p.37).

Schmitt não se interessa em apresentar um conceito analítico do poder político. Como filósofo, o que ele procura é um conceito que alcance a *essência* do político. O político não se mostra no caráter vinculativo das decisões de uma autoridade estatal; manifesta-se, preferencialmente, na auto-afirmação, organizada coletivamente, de um povo “politicamente existente” contra inimigos externos e internos.⁹

Schmitt inicia sua obra com a seguinte frase: “O conceito de Estado pressupõe o conceito do Político” (2009, p.19). O autor lembra que se costuma dizer que Estado é o status político de um povo organizado dentro de uma unidade territorial. Trata-se, segundo ele, de uma perífrase, e não de uma definição do conceito de Estado, e acrescenta que sua intenção também não é apresentar um conceito de Estado, mas sim tratar do político.

Schmitt diz que, consoante sua acepção literal e sua aparição histórica, Estado é uma condição de características especiais de um povo, ou seja, o *status* de um povo. Segundo ele, todas as características de tal representação – *status* e povo – adquirem seu sentido através da característica adicional do político e tornam-se incompreensíveis quando se compreende mal a essência do político (Schmitt, 2009, p.19).

⁹ A esse respeito, recomendamos a leitura do texto de apresentação escrito por Jürgen Habermas na edição de 2009 pela Del Rey de *O Conceito do Político* (HABERMAS, Jürgen. “Apresentação: Liquidando os Danos. Os Horrores da Autonomia”, in: SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político/ Teoria do Partisan*, Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p. viii).

Para o autor, uma definição do conceito do político só pode ser obtida pela identificação e verificação das categorias especificamente políticas. O político tem que residir em suas próprias diferenciações extremas, às quais se pode atribuir toda a ação política em seu sentido específico:

Suponhamos que no âmbito do moral as extremas diferenciações sejam bom e mau; no estético, belo e feio; no econômico, útil e prejudicial ou, por exemplo, rentável e não-rentável. A questão é, então, se também existe – e em que consiste – uma diferenciação especial como critério simples de político, a qual, embora não idêntica e análoga àquelas outras diferenciações, seja independente destas, autônoma e, como tal, explícita sem mais dificuldades (Schmitt, 2009, p.27).

Schmitt defende que a diferenciação especificamente política, à qual podem ser relacionadas as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*, fornecendo uma definição conceitual no sentido de um critério, não como uma definição exaustiva ou expressão de conteúdo. Portanto, ele acredita que a diferenciação amigo-inimigo constitui o verdadeiro critério do político (Schmitt, 2009, p.27).

De acordo com o filósofo, a diferenciação entre amigo e inimigo tem o propósito de caracterizar o extremo grau de intensidade de uma união ou separação, de uma associação ou desassociação, podendo existir sem que, simultaneamente, tenham que ser empregadas todas aquelas diferenciações morais, estéticas, econômicas ou outras.

O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; ele não tem que se apresentar como concorrente econômico (...). Ele é precisamente o outro, o desconhecido e, para sua essência, basta que ele seja, em um sentido especialmente intenso, existencialmente algo diferente e desconhecido, de modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele, os quais não podem ser decididos nem através de uma normalização geral empreendida antecipadamente, nem através da sentença de um terceiro “não envolvido” e, destarte, “imparcial” (Schmitt, 2009, p.28).

Schmitt esclarece que os conceitos de amigo e inimigo devem ser tomados em seu sentido concreto e existencial, e não como metáforas ou símbolos, não misturados ou enfraquecidos por noções econômicas, morais ou outras, e menos ainda como expressão de sentimentos e tendências privadas. Segundo o autor, inimigo “é apenas um conjunto de pessoas *em combate* ao menos eventualmente” (2009, p.30). A real possibilidade do combate sempre tem que existir para que se possa falar de política. Esse combate armado pode ocorrer entre unidades políticas

organizadas – guerra - ou no interior de uma unidade política organizada, mas que se torna, por isso mesmo, problemática - guerra civil (Schmitt, 2009, p. 34).

Os conceitos de amigo, inimigo e combate referem-se à morte física em potencial. Schmitt reconhece que muitas guerras são especialmente intensas e desumanas porque ultrapassam o âmbito do político e rebaixam o inimigo quanto a categorias morais, entre outras, e o transformam em um monstro desumano, que deve ser não só repellido, como também definitivamente exterminado (2009, p.39).

Com isso, o autor não quer sugerir que a guerra seja objetivo, finalidade, nem tampouco conteúdo da política, mas sim o *pressuposto* sempre existente como real possibilidade, determinando de forma singular a ação e o pensamento humanos, provocando, assim, um comportamento especificamente político (2009, p.36).

Schmitt (2009, p.31) argumenta que o Estado, como unidade política organizada, na qualidade de totalidade, toma para si a decisão com relação a amigo-inimigo.¹⁰ Ao Estado pertence o *jus belli*, isto é, a real possibilidade de determinar o inimigo no caso dado por força de decisão própria e combatê-lo.

O Estado enquanto unidade política normativa concentrou em si mesmo uma imensa competência: a possibilidade de fazer guerra e, assim, de dispor abertamente sobre a vida das pessoas. Isto em virtude do fato de que o *jus belli* contém tal disposição; significa a dupla possibilidade: exigir de membros do próprio povo prontidão para morrer e prontidão para matar, e matar pessoas do lado inimigo (Schmitt, 2009, p.49).

Mas o autor ressalta que o desempenho de um Estado normal consiste, sobretudo, em obter *dentro* de seu território uma pacificação completa, produzindo tranqüilidade, segurança e ordem, criando, assim, a situação *normal* – esta que é o requisito para que as normas jurídicas possam ter eficácia absoluta. Por isso, pondera que, em situações críticas, essa necessidade de pacificação intra-estatal leva a que o Estado, como unidade política, também determine por si mesmo o “inimigo interno” (2009, p.49). Com efeito, ele destaca que “mediante

¹⁰ Schmitt esclarece, porém, que dentro de uma comunidade política podem existir subestruturas de caráter político secundário com competências próprias ou transferidas. Como exemplo, o autor diz que uma igreja pode exigir de um membro seu morrer pela sua fé e ter uma morte como mártir para a salvação de sua própria alma – neste caso, não haveria caráter político. Mas se a igreja realiza tal exigência para a proteção da comunidade eclesial como uma estrutura de poder localizada neste mundo, aí então a igreja se converteria em uma grandeza política – suas guerras santas e cruzadas são, segundo o autor, ações baseadas em uma decisão acerca de quem é inimigo, assim como outras guerras (2009, p. 51).

esse poder sobre a vida física dos seres humanos eleva-se a comunidade política acima de qualquer outra espécie de comunidade ou sociedade” (Schmitt, 2009, p. 51).

Schmitt acrescenta que a justiça não pertence ao conceito de guerra, de sorte que as construções que clamam por uma guerra justa servem, comumente, a um objetivo político. O autor dá outros exemplos de conceitos (como humanidade, paz, progresso, civilização) que são freqüentemente utilizados por um Estado combatente com o objetivo de vindicá-los para si e de destituir o inimigo desses atributos. Schmitt afirma que esses são, na realidade, instrumentos ideológicos especialmente úteis para “expansões imperialistas” (2009, p.59).

Assim é que, no livro *O Conceito do Político*, o autor reafirma a importância de uma reflexão teórica comprometida com o real, concebido em termos da irredutibilidade das situações de exceção, da inevitabilidade do conflito, e da possibilidade da guerra. E, por isso mesmo, opõe-se à crença na universalidade da norma, na racionalidade abstrata do direito, na viabilidade de um consenso inclusivo, na superioridade moral da paz e na natureza incondicional dos princípios éticos (Ferreira, 2008, p.330).

Interessante notar que o monopólio decisório – atributo do poder soberano – está no cerne da reflexão desenvolvida por Schmitt tanto em *Teologia Política* quanto em *O Conceito do Político*. No primeiro trabalho, o foco está na decisão soberana sobre o estado de exceção; no segundo, na decisão soberana sobre amigo e inimigo, que, em última análise, retoma a discussão sobre exceção a partir do caso crítico da guerra.

2.2.3.

Nomos e exceção: situações constituintes do direito

A mesma ênfase no confronto bélico como pressuposto das relações entre unidades políticas se mantém nos textos de Schmitt especificamente voltados para a análise histórica e conceitual do direito e da política internacionais, tal como aparece em *O Nomos da Terra no direito das gentes do ‘jus publicum Europaeum’*, de 1950.

Na obra, o autor analisa o processo de formação e declínio, entre os séculos XVI e XIX, do direito internacional. Nesse período, a consolidação do Estado

como forma por excelência de unidade política teria sido responsável pelo estabelecimento de um novo *jus gentium*. Assim, o surgimento do direito internacional seria inseparável da época da estatalidade européia e da expansão dessas potências pelo mundo. Segundo Schmitt, os conceitos jurídicos foram inteiramente cunhados a partir do Estado e pressupuseram o Estado como modelo de unidade política (Schmitt, 2001).

Em *O Nomos da Terra*, Schmitt parte da convicção de que essa época teria chegado ao fim, ou seja, a ordem internacional traçada pelo direito moderno europeu e até mesmo o próprio Estado enquanto forma de unidade política, a despeito da permanência das categorias por eles geradas, pertenceriam ao passado (Schmitt, 2001, p.469-470 e p.496). Apesar disso, é exatamente esse período histórico que o autor se propõe a investigar.

Para Schmitt, a principal realização do *jus publicum Europaeum* ao longo dos seus quatro séculos de existência teria sido a contenção da guerra, ou seja, a limitação dos confrontos bélicos e a relativização da inimizade, com a conseqüente exclusão, no âmbito europeu, de conflitos voltados para a aniquilação do inimigo. Isso porque, com a soberania estatal, constitui-se uma instância de decisão e ordenação da vida coletiva que pretende ter um caráter último nos limites de um espaço circunscrito e, com isso, exclui, no interior desse âmbito, todas as decisões e ordens públicas alternativas.¹¹

Dessa forma, a inimizade no sentido bélico é banida da esfera interna e relegada ao plano das relações internacionais, aonde ela se transforma em uma prerrogativa exclusiva do novo detentor do *jus belli*. Nesse plano, os conflitos não podem obedecer a outra referência que não seja a condição soberana de cada um dos Estados (Ferreira, 2008, 332).

Mas a reflexão sobre o Estado como fator de neutralização da guerra civil religiosa, como responsável pelo estabelecimento de uma ordem interna nos limites do seu espaço territorial, como detentor do monopólio do *jus belli* na esfera externa, já havia sido elaborada anteriormente por Carl Schmitt nos seus textos dos anos da República de Weimar.¹²

¹¹ A partir da leitura de Schmitt, Bernardo Ferreira analisa em detalhes o papel desempenhado pelo *jus publicum Europaeum* na contenção da guerra em âmbito interno e o conseqüente deslocamento dos confrontos bélicos para o plano das relações internacionais (Ferreira, 2008, 327-366).

¹² Tal como realizado em *Teologia Política* (1922) e em *O Conceito do Político* (1932).

A novidade presente em *O Nomos da Terra* é a discussão sobre o *espaço*, apontado como uma categoria que passa a desempenhar um papel de grande relevo no pensamento de Schmitt sobre o direito e a política internacional. Como o próprio filósofo observa, o Estado soberano não é apenas um novo conceito de ordem, ele é acima de tudo um novo conceito de ordem *espacial*.

Segundo ele, as características do direito internacional europeu moderno e a sua circunscrição da guerra são inseparáveis de uma nova consciência planetária do espaço, surgida com a abertura dos oceanos e a descoberta do Novo Mundo. A época moderna é, a seu ver, igualmente o produto de uma revolução espacial, graças à qual a Terra pode ser apreendida, pela primeira vez, em sua totalidade.

A Schmitt interessa, sobretudo, analisar as conseqüências políticas e jurídicas dessas transformações espaciais. E, para ele, no contexto dessa redefinição do espaço mundial, o Estado desempenha um papel fundamental: gerar a ordem (Ferreira, 2008, p.335). Com efeito, Schmitt entende que a natureza obrigatória das regras do *jus publicum Europaeum* não advém de sua racionalidade normativa, mas sim de uma configuração histórica concreta, de uma organização política particular do espaço no interior da qual veio a se desenhar uma certa correlação de forças.

De acordo com o autor, no solo colonial ultramar, o Novo Mundo foi concebido como um lugar em que as terras eram livres para a conquista e exploração européias, como uma esfera de emprego da violência subtraída ao direito. Nesse sentido, o ultramar se incorpora à ordem do direito internacional europeu como o seu negativo. Embora Schmitt não utilize expressamente o conceito de estado de exceção ao tratar do Novo Mundo, deixa evidente sua visão das terras coloniais como espaços vazios de direito. Neste sentido, o Novo Mundo manifesta-se, na teoria schmittiana, como território da exceção, limiar entre fato e direito.

É nesse contexto que Schmitt apresenta sua noção de *nomos*, que aparece como mais uma das figuras por meio das quais ele procura pensar aquele direito da origem e o estabelecimento de uma ordem concreta. Para ele, a idéia de *nomos* tem um caráter espacial, já que está associada ao modo como uma determinada ordem ganha um lugar no espaço. Nesse sentido, o conceito põe em evidência a "unidade entre ordenação e localização" que seria característica do direito (Schmitt, 2001, p.495-500).

O pensamento e a prática jurídica do século XIX, ao acreditarem ser possível esgotar o direito na legalidade estatal, teriam perdido a consciência dessa associação entre a ordem jurídica e o espaço. Por isso, Schmitt se recusa a traduzir a noção de *nomos* pela idéia de lei e busca resgatar aqueles que, a seu ver, seriam os significados primitivos dessa palavra grega (Schmitt, 2001, p.492-493). Tais significados permitiriam compreender o *nomos* como um ato originário que funda o direito. Esse ato de fundação se apresentaria sob a forma da ordenação de um espaço específico.

Mais precisamente, trata-se de um ato de ordenação e de localização, constituinte e espacialmente concreto. Ao enfatizar o modo como localização e ordenação estão mutuamente referidas, Schmitt refere-se à impossibilidade de dissociar, no momento mesmo de constituição de uma ordem jurídica, o plano do dever-ser em relação ao do ser. Para que o direito ganhe realidade é preciso que o espaço venha a ser juridicamente estruturado e adquira uma diferenciação interna, assumindo fronteiras, linhas de demarcação e medidas que anteriormente desconhecia.

La palabra griega para la primera medición en la que se basan todas las mediciones ulteriores, para la primera toma de la tierra como primera partición y división del espacio, para la partición y distribución primitiva es: *nomos*. Esta palabra, comprendida en su sentido original referido al espacio, es la más adecuada para tomar conciencia del acontecimiento fundamental que significa el asentamiento y la ordenación.¹³

Ao tentar recuperar o significado original de *nomos*, Schmitt procura não só resgatar sentidos da palavra que teriam se perdido em sua associação com as idéias de lei e legalidade, mas também especificar os atos que tornariam possível a localização de uma determinada ordem no espaço. Nesse particular, o ato de apropriação - e, acima de tudo, a apropriação da terra - desempenha um papel fundamental (Schmitt, 2001, p. 496-498).

Assim, a apropriação da terra é destacada por Schmitt como sendo o “ato primitivo que estabelece o direito”. Segundo ele, o direito é estabelecido “dentro e fora”: dentro do grupo que ocupa a terra, quando ocorre a primeira divisão e

¹³ A convergência entre “asentamiento y ordenación” (ou seja, localização e ordenação) é fundamental na definição de *nomos* apresentada por Carl Schmitt. A esse respeito, ver SCHMITT, Carl, “El Nomos de la Tierra”, in Héctor Orestes Aguilar: *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 485.

distribuição do solo, a primeira ordenação de todas as condições de posse e propriedade; e fora, quando o grupo que ocupa a terra se enfrenta com outros grupos que tomam ou possuem uma terra (Schmitt, 2001, p.466).

O processo de apropriação da terra, ao destacar um espaço específico diferenciando-o do resto, constitui o primeiro título jurídico que está na base de todo direito ulterior (Schmitt, 2001, p.466). Ele cria, portanto, nas palavras de Schmitt, "o título jurídico mais radical que existe, o *radical title* no sentido pleno e amplo da palavra" (2001, p.467).

Se voltarmos agora a nossa atenção, pela última vez, para as análises em *O Nomos da Terra*, veremos com mais clareza o papel que a noção de *nomos* desempenha na narrativa de Carl Schmitt sobre a formação da ordem internacional moderna. Segundo ele, o *nomos* da Terra não é uma série de regras e convenções internacionais, mas o princípio fundamental da distribuição do espaço terrestre. Sendo assim, a constituição de um *nomos* planetário foi, a seu ver, inseparável dos processos de apropriação, partilha e exploração que se seguiram à descoberta do Novo Mundo e à abertura dos oceanos mundiais.

El mundo, terrestre en su origen, fue modificado en la época de los descubrimientos, cuando la conciencia global de pueblos europeos aprehendió y midió por primera vez la tierra. Con ello se produjo el primer *nomos* de la tierra, que consistía en una determinada relación entre la ordenación espacial de la tierra firme y la ordenación espacial del mar libre y que fue durante 400 años la base de un derecho de gentes centrado en Europa: el *ius publicum europaeum* (Schmitt, 2001, p.469).

Para Schmitt, a apropriação do solo americano e das superfícies marítimas globais teriam tornado possível uma diferenciação dos espaços planetários, sem a qual a contenção da guerra alcançada pelo *jus publicum Europaeum* não teria sido possível.

Mas Schmitt identifica uma transformação desse *nomos* em razão de um fenômeno novo, iniciado no século XX: a possibilidade de domínio do espaço aéreo. Enquanto o *nomos* característico da fundação do direito moderno europeu, entre os séculos XVI e XIX, consistia na relação de equilíbrio entre terra firme e mar livre, um novo *nomos* se anunciava, segundo o autor alemão, nas primeiras décadas do século XX, indicando uma mudança na ordenação espacial (Schmitt, 2001, p.469-470).

Carl Schmitt faz questão de ressaltar que o *nomos* – ou seja, o ato primitivo constitutivo de ordenação do espaço – não é um fenômeno rotineiro, cotidiano, mas tampouco se trata de um acontecimento passado. Segundo ele, na medida em que a história do mundo não está concluída (ao contrário, encontra-se em pleno movimento), novos acontecimentos históricos sempre surgirão e, portanto, também um novo *nomos*:

Así pues, se trata para nosotros del acto fundamental divisor del espacio, esencial para cada época histórica; se trata de la coincidencia, estructuralmente determinante, de la ordenación y el asentamiento en la convivencia de los pueblos sobre el planeta que entretanto ha sido medido científicamente. Éste es el sentido en el que se habla aquí del *nomos* de la tierra; pues cada nuevo período y cada nueva época de la coexistencia de pueblos, imperios, países, de potentados y potencias de todo tipo se basa en nuevas divisiones del espacio, nuevas delimitaciones y nuevas ordenaciones espaciales de la tierra (Schmitt, 2001, p.496).

Com isso, reencontramos na análise do moderno *nomos* da Terra uma característica que, segundo Schmitt, seria essencial ao direito, sua natureza "situacional". Duplamente situado, temporalmente e espacialmente. E, novamente, podemos constatar o interesse especial que o autor tem pelas situações constituintes, ou seja, pelas situações em que está em jogo a própria criação de uma ordem jurídica. Estas ofereceriam um ponto de vista privilegiado para se pensar o problema do fundamento de validade dessa mesma ordem. O direito seria obrigado a se confrontar com os aspectos extranormativos de sua própria validade, evidenciando a impossibilidade de uma ordem normativa ter seu fundamento em si mesma.

Neste sentido, podemos traçar um paralelo entre os conceitos de estado de exceção e *nomos* na teoria schmittiana, pois ambos ajudam a pensar o problema da realização do direito. Através do primeiro, Schmitt discute a importância autônoma da decisão para a ordem jurídica, que se torna evidente quando a norma é suspensa (ou seja, no caso excepcional). Com o segundo, o autor realiza uma associação fundamental entre ordem jurídica e espaço, lembrando que a fundação do direito exige a convergência entre ordenação e localização.

2.3.

O Olhar Sobre os Vencidos em Walter Benjamin

O conceito de estado de exceção é fundamental também no pensamento do filósofo judeu alemão Walter Benjamin (1892-1940), como podemos observar no ensaio *Crítica da Violência – Crítica do Poder* (1921) e nas teses *Sobre O Conceito da História* (1940). Em razão desse e de outros temas de interesse comum, Benjamin e Schmitt mantêm diálogos intelectuais. A leitura recíproca vale como fonte de inspiração para ambos, mas também como tomada de distanciamento crítico e ideológico.

2.3.1.

Exceção como Regra para os Oprimidos

Benjamin inverte os termos de Carl Schmitt ao teorizar sobre o estado de exceção. Como vimos, para Schmitt, o ato político por excelência – o gesto do soberano – é um ato de decisão. Em nenhum lugar se expressa melhor esse gesto que no momento de decidir o estado de exceção, pois neste ato suspende-se o direito, de sorte que tudo permanece à mercê do soberano. Toda política nasce e se legitima na decisão do soberano, e isso tanto vale para a criação do direito como para sua suspensão. Mas onde melhor se visualiza o decisionismo da política é precisamente no ato de suspender o direito, pois uma vez que o que ficou de fora foram as regras do jogo, legalmente estabelecidas, o que manda é a decisão. A excepcionalidade é, portanto, prerrogativa do soberano.

Schmitt adota a concepção da política do vencedor e seus herdeiros, que vêm o negativo como uma contingência, enquanto Benjamin assume a concepção da política do oprimido, para quem essa decisão que impõe o vencedor é uma permanente suspensão e, portanto, exclusão do direito.¹⁴ Nas palavras de Benjamin: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral”. E a consequência imediata verificada pelo autor: “Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade” (Benjamin, 1994, p.226).

¹⁴Essa distinção entre os pontos de vista adotados por Schmitt e Benjamin é analisada por Reyes Mate in: *Memórias de Auschwitz – Atualidade e política*, Nova Harmonia, 2005, p. 93-95.

O que Benjamin exige, uma vez estabelecida a tese de que para os oprimidos o estado de exceção não é nenhuma excepcionalidade, é que se deve construir uma interpretação da história que corresponda a essa realidade. Por isso, a tarefa da filosofia política, segundo ele, seria escrever essa história partindo-se do ponto de vista do oprimido.

O conceito de estado de exceção é formulado de maneira mais detalhada por Benjamin na sua oitava tese *Sobre o conceito da História*, de 1940, escrita no contexto político da Alemanha nazista. Voltaremos à análise dessa obra no terceiro capítulo; por ora, partiremos das idéias centrais apresentadas em *Crítica da Violência – Crítica do Poder*.

2.3.2.

Violência, Direito e Sacrifício da Vida Sacra

Ensaio escrito em 1921, *Crítica da Violência – Crítica do Poder* (tradução do original *Zur Kritik der Gewalt*) nasce a partir de uma reflexão sobre a situação política que a Europa vivia no pós-guerra, em meio a uma profunda crise das instituições políticas. A ambigüidade do termo alemão *Gewalt*, que significa tanto *poder* como *violência* (e pressupõe que um não existe sem o outro), já contém o centro da argumentação benjaminiana logo no título da obra.

O texto tem como objetivo primeiro apresentar o nexos irreduzível entre poder/violência e direito. Na análise de Benjamin, este nexos se mostra como uma oscilação dialética entre a violência que põe o direito e a violência que o conserva. Daí a necessidade de uma terceira figura - que o autor denomina violência pura - para romper com essa dinâmica.

Benjamin inicia o ensaio com a seguinte frase: “A tarefa de uma crítica da violência pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça” (1986, p.160). O autor lembra que a relação elementar de toda ordem jurídica é a de meios e fins e indaga se a violência pode ser, em determinados casos, um meio para fins justos ou injustos (1986, p.160).

Para responder a esta questão, Benjamin propõe adotarmos provisoriamente o ponto de vista do direito natural, que “não vê problema nenhum no uso de meios violentos para fins justos” (1986, p.160). A violência seria um produto da natureza, uma matéria-prima utilizada sem problemas, a não ser que houvesse seu

abuso para fins injustos. De acordo com a teoria política do direito natural, abrimos mão de nosso poder via um *contrato social*, por vermos no Estado um protetor (Benjamin, 1986, p.160-161).

Oposta a esta perspectiva do poder como dado da natureza, encontramos a tese do direito positivo, que considera o poder como algo que se criou historicamente. Assim, Benjamin afirma que, se o direito natural pode avaliar qualquer direito existente apenas pela crítica de seus fins, o direito positivo pode avaliar qualquer direito que surja apenas pela crítica de seus meios. “Se a justiça é o critério dos fins”, escreve Benjamin, “a legitimidade é o critério dos meios” (1986, p.161).

Mas o autor destaca que, apesar das diferenças, ambas as perspectivas ficam presas à idéia segundo a qual existe uma adequação entre meios e fins, já que meios legítimos devem gerar fins justos, estes são obtidos por aqueles. A lógica a que esta equação remonta reduz a justiça ora a legitimadora dos meios - no caso do direito natural - ora a algo garantido pelos meios legítimos - no caso do direito positivo (Benjamin, 1986, p.161).

O passo seguinte de Benjamin consiste em deixar de lado a determinação da justiça e voltar-se para a questão da legitimidade dos meios. Para pensar aquela legitimidade dos meios, Benjamin inicialmente aceita a tese do direito positivo, uma vez que este permite a distinção entre o poder historicamente reconhecido, o chamado poder sancionado e o não-sancionado (1986, p.161).

Neste sentido o autor se debruça sobre a cena política européia 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 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.

Benjamin passa analisar alguns exemplos emblemáticos de situações de violência capazes de instituir e modificar relações jurídicas, tais como o direito de greve, o direito de guerra e o poder militar. Ele afirma que o militarismo revela uma dupla face da violência: enquanto uma *compulsão* para seu uso generalizado como *meio* para fins de Estado, ou seja, como *meio* para fins jurídicos, ela se revela tanto como “instituidora de direito” como também, por outro lado, como “mantenedora de direito”.

O poder militar tornou-se objeto de crítica não apenas como poder instituinte de um direito, mas foi julgado de maneira talvez ainda mais arrasadora quanto a uma outra função. Pois o que caracteriza o militarismo, que só chegou a ser o que é por causa do serviço militar obrigatório é uma duplicidade na função da violência. O militarismo é a compulsão para o uso generalizado da violência como um meio para os fins do Estado. (...) A compulsão consiste no uso da violência como meio para fins jurídicos. Pois a subordinação dos cidadãos às leis – no caso, a lei do serviço militar obrigatório – é um fim jurídico. Se a primeira função da violência passa a ser a instituição do direito, sua segunda função pode ser chamada de manutenção do direito (Benjamin, 1986, 164-165).

Deste modo Benjamin atinge o cerne da questão da *Gewalt* enquanto composição indissociável de violência e poder (jurídico). Sua crítica da *Gewalt* volta-se para essas duas funções da violência: a instituição e a manutenção do direito.

O autor destaca que o poder mantenedor do direito é um poder ameaçador: “A lei se mostra ameaçadora como o destino, do qual depende se o criminoso lhe sucumbe”(1986, p.165). O direito é visto como descendente do conceito de destino e as *punições* revelam o aspecto mítico da lei. Neste sentido, a pena de morte é citada por Benjamin como evidência de que o direito se alimenta e se fortalece do poder decisório sobre a vida e a morte. Aqui, o autor detecta “um elemento de podridão dentro do direito” (1986, p.166).

A mesma ambigüidade da *Gewalt* que percebemos na punição via pena de morte é detectada na instituição policial. Benjamin alerta para o fato de a polícia ser um órgão do sistema jurídico e também estabelecer de certo modo seus próprios fins jurídicos por meio de decretos. Ela é, portanto, poder mantenedor e instituidor do direito. A polícia funciona como um instrumento do Estado que intervém onde o sistema jurídico esbarra no seu limite. Alegando “questões de segurança”, o Estado pode assim controlar seus cidadãos. Benjamin (1986, p.166) fala de uma “vida regulamentada por decretos” (algo próximo do que ele escreveu sobre a normalidade do estado de exceção).

Neste sentido, Benjamin observa, não sem ironia, que o espírito policialesco, que parece ser tão compatível com a monarquia soberana, onde ele representa o poder do soberano, reunindo suas funções legislativas e executivas, já nas democracias dá provas da “maior degenerescência imaginável do poder” (1986, p.166-167). Esta idéia é essencial para destacar que todo poder também é meio do direito: seja para instituí-lo ou para mantê-lo. Não se pode criticar o

poder sem se criticar o direito.

Todo poder enquanto meio é ou instituinte ou mantenedor de direito. Não reivindicando nenhum desses dois atributos, renuncia a qualquer validade. Portanto, qualquer poder enquanto meio, mesmo no caso mais favorável, tem a ver com a problemática geral do direito. E mesmo que, nesta altura da investigação, não se possa enxergar com certeza o alcance dessa problemática, o direito – depois do que foi dito – aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe a pergunta se, para a regulamentação de interesses humanos conflitantes não existem outros meios, não-violentos (Benjamin, 1986, p.167).

O autor acrescenta que uma solução de conflitos totalmente não-violenta jamais pode se dar através de um contrato jurídico. Mesmo que este seja formulado entre as partes contratantes em um clima de paz, ele leva, em última instância, à possível violência. Afinal, o contrato dá a cada uma das partes o direito de reivindicar alguma forma de violência contra a outra no caso de rompimento do acordo, e, do mesmo modo como o final, também a origem de qualquer contrato remete à violência (Benjamin, 1986, p.167).

Assim, Benjamin questiona se é possível imaginar uma solução não-violenta de conflitos (1986, p.168). Ele pergunta se não podemos encontrar uma esfera para a regulamentação de nossos interesses que possa dispensar este meio violento. O autor busca uma *esfera pura*, ou seja, sem violência. Benjamin menciona alguns pressupostos necessários à utilização de meios puros: a “atenção do coração, a simpatia, o amor pela paz, a confiança” (1986, p.168) e ressalta que os mecanismos não-violentos jamais servem para soluções imediatas, mas sempre a soluções mediatas. O autor cita, como exemplo de meio puro de solução de conflitos, a conversa. Na linguagem e no entendimento que ela permite, Benjamin encontra este meio puro, não-violento. Daí também seu elogio da linguagem da diplomacia (1986, p.170). Mas o exemplo central dele retoma a questão do direito de greve.

Segundo Benjamin, a greve, sob certas condições, também deve ser considerada um meio puro, sendo para isso necessário caracterizar dois tipos essencialmente diferentes de greve. A partir das *Réflexions sur la violence* de Georges Sorel, Benjamin apresenta uma distinção entre a greve geral política e a greve geral proletária. A primeira está totalmente comprometida com o poder enquanto sistema que se reproduz. No máximo pode levar à construção de uma nova ordem jurídica, que fatalmente reproduzirá a violência da ordem anterior. Neste caso, os privilegiados apenas trocam de nome. Já a greve geral proletária

visa aniquilar o poder do Estado, superá-lo. De acordo com o autor, apenas esta greve é verdadeiramente não-violenta, já que no seu horizonte não se encontra a volta ao trabalho, mas sim a sua transformação absoluta. Esta greve anarquista não é violenta, apesar de suas “conseqüências catastróficas” (Benjamin, 1986, p.170), pois uma ação deve ser julgada em função de seus meios e não de suas conseqüências.

A conclusão de Benjamin deste balanço da relação da *Gewalt* com o direito condena o poder orientado segundo o direito natural, com seu culto dos fins e desprezo pela ética dos meios, assim como o poder orientado pelo direito positivo, que também é parte da lógica de sustentação do poder pelo meio jurídico, por mais que ele pareça legítimo. O autor questiona se existem outros tipos de poder além daqueles focalizados pela teoria do direito e, mais uma vez, pergunta se é verdadeiro o dogma comum àquelas teorias: fins justos podem ser obtidos por meios legítimos, meios legítimos podem ser usados para fins justos. A busca por essas respostas ocorre justamente através da crítica do direito.

Benjamin encontra uma função imediata da violência no mito, enquanto pura manifestação sem fim: “O poder mítico em sua forma arquetípica é mera manifestação dos deuses. Não meio para seus fins, quase não manifestação de sua vontade, antes manifestação de sua existência” (1986, p.171). Com isso, estabelece uma ponte entre o poder imediato que se manifesta no mito e o poder instituinte do direito:

A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (*Macht*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito (Benjamin, 1986, p.172).

A conclusão de Benjamin é a de que justiça e direito se excluem. Uma liga-se ao divino, a outra, ao mítico e à *Gewalt*. O autor argumenta que, tanto no poder mítico quanto no poder instituinte do direito, o que está em jogo é fundamentalmente “a garantia do poder em si” (1986, p.172), muito mais do que a obtenção de outros lucros. Com Sorel ele recorda que todo o direito é, na verdade, privilégio dos poderosos, não existindo igualdade, mas, na melhor das hipóteses, poderes de igual tamanho:

Também Sorel parece tocar numa verdade não apenas histórico-cultural, mas

metafísica, ao supor que, nos primórdios, legislar (*Recht*) tenha sido um privilegiar (“*Vor*”-*recht*) os reis ou os grandes, em suma: os poderosos. E assim será, *mutatis mutandis*, enquanto existir o direito. Pois, da perspectiva da violência, a única a poder garantir o direito, não existe igualdade, mas, na melhor das hipóteses, existem poderes do mesmo tamanho (Benjamin, 1986, p.172).

Seligmann-Silva analisa as formulações teóricas de Benjamin e destaca que a *Gewalt*, em seu relacionamento com o sistema jurídico, nunca abandona o espaço mítico. Ele afirma que Benjamin apresenta uma lógica de retro-alimentação do direito/poder que se assemelha à circularidade mítica. Assim como o direito traz consigo a futura transgressão e punição, as premonições míticas (e trágicas) sempre trazem consigo a futura transgressão e o castigo (Seligmann-Silva, 2003, p.8-9).

Benjamin apresenta, então, o conceito de “vida pura”, demonstrando sua estreita relação com o direito e a violência (1986, p.173). Segundo ele, o sangue é o símbolo da vida pura e o direito é “sangrento”, ou seja, exerce dominação sobre essa vida e dela exige sacrifícios. O desencadeamento do poder jurídico remonta ao processo de culpa da vida pura e natural, entregando o inocente à penitência e retirando direitos do culpado. Aquilo a que Benjamin denomina de “vida pura” indica também o limite do direito sobre os viventes: “Pois com a vida termina a dominação do direito sobre os vivos” (1986, p.173).

Assim é que ele chega a propor: “Sem dúvida, valeria à pena investigar o dogma do caráter sagrado da vida” (1986, p.174).¹⁵ Benjamin entende que este dogma deve ser considerado um equívoco da tradição ocidental, pois se espanta diante do fato de que se atribua o caráter de sagrado justamente à vida pura, ou seja, àquilo que o pensamento mítico considera como sendo o portador da culpa. Com essas considerações, 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.

Com essas considerações apresentadas ao longo do ensaio, Benjamin consegue demonstrar de forma contundente a conexão interna entre direito e violência; desconstruir o argumento falacioso que aponta a justiça e igualdade como fins perseguidos pelo poder jurídico; e apresentar o conceito de “vida pura”

¹⁵ A investigação do caráter sagrado da vida, proposta por Benjamin, foi mais tarde seguida à risca por Agamben. Trataremos desse assunto mais adiante.

ou “mera vida” como lugar e limite da dominação do Estado de direito. Embora não seja expressamente trabalhada, a idéia de estado de exceção percorre todo o texto. Ao apontar o direito como privilégio dos poderosos e fazer o alerta de que o fim perseguido pelo sistema jurídico é, na realidade, a garantia do poder em si, Benjamin antecipa a afirmação (que realizaria alguns anos mais tarde) de que o estado de exceção é a regra geral para os oprimidos.

2.4.

O Paradigma de Governo anunciado por Giorgio Agamben

Giorgio Agamben acata a investigação proposta por Walter Benjamin e decide estudar o dogma do caráter sagrado da vida. Em *Homo Sacer – O Poder Soberano e a Vida Nua*, escrito em 1995, o autor diz acolher a sugestão de Foucault e Benjamin sobre a necessidade de pensar a relação entre vida nua e política na modernidade (Agamben, 2007, p.12). É justamente a partir dessa reflexão que ele chega ao conceito de estado de exceção.

2.4.1.

Captura da Vida Nua pela Política

Agamben inicia a obra apresentando a distinção entre dois termos de origem grega, *zoé* e *bíos*. Ele lembra que os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de duas expressões semântica e morfológicamente distintas: *zoé*, que exprimia “o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)” e *bíos*, que indicava “a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (Agamben, 2007, p.9). Enquanto o primeiro designa a simples vida natural, o segundo refere-se a uma vida qualificada, um modo particular de vida.

A partir de referências a Platão e a Aristóteles, Agamben afirma que, no mundo clássico, a simples vida natural era excluída da *pólis* propriamente dita. Em outras palavras, a *zoé* não era objeto da política. Agamben, então, retoma idéias desenvolvidas por Foucault em *Vontade de Saber* para tratar do processo através do qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal e a política se transforma

em biopolítica (Agamben, 2007, p.10-11).

Foucault (1999, p.134) aponta que o “homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.” Para ele, o “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade situa-se no momento em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente tornam-se a aposta que está em jogo nas estratégias políticas.

De acordo com Foucault, o poder político assume, nas sociedades modernas, a tarefa de gerir a vida. Esse poder sobre a vida – o chamado biopoder – desenvolve-se a partir do século XVII em duas formas principais, que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento de sua utilidade e docilidade – tudo isso assegurado pela utilização de procedimentos disciplinares. O segundo pólo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida – tais processos assumidos mediante uma série de intervenções e controles reguladores sobre a população (Foucault, 1999, p.131).

As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação (...) desta grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para o desempenho do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo (Foucault, 1999, p.131).

Foucault lembra que a velha potência de morte que simbolizava o poder soberano passa a ser cuidadosamente recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida (1999, p.131). Na teoria clássica da soberania, o direito de vida e de morte era um de seus atributos fundamentais e somente podia ser exercido de forma desequilibrada e sempre do lado da morte. Isso significa que o efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Trata-se, portanto, do “direito de fazer morrer ou de deixar viver”, o que revela uma dissimetria flagrante. Mas a partir do nascimento do biopoder, um novo direito se instala – que, sem apagar o anterior, irá penetrá-

lo e modificá-lo. É o direito inverso, “o direito de fazer viver e de deixar morrer”.¹⁶ Neste momento, é a vida, e não mais a morte, que se torna o foco das estratégias políticas e das tecnologias de poder.

Esse biopoder – ressalta Foucault – foi indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos nos meios de produção e de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos (1999, p.132).

Tais idéias são, então, ponto de partida para as investigações de Agamben, para quem “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” (2007, p.12). O autor afirma que os enigmas que o século XX propôs à razão histórica e que permanecem atuais (tais como o nazismo, por exemplo) devem ser estudados no terreno da biopolítica, onde emergiram. Ele acredita que somente em um horizonte biopolítico é que 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 em uma zona de indistinção, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o seu significado (2007, p.12).

A pesquisa de Agamben analisa precisamente o oculto ponto de interseção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder.¹⁷ Para o autor, esses modelos não podem ser estudados separadamente e “a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano” (2007, p.14). E continua: “Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano” (2007, p.14). Por isso, Agamben entende que a biopolítica é pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana e acrescenta que, ao colocar a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais do que desvelar o vínculo

¹⁶ FOUCAULT, Michel. “Aula de 17 de março de 1976”. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 285-287.

¹⁷ Neste ponto Agamben distancia-se de Foucault já que este último recusava a abordagem tradicional do problema do poder baseada em modelos jurídico-institucionais (a definição de soberania, a teoria do Estado), orientando-se por uma análise dos modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida. A esse respeito ver AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 12-13.

secreto que une o poder à vida nua.

Dito isso, a primeira indagação realizada por Agamben em *Homo Sacer – O Poder Soberano e a Vida Nua* é (2007, p.15): “Qual é a relação entre política e vida, se esta se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão?” Agamben responde com a afirmação de que esta relação constitui a categoria fundamental da política ocidental.

A dupla categoria fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão-inclusiva (Agamben, 2007, p.16).

Com isso, Agamben reivindica a função essencial da vida nua, isto é, da vida matável e insacrificável do *homo sacer* na política moderna. Ele argumenta que a tese foucaultiana deverá ser “corrigida ou, pelo menos, integrada”, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis* (em si, antiqüíssima), nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal.

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 (Agamben, 2007, p.16-17).

O autor, portanto, sustenta que o que caracteriza a política moderna é o fato de o estado de exceção tornar-se regra, funcionando como verdadeiro paradigma de governo. Desse modo, forma-se uma zona de indistinção entre o espaço político e o espaço da vida nua; entre direito e fato; entre exclusão e inclusão. Tudo isso 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 com o nascimento da democracia moderna, no qual o homem como vivente se apresenta não mais como

objeto, mas como *sujeito* do poder político (Agamben, 2007, p.17).

Neste sentido, a democracia moderna se diferencia da clássica na medida em que se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, isto é, procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé* (Agamben, 2007, p.17). Porém, Agamben alerta para o fato de que a democracia moderna se revelou incapaz de salvar de “uma ruína sem precedentes” aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços. Segundo ele, por trás do longo processo de reconhecimento de direitos e liberdades formais está “o corpo do homem sacro com seu duplo soberano, sua vida insuscetível e, porém, matável” (Agamben, 2007, p.17).

Para Agamben, a política, que foi assumindo cada vez mais a forma de uma biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre *bíos* e *zoé*. A vida nua permanece capturada pela política sob a forma de exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão (Agamben, 2007, p.18).

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, 2007, p.18).

Por isso é que Agamben entende que a tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo (a despeito das enormes diferenças entre ambos) deve ser mantida com firmeza no plano histórico-filosófico que lhe é próprio. Isso porque somente ela poderá desobstruir o campo em direção a uma política integralmente nova – ou seja, não mais fundada sobre a exceção da vida nua.

Agamben dialoga com Schmitt ao tratar da temática da exceção. Mas enquanto Schmitt entende que o critério do político se localiza na diferenciação amigo-inimigo, Agamben acredita que é a vida nua-existência política (*zoé-bíos*) a dupla categoria fundamental da política. Para aprofundar sua investigação, Agamben parte da análise do paradoxo da soberania (visto que o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico) e, para isso, retoma a famosa definição schmittiana “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (Agamben, 2007, p.23).

Agamben afirma que a exceção é uma espécie de exclusão; um caso

singular, excluído da norma geral. Mas esclarece que o excluído não está fora de relação com a norma; ao contrário, esta se relaciona com aquele na forma de suspensão. O autor apresenta a seguinte estrutura da exceção:

O que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma de suspensão. *A norma se aplica à exceção desapplicando-se, retirando-se desta.* O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta de sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída (Agamben, 2007, p.25).

Ele procura, então, destacar a complexidade de seu objeto de estudo: “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.” E conclui: “Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão” (Agamben, 2007, p.26).

Neste sentido é que Agamben, assim como Schmitt, localiza a situação criada pela exceção em um paradoxal limiar de indiferença entre fato e direito. Nas palavras de Agamben (2007, p.33-34), a “decisão [sobre a exceção] não concerne nem a uma *quaestio iuris* nem a uma *quaestio facti*, mas à própria relação entre fato e direito. (...) Neste sentido, a exceção é a forma originária do direito.” Se a relação de exceção exprime a estrutura originária da relação jurídica, a decisão soberana sobre a exceção é, neste sentido, a estrutura político-jurídica originária a partir da qual aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído adquirem sentido.

A partir dessas idéias, Agamben formula importante raciocínio estabelecendo a relação entre soberania, exceção e vida:

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão (Agamben, 2007, p.35).

O autor apresenta, então, o conceito de bando, termo que utiliza para designar a potência da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desapplicando-se. Segundo ele, a relação de exceção é uma relação de bando.

Aquele que foi banido não é simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta; é, na verdade, abandonado pela lei e, com isso, exposto e colocado no limiar em que vida e direito, externo e interno se confundem. Por isso, a relação originária da lei com a vida não é a *aplicação*, mas sim o *abandono* (Agamben, 2007, p.36).

2.4.2.

Estado de Exceção Permanente: O Novo *Nomos* da Terra

Agamben faz referência à obra *O Nomos da Terra*, em que Carl Schmitt reflete sobre o evento constitutivo do direito. Ele argumenta que há uma proximidade clara entre *nomos* e estado de exceção no trabalho de Schmitt, embora este não a manifeste expressamente. Segundo Agamben, Schmitt mostra como o nexos entre localização e ordenação, no qual consiste o *nomos* da terra, implica sempre uma zona excluída do direito, que configura um “espaço livre e juridicamente vazio”. Essa zona, na época do *jus publicum Europaeum*, correspondia ao Novo Mundo, identificado com o estado de natureza (Agamben, 2007, p.42).

Para Agamben, o *nomos* é necessariamente conexo tanto com o estado de natureza quanto com o estado de exceção. O nexos localização-ordenação já contém desde sempre em seu interior uma ruptura na forma de uma “suspensão de todo direito”. Mas, segundo ele, o que então surge é, na verdade, não o estado de natureza (como estágio anterior no qual os homens recaíam), mas o estado de exceção:

Estado de natureza e estado de exceção são apenas as duas faces de um único processo topológico no qual (...) o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurgiu agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *phýsis* e *nómos*. O estado de exceção, logo, não é tanto uma suspensão espaço-temporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro (Agamben, 2007, p.43).

Justamente essa zona de indistinção que Agamben se propõe a investigar. Ele afirma que o processo (que Schmitt descreveu em detalhes e que perdura ainda hoje) através do qual, a partir da Primeira Guerra Mundial, o nexos constitutivo entre localização e ordenação do antigo *nomos* da terra se rompe,

pondo fim ao sistema do *jus publicum Europaeum*, tem na exceção soberana o seu fundamento escondido. Isso porque, explica Agamben, o espaço juridicamente vazio do estado de exceção “irrompeu de seus confins espaço-temporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal” (2007, p.44).

Com efeito, uma das teses principais defendidas por Agamben é a de que o estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, tende a tornar-se a regra. Ele acredita que o novo *nomos* da terra, anunciado por Schmitt, tem como fundamento o estado de exceção permanente (2007, p.44-45).

Neste contexto de exceção permanente, a lei afirma a si mesma, uma vez que “vigora”, mas não “significa”. Essa “vigência sem significado” é o que caracteriza a forma pura de lei. Agamben afirma que todas as sociedades e todas as culturas (não importa se democráticas ou totalitárias, conservadoras ou progressistas) vivem hoje uma crise de legitimidade, em que a lei vigora como puro nada. É a pura forma de lei que se impõe com toda força, enquanto o conteúdo desta aparece reduzido a zero (Agamben, 2007, p.57-60).

2.4.3.

O *Homo Sacer* e o Bando Soberano

Para dar seguimento à sua investigação sobre a origem do dogma da sacralidade da vida, Agamben recorre a uma figura do direito romano arcaico, o *homo sacer*, na qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana. Segundo ele, a figura do *homo sacer* sanciona a sacralidade de uma pessoa, enquanto autoriza (ou, mais precisamente, torna impunível) a sua morte (2007, p.79).

A justaposição desses dois traços característicos - a impunidade da morte e o veto do sacrifício - constitui, exatamente, a especificidade do *homo sacer*. É a vida matável e, ao mesmo tempo, insacrificável do *homo sacer* que Agamben se propõe a decifrar. Ele busca resolver essa questão por meio do estudo da *sacratio* como uma figura autônoma, que aponta para uma zona de indistinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico (2007, p.81).

Agamben afirma que no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina. A *sacratio*

configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito profano quanto do religioso. O autor esclarece que essa dupla exceção implica uma dúplici exclusão e, ao mesmo tempo, uma dúplici captura, tal como acontece 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* (Agamben, 2007, p.90).

Para Agamben, então, aquilo que define a condição do *homo sacer* é o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Segundo o autor (2007, p.90), “esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio.” A violência que acomete o *homo sacer* se subtrai às formas sancionadas do direito dos homens e do direito divino, abrindo uma esfera do agir humano que não pertence nem ao sagrado nem ao profano.

Agamben acredita que as estruturas da soberania e da *sacratio* se relacionam nos seguintes termos: “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e, sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (Agamben, 2007, p.91). Portanto, aquilo que é capturado no bando soberano é uma vida humana matável e insacrificável: o *homo sacer*. O autor chama de vida nua (ou vida sacra) esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano.

Vislumbra-se, desse modo, um princípio de resposta para a indagação benjaminiana sobre a origem do dogma da sacralidade da vida. Sacra, ou seja, matável e insacrificável, é originariamente a vida no bando soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania (Agamben, 2007, p.91). Com efeito, Agamben chega a uma conclusão surpreendente e de grande relevo:

A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (Agamben, 2007, p.91).

Na origem, o dogma da sacralidade da vida humana não significa a proteção da vida em face do poder soberano (como se poderia supor), mas ao contrário, a sujeição da vida à violência soberana. Para Agamben, há uma inegável analogia estrutural entre exceção soberana e *sacratio*, pois soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos (2007, p.92).

O autor entende que a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma do *homo sacer* nomeia a relação “política” originária, ou seja, a vida capturada pela exceção soberana (2007, p.92-93). Por isso é que ele acredita que a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário:

(...) a vida humana se politiza somente através do abandono a um poder incondicionado de morte. Mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução; e aquilo que esta dissolução implica e produz – a vida nua, que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade – é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário (Agamben, 2007, p.98).

Com efeito, após investigar em profundidade a captura da vida humana pela política, Agamben chega à seguinte definição: “na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal” (2007, p.149). Para o autor, a vida torna-se ela mesma o local de uma decisão soberana. Tais afirmações partem de pressupostos teóricos fulcrais, como o conceito de soberania de Schmitt, calcado na decisão sobre o estado de exceção; a discussão sobre o nexos entre direito, violência e “vida pura” realizada por Benjamin; e o conceito de biopolítica de Foucault, que se fundamenta no poder de “fazer viver e deixar morrer”.

Neste sentido, Agamben discorda de filósofos contratualistas como Hobbes e Rousseau, pois entende que a violência soberana não se funda sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado. A vida matável e insacrificável que tem no *homo sacer* o seu paradigma consiste, segundo ele, no referente primeiro e imediato do poder soberano. O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, e a fundação do Estado não é um evento que se cumpre de uma vez por todas, mas que opera continuamente na forma da decisão

soberana (Agamben, 2007, p.115).

O autor dispensa todas as representações do ato político originário que se referem a uma espécie de contrato ou convenção, pois tais idéias assinalariam de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Ele prefere adotar a noção de *bando* para indicar o relacionamento político-jurídico originário que mantém unidos a vida nua e o poder soberano. Agamben argumenta que existe, ao invés de um contrato, uma complexa “zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma de *bando*, é também desde sempre não-estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção” (2007, p.116).

Agamben define o *bando* como sendo a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano (2007, p.117). Ele defende que devemos aprender a reconhecer a estrutura de *bando* nas relações políticas e nos espaços públicos em que vivemos. Para o autor, se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), e se, no nosso tempo, em um sentido particular, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*, isto somente é possível porque a relação de *bando* constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano (2007, p.117).

2.4.4.

Campo: espaço puro e insuperável da exceção

Agamben busca nos campos de concentração nazistas a imagem concreta e palpável do estado de exceção. A tese defendida por ele é a de que o campo é o espaço puro, absoluto e insuperável da exceção e, enquanto tal, o verdadeiro paradigma biopolítico da modernidade (2007, p.125-194). Neste sentido, o judeu sob o nazismo é identificado como um caso flagrante de *homo sacer*, sendo sua vida matável e insacrificável. O extermínio do povo judeu não constituiria nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas apenas a realização de uma mera “matabilidade”, que seria inerente à condição de hebreu como tal (Agamben, 2007, p.121).

Logo, o campo é compreendido não como um fato histórico pertencente ao

passado, mas como a matriz oculta, o *nomos* do espaço político em que ainda vivemos. Agamben lembra que, quando os nazistas tomaram o poder, emanaram, em 28 de fevereiro de 1933, decreto suspendendo por tempo indeterminado os artigos da constituição alemã que garantiam as liberdades pessoais. Do ponto de vista jurídico, o decreto baseava-se implicitamente no artigo 48 da constituição de Weimar¹⁸ (ainda vigente na época) e equivalia a uma proclamação do estado de exceção.

De acordo com Agamben, a suspensão dos direitos fundamentais através da proclamação de um estado de exceção já era uma praxe consolidada pelos governos precedentes. A grande novidade estava no fato de que o texto do decreto (“Os artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153 da constituição do Reich alemão estão suspensos até nova ordem”) não continha a expressão estado de exceção e permaneceu em vigor por longos doze anos, até o fim do terceiro Reich. Para o autor, isso significa que “o estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma” (Agamben, 2007, p.175).

Desse modo, o campo é o espaço onde a exceção começa a tornar-se a regra. Nele, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento com base em uma situação de perigo, adquire um caráter permanente, vigorando com estabilidade, porém, fora do ordenamento normal. Segundo as novas concepções dos juristas nazistas (entre eles, Carl Schmitt), que indicavam como fonte primária e imediata do direito o comando do Führer, o internamento no campo não tinha necessidade de um fundamento jurídico nas instituições e leis vigentes, pois era efeito imediato da instauração do regime nazista (Agamben, 2007, p.176).

Por tudo isso é que, em tempos de biopolítica, Agamben considera paradigmática a situação do campo: este é um pedaço do território colocado fora da ordem jurídica normal, mas que não é, por causa disso, um espaço externo. Aquilo que nele é excluído é capturado fora, isto é, incluído através da sua própria exclusão. Assim, o próprio estado de exceção é capturado no ordenamento,

¹⁸ O artigo 48 da constituição de Weimar proclamava: “O presidente do Reich pode, caso a segurança pública e a ordem sejam gravemente perturbadas ou ameaçadas, tomar as decisões necessárias para o restabelecimento da segurança pública, se necessário com o auxílio das forças armadas. Com este fim pode provisoriamente suspender os direitos fundamentais contidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153.”

inaugurando uma nova realidade jurídico-política, em que a norma torna-se indiscernível da exceção. Nas palavras de Agamben (2007, p.178), “o campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*.” Daí o autor constatar no campo a zona de indistinção entre externo e interno, exceção e regra, lícito e ilícito.

Como nota Agamben, a politização da vida fica evidente no contexto do campo. Seu habitante é o *homo sacer*: excluído da comunidade política e reduzido a uma vida nua despojada de todo direito; contudo, justamente por ser exposto a todo instante a uma incondicionada ameaça de morte, encontra-se em perene relação com o poder que o baniu. Neste sentido, nenhuma vida é mais “política” do que a sua (Agamben, 2007, p.189).

Quanto ao Führer - acrescenta Agamben - ele pode possuir uma vida privada, mas o que o define como Führer é que sua existência tem eminentemente um caráter político. Afinal, sua pessoa coincide com a vida do povo alemão a tal ponto que a distinção tradicional entre corpo político e corpo físico do soberano desaparece e os dois corpos contraem-se drasticamente um sobre o outro. Nas palavras de Agamben (2007, p.190), “o Führer tem, por assim dizer, um corpo integral, nem público nem privado, cuja vida é em si mesma supremamente política”.

Na pessoa do Führer a vida nua transmuta-se imediatamente em direito, enquanto no habitante do campo o direito se indetermina em vida biológica. Diante disso, a preocupação do autor é compreender quais dispositivos jurídicos e políticos permitiram que os habitantes dos campos fossem despojados de seus direitos e prerrogativas e reduzidos integralmente à vida nua:

A questão correta sobre os horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que pergunta hipocritamente como foi possível cometer delitos tão atroz para com seres humanos; mais honesto e sobretudo mais útil seria indagar atentamente quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito (a esta altura, de fato, tudo tinha-se tornado verdadeiramente possível) (Agamben, 2007, p.178).

Agamben defende que, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um limiar de indistinção entre

vida nua e norma, devemos admitir que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que são aí cometidos e qualquer que seja a denominação desse lugar (2007, p.181).

O campo é apontado pelo autor como o novo *nómos* biopolítico do planeta, pois nasce no momento em que o sistema político do Estado-nação moderno – fundado sobre o nexos entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento, mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação) – entra em crise. Agamben explica que, se a estrutura do Estado-nação é definida pelos três elementos (território, ordenamento e nascimento), a ruptura do velho *nomos* não se produz nos dois aspectos que o constituíam segundo Schmitt (a localização e o ordenamento), mas no ponto que marca a inscrição da vida nua (o nascimento que, assim, torna-se, nação) em seu interior (Agamben, 2007, p.181-183).

Neste sentido, o sistema político não ordenaria mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas passaria a conter em seu interior uma “localização deslocante” que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem ser capturadas. O campo seria, pois, o quarto inseparável elemento que viria a juntar-se à velha trindade território-ordenamento-nascimento sobre a qual se fundou o Estado-nação (Agamben, 2007, p.182).

Agamben conclui afirmando que, se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri* (2007, p.121).