

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**PEDRO IGOR DE SOUZA PINTO OLIVEIRA**

**A PURA FORMA DE LEI EM GIORGIO AGAMBEN**  
**UMA LEITURA DE HOMO SACER I: O PODER SOBERANO E A VIDA NUA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal Fluminense, para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Oliveira

NITERÓI

2013

Pedro Igor de Souza Pinto Oliveira

**A Pura Forma de Lei em Giorgio Agamben**  
**Uma leitura de Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal Fluminense, para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em: \_\_\_\_\_.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Cláudio Oliveira (Orientador)  
Filosofia, UFF

---

Daniel Arruda Nascimento  
Direito, UFF

---

José Maria Arruda  
Filosofia, UFF

Niterói  
2013

## RESUMO

A presente pesquisa tem o objetivo de esclarecer o percurso do filósofo Giorgio Agamben, no que se refere à formulação do conceito de “pura forma de lei”, chamando atenção para as estratégias de leitura que o autor emprega, ao desdobrar o texto de vários autores, sobretudo os de Carl Schmitt, Walter Benjamin e Gerschom Scholem. Trata-se, em outros termos, de tornar inteligível o diagnóstico agambeniano de que a relação político-jurídica fundamental é a relação de banimento soberano, bem como delinear o conceito através do qual Agamben expressa a superação desta relação: o estado de exceção efetivo. Para tanto, analisaremos o ensaio "Definição de Soberania" do jurista alemão Carl Schmitt, bem como a leitura agambeniana do referido texto. Ademais, o conceito de biopolítica de Michel Foucault deverá ser esclarecido, para que se possa compreender o desdobramento que Agamben produz em tal conceito, ao integrá-lo às análises sobre o poder soberano. Por fim, tentaremos delinear o conceito de estado de exceção efetivo, através do qual Agamben procura pensar a superação de seu diagnóstico político, e o faremos por meio da análise do debate entre Benjamin e Schmitt, a respeito do estado de exceção, e do diálogo epistolar entre Benjamin e Gerschom Scholem, acerca da pura forma de lei.

## **ABSTRACT**

The present research aims at clarifying the path of the philosopher Giorgio Agamben when it comes to the concept of “pure form of law”, calling attention to the reading strategies that the author uses when he unfolds the text of several authors, especially those of Carl Schmitt, Walter Benjamin, and Gerschom Scholem. In other words, we will shed light on Agamben’s diagnosis that the fundamental legal-political relationship is the relationship of the sovereign ban, as well as outline the concept through which Agamben expresses the overcoming of this relationship: the effective state of exception. Hence, we will analyze the German jurist Carl Schmitt’s essay "Definition of Sovereignty", as well as Agamben's reading of that text. Moreover, Michel Foucault’s concept of biopolitics should be clarified, so that we can understand the development that Agamben produces in such a concept, in order to integrate it to the analysis of the sovereign power. Finally, we will attempt to outline the concept of effective state of exception, through which Agamben thinks the overcoming of his political diagnosis, and we will do that by analyzing the debate between Benjamin and Schmitt on the state of exception, and the epistolary dialogue between Gerschom Scholem and Benjamin on the pure form of law.

## **Agradecimentos**

A Cláudio Oliveira, por suas aulas verdadeiramente inspiradoras e por me trazer para os difíceis caminhos da Filosofia e neles, desde então, me orientar.

À Isabela, minha especial e incansável leitora, revisora e, acima de tudo, companheira.

Aos meus pais, sem os quais esta dissertação, em todos os sentidos, não seria possível.

Ao meu irmão, pelos momentos de distração, sem os quais nenhuma Filosofia é possível.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO 1: O ESTADO DE EXCEÇÃO E O FUNDAMENTO DO DIREITO .....</b>	<b>11</b>
1.1 Teologia Política de Carl Schmitt .....	11
1.2 <i>Ex-capere</i> e <i>Aus-nahme</i> : a questão da exceção em Giorgio Agamben .....	21
1.3 A Ditadura e a Força-de-Lei-Sem-Lei .....	32
1.4 A Relação de Banimento Soberano.....	48
<b>CAPÍTULO 2: VIDA NUA E BIOPOLÍTICA.....</b>	<b>51</b>
2.1 O Biopoder: uma análise foucaultiana.....	52
2.2 A Vida Nua do <i>Homo Sacer</i> .....	60
2.3 Um Estado de Exceção Desejado .....	78
<b>CAPÍTULO 3: A PURA FORMA DE LEI E O ESTADO DE EXEÇÃO EFETIVO .....</b>	<b>81</b>
3.1 Violência e Direito .....	82
3.2 <i>Gigantomachia</i> .....	96
3.3 Diante da Porta Aberta da Lei.....	99
3.4 A Inexequibilidade da Lei e o Estado de Exceção Efetivo .....	109
3.5 Uma Política e um Direito que Vêm .....	122
<b>4. CONCLUSÃO.....</b>	<b>124</b>
<b>5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS: .....</b>	<b>130</b>

*"Wo aber die Gefahr ist, wächst  
Das Rettende auch."*

**("Mas onde o perigo está, cresce  
também a salvação.")**

**Friedrich Hölderlin**

## INTRODUÇÃO

Um ilustre jurista uma vez apontou para o que seriam as colunas de Hércules de toda a teoria jurídica, para além da qual se abriria um mundo diferente:

O problema do direito natural é o eterno problema daquilo que está por trás do direito positivo. E quem procura uma resposta encontrará – temo – não a verdade absoluta de uma metafísica nem a justiça absoluta de um direito natural. Quem levanta esse véu sem fechar os olhos vê-se fixado pelo olhar esbugalhado da Górgona do poder<sup>1</sup>.

A tarefa que o filósofo Giorgio Agamben se coloca é justamente a de levantar esse véu e investigar o mais imemorial dos *arcana imperii*: o estado de exceção. Este, como veremos ao longo desta dissertação, consiste no limite do direito, limite compreendido em seu duplo sentido de início e fim, e é o *locus* privilegiado para apreendermos nosso objeto de pesquisa: a pura forma de lei. No quarto capítulo de *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, intitulado “Forma de Lei”, Agamben apresenta o conceito de “pura forma de lei”, entendido como a estrutura “original” da lei - “significando com este termo o inteiro texto da tradição no seu aspecto regulador, quer se trate da *Torah* hebraica, ou da *Shariah* islâmica, do dogma cristão ou do *nómos* profano”.<sup>2</sup> Podemos dizer que o conceito de “pura forma de lei” é a culminação das análises sobre o estado de exceção, expostas nos capítulos anteriores do livro. É lícito afirmar que a primeira parte de *Homo Sacer I* encontra-se organizada com intuito de tornar possível a compreensão da noção de “pura forma de lei” e as aporias relativas à sua superação, ou seja, a tentativa agambeniana de pensar um direito para além da lei ou uma política não-estatal.

A presente dissertação tem o objetivo de esclarecer o percurso de Giorgio Agamben, no que se refere à formulação do conceito de pura forma de lei, chamando atenção para as estratégias de leitura que o autor emprega, ao desdobrar o texto de vários autores - sobretudo Carl Schmitt, Walter Benjamin e Gerschom Scholem. Ao articular esses autores, Agamben produz um debate em torno da pura forma de lei, aproximando-se de uns e contrapondo-se a outros, sobretudo no que diz respeito à possibilidade, ou necessidade, de superação desta estrutura da lei.

Esta dissertação encontra-se dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, tratar-se-á de tornar claro dois conceitos agambenianos absolutamente interligados: estado de exceção e relação

<sup>1</sup> KELSEN, Hans. *Gleichheit vor dem Gesetz veröfentlichung der vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer*, fasc. 3, W de Gruyter, Berlim-Leipzig, 1927, p.55. *apud* LOSANO, Mario. “Introdução” IN: *O Problema da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.XX.

<sup>2</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007, p.59.

de banimento. O que nesse capítulo encontra-se em questão é a compreensão do estranho âmbito em que consiste o estado de exceção, que acima afirmamos ser o *locus* privilegiado para compreendermos a pura forma de lei. Assim, nesse capítulo, deverá ficar clara a razão desse privilégio, no sentido de responder a pergunta: por que a forma da lei, que se revela no estado de exceção, pode, e deve, ser considerada a estrutura fundamental de toda lei? Além disso, a relação de banimento deverá ser esclarecida, tendo em vista consistir, para Agamben, no modo fundamental de relacionamento com a lei e, portanto, em algo essencial para compreensão da pura forma de lei.

Ambas as questões encontram seu lugar no primeiro capítulo da primeira parte de *Homo Sacer I*, denominado “Paradoxo da Soberania”. O percurso de Agamben, nesse capítulo, é marcado por uma retomada explícita e extensa do pensamento de Carl Schmitt, o qual nos fornece uma teoria da exceção enquanto constitutiva do direito, imprescindível para o pensamento de Agamben. O ensaio de Carl Schmitt, “Definição de Soberania”, presente em *Teologia Política*, de 1922, é citado por Agamben quase em sua totalidade, no referido capítulo. Todavia, essa retomada é também, e ao mesmo tempo, um desdobramento e um afastamento. Agamben se serve de Schmitt para ultrapassá-lo. Com isso quero dizer que, embora o diagnóstico schmittiano sobre o fundamento do direito e da ordem jurídica seja, quase em sua totalidade, ratificado por Agamben – cabendo a esta dissertação explicitar quais são as retificações agambenianas feitas ao jurista alemão – a posição de Agamben, diante do diagnóstico, será radicalmente distinta da posição de Schmitt. Ademais, para enriquecer as explicações sobre o estado de exceção e a relação de banimento, o livro *Estado de Exceção: homo sacer, II, 1* nos será essencial, na medida em que as questões suscitadas na primeira parte de *Homo Sacer I* são, naquele livro, aprofundadas por Agamben. Em *Estado de Exceção*, a leitura agambeniana de Schmitt é expandida, e o livro de Schmitt, *A Ditadura*, de 1921, cumpre papel semelhante àquele do ensaio *Definição de Soberania*, em *Homo Sacer I*.

No segundo capítulo trata-se de trazer à luz o elemento que encontra-se vinculado à lei na relação de banimento: a vida. Se no primeiro capítulo privilegiamos a análise de um dos pólos da relação de banimento, o pólo ativo, a lei, ou seja, o soberano, neste capítulo tratar-se-á de analisar o pólo simetricamente oposto. Não é possível compreender a necessidade de superação da relação de banimento, e, portanto, da pura forma de lei, que Agamben defende e que será o centro do debate no terceiro capítulo de nossa dissertação, sem que fique compreendido o que está em jogo na relação de banimento. Portanto, entendo como imprescindível fazer uma incursão na segunda parte de *Homo Sacer I*, denominada “Homo Sacer”, a fim de esclarecer dois conceitos centrais agambenianos: o conceito de vida nua e de biopolítica. O que deverá ficar claro no segundo capítulo desta dissertação é que, na relação de banimento soberano não está em questão apenas um poder de

tipo institucional-político, mas também biopolítico. Na verdade, a estratégia agambeniana, que será exposta em detalhes, é justamente revelar a figura da vida nua enquanto o ponto de encontro e de indistinção entre o poder soberano (poder de tipo institucional-político) e o biopoder. Ao produzir essa coincidência, as análises de origem schmittianas, predominantes na primeira parte de *Homo Sacer I*, são unidas às análises da microfísica do poder de Michel Foucault, autor que é retomado, desdobrado e complementado por Agamben na segunda parte de *Homo Sacer I*.

Portanto, no segundo capítulo, mostraremos como Agamben lê o conceito de biopolítica de Foucault, e, a partir dele, desdobrando-o e complementando-o, constrói um novo conceito de biopolítica. Será nossa tarefa, neste segundo capítulo, tornar claro o que é desdobrado, e o que é complementado. Podemos adiantar que a reintrodução da questão da soberania na análise biopolítica é, justamente, a maior diferença entre Foucault e Agamben, e tal reintrodução pode ser observada no conceito de vida nua e de *homo sacer*. Assim, nossa incursão à segunda parte de *Homo Sacer I* não é uma digressão, mas um avanço necessário para compreender plenamente o debate que nos é apresentado no quarto capítulo da primeira parte de *Homo Sacer I*. Para levar à cabo nossa tarefa, faz-se necessário a análise de dois textos de Foucault, aos quais Agamben se refere em *Homo Sacer I*: o curso no *Collège de France* de 1975, *Em Defesa da Sociedade* e o quinto capítulo de *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, chamado: “Direito de morte e poder sobre a vida”.

Por fim, no terceiro capítulo desta dissertação, após apreendidos os conceitos de estado de exceção, relação de banimento, vida nua, *homo sacer*, e biopolítica, tornar-se possível aprofundar a questão em direção ao conceito de pura forma de lei. Neste capítulo o que estará em questão é: de que modo a lei inclui a vida, mais precisamente a vida nua, na relação de banimento? Qual é o mecanismo que permite produzir essa captura? Se a vida nua é a forma de vida que se encontra na relação de banimento, qual é a forma da lei que lhe corresponde? Qual é a estrutura e o fundamento da pura forma de lei, qual é o seu operar?

As respostas a essas perguntas serão delineadas, primeiramente, a partir do diálogo que, no quarto capítulo de *Estado de Exceção: Homo Sacer II, 1*, chamado "Luta de Gigantes Acerca de um Vazio", Agamben constrói entre Walter Benjamin e Carl Schmitt, com relação ao estado de exceção e à anomia que nele é encontrada. Em um segundo momento, ao debate entre Benjamin e Schmitt, aproximaremos o diálogo epistolar entre Benjamin e Gerschom Scholem, quanto à estrutura da lei na obra de Franz Kafka, que Agamben apresenta no quarto capítulo de *Homo Sacer I*. Ademais, em um terceiro momento, aproximaremos do debate a perspectiva de Jacques Derrida, o qual interpreta, em *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*, o ensaio da *Crítica da Violência* de

Benjamin de modo distinto da interpretação agambeniana, chegando à diferentes conclusões quanto à anomia do estado de exceção.

Portanto, neste capítulo da dissertação, será nossa tarefa relacionar os diversos debates, mostrando sua correlação quanto à questão da pura forma de lei, bem como as consequências de cada uma das posições assumidas pelos autores. Ao trazer à luz o debate em torno da pura forma de lei, pretendemos abrir o caminho para pensar o que acreditamos ser o núcleo tanto de *Homo Sacer I*, quanto de *Estado de Exceção*, qual seja: pensar um direito mais além da lei, uma política não estatal, enfim, aquilo a que Agamben se refere nas expressões “direito que vem” e “política que vem”. Se, como afirma Agamben, “toda obra escrita pode ser considerada como o prólogo (ou melhor, como a *cera perdida*) de uma obra jamais escrita, que permanece necessariamente como tal”<sup>3</sup>, esta dissertação certamente consiste em um prólogo para uma obra, na qual, o “que vem” agambeniano será interrogado, mas que insiste em escapar à escrita, sempre recuando como horizonte da pesquisa.

---

<sup>3</sup> Idem., *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005, p.9.

## Capítulo 1: O ESTADO DE EXCEÇÃO E O FUNDAMENTO DO DIREITO

Nosso objetivo neste capítulo será tornar claro o percurso de Agamben que o leva à formulação, no primeiro capítulo de *Homo Sacer I*, de dois conceitos essenciais para a compreensão da pura forma de lei: o estado de exceção e a relação de banimento. Esse percurso tem como ponto de partida evidente o primeiro ensaio de *Teologia Política* (1922), de Schmitt, chamado “Definição de Soberania”. A importância do texto de Schmitt pode ser verificada pelo fato de Agamben citar quase integralmente o ensaio em seu livro e dedicar, à sua leitura, um capítulo inteiro. Nosso primeiro capítulo, portanto, será dedicado, à análise de três conceitos fundamentais schmittianos, apresentados no referido ensaio, os quais são apropriados por Agamben e utilizados de modo exaustivo nos capítulos subsequentes de *Homo Sacer I*, quais sejam: “decisão”, “soberania” e “estado de exceção”. Nosso procedimento, neste capítulo, envolverá uma espécie de recuo à obra schmittiana, que o próprio Agamben faz, mas que pretendemos ser mais demorado, tendo em vista nosso intento de expor a leitura agambeniana de Schmitt e seus desdobramentos.

Ademais, em um segundo momento deste capítulo, a leitura agambeniana de *A Ditadura* (1921), de Schmitt, presente em *Estado de Exceção*, será analisada, justificando-se no fato de consistir em um deliberado aprofundamento da questão que aqui nos interessa. Nesse caso, o procedimento que adotaremos será o mesmo que acima expomos: será feita uma regressão à obra schmittiana, neste caso *A Ditadura*. Por fim, no final deste capítulo, retornaremos ao primeiro capítulo de *Homo Sacer I*, buscando apresentar, agora já munidos com o detalhamento da questão, a relação de banimento, enquanto relação política fundamental e modo originário de relacionamento com a lei.

### 1.1 Teologia Política de Carl Schmitt

O ensaio “Definição de Soberania” abre o conjunto dos quatro ensaios sobre a soberania que formam o núcleo original do livro *Teologia Política*.<sup>4</sup> Na primeira linha do ensaio, Schmitt já define,

---

<sup>4</sup> O livro *Teologia Política* encontra-se dividido em duas partes. A primeira foi publicada em 1921 e a segunda em 1969, sob o nome de *Teologia Política II: a lenda da liquidação de toda teologia política*. Nesta, Schmitt fará a análise de um “breve tratado teológico, escrito em 1935, que, entretanto, se converteu em uma lenda científica. A lenda diz que aquele pequeno escrito de 1935 se encarregou de liquidar, de maneira definitiva, qualquer teologia política”(SCHMITT, Carl. *Teología Política II: la leyenda de la liquidación de toda teología política*. Buenos Aires: Ed. Struhart & Cia, 2005, p.93). Na passagem, Schmitt refere-se ao tratado do teólogo católico Erik Peterson, *O Monoteísmo como Problema Político, uma contribuição à história da teologia política no Império Romano*. Se, em *Homo Sacer I*, somente a primeira parte de *Teologia Política* tem relevância para Agamben, em *O Reino e a Glória (Homo Sacer II, 2): uma genealogia teológica da economia e do governo*, Agamben analisa *Teologia Política II*, aprofundando o debate entre Schmitt e Peterson.

de maneira peremptória, o que entende por soberano: “Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”<sup>5</sup> (“*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*”)<sup>6</sup>. De modo semelhante, Agamben inicia o capítulo “Paradoxo da Soberania”, enunciando-o: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”.<sup>7</sup> De outro modo, poderíamos dizer, reunindo ambas as citações: aquele que decide sobre o estado de exceção coloca-se, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico, sendo essa a característica fundamental da soberania, um colocar-se ao mesmo tempo fora e dentro do direito. Se, a essas afirmações, acrescentarmos que a soberania é, na tradição jurídica, o conceito que expressa o núcleo do direito, poderíamos então formular, não sem espanto, que o fundamento do direito encontra-se, ao mesmo tempo, dentro e fora de si mesmo. Esse é o paradoxo da soberania que deve, antes de tudo, ser compreendido em Schmitt, para que os desdobramentos de Agamben tornem-se inteligíveis.

Na obra de Carl Schmitt há uma reiterada afirmação do caráter agonístico da vida política, da contingência da realidade concreta, do imponderável, incerto e provisório das relações humanas, do elemento irracional da razão, da incapacidade de universalização total do singular, mas sempre como elementos que devem ser tidos em mente para a conformação, normalização da vida. Todavia, Schmitt não perde de vista o caráter provisório, precário, de todos esses procedimentos, bem como seu caráter não unânime e arbitrário. Não é possível, para Schmitt, normalizar o real, sem ter em mente a sua fundamental ausência de norma.

Segundo Schmitt, é em uma situação anormal que se torna possível observar as condições de validade de uma norma, porque, em tal anormalidade, a norma não se encontra válida ou eficaz. Em outros termos Schmitt diz: “uma norma geral [...] nunca pode prever uma exceção absoluta, nem dar fundamento certo a uma decisão que estabelece se um caso é ou não verdadeiramente excepcional”.<sup>8</sup> O que Schmitt postula nessa passagem é que uma norma geral, que, por definição, para ser geral, precisa ter certa autonomia em relação aos casos particulares que regula, não pode prever uma exceção absoluta, ou seja, uma situação absolutamente singular, nem fundamentar uma decisão que procure decidir o caráter singular ou não do caso imprevisto. Isso quer dizer que existe uma limitação na possibilidade da norma geral prever os casos a que será aplicada, o que leva Schmitt à conclusão de que para determinadas situações, a norma não poderá ser aplicada, muito menos servir de fundamento para uma decisão. O que Schmitt aqui estabelece é a inexistência de

<sup>5</sup> SCHMITT, Carl. *Teología Política I: cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Ed. Struhart & Cia, 2005, p.23.

<sup>6</sup> SCHMITT, Carl. *Politische Theologie I: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1993, p.13.

<sup>7</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.23.

<sup>8</sup> SCHMITT, Carl. *Teología Política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, p.23.

uma validade incondicional da norma, ou seja, uma norma não vale em qualquer situação, mas tão somente nas situações que pode prever, ou seja, situações normais; caso haja uma situação imprevista, “a-normal”, excepcional, a norma não se aplica: é ineficaz. A eficácia da norma encontra-se vinculada à situação de normalidade por ela pressuposta.

Para Schmitt, não existe uma norma aplicável ao caos. É necessário introduzir, previamente, algum grau de regularidade na própria situação que se pretende regular pelas normas jurídicas. Ao postular essa tese, o fundamento da eficácia das normas jurídicas é deslocado para além do próprio direito normativamente considerado. O essencial, para Schmitt, é que a norma não contém em si seu fundamento.<sup>9</sup> O efeito desse deslocamento é que para compreendermos o fundamento do ordenamento jurídico, já não basta tomar o pressuposto da normalidade como algo presente, mas como algo que precisa ser antes de tudo constituído ou assegurado. Desse modo, a normalidade, em Schmitt, não pode ser definida no âmbito da ordem jurídica:

Toda norma geral requer que as condições de vida, às quais será efetivamente aplicada e que restarão submetidas a sua regulação normativa, tenham configuração normal [*normale Gestaltung*]. A norma exige um meio homogêneo. Esta normalidade fática [*faktische Normalität*] não é um simples 'pressuposto externo' do qual possa o jurista prescindir; mas é parte de sua validade [*Geltung*] imanente.<sup>10 11</sup>

Mas, em que consiste precisamente essa normalidade de fato, como ela pode ser consolidada? Quando Schmitt eleva a situação de normalidade a pressuposto das normas jurídicas, ele torna a resposta a essas duas perguntas uma questão crucial ao direito, pois elas dizem respeito à sua própria existência. Além disso, não só a resposta às perguntas tornar-se crítica, mas quem poderá respondê-las torna-se fundamental. Quem é juridicamente competente para definir se o pressuposto essencial à aplicação do direito encontra-se presente? Quem, portanto, é competente para declarar inaplicável o direito, reconhecendo a ausência de situação de normalidade, ou seja, quem pode declarar a situação excepcional?

---

<sup>9</sup> Para Schmitt, pensar que uma norma contém em si seu fundamento, é o mesmo que pensar que uma ordem abstrata pode fundar-se a si mesma, prescindindo do ato concreto de instauração, do momento da exceção. A questão, para Schmitt, não é somente afirmar o elemento exterior à ordem enquanto a ela pertencente, o irracional na razão, mas pensar o modo pelo qual pode ocorrer a articulação entre a realidade concreta, o singular, e a ordem abstrata, o universal. Essa mediação, para Schmitt, não ocorre de modo “automático”, ou natural, mas prescinde de algo como o “*fiat de Deus*”, que representa o princípio de fixação da ordem, que não fixa-se nela e, portanto, permanece como princípio instável da estabilidade da ordem.

<sup>10</sup> Ibidem., p.31.

<sup>11</sup> "*Jede generelle Norm verlangt eine normale Gestaltung der Lebensverhältnisse, auf welche sie tatbestandsmäßig Anwendung finden soll und die sie ihrer normativen Regelung unterwirft. Die Norm braucht ein homogenes Medium. Diese faktische Normalität ist nicht bloß eine 'äußere Voraussetzung', die der Jurist ignorieren kann*" (SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, p.19).

Ora, a resposta a essas perguntas é objeto, como Schmitt ressalta, de um interesse prático, pois determinará aquele que será chamado, no caso crítico, para decidir se a situação de normalidade está ameaçada, ou não mais existe, ou seja, se o caso crítico é excepcional. Como vimos, tal decisão não poderá ser fundamentada por uma norma jurídica previamente estabelecida, pois trata-se justamente de decidir se as norma jurídicas são aplicáveis ou não ao caso imprevisto - se o caso é excepcional. O que está em jogo nessa decisão é a possibilidade de suspensão da aplicação das normas jurídicas, a declaração de estado de exceção, que, segundo a definição de soberania schmittiana, determina quem é o soberano.

Schmitt salienta que a competência (atribuição jurídica) para a suspensão da ordem jurídica não é uma competência como qualquer outra. O pressuposto e o conteúdo dessa competência são ilimitados, pois o pressuposto (quando essa competência deverá ser atribuída) se funda em uma situação absolutamente imprevisível, o caso crítico, excepcional. O conteúdo da competência (aquilo que poderá ser feito) também é ilimitado, na medida em que o teor da decisão será determinado pelo evento excepcional, de modo que aquilo que será necessário fazer para resolver a situação e restabelecer a normalidade, no limite, pode ser qualquer coisa, é imprevisível. Ou seja, essa competência, por evidente, é irregulamentável, não normatizável.

Então, soberano é aquele que assume uma competência que não é prevista previamente, nem pode possuir conteúdo definido. Contudo, uma competência ilimitada já não pode ser chamada precisamente de competência jurídica, pois essa deve ser, por definição, limitada e razoavelmente definida, já que, supostamente, seria fruto da divisão funcional do poder estatal, que atribui – ou seja, compete - a diversos entes estatais a função de exercer frações de tal poder.<sup>12</sup> Uma competência ilimitada representa a possibilidade de utilizar o poder estatal em toda sua plenitude, de maneira absoluta. Como Schmitt diz:

Quem dispõe das faculdades não regradas constitucionalmente, ou seja, quem é competente quando a ordem jurídica não resolve o problema da competência? [...] Quem assume a competência em um caso para o qual não se previu competência alguma? [...] Quem teria a seu favor a presunção do poder não sujeito a limites?<sup>13</sup>

Portanto, aquele que é chamado para tomar a decisão quanto à exceção, ou seja, aquele que

---

<sup>12</sup> “*Competência* é a faculdade juridicamente atribuída a uma entidade ou a um órgão ou agente do Poder Público para emitir decisões. *Competências* são as diversas modalidades de poder de que se servem os órgãos ou entidades estatais para realizar suas funções. [...] A autonomia das entidades federativas pressupõe repartição de competência para o exercício e desenvolvimento de sua atividade normativa. Esta distribuição constitucional de poderes é o ponto nuclear da noção de Estado federal” (DA SILVA, José Afonso. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. São Paulo: Ed. Malheiros, 2008, p.479;477).

<sup>13</sup> *Ibidem.*, p.28.

assume uma competência ilimitada e, desse modo, acessa um poder não normatizado, para além do direito e, assim, coloca-se, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico, é soberano:

Ele decide se o caso proposto é ou não de necessidade e o que convém fazer para dominar a situação. Cai [permanece (*steht*)] portanto, fora da ordem jurídica normalmente vigente [*geltenden*], sem deixar por isso de pertencer a ela, posto que tem competência para decidir se a constituição pode ser suspensa *“in toto”*.<sup>14 15</sup>

Podemos dizer que, para Schmitt, o soberano está fora do ordenamento jurídico porque ele pode suspendê-lo, declarando o estado de exceção. Entretanto, o soberano está dentro do ordenamento porque através do estado de exceção torna possível a ordem jurídica ou a assegura, decidindo a situação de normalidade, pressuposta para a eficácia das normas. Podemos dizer que a decisão soberana possui duas faces simétricas: a decisão sobre a suspensão da ordem jurídica e a decisão sobre a normalidade. A primeira institui o estado de exceção, a segunda, a condição de possibilidade para a eficácia do direito. Chegado a esse ponto, já podemos compreender a definição de soberania com a qual Schmitt abre o ensaio: “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”<sup>16</sup>. Ao decidir pela necessidade do estado de exceção, o soberano também decide sobre a normalidade que as normas pressupõem e, portanto, decide sobre a condição de possibilidade do próprio direito. Quem determina o que é a exceção, no mesmo ato, determina o que é o normal. Podemos, então, dizer que Schmitt poderia ter iniciado seu ensaio com uma definição de soberania, somente em aparência distinta:

Não existe uma só norma que seja aplicável ao caos. Necessário é que a ordem seja restabelecida [produzida (*hergestellt*)], se a ordem jurídica há de ter sentido. É necessário de todo modo implantar uma situação normal e *soberano é quem com caráter definitivo decide se a situação é, com efeito, normal*. 'O direito é sempre direito de uma situação determinada'. O soberano cria essa situação e a garante em sua totalidade.<sup>17</sup>

É importante salientar que em ambas as definições de soberano, um elemento persiste na definição: a decisão. Esta define, para Schmitt, entre as plurais possibilidades de normalidade, qual normalidade será aceita. A constituição de uma situação normal, no estado de exceção, por parte do soberano, consiste numa exclusão de todas as outras alternativas de normalidade. No pensamento de

<sup>14</sup> Ibidem., p.25.

<sup>15</sup> “*Er entscheidet sowohl darüber, ob der extreme Notfall vorliegt, als auch darüber, was geschehen soll, um ihn zu beseitigen. Er steht außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört doch zu ihr, denn er ist zuständig für die Entscheidung, ob die Verfassung in toto suspendiert werden kann*”(SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, p.14).

<sup>16</sup> Ibidem., p.23.

<sup>17</sup> Ibidem., p.31. (Meu grifo).

Schmitt, há uma verdadeira impossibilidade de fundar os parâmetros da vida, de normalizá-la, sobre bases incontroversas. Assim, a decisão, no estado de exceção, que define qual é a situação de normalidade não tem como recorrer a uma espécie de consenso anterior que torne possível a fundamentação da decisão, pois se trata precisamente de definir tais princípios estruturais, formar o próprio consenso, ou seja, de formular o normal. A decisão soberana não pode ser explicada a partir de uma norma, ou seja, do ordenamento jurídico, nem mesmo a partir da normalidade de fato, porque a decisão é o que cria e impõe a situação de normalidade e, assim, fundamenta a ordem jurídica.

Qual é então o fundamento da decisão soberana? Schmitt responde: “normativamente considerada a decisão nasce do nada”.<sup>18</sup> A decisão nasce de um nada normativo porque nasce de uma situação de conflito, uma situação em que as categorias mais estruturais da vida em comum e, assim estruturantes do direito, estão em questão, em disputa. Não se trata de um absoluto nada - o caos - mas de um espaço de indeterminação normativa, de contingência: trata-se do estado de exceção. Quando Schmitt diferencia o caos do estado de exceção, tem em vista que este não é um estado pré-normativo, em que inexistiriam as categorias de justo e injusto, certo e errado, mas um estado de conflito, em seu sentido extremo, quanto a tais categorias, estado de conflito este que não pode ser solucionado por um consenso anterior ou uma normalidade, mas cuja solução mesma é consenso e normalidade. A decisão soberana, nesse sentido, não é fundamentada, mas impõe fundamento. Trata-se de uma decisão literalmente autoritária que funda a ordem normativa, uma decisão pura, “absoluta, criada do nada, que não argumenta, não discute, nem se justifica”.<sup>19</sup>

Ademais, podemos dizer que a decisão soberana é política, por excelência, porque resulta do conflito extremo entre possibilidades de normalidade. Schmitt, no livro *O Conceito do Político*, afirma que

o político tem seus critérios próprios, que de maneira peculiar se tornam eficazes diante dos domínios diversos e relativamente independentes do pensamento e do agir humano, especialmente o moral, o estético e o econômico. Admitamos que as distinções últimas no âmbito moral sejam bom e mau; no estético, belo e feio; no econômico, útil e prejudicial [...]. A questão então é se também existe uma distinção peculiar não semelhante ou análoga às demais, porém independente delas, auto-suficiente, e com total evidência, como critério simples do político. A distinção especificamente política a que podem reportar-se as ações e os motivos políticos é a discriminação entre amigo e inimigo. [...] A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação. O inimigo político não precisa ser mau, feio ou concorrente. Ele é justamente o estrangeiro, bastando à sua essência

---

<sup>18</sup> Ibidem., p.52.

<sup>19</sup> Ibidem., p.88.

que, em um sentido particularmente intensivo, ele seja existencialmente algo outro e estrangeiro, de modo que, no caso extremo, há a possibilidade de conflito com ele. [...] Cada um deles tem de decidir por si mesmos, se a alteridade do estrangeiro, no caso concreto do conflito presente, representa a negação da sua própria forma de existência.<sup>20</sup>

Percebe-se que o conceito do político de Schmitt não é substancial, mas relacional, consistindo na intensidade de uma associação ou dissociação. Assim, oposições morais, econômicas, dentre outras, transformam-se em oposições políticas, no momento em que forem intensas o suficiente para agrupar homens em amigos e inimigos. Schmitt, no livro, insiste no caráter existencial da definição de amigo-inimigo, pois o inimigo não é necessariamente aquele considerado mau, ou a quem se odeia, mas aquele, cuja existência, no caso extremo, representa uma absoluta alteridade. Todavia, Schmitt ressalta que o político não consiste propriamente na ação de aniquilamento do outro, mas em uma relação que pressupõe a possibilidade efetiva disso, uma relação na qual esteja em jogo a possibilidade real de eliminação do outro, que é, na mesma medida, poderíamos dizer, a possibilidade real de ser eliminado, a confrontação com a possibilidade da morte, o caso excepcional e extremo por excelência. O conceito do político schmittiano, em última análise - arrisco dizer - remete ao caso extremo da morte e, a partir dele, se define. Pode-se dizer que uma unidade política só pode ser produzida a partir da decisão, no caso extremo de conflito, da alteridade. Contudo, nesse procedimento, Schmitt inclui a alteridade, por meio de sua exclusão, no núcleo da identidade política. Além disso, a decisão pelo inimigo é uma decisão sem fundamento em qualquer normatividade, mas que torna possível a mínima unidade política necessária para algo como o direito ter sentido. O que está em questão nessa decisão, novamente, é a produção de uma normalidade, agora chamada de unidade política, enquanto um conjunto de referências mínimas, de que o direito necessita, e o qual a decisão constitui e impõe. A decisão soberana, no estado de exceção, sobre a normalidade de fato é a decisão política, no estado de conflito extremo, que põe a unidade política.

Além disso, a decisão soberana é o que, mais precisamente, define o soberano. Este, em Schmitt, certamente não é uma entidade previamente existente, mas parece se constituir enquanto tal no próprio ato da decisão e, poderíamos dizer, junto com ela se extingue, em sentido próprio. Arrisco afirmar que o soberano schmittiano só existe no ato da decisão. Do mesmo modo que não se pode prever a exceção, também não se pode prever quem assumirá a competência imprevista para com ela lidar, ou quem prevalecerá no estado de exceção, impondo sua normalidade. Além disso, o soberano pode não ser uma pessoa – por exemplo, no caso da ditadura do proletariado -, ou nem

---

<sup>20</sup> SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992, p.51.

mesmo um grupo organizado, basta que, de algum modo, em um determinado instante, esse “sujeito” possa decidir (ou, arriscamos dizer, que em um determinado instante essa decisão produza um sujeito) no sentido schmittiano, e assim, se fazer soberano, naquele lapso de tempo, porque pôde suspender o ordenamento e normalizar a contingência da realidade concreta. Por essa razão, podemos dizer que a ordem jurídica tem por fundamento, não tanto o soberano, pois esse não tem consistência para além de sua decisão, mas a decisão.

Não deve causar surpresa a razão pela qual o pensamento de Schmitt causa tamanho desconforto entre os juristas.<sup>21</sup> Ao colocar a decisão soberana no estado de exceção enquanto núcleo da soberania, Schmitt insere, no âmago do direito, elementos com os quais o direito não se reconhece e possibilita dizer que o direito tem por fundamento um nada normativo, ou seja, o estado de exceção. Além disso, a contingência e o conflito, que Schmitt identifica no estado de exceção, não são por ele pressupostos enquanto algo já superado pela ordem jurídica, mas algo a que o próprio direito, na situação limite, sempre precisa recorrer para assegurar sua existência.

Ademais, queremos aqui ressaltar que, embora Schmitt coloque ênfase, sempre, na exceção, na situação crítica, e na suspensão da ordem jurídica, sua estratégia é sempre direcionada à fundamentação do direito – seja em que fundamento for. O estado de exceção é o momento em que a ordem jurídica, suspensa, pode ser tanto assegurada, quanto reorganizada em novas bases e fundada de modo distinto. Para Schmitt, a permanência no estado de exceção, sem o objetivo de garantir ou instituir uma ordem jurídica, é o que caracterizaria verdadeiramente uma tirania. Em certo sentido, podemos dizer que, para Schmitt, qualquer coisa pode ser justa ou injusta, mas justo é que haja a decisão pelo justo e injusto. Nesse sentido, embora o ensaio de Schmitt tenha início com a definição de soberania enquanto decisão sobre o estado de exceção, mais importante, para ele, talvez seja a definição de soberania nela implícita, que podemos formular deste modo: soberano é aquele que pode decidir - suspendendo o direito e, assim, instituindo o estado de exceção - sobre a normalidade pressuposta pelo direito.

A decisão soberana, no pensamento de Schmitt, corresponde a um ato humano – em meio à incerteza, precariedade e falta de parâmetros do estado de exceção – absolutamente arbitrário e, por isso mesmo, maximamente criativo, algo como um ato demiúrgico. No terceiro ensaio do livro *Teologia Política*, de mesmo nome, Schmitt – também nas primeiras linhas do ensaio – apresenta a principal tese do ensaio, que nos permite melhor pensar esse caráter “demiúrgico” da decisão

---

<sup>21</sup> Frente a esse desconforto, muitos juristas encontram seu alívio no fato de Schmitt ter manchado sua obra teórica com sua inegável adesão ao nacional-socialismo, o que justificou por muito tempo uma espécie de fechar de olhos para as aporias que a obra schmittiana colocava diante deles, além de facilitar a filiação, agora politicamente correta, ao jurista neokantiano, antagonista de Schmitt, Hans Kelsen.

soberana:

Todos os conceitos marcantes [*prägnanten*] da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados. [...] O estado de exceção tem na ciência jurídica análoga significação que o milagre na teologia. [...] A ideia do moderno Estado de direito se afirmou, junto com o deísmo, com uma teologia e uma metafísica que desterram [*verweist*] do mundo o milagre e não admitem a violação, com caráter excepcional, das leis naturais implícita no conceito de milagre produzido por intervenção direta, como tampouco admitem a intervenção direta do soberano na ordem jurídica vigente [*geltende*]. O racionalismo da época da ilustração não admite o caso excepcional em nenhuma das suas formas.<sup>22</sup>

O milagre está para a teologia como o estado de exceção está para a ciência jurídica, já que o milagre consiste, por definição, em um evento excepcional, que não obedece às leis naturais estabelecidas por Deus. O milagre é um momento de suspensão das leis naturais pela intervenção divina. Tal como o estado de exceção, o milagre é imprevisível, rompe com a cotidianidade e lembra aos homens a origem divina da ordem natural (ou, poderíamos dizer, a origem excepcional da ordem jurídica), que, muitas vezes, cai no esquecimento, na repetição do cotidiano. O milagre traz à luz a existência de Deus e revela que aquele que pode suspender as leis naturais para produzir o milagre é aquele que as criou a partir do nada, é o Deus soberano. Cabe ainda ressaltar que o milagre, para teologia, é definido como um ato *extra ordinem*, extraordinário, fora da ordem natural, embora não da ordem divina. Assim, se o conceito de estado de exceção é o conceito de milagre secularizado, podemos afirmar que o conceito de soberano é o conceito de Deus secularizado.

Schmitt estabelece, ainda, uma relação entre o deísmo e o racionalismo do século XVIII, cuja expressão jurídica é a doutrina liberal do Estado de direito. No deísmo, entende-se a figura de Deus como aquele que, apesar de ter criado a ordem natural, não mais se encontra nela. É um Deus que respeita a natureza e as suas leis, enfim, um Deus transcendente que não governa. Trata-se da ideia da ordem natural como uma grande máquina, que prescinde do maquinista. Ou seja, do mesmo modo que para o deísmo, Deus não faz milagres, portanto, não viola as leis naturais, também para o “o racionalismo do século XVIII, o estado de exceção é algo incomensurável”<sup>23</sup> e deve ser descartado sob o argumento de que “a exceção nada prova e que somente o normal pode ser objeto de interesse científico”.<sup>24</sup> <sup>25</sup> Analogamente, na doutrina do Estado de direito, defende-se a soberania

<sup>22</sup> Idem., *Teología Política*, p.57.

<sup>23</sup> Ibidem., p.32.

<sup>24</sup> Ibidem., p.33.

<sup>25</sup> Em *O Reino e a Glória*, Agamben chama atenção para uma fundamental herança teológica que, por meio de Rousseau, as democracias ocidentais herdaram “sem benefício de inventário”. Segundo Agamben, os principais conceitos de Rousseau podem ser reconduzidos ao pensamento teológico de Malebranche, como no caso do milagre: “a solidariedade com o pensamento de Malebranche aparece com vigor também na terceira carta da montanha, a propósito

da lei, ou seja, ninguém, nem mesmo o Estado, pode ter acesso a um poder ilimitado, não mediado pelo direito. Para levar a cabo essa dominação da lei, é necessário pensá-la como uma norma geral, que possui validade e aplicações universais, e que, no Estado de direito ideal, abrangeria todas as possibilidades de atuação do Estado em um sistema normativo coerente.

Para Schmitt, uma filosofia da vida concreta, ou seja, aquela que não se satisfaz em explicar a repetição cotidiana, não pode recuar diante do excepcional e do caso extremo. Aos olhos dessa filosofia, a exceção é mais importante que a regra, pois lhe interessa desvelar o que está por trás do que ordinariamente se repete:

A exceção é mais interessante que o caso normal. O normal nada prova; a exceção, tudo; não somente confirma a regra, mas esta vive daquela. A exceção faz a vida real com sua energia saltar [*durchbricht*] a casca de uma mecânica ossificada [enrijecida (*erstarrten*)] na pura repetição.<sup>26 27</sup>

Soberano, decisão, estado de exceção, normalidade. Todos esses conceitos são conceitos limites, extremos, excepcionais e, como vimos, tão somente por meio deles Schmitt entende ser possível compreender em que se sustenta o ordenamento jurídico, ou seja, o normal. A regra vive da exceção porque torna possível e garante o pressuposto essencial de validade da própria regra, pois é no estado de exceção que a situação de normalidade pode ser configurada. Pode-se dizer que uma perspectiva que só tenha em vista o normal é incapaz de compreender o aspecto contingente e dinâmico que a vida concreta, revelada no espaço do estado de exceção, possui e, desse modo, não toma consciência de que por trás de toda normalidade, por mais natural e necessária que se apresente, há contingência, conflito e decisão.

No fim de seu ensaio, Schmitt cita uma passagem que arrisco dizer ser seu próprio ponto de partida: trata-se de uma citação sem referências, que Schmitt limita-se a atribuir a um teólogo protestante do século XIX. Sabemos que trata-se de Soren Kierkegaard, em *A Repetição*<sup>28</sup>, em uma bela passagem de elogio à exceção, a qual Agamben, em *Homo Sacer I*, não só cita no início de seu

---

da crítica dos milagres, Rousseau vincula estreitamente o milagre à exceção (é 'uma exceção real e visível das Leis divinas') e critica de maneira contundente a necessidade dos milagres para a fé e para a revelação. Não está em questão se Deus "pode" fazer milagres, mas [...] se Deus "quer" realizá-los. É interessante observar que Rousseau, mesmo negando a necessidade dos milagres, não os exclui de todo e considera-os precisamente à maneira de exceção. A teoria schmittiana, que vê no milagre o paradigma teológico do estado de exceção, encontra aqui uma confirmação" (AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória (Homo Sacer II, 2): uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2011, p. 299-300).

<sup>26</sup> Ibidem., p.33.

<sup>27</sup> "Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik" (SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, p.21).

<sup>28</sup> Cf. KIERKEGAARD, Soren. *The Repetition and Philosophical Crumbs*. Oxford University Press, 2009, p.78.

capítulo, mas parece levar, como veremos, às suas últimas consequências:

"A exceção explica o geral e se explica a si mesma. E se queremos estudar de verdade o geral, não há senão que se olhar para a exceção real. No fundo, mais nos mostra a exceção, que o geral [*Sie legt alles viel deutlicher an den Tag als das Allgemeine selbst*]. Chega um momento em que o perpétuo falatório [*Geredes*] do geral nos cansa; há exceções. Se não se consegue explicá-las, tampouco se explica o geral. Não se apercebe ordinariamente dessa dificuldade, porque nem sequer com paixão se pensa sobre o geral, senão com fácil [cômoda (*bequemem*)] superficialidade. A exceção, ao contrário, pensa o geral com enérgica paixão".<sup>29 30</sup>

## 1.2 *Ex-capere* e *Aus-nahme*: a questão da exceção em Giorgio Agamben

No primeiro capítulo de *Homo Sacer I*, logo após citar o ensaio “Definição de Soberania”, Agamben faz seu primeiro, e talvez principal, acréscimo à teoria schmittiana da exceção, explicando sua estrutura lógico-formal:

A exceção é uma espécie da exclusão [...] 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 da suspensão. [...] Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora* (*ex-capere*) e não simplesmente excluída.”<sup>31</sup>

Se, de fato, Schmitt já havia relacionado a estrutura da soberania com a da exceção, Agamben aprofundará essa relação, e o fará através de uma leitura topológica e etimológica do conceito de exceção. A passagem de Agamben, que citamos acima, consiste na base a partir da qual o autor extrairá todos os tipos de consequência ao longo do capítulo, levado-o, no limite, a corrigir parte da concepção schmittiana de estado de exceção. Cabe a nós, agora, compreendermos esse primeiro desdobramento agambeniano.

Como Agamben observa na passagem acima citada, a exceção é uma espécie de exclusão que possui a peculiaridade de permanecer em relação com aquilo que exclui. O caso singular, a

<sup>29</sup> SCHMITT, Carl. *Teología Política*, p.33-34.

<sup>30</sup> ""Die Ausnahme erklärt das Allgemeine und sich selbst. Und wenn man das Allgemeine richtig studieren will, braucht man sich nur nach einer wirklichen Ausnahme umzusehen. Sie legt alles viel deutlicher an den Tag als das Allgemeine selbst. Auf die Länge wird man des ewigen Geredes vom Allgemeinen überdrüssig; es gibt Ausnahmen. Kann man sie nicht erklären, so kann man auch das Allgemeine nicht erklären. Gewöhnlich merkt man die Schwierigkeit nicht, weil man das Allgemeine nicht einmal mit Leidenschaft, sondern mit einer bequemen Oberflächlichkeit denkt. Die Ausnahme dagegen denkt das Allgemeine mit energischer Leidenschaft"" (SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, p.21).

<sup>31</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.25.

exceção, embora seja excluído da norma geral, de algum modo permanece em relação com a norma. A norma mantém uma relação com a exceção que consiste apenas no permanecer suspensa diante da exceção. O único liame que liga o caso excluído à norma excludente é o próprio suspender-se da norma diante do caso, que em razão dessa suspensão, resta excluído, ou mais precisamente, excepcionado. Por isso Agamben diz: “a norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta”.<sup>32</sup> Isto é, o modo pelo qual a norma mantém uma relação com a exceção (se aplica à exceção) é sua própria suspensão diante da exceção (desaplicando-se). Ou seja, a desaplicação da norma diante da exceção (a exclusão da exceção) é, ao mesmo tempo, uma aplicação da norma à exceção (a inclusão da exceção). Em suma, o desaplicar-se da norma diante da exceção é o seu aplicar-se à exceção e vice e versa.

Pode-se dizer que a exceção é uma espécie de exclusão que inclui aquilo que exclui – que é outro modo de dizer que uma relação entre exceção e norma persiste ou que subsiste alguma aplicação da norma à exceção, ainda que seja, respectivamente, por meio de um suspender-se da norma ou de um desaplicar-se. Se a norma exclui o caso singular de si e, desse modo, o inclui nela mesma, então é possível dizer que a norma, excepcionando-o, inclui o caso singular unicamente por meio de sua exclusão e o exclui unicamente por meio de sua inclusão. De outro modo, pode-se dizer que a norma, através da exceção, consegue estabelecer uma relação com algo que lhe é exterior, ainda que tal relação seja apenas um “colocar fora”. Por isso, Agamben diz que a exceção é, segundo o étimo, “capturada fora”, em latim, *ex-capere*. Do mesmo modo, podemos apontar a palavra alemã, que traduz exceção, “*Ausnahme*”, cuja estrutura é a mesma da palavra latina: “*aus*”, “fora”, “*nahme*”, “pego”, “tomado”, “capturado”. A exceção é incluída (capturada) ao ser colocada fora, excluída. Desse modo, é possível, agora, compreender a seguinte passagem de Agamben: “o particular vigor da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade”.<sup>33</sup> A esse manter-se em relação com uma exterioridade, Agamben denomina relação de exceção, considerando-a a forma original de relacionamento com a lei.

Enfim, o que Agamben desvela nessas reflexões lógicas sobre a exceção é que aplicação e desaplicação, inclusão e exclusão, interior e exterior, encontram, na estrutura da exceção, uma zona de indeterminação. Agamben identifica nessa estrutura da exceção um espaço topológico, tal como uma garrafa de Klein ou uma fita de Möbius<sup>34</sup>, onde dentro e fora se indeterminam de tal modo que

---

<sup>32</sup> Ibidem., p.25.

<sup>33</sup> Ibidem., p.26.

<sup>34</sup> A garrafa de Klein e a fita de Möbius são dois exemplos de figuras topológicas, cuja característica é justamente serem superfícies não-orientáveis, ou seja, impossíveis de determinar matematicamente um “interior” ou um “exterior”. No caso da fita de *Möbius* isso ocorre porque ela só possui um lado, enquanto a garrafa de Klein é uma figura fechada, mas na qual ainda assim não é possível determinar um interior ou um exterior. Agamben relaciona de maneira explícita o

perdem seu sentido. Essa conclusão é a chave pela qual Agamben lerá o inteiro texto de Schmitt. Assim, quando Schmitt associa a estrutura da soberania à da exceção – sendo a maior expressão disso sua definição de soberano enquanto aquele que decide pelo estado de exceção – abre o caminho para Agamben relacionar essa estrutura lógico-formal da exceção à estrutura do direito. Do mesmo modo, seu sutil, mas gradual, distanciamento em relação a Schmitt também será determinado por essa leitura que radicaliza o caráter de indefinição da exceção frente a qualquer outro. Assim, central no estado de exceção agambeniano não será o fato de que se trata de uma zona em que o direito encontra-se suspenso, ou seja, de que a exceção subtrai-se à regra, mas que nesse espaço, direito e fato encontrar-se-ão radicalmente indeterminados.

Agamben ressalta que “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”.<sup>35</sup> Outro modo de pensar a passagem acima é compreender que uma norma só se torna norma quando inclui o caso singular por meio de sua exclusão, isto é, por meio da suspensão da norma diante dele. A norma torna-se norma excepcionando os casos singulares imprevistos ou, como Agamben diz: “A exceção soberana é, então, a figura em que a singularidade é representada como tal, ou seja, enquanto irrepresentável. Aquilo que não pode ser em nenhum caso incluído vem a ser incluído na forma da exceção”.<sup>36</sup> Essas considerações de Agamben são a tradução lógico-formal do que Schmitt expressava em termos jurídicos quando dizia que é o próprio ordenamento jurídico que, prevendo a possibilidade de sua suspensão, abre espaço para o estado de exceção e somente deste modo garante, na situação crítica, sua existência. O manter-se em relação da regra com a exceção, que possibilita seu caráter de norma, é o mesmo que dizer que todo ordenamento jurídico precisa manter-se em relação com o o âmbito do estado de exceção, na medida em que é nele que se torna possível a configuração de uma normalidade, que, como vimos, é pressuposta pelo direito.

Se é a própria suspensão da norma que dá lugar à exceção, a conclusão a que chega Agamben, no que diz respeito ao estado de exceção, fica clara: ele não é um estado anterior à norma, não é uma condição pré-jurídica, não é o caos que precede a ordem, pois seria o equivalente a pensar a exceção sem qualquer relação com a norma, apenas excluída da normatividade. Portanto, aquilo para que Agamben chama atenção na passagem é o mesmo que Schmitt assevera em seu

---

espaço da soberania a um espaço topológico: “Vale a pena refletir sobre a topologia implícita no paradoxo [da soberania], porque somente quando tiver sido compreendida a sua estrutura, tornar-se-á claro em que medida a soberania assinala o limite (no duplo sentido de fim e de princípio) do ordenamento jurídico”. (AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p.23).

<sup>35</sup> Ibidem., p.26.

<sup>36</sup> Ibidem., p.32.

ensaio: “O estado de exceção é sempre coisa distinta da anarquia e do caos”.<sup>37</sup> O que está em questão nessas formulações é a construção de uma certa distância com relação a Thomas Hobbes. Tanto Schmitt, quanto Agamben, buscam marcar uma diferença entre o estado de exceção e o estado de natureza hobbesiano, pois esse é o caso exemplar de um estado pré-normativo.

O estado de natureza hobbesiano consiste em um estado de guerra ou de apreensão perpétua decorrente da possibilidade do conflito, que jamais conheceu propriamente o que é uma ordenação jurídica, ou seja, é caótico. Trata-se de um estado pré-normativo, hipotético, de guerra de todos contra todos. Assim o define Hobbes:

durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. [...] A natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. [...] Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto [...]; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.<sup>38</sup>

O estado de natureza hobbesiano, portanto, é o estado onde os homens estão em uma situação de escassez de bens, concomitantemente a uma situação de igualdade de capacidades de matar o outro, sem razões para articularem a paz, haja visto o direito natural de todos a tudo – incluindo os corpos dos outros. Nessa situação, os homens preparam-se para a guerra e, assim, ficam em um perpétuo estado de ameaça, o qual já consiste, para Hobbes, em um estado de guerra. Apesar de toda essa descrição do estado de natureza, este não é considerado por Hobbes propriamente injusto, ou mesmo, mau. No estado de natureza inexistente a “distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo”.<sup>39</sup> Isso ocorre porque no estado de natureza hobbesiano inexistente a lei e, por isso mesmo, nada pode ser justo ou injusto, nem bom, nem mau.

O estado de exceção schmittiano, pelo contrário, é um espaço no qual, ainda que a ordem jurídica encontre-se suspensa, de algum modo persiste uma relação com o direito e, por isso mesmo,

<sup>37</sup> SCHMITT, *Teología Política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, p.30.

<sup>38</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999, p.109.

<sup>39</sup> *Ibidem.*, p.110.

não é anarquia, nem caos. A essa caracterização, corresponde uma compreensão de que o direito não coincide com o âmbito da norma jurídica, com o sistema normativo. Embora o estado de exceção seja caracterizado por Schmitt enquanto um nada normativo e, portanto, como a negação da norma jurídica, ele não considera o estado de exceção como algo oposto ao direito, posto que se destina, em última instância, a possibilitar a norma jurídica, a ordem jurídico-normativa. A norma jurídica vive de sua negação: o estado de exceção. Em razão disso, Schmitt considera, ainda que de maneira paradoxal, a negação da norma jurídica como um ato ainda jurídico, pois sem a negação, o “jurídico” não existiria.

Assim, podemos tentar expressar essa ambiguidade do estado de exceção schmittiano dizendo que ele é um “nada normativo”. Essa expressão mantém a ambiguidade da questão, pois se pode lê-la como referida a um “nada de norma”, mas também a um “nada com caráter normativo”. É isso que estava em questão quando Schmitt diz: “normativamente considerada, a decisão nasce [nasceu] do nada”<sup>40</sup> (*“Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren”*).<sup>41</sup> Portanto, para Schmitt, é possível ver no estado de exceção um caráter jurídico, que o salva da caracterização como um estado pré-normativo, totalmente alheio à ordem jurídica. Por isso, Schmitt pode dizer que no estado de exceção subsiste uma ordem em sentido jurídico, embora não jurídica:

Em sentido jurídico, sempre subsiste uma ordem, embora esta ordem não seja jurídica. A existência do Estado deixa, neste ponto, clara sua superioridade sobre a validade da norma jurídica. A “decisão” se libera de todas as travas normativas e se torna absoluta, em sentido próprio. [...] Os dois elementos que integram o conceito de “ordem jurídica” se enfrentam um ao outro e põem em manifesto sua independência conceitual. [...] Sem embargo, o caso excepcional segue sendo acessível ao conhecimento jurídico, porque ambos os elementos – a norma e a decisão – permanecem dentro do marco [*Rahmen*] do Direito.<sup>42 43</sup>

Nessa importante passagem, o que Schmitt demonstra é que, no estado de exceção, revela-se a autonomia dos termos do sintagma “ordem jurídica”: “ordem” separa-se de “jurídico”; ou melhor, torna-se claro que jamais coincidiram e, por subsistir no estado de exceção, a ordem demonstra sua superioridade frente ao “jurídico”. Ressalto que, para compreender essa passagem, devemos ter em

<sup>40</sup> SCHMITT, Carl. *Teología Política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, p.52.

<sup>41</sup> Idem., *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, p.37-38.

<sup>42</sup> Idem., *Teología Política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, p.30.

<sup>43</sup> *“besteht im juristischen Sinne immer noch eine Ordnung, wenn auch keine Rechtsordnung. Die Existenz des Staates bewährt hier eine zweifellose Überlegenheit über die Geltung der Rechtsnorm. Die Entscheidung macht sich frei von jeder normativen Gebundenheit und wird im eigentlichen Sinne absolut. [...] Die zwei Elemente des Begriffes 'Rechts-Ordnung' treten hier einander gegenüber und beweisen ihre begriffliche Selbständigkeit. [...] Trotzdem bleibt auch der Ausnahmefall der juristischen Erkenntnis zugänglich, weil beide Elemente, die Norm wie die Entscheidung, im Rahmen des Juristischen verbleiben”* (SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, p.18-19).

mente que o termo “jurídico” não designa o mesmo em seus dois empregos na frase. Schmitt chama essa “ordem” de não jurídica, porque representa a própria negação do “jurídico”, referindo-se com isso ao âmbito normativo, ao “jurídico” considerado como âmbito das normas jurídicas. Isso é claro se lembramos que o estado de exceção é um espaço no qual as normas jurídicas estão suspensas. Entretanto, essa ordem não-jurídica, ou seja, não-normativa, mantém um sentido “jurídico”, com isso referindo-se ao direito enquanto um todo, que engloba não só as normas jurídicas, mas sua negação, a exceção, da qual a norma vive.<sup>44</sup> Se essa “ordem” a que se refere Schmitt não mantivesse um sentido jurídico, não poderia nem ao menos ser chamada de ordem, mas seria caos. É “ordem” porque destina-se ao direito, ainda que seja uma ordem sem norma, uma lei sem norma.

Outro modo de expressar essas formulações é lembrar que Schmitt chama o estado de exceção, de caso de conflito extremo, no qual está em jogo a normalidade de fato de que necessita a ordem normativa. Podemos dizer que nesse conflito extremo, os adversários partilham pelo menos de um elemento em comum: o fato de que têm em vista uma ordem jurídico-normativa. Esse estado de conflito não é a guerra de todos contra todos justamente porque nele está em jogo o direito.

Quando Schmitt refere-se, na passagem acima citada, à superioridade do Estado frente à ordem jurídica, diz o mesmo que a frase imediatamente seguinte, em que alude à absolutização da decisão no estado de exceção. Schmitt define “Estado” dos seguintes modos: “A soberania, ou seja, o Estado mesmo, consiste em decidir a contenda, ou seja, em determinar com caráter definitivo o que é a ordem e a segurança pública”<sup>45</sup>; “O estado é [...] uma forma configuradora de vida”.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Agamben, em *O Reino e a Glória*, diz que a teoria schmittiana do estado de exceção corresponde ao modelo do poder angelical no *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche, e o que autoriza Agamben a fazer essa aproximação é justamente o fato de que o estado de exceção, para Schmitt, possui um sentido jurídico: “Segundo ele [Malebranche], o antigo testamento apresenta muitos testemunhos de eventos milagrosos, mas estes não devem ser interpretados como causados por vontades particulares de Deus, contrárias às suas leis gerais, mas sim como consequência de uma vontade geral. [...] Os assim chamados milagres são, portanto, consequência de uma lei geral, com a qual Deus concedeu aos seus ministros angélicos o poder de agir em aparente violação de outra lei geral. [...] Dessa forma, a exceção não é um milagre (uma vontade particular fora do sistema legal das leis), mas o efeito de uma lei geral que confere aos anjos um poder especial de governo. O milagre não está fora do sistema legal, mas representa um caso particular em que uma lei vem a ser desaplicada a fim de permitir a aplicação de outra lei, com que Deus, com o objetivo de atingir o melhor governo possível, delegou aos anjos seu poder soberano. A teoria schmittiana do estado de exceção – que, mesmo suspendendo a aplicação de algumas normas, não se situa fora da ordem jurídico global – corresponde perfeitamente ao modelo do poder angelical segundo o *Traité [de la nature et de la grâce]*” (AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória (Homo Sacer II, 2): uma genealogia teológica da economia e do governo*, 2011, p. 290-291). Assim, embora o milagre suspenda uma lei natural, ele não consiste em um ato de vontade particular contrário às leis gerais, mas, ele mesmo, efeito de uma lei geral. O que significa que o milagre não deve ser considerado um ato arbitrário, um capricho, um ato subtraído à ordenação divina, mas meio através do qual uma lei geral é aplicada, ainda que por meio da desaplicação de outra lei geral. Por conseguinte, o milagre não pode ser considerado uma exceção à ordem divina, pois é meio para o cumprimento de uma lei geral que faz parte da ordem divina. Do mesmo modo, o estado de exceção é instrumento para o cumprimento de uma lei e, portanto, faz parte do direito. Ademais, no que diz respeito à questão “angelical”, ao fato de Deus delegar seu poder soberano aos seus ministros angelicais, ela será vista na perspectiva schmittiana através da figura do ditador comissário em momento posterior.

<sup>45</sup> *Ibidem.*, p.27.

<sup>46</sup> *Ibidem.*, p.46.

Quando Schmitt diz que o Estado é uma forma configuradora de vida, ele o define a partir de sua capacidade de assegurar ou criar a normalidade de fato, a “configuração normal de vida”. Todavia, o Estado só pode assegurar ou criar tal normalidade por meio da decisão soberana. Esta, como vimos, decide e impõe uma normalidade de fato e o faz suspendendo as normas jurídicas, abrindo o espaço do estado de exceção. Estado e soberano confundem-se em Schmitt, porque ambos, no limite, não têm consistência para além da decisão, ou seja, para além de sua capacidade de normalização. Cabe ressaltar que a decisão - ou seja, o Estado ou o soberano - embora seja, por si, a negação da ordem jurídico-normativa, permanece no âmbito do direito na medida que tem nele seu destino, enquanto normalização do elemento fundamental ao direito: a vida.

A estratégia de Schmitt, no ensaio, é ressaltar a superioridade do não-normativo frente ao normativo - ou seja, do Estado frente ao direito, da ordem política diante da ordem jurídico-normativa, da exceção frente à norma – expondo a dependência destes em relação aqueles. Todavia, o surpreendente no pensamento de Schmitt é que, com igual dedicação, Schmitt inscreve o elemento não-normativo no direito, não enquanto um pressuposto externo, mas enquanto elemento *jurídico* mais fundamental à ordem normativa. Ou seja, a norma tem por núcleo a exceção. Esta reveste-se de um sentido jurídico fundamental, inscrito nela – podemos talvez dizer – na forma mesmo de um sentido, de uma destinação ao direito.<sup>47</sup>

No que se refere a Agamben, nesse ponto, sua leitura inicia um distanciamento em relação a Schmitt. Embora Agamben também entenda que o estado de exceção não coincide com a anarquia, nem com o caos, a situação que nele é criada – a ordem não jurídica a que se refere Schmitt - para Agamben tem a peculiaridade “de não poder ser definida nem como uma situação de fato, nem

---

<sup>47</sup> O fato de Schmitt referir-se ao estado de exceção enquanto uma ordem, em sentido jurídico, não jurídica, nos permite relacionar essa discussão com a questão medieval da relação entre Deus e mundo, analisada por Agamben em *O Reino e a Glória*. Agamben afirma que o conceito de ordem em Tomás de Aquino expressa, ao mesmo tempo, a relação das criaturas entre si e a relação das criaturas com Deus: “Todas as coisas que provêm de Deus estão ordenadas entre si e para o próprio Deus” (AGAMBEN, Giorgio, *O Reino e a Glória (Homo Sacer II, 2): uma arqueologia teológica da economia e do governo*, p.100). Ou seja, as coisas estão duplamente ordenadas, ordenadas entre si e ordenadas com Deus. A aporia que se apresenta é aquela da relação entre essas duas ordens, que também pode ser compreendida enquanto a aporia da relação de uma ordem imanente frente a uma ordem transcendente. Remetendo essa discussão aos termos jurídicos schmittianos, como uma ordem de fato, ou seja, das criaturas entre si, pode manter-se em relação com uma ordem jurídico-normativo – ou transcendente-divina ? À luz disso, Agamben diz: “A aporia que marca [...] a maravilhosa ordem do cosmo medieval começa agora a tornar-se mais visível. As coisas são ordenadas enquanto estão em uma determinada relação entre si, mas tal relação nada mais é que a expressão de sua relação com o fim divino; e vice-versa, as coisas são ordenadas enquanto estão em uma certa relação com Deus, mas tal relação só se exprime através de sua relação recíproca. O único conteúdo da ordem transcendente é a ordem imanente, mas o sentido da ordem imanente não é nada mais que sua relação com o fim transcendente. O perfeito edifício teocêntrico da ontologia medieval repousa nesse círculo e não tem outra consistência fora dele. O Deus cristão é esse círculo, em que as duas ordens passam continuamente de uma para a outra” (Ibidem., p.102). Ora, aquilo de que vive a ordem jurídica, seu conteúdo, é a ordem de fato, todavia, o único sentido da ordem de fato, seu *télos*, é a ordem jurídica. Deus, como o soberano, é aquele que produz a passagem de uma ordem à outra, da ordem normativa ao estado de exceção, do estado de exceção à ordem normativa.

como uma situação de direito, mas institui entre essas um paradoxal limar de indiferença”.<sup>48</sup> A situação que tem lugar no estado de exceção não pode ser considerada como uma situação de fato – com isso se quer dizer uma situação não-jurídica – porque ela é criada pela suspensão das normas jurídicas; ao mesmo tempo, pela mesma razão, ela não é uma situação jurídica, na medida em que consiste na suspensão da ordem jurídico-normativa. Para Agamben, o estado de exceção é o limiar em que fato e direito se indeterminam radicalmente e, por isso mesmo, tornam-se passíveis de serem articulados e definidos: “A estrutura 'soberana' da lei, o seu particular e original “vigor” tem a forma de um estado de exceção, em que fato e direito são indistinguíveis (e devem, todavia, ser decididos)”.<sup>49</sup> Desse modo, em Agamben, não há a possibilidade de pensar, no estado de exceção, a subsistência de algum “sentido jurídico” como o faz Schmitt. Caos e direito, para Agamben, se confundem, em termos absolutos, no estado de exceção. O estado de exceção agambeniano é efetivamente anômico, nele o direito encontra-se absolutamente indeterminado junto ao fato, ao caos, isto é, o âmbito normativo indetermina-se integralmente com o âmbito não-normativo. O estado de exceção não é nem normativo, nem não-normativo, nem caos, nem norma, nem fato, nem direito, mas o ponto de indiferença entre essas dicotomias.

Portanto, as razões com que Schmitt e Agamben procuram marcar uma diferença em relação ao estado de natureza hobbesiano revelam um distanciamento teórico entre os autores. Se para Schmitt, o estado de exceção diferencia-se do caos, é porque o estado de exceção segue inscrito no âmbito do direito, enquanto aquilo que torna possível a ordem jurídico-normativa. O estado de exceção, para Schmitt, portanto, é uma situação de fato, cuja factualidade mantém-se inscrita no direito, ainda que consista, por um lado, em sua negação. Assim, para Schmitt, o que se observa no estado de exceção é a subsistência de uma ordem política, que embora mantenha um sentido jurídico, revela sua superioridade e pleno poder frente à ordem normativa: “a existência do Estado deixa, neste ponto, clara sua superioridade sobre a validade [*Geltung*] da norma jurídica”.<sup>50</sup>

Por sua vez, para Agamben, o estado de exceção não se confunde com o âmbito do caos, porque ele não é um espaço absolutamente não-normativo, mas o ponto de indeterminação entre normativo e não-normativo, ou seja, entre ordem jurídico-normativa e caos. Mais ainda, na perspectiva agambeniana, caos e norma, fato e direito, são âmbitos que somente têm sentido a partir do estado de exceção. Não há previamente um espaço caótico, que é normalizado no estado de exceção, para então, possibilitar uma ordem jurídico-normativa. É a própria decisão soberana, no estado de exceção, que produz a cisão entre fato e direito, ou seja, entre aquilo que é excluído da

<sup>48</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.26.

<sup>49</sup> *Ibidem.*, p.34.

<sup>50</sup> SCHMITT, Carl. *Teología Política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, p.30.

ordem jurídico-normativa e aquilo que nela é incluído: "A decisão soberana sobre a exceção é, neste sentido, a estrutura político-jurídica originária, a partir da qual somente aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem seu sentido".<sup>51</sup> Poderíamos, então, dizer que fato e caos não são conceitos originários, mas categorias que pertencem, em última análise, ao estado de exceção, isto é, são aquilo que é pressuposto pela ordem jurídica, enquanto o que deve dela permanecer excluído. O caos é precisamente aquilo que o direito deve pressupor, sob a forma da exceção, para poder se aplicar.

Podemos dizer que a perspectiva agambeniana do estado de exceção é uma radicalização do estado de exceção schmittiano. Embora neste já seja possível pensar a indistinção entre fato e direito – Schmitt não esconde o caráter paradoxal do estado de exceção –, o jurista segue postulando que tal âmbito permanece na esfera jurídica, ou seja, que a exceção nega a norma, não o direito. Agamben, por sua vez, radicaliza a natureza paradoxal do estado de exceção, afirmando a impossibilidade de pensá-lo como pertencente à esfera do direito, ainda que este se aproprie da exceção – poderíamos formular isso do seguinte modo: para Agamben, a exceção nega a norma, mas pode ou não negar o direito (é sobre esse "pode negar" que refletiremos em nosso terceiro capítulo).

A perspectiva schmittiana é coerente com sua estratégia de confrontar a concepção liberal de Estado de direito, onde Estado e ordem jurídico-normativa, direito e norma, supostamente coincidiriam. Frente a essa perspectiva, Schmitt constrói uma diferença, opondo, por meio do caso crítico da exceção, a subsistência do Estado frente à ordem jurídica, bem como a dependência desta em relação àquele – ainda que o Estado tenha em vista a ordem jurídica. Além disso, parece também fazer parte da mesma estratégia schmittiana o destaque que o autor concede à definição de soberano enquanto aquele que decide pelo estado de exceção, no lugar daquela, talvez menos obscura, que define o soberano enquanto aquele que decide pelo estado de normalidade. Embora, nessa última definição, a centralidade do estado de exceção encontre-se implícita - na medida em que, como vimos, a decisão pela normalidade tem seu lugar no estado de exceção -, a definição que destaca a exceção consiste, por si, em uma afronta às doutrinas do Estado de direito que a veem, no melhor dos casos, enquanto um elemento marginal à ordem jurídica, certamente não como seu núcleo, para o qual reservam uma norma suprema: a constituição.

No que diz respeito a Agamben, no estado de exceção, ou seja, no espaço da soberania, não se trata nem de uma coincidência entre ordem jurídico-normativa e ordem política (Estado de direito), nem de uma diferença (Schmitt), mas de uma indiferença. O estado de exceção não é um

---

<sup>51</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua.*, p.27.

âmbito fático, ainda que nele se decida o fundamento do direito, mas um âmbito de radical indiferença entre fato e norma, onde as complexas relações topológicas entre interno e externo, inclusão e exclusão, revelam uma zona anômica. Para Agamben, “a decisão não concerne nem a uma *quaestio iuris* [Estado de direito] nem a uma *quaestio facti* [Schmitt], mas à própria relação entre direito e fato”.<sup>52</sup> Por isso Agamben diz:

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)*. [...] A decisão não é aqui a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido.<sup>53</sup>

O distanciamento que se produz entre Agamben e Schmitt pode também ser observado a partir da diferença no emprego do termo “fato”. Para ambos os autores, fato se opõe a norma, ou seja, ao âmbito normativo. Contudo, Agamben emprega o termo “fato” para designar o âmbito não-jurídico enquanto âmbito sem qualquer relação com o direito, ou seja, o caos, o irrelato, o “fora” (“ela [a exceção soberana] [...] não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, *a situação normal e o caos*, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas”<sup>54</sup>; “A decisão não concerne nem a uma *quaestio iuris* nem a uma *quaestio facti*, mas à própria relação entre direito e fato”<sup>55</sup>). Por sua vez, o termo “situação normal” é empregado por Agamben como equivalente a “ordem jurídica”, “caso jurídico”, “direito”, “dentro” (“Dado que 'não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos', este deve ser primeiro incluído no ordenamento através da criação de uma zona de indiferença entre *externo e interno, caos e situação normal*: o estado de exceção”<sup>56</sup>). Portanto, em Agamben, o estado de exceção consiste no limiar em que fato e situação de normalidade, caos e direito, fora e dentro, encontram-se indeterminados, e passíveis de articulação através da decisão soberana.

Por sua vez, em Schmitt, as expressões “situação de normalidade”, junto a “configuração normal de vida” e “normalidade de fato” pertence, não ao âmbito da ordem jurídico-normativo, mas ao âmbito do estado de exceção. A “situação de normalidade” é um pressuposto *de fato* da ordem jurídico-normativa, ainda que, pela mesma razão, Schmitt nela veja um sentido jurídico. Ademais,

---

<sup>52</sup> *Ibidem.*, p.33.

<sup>53</sup> *Ibidem.*, p.35;33.

<sup>54</sup> *Ibidem.*, p.26.

<sup>55</sup> *Ibidem.*, p.33.

<sup>56</sup> *Ibidem.*, p.27.

“fato”, em Schmitt, é um termo que é utilizado para qualificar algo como não normativo, ou seja, para além da ordem normativa – o emprego, em Schmitt, de “fato” parece estar mais próximo da conotação usual que o termo possui na tradição jurídica, referindo-se a qualquer acontecimento da vida, cuja possibilidade de gerar efeitos jurídicos (criar, conservar, extinguir ou transgredir direitos) poderá fazer com que seja incluído no direito enquanto fato jurídico. Desse modo, Schmitt utiliza fato tanto para designar, por exemplo, a configuração normal de vida, enquanto “normalidade *de fato*”, como o estado de exceção, enquanto uma “situação *de fato*”, bem como, poderia, talvez, empregá-lo para a situação que tem lugar no estado de natureza, o caos. O que em todo caso é decisivo é o caráter não-normativo – não inserido na ordem jurídico-normativa - daquilo a que se qualifica “*de fato*”.

Portanto, o emprego do termo fato, de modo mais amplo por Schmitt, e de maneira mais restrita por Agamben, não se explica por uma diferença na significação do termo, mas reflete diferenças quanto ao que é considerado não-normativo. Uma vez que, para Agamben, o estado de exceção é uma situação de indistinção entre caos e norma, “fato” não pode referir-se, propriamente, aos elementos que têm lugar no estado de exceção, mas somente àqueles referidos ao âmbito do caos. Portanto, soberania, decisão e estado de exceção não podem ter a qualificação “de fato”. Por sua vez, Schmitt pensa o estado de exceção, antes de tudo, em oposição à ordem jurídico-normativa, e desse modo, como âmbito não-normativo (lembrando que Schmitt não confunde direito com norma, por conseguinte, um elemento *de fato* pode também ser jurídico), tornando possíveis as qualificações “de fato”. Pelas mesmas razões, o conceito de decisão soberana sofre uma modificação em Agamben. Este faz questão de marcar que, na decisão, não está em jogo uma questão de fato, referindo-se nesse caso a Schmitt, nem uma questão jurídica, mas justamente a relação entre fato e direito. Por sua vez, em Schmitt, o soberano decide sobre uma situação de fato, pois ele resolve o conflito em torno da normalidade *de fato*, impondo uma normalidade *de fato* em exclusão das outras, enfim, decidindo soberanamente.

É importante ressaltar que a leitura agambeniana do estado de exceção, enquanto estado de indiferença, não é completamente desautorizada pelos escritos de Schmitt. Como já foi dito, Schmitt parece ter consciência do caráter ambíguo do estado de exceção, no qual uma situação de fato encontra-se direcionada à norma, embora seja sua negação. Todavia, o passo que Agamben dá em relação a Schmitt é justamente o de argumentar pela impossibilidade de dizer que o estado de exceção permanece no marco do direito, que, de algum modo, a exceção ainda é direito. O que não resulta em negar que a exceção é o fundamento do direito.

Essas diferenças entre Agamben e Schmitt são mais explicitadas em *Estado de Exceção*:

*homo sacer II, 1*. Nesse livro, Agamben procura mostrar a razão pela qual Schmitt insiste no caráter jurídico do estado de exceção e o modo pelo qual Schmitt opera essa inscrição. É agora nossa tarefa aprofundar essa questão.

### 1.3 A Ditadura e a Força-de-Lei-Sem-Lei

As diferenças entre Schmitt e Agamben, que até aqui apresentamos, apontam para uma distinção capital com relação à caracterização do estado de exceção. Podemos adiantar que se trata de uma oposição entre um estado de exceção considerado um estado *pleromatico* frente a um estado de exceção como um estado *kenomatico*. Essa diferença tornar-se-á clara na análise de Schmitt sobre a ditadura. Esta consiste, para o autor, no caso exemplar de estado de exceção. Todavia, Agamben discorda desse paradigma escolhido por Schmitt e aponta para o que chama de “erro interessado” na escolha do caso da ditadura. O que deverá aqui ficar claro será esse “interesse” que Agamben atribui a Schmitt.

A análise schmittiana sobre a ditadura encontra-se presente no livro *A Ditadura: do começo do pensamento moderno da soberania até a luta de classes proletária*. O livro foi publicado em 1921, um ano antes de *Teologia Política*, cuja estrutura claramente deriva das proposições defendidas no livro de 1921. Podemos dizer que *Teologia Política* representa a condensação, em proposições filosófico-jurídicas concisas, do vasto material histórico-político compulsado por Schmitt em *A Ditadura*. Assim, uma análise completa do diagnóstico schmittiano sobre o fundamento do direito não pode prescindir de *A Ditadura*. Nesse sentido, é esclarecedora a citação de Agamben:

Juristas e filósofos da política voltaram sua atenção sobretudo para a teoria da soberania presente no livro de 1922, sem se dar conta de que ela adquire seu sentido próprio exclusivamente a partir da teoria do estado de exceção já elaborada em *Die Diktatur*. [...] esses dois livros [*Die Diktatur* e *Politische Theologie*] publicados no início da década de 1920, descrevem, com uma profecia por assim dizer *interessada*, um paradigma [...] que não só permaneceu atual, como atingiu, hoje, seu pleno desenvolvimento.<sup>57</sup>

No que se segue, tratar-se-á não só de compreender o paradigma schmittiano, mas de trazer à luz a correção que Agamben faz de tal profecia “interessada”.

No prólogo da primeira edição de *A Ditadura*, Schmitt afirma que o conceito de ditadura é central para a teoria geral do Estado e que ele “tem permanecido um termo político tão confuso que

<sup>57</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção: Homo Sacer II,1*. São Paulo: Boitempo, 2004, p.57;53.

explica sua enorme popularidade, assim como a aversão que os eruditos do direito mostram em admiti-lo”<sup>58</sup>. Trata-se, para Schmitt, de tornar a ditadura acessível ao saber jurídico, tarefa essencialmente aporética, tendo em vista que a ditadura consiste justamente em uma suspensão do direito, em um estado de exceção: “O problema da ditadura [é] o problema da exceção concreta, que até agora não foi tratado sistematicamente na teoria geral do direito.”<sup>59</sup> O objetivo de Schmitt é alcançado no livro por meio da distinção que ele constrói entre dois tipos de ditadura. Essa distinção, segundo o autor, contém o resultado do trabalho, pois “permite chegar pela primeira vez ao conceito de ditadura mediante uma explicação científico-jurídica: a distinção entre ditadura comissarial e ditadura soberana”.<sup>60</sup> Portanto, será nessa distinção que focaremos nossa análise sobre *A Ditadura*, tal como Agamben o faz, para em momento posterior compreender o desdobramento agambeniano.

Iniciemos pela definição schmittiana de ditadura: “Politicamente, pode-se qualificar de ditadura a todo exercício do poder estatal que se realize de uma maneira imediata, isto é, não mediatizada através de instâncias intermediárias independentes.”<sup>61 62</sup> Quando o autor alude à forma não mediatizada do poder, refere-se a um exercício do poder não limitado pela esfera jurídica. A ditadura consiste em um exercício do poder estatal que prescinde do direito para ser exercido, ou seja, que não encontra seu fundamento, nem limite, na lei. Na ditadura, se exerce um poder não subjugado ao direito: “A ditadura é um estado de exceção necessário”.<sup>63</sup> Segundo Schmitt, na ditadura, a única limitação que o poder extraordinário sofre provém da finalidade a que se propõe realizar. Logo, para alcançar determinado objetivo, o ditador possuirá todas as prerrogativas que forem necessárias para cumprir aquele objetivo. Podemos dizer, sem erro, que a ditadura schmittiana possui um caráter essencialmente “instrumental”.

Se a ditadura é meio para um fim, torna-se central a finalidade a que tal meio se dirige. Por conseguinte, a distinção central do livro leva em conta a finalidade a que cada ditadura se destina. O primeiro tipo de ditadura é chamada por Schmitt de ditadura comissária. O caso exemplar que ele usa para referir-se a ela é a ditadura romana. *Dictator*, na república romana, era um cargo político extraordinário que um indivíduo nomeado pelos cônsules e autorizado pelo Senado assumia em tempos de crise militar ou econômica. O ditador deveria eliminar a situação perigosa que tinha

<sup>58</sup> SCHMITT, Carl. *La Dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletária*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p.19.

<sup>59</sup> Ibidem., p.28.

<sup>60</sup> Ibidem., p.28-29.

<sup>61</sup> Ibidem., p.179.

<sup>62</sup> “Politisch kann man jede unmittelbare, d.h. jede nicht durch selbständige intermediäre Instanzen vermittelte Ausübung staatlicher Gewalt als Diktatur bezeichnen” (SCHMITT, Carl. *Die Diktatur: von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin: Duncker & Humblot, 2006, p.131).

<sup>63</sup> Ibidem., p.23-24.

motivado sua nomeação, e para isso, não estava adstrito às leis, possuindo poderes ilimitados de vida e de morte, sem que, contudo, fosse considerado um tirano, pelo contrário, era tido como um meio legítimo de restabelecer a ordem da república. O ditador adotava disposições que podia executar imediatamente, independentemente das mediações jurídicas. O ditador podia fazer tudo o que fosse necessário para dar conta do caso de necessidade. O que estava em questão era conseguir um êxito concreto diante de um problema concreto, não importando o meio pelo qual se teria logrado tal êxito. Por isso Schmitt diz que, na ditadura prevalece, “exclusivamente o fim, liberado de todos os entorpecimentos do direito”.<sup>64</sup>

Assim, Schmitt caracteriza a ditadura comissária como uma situação na qual a ordem jurídica é suspensa com o objetivo de, por meio da ditadura, defender a existência do ordenamento jurídico. A particularidade da ditadura comissária consiste nessa finalidade de proteção da constituição ou, em última instância, do direito. Nesse caso, o ditador age como uma espécie de órgão extraordinário do Estado, encarregado, comissionado, de resolver determinada situação concreta, diante da qual os meios legais são insuficientes ou da qual eles são incapazes de dar conta: “No interesse do fim a ser alcançado pela ação do ditador, o ditador recebe poderes, cuja significação essencial consiste na abolição de barreiras jurídicas e na possibilidade de transgredir direitos de terceiros”.<sup>65</sup>

O que é central, para Schmitt, no conceito de ditadura comissária, é a finalidade de restabelecimento ou proteção da ordem jurídica, que embora tenha sido suspensa, não deixa de continuar vigente. O ditador comissário suspende a ordem jurídica, cria o estado de exceção, a fim de proteger a ordem jurídica suspensa e possibilitar, novamente, sua normal aplicação. Ele suspende a norma para poder torná-la realizável, aplicável, ou mesmo, realizá-la, aplicá-la:

Entre a dominação da norma a realizar e o método de sua realização pode existir, portanto, uma oposição. Do ponto de vista filosófico-jurídico, a essência da ditadura está aqui, isto é, na possibilidade geral de uma separação das normas de direito e das normas de realização do direito [*Normen der Rechtsverwirklichung*].<sup>66</sup>

<sup>67</sup>

A norma de realização do direito, segundo Schmitt, consiste em uma espécie de norma técnica – instrumental - de ação, que, ignorando o direito, busca realizá-lo, ou seja, aplicá-lo. Ela é

---

<sup>64</sup> Ibidem., p.42.

<sup>65</sup> Ibidem., p.71.

<sup>66</sup> Ibidem., p.26.

<sup>67</sup> "Zwischen der Herrschaft der zu verwirklichenden Norm und der Methode ihrer Verwirklichung kann also ein Gegensatz bestehen. Rechtsphilosophisch liegt hier das Wesen der Diktatur, nämlich in der allgemeinen Möglichkeit einer Trennung von Normen des Rechts und Normen der Rechtsverwirklichung" (SCHMITT, Carl. *Die Diktatur: von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*, p.XVII).

uma norma não-jurídica que, contudo, possibilita a aplicação da norma jurídica. Por meio dela eliminam-se os obstáculos à efetivação do direito na realidade social. Portanto, apesar da ditadura comissária sempre consistir na suspensão de alguma norma vigente, não se trata de uma mera negação da norma que é suspendida: “A dialética interna do conceito é que se nega pela ditadura precisamente a norma cuja dominação deve ser assegurada na realidade político-histórica”.<sup>68 69</sup> Assim, apesar de consistir na suspensão da lei, a ditadura permanece em relação com ela, pois visa torná-la aplicável. O ditador mantém-se em uma dependência funcional em relação àquilo que suspende.

O que Schmitt, com o conceito de ditadura comissária, apresenta é uma modalidade de estado de exceção que tem como objetivo a conservação da ordem jurídica que suspende. Quando, em momento anterior, explicávamos as características do soberano schmittiano no ensaio *Teologia Política*, foi afirmado que constituir ou assegurar a normalidade de fato era sua tarefa. Agora é possível compreender como o soberano assegura a situação de normalidade. É por meio do recurso às normas de realização do direito, às regras técnicas, que o soberano elimina a ameaça à normalidade de fato que deve garantir. No caso extremo, a ordem jurídica é suspensa, sem deixar de permanecer vigente, e, no espaço do estado de exceção, o soberano recorre às normas não-jurídicas para assegurar a manutenção da situação de normalidade de que depende a ordem jurídica. De todo modo, importante para Schmitt é que essa norma de realização do direito permanece no marco da ciência jurídica, pois o direito, no limite, dela depende para ser aplicado, ainda que tais normas sejam sua negação.

Esse tipo de mecanismo de “proteção” da ordem jurídica, que tem seu paradigma na ditadura comissária, não é privilégio exclusivo de um tipo autoritário de ordem jurídica, ou mesmo do direito romano. As constituições contemporâneas, em sua maioria, expressamente prevêm institutos jurídicos similares à ditadura comissária, inclusive a Constituição Brasileira de 1988, a qual inclui, em seu título V, chamado “Da defesa do Estado e das Instituições democráticas”, ao lado dos capítulos “Das Forças Armadas” e “Da Segurança Pública”, o capítulo chamado “Do estado de defesa e do estado de sítio”. Ora, o nome do título, em que estão inclusas as disposições sobre o estado de exceção, não deixa dúvida quanto ao seu caráter comissarial. Tal como as forças armadas e os órgãos de segurança pública (sobretudo as polícias), o estado de defesa e de sítio têm a finalidade última de proteção da ordem constituída.

---

<sup>68</sup> Ibidem., p.26.

<sup>69</sup> “Die innere Dialektik des Begriffes liegt darin, daß gerade die Norm negiert wird, deren Herrschaft durch die Diktatur in der geschichtlich-politischen Wirklichkeit gesichert werden soll” (SCHMITT, Carl. *Die Diktatur: von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*, p.XVII).

Todavia, ao contrário das forças armadas e dos órgãos de segurança pública, o estado de defesa e de sítio tem caráter último, excepcional.<sup>70</sup> Trata-se de institutos jurídicos que, segundo a doutrina jurídica constitucional, instauram “uma legalidade extraordinária [...] objetivando restaurar a normalidade constitucional”.<sup>71</sup> Devemos refletir sobre o significado dos termos “legalidade extraordinária” e “normalidade constitucional”. A denominação “legalidade extraordinária” já nos revela uma ambiguidade, uma vez que fala-se em um momento de legalidade de uma ordem para além da ordem legal. Tal denominação é análoga àquela que a teologia reserva ao milagre: um ato *extra ordinem*, extraordinário, fora da ordem natural. Por sua vez, “normalidade constitucional” é um termo obscuro, que diz pouco em seu contexto original, certamente não consistindo em um conceito do direito constitucional positivo, mas que, à luz das análises schmittianas, sem dificuldades, podemos remeter aos conceitos de “situação de normalidade” ou “normalidade de fato”. Nesse caso, o uso do termo “normalidade constitucional” tornar-se claro e surpreendentemente preciso. O estado de defesa e de sítio buscam restaurar uma situação de normalidade ameaçada, que torna a ordem constitucional, no limite, inviável. Frente à ameaça, o presidente suspende a ordem jurídica, decretando o estado de sítio, e designa um executor (ditador comissário), cuja atribuição é a restauração da normalidade pressuposta pela ordem. Este, para lograr êxito em sua atribuição, pode suspender todos os direitos implícitos no artigo 139 da Constituição Federal.<sup>72</sup>

Segundo Schmitt, os Estados de direito têm o costume de - tentando controlar, adiar, afastar

---

<sup>70</sup> O estado de defesa consiste em uma modalidade de estado de exceção que busca, segundo a lei, preservar a “ordem pública” ou a “paz social” ameaçadas por “grave e iminente instabilidade institucional” ou “atingidas por calamidades de grandes proporções na natureza”. O caso do estado de sítio é uma modalidade mais grave de suspensão de direitos e pode ser decretado diante do que a lei denomina “comoções graves de repercussão nacional” ou “fatos que comprovem a ineficácia das medidas tomadas durante o estado de defesa”, bem como situações de guerra. O presidente, no estado de sítio, deverá solicitar ao Congresso Nacional autorização para decretar o estado de sítio, o qual terá duração máxima de 30 dias, prorrogáveis por mais 30 dias, indefinidamente. Depois de decretado, o Presidente designará o executor das medidas necessárias. Percebe-se a dificuldade que a ordem jurídica tem para regular o estado de exceção pelo uso de expressões indefinidas como “comoções graves” ou “repercussão nacional”. O emprego de expressões indefinidas no texto da lei é expressão da impossibilidade de previsão das situações que serão excepcionais e exigirão a decretação do estado de exceção. O que também explica a tentativa de tornar o texto da lei amplo o suficiente para que o intérprete possa atribuir o maior número de situações possíveis aos termos da lei. O estado de sítio, portanto, depende da decisão do que seja “comoção”, “gravidade”, “repercussão”, etc.

<sup>71</sup> DA SILVA, José Afonso. *Curso de Direito Constitucional Positivo*, p.768.

<sup>72</sup> “Art. 139. Na vigência do estado de sítio decretado com fundamento no art. 137, I [comoção grave de repercussão nacional ou ineficácia do estado de defesa], só poderão ser tomadas contra as pessoas as seguintes medidas: I – obrigação de permanência em localidade determinada; II – detenção em edifícios não destinados a acusados ou condenados por crimes comuns [campo de concentração]; III – restrições relativas à inviolabilidade da correspondência, ao sigilo das comunicações, à prestação de informações e à liberdade de imprensa, radiofusão e televisão, na forma da lei; IV – suspensão da liberdade de reunião; V – busca e apreensão em domicílio; VI – intervenção nas empresas de serviços públicos; VII – requisição de bens”. É interessante notar que as limitações previstas nos incisos do artigo 139 de nossa constituição não se aplicam ao estado de sítio decretado em razão de declaração de estado de guerra ou resposta a agressão armada estrangeira (art. 139, II). Nesse caso, todas os direitos fundamentais e garantias constitucionais podem, teoricamente, ter sua eficácia suspensa, desde que se apresente o requisito da necessidade.

ou negar o máximo possível o problema do estado de exceção e da soberania - buscar regulamentar os casos de exceção, bem como procurar limitar os poderes excepcionais:

Se, por meio de um controle recíproco, por limitação de tempo ou, como ocorre na regulamentação do estado de sítio, mediante a enumeração das faculdades extraordinárias, consegue-se delimitar estritamente as faculdades para os casos de exceção, o que unicamente se logra é relegar a segundo plano, mas não eliminar, o problema da soberania.<sup>73</sup>

Isso porque as tentativas de regulação dos poderes excepcionais não podem prever as situações excepcionais que, por sua vez, podem exigir o uso de faculdades extraordinárias para além daquelas previstas constitucionalmente. Para Schmitt, tais tentativas são reveladoras de uma jurisprudência orientada para o cotidiano, pois para ela somente o normal é cognoscível, e todo o resto consiste em uma perturbação. Tal jurisprudência, segundo o autor, é incapaz de resolver a questão do fundamento da ordem jurídica, na medida em que, atentando somente para o normal, para cotidiano, acredita na validade incondicional das normas, tomando como certo a normalidade de fato, ou mesmo, crendo que o sistema normativo coincide com o Estado. Contudo, quando o estado de exceção irrompe, tais juristas não sabem o que fazer e observam perplexos a contingência da realidade concreta, antes esquecida na repetição do cotidiano, ou que acreditavam ter plenamente eliminado com a normatização. Em suma, no caso extremo, mesmo as normas constitucionais que limitam os poderes excepcionais, podem tornar-se inaplicáveis, já que elas, como qualquer outra norma, não possuem validade em si mesmas e dependem de uma certa “normalidade constitucional”. Nesse caso, resta claro que, no limite, como ironicamente afirma Schmitt: “o Estado suspende o direito por virtude do direito à própria conservação”.<sup>74</sup>

Pois bem, visto o caso da ditadura comissária, devemos agora compreender o segundo tipo de ditadura, denominada por Schmitt de ditadura soberana. Diferentemente da ditadura comissária, a ditadura soberana, para Schmitt, não visa garantir ou assegurar a aplicação da ordem jurídica, como na ditadura comissária, mas procura revogar a ordem jurídica vigente que o ditador comissário buscava assegurar. O ditador soberano pretende acabar com a ordem jurídica a fim de desobstruir o caminho para a fundação de um novo ordenamento jurídico. Por isso, Schmitt também denomina a ditadura soberana de “ditadura revolucionária”. Assim, o ditador soberano é aquele que busca implementar as condições de normalidade para a constituição de um novo direito e essa implementação passa pela eliminação da normalidade que se lhe apresenta:

---

<sup>73</sup> SCHMITT, Carl. *Teología Política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, p.29-30.

<sup>74</sup> *Ibidem.*, p.30.

A ditadura soberana vê agora na ordenação total do existente a situação que quer eliminar mediante sua ação. Não suspende uma Constituição existente valendo-se de um direito fundamentado nela e, portanto, constitucional [ditadura comissária], mas aspira criar uma situação que faça possível uma Constituição, a que considera como a constituição verdadeira. Por conseguinte, não apela a uma constituição existente, mas a uma constituição que vai implantar.<sup>75</sup>

Contudo, de acordo com a descrição até agora feita, uma aporia se apresenta a Schmitt. Se a ditadura soberana busca eliminar o direito vigente, não restará ela subtraída a toda consideração jurídica? Para resolver a aporia, Schmitt recorre, novamente, a uma distinção. Todavia, dessa vez, a distinção possui tradição no pensamento jurídico. Trata-se da distinção entre poder constituinte e poder constituído. O poder constituinte, como Schmitt expõe, é um poder informe, mas gerador de formas. Tal poder é uma força originária do direito, fonte de todas as formas jurídicas, é “por princípio ilimitado e tudo pode, porque não está submetido à Constituição, a qual é ele que estabelece [*sondern gibt selbst die Verfassung*] [...] [É] um poder não constituído e nunca constituível”<sup>76</sup>, mas constituinte; que cria a constituição, sem que por isso se reduza a ela nesse ato, sob pena de tornar-se constituído. Aquele que exerce o poder constituinte é soberano, pois possui a potência de gerar uma ordem jurídica, embora jamais ele mesmo se torne constituído, pois não pode obrigar a si mesmo, podendo, a qualquer momento, em sua plenitude, surgir e romper com o já constituído. Pode ser dito que o poder constituinte acaba por se confundir, no pensamento schmittiano, com o lugar mesmo da decisão soberana e, do mesmo modo que ela, mantém-se no âmbito do direito por sua capacidade de torná-lo possível. Por sua vez, o poder constituído é aquele que já está submetido ao estabelecido, através do poder constituinte, na constituição. É um poder que tem seu fundamento na constituição e a ela sempre se reporta.

A partir dessa distinção, Schmitt relaciona a ditadura comissária com o poder constituído e a ditadura soberana com o poder constituinte. No primeiro caso, o comitente é titular de um poder constituído (o senado, o rei, o presidente ou, em última instância, a constituição) e, por isso, a tarefa do ditador comissário não pode ser outra senão assegurar a ordem jurídica e, pela mesma razão, a ditadura comissária consiste apenas na suspensão do ordenamento jurídico, não o revoga. No segundo caso, o comitente é titular de um poder constituinte, de modo que a comissão que recai sobre o ditador é aquela de constituir a situação de normalidade para que uma nova constituição possa ser constituída, o que envolve a revogação da constituição vigente.

<sup>75</sup> Idem., *La Dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, p.182-183.

<sup>76</sup> Ibidem., p.185-186;183.

Podemos, então, afirmar que a ditadura soberana consiste em uma modalidade de estado de exceção que tem como objetivo a criação de uma ordem jurídica. Contudo, tal como no caso do ditador comissário, o ditador soberano, de certo modo, ainda nega a norma que visa constituir, porque seus poderes extraordinários são a negação, não da ordem jurídica que revoga, mas da ordem jurídica futura em nome da qual age. Não há exemplo melhor dessa situação do que a ditadura do proletariado, que procura instituir as condições de possibilidade para a fundação de uma sociedade comunista, antes de tudo, dando fim à ordem burguesa, mas, por si mesma, é a negação daquilo que busca possibilitar, a ordem não-estatal comunista.

O modo pelo qual Schmitt logra êxito em incluir a ditadura no âmbito jurídico, a essa altura já deve ter ficado claro. O procedimento schmittiano é a produção de várias divisões, onde sempre está em questão um elemento absolutamente inscrito na esfera do direito e outro elemento ambíguo, que permite a interface entre a esfera da ditadura e a esfera do direito. Assim, as normas de direito e o poder constituído são conceitos totalmente inscritos no âmbito jurídico, enquanto as normas de realização do direito e o poder constituinte são conceitos paradoxais, pois, em ambos os casos, a ordem jurídica presume-se suspensa, seja para assegurá-la, seja para superá-la. Contudo, a relação com o âmbito jurídico permanece, pois as normas de realização do direito buscam assegurar a aplicação das normas jurídicas, e o poder constituinte visa constituir um poder constituído. Desse modo, torna-se possível dizer que a ditadura comissária e a ditadura soberana não são totalmente estranhas ao direito, pois, embora presumam a suspensão da ordem jurídica, são o fundamento sob o qual a eficácia e a vigência da ordem jurídica descansa. Logo, o objetivo a que Schmitt se propôs não só é atingido, mas ampliado. Além da ditadura - isto é, o estado de exceção - ser incluída no âmbito jurídico, ela o é enquanto fundamento último de sua aplicabilidade (ditadura comissária) e vigência (ditadura soberana).

Esse procedimento schmittiano de produção de divisões em *A Ditadura* também ocorre em *Teologia Política*. As divisões concernentes às ditaduras reaparecem implicitamente em *Teologia Política* na forma da dupla função da decisão soberana: por um lado conservadora da ordem (“o Estado suspende o Direito por virtude do direito à própria conservação”<sup>77</sup>), por outro constitutiva do direito, revolucionária (“a autoridade demonstra que para criar o direito não precisa ter direito”<sup>78</sup>). Essa dupla característica da decisão também se manifesta nas duas definições de soberania que Schmitt apresenta no ensaio (“soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”<sup>79</sup> e

---

<sup>77</sup> Idem., *Teología Política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, p.30.

<sup>78</sup> Ibidem., p.32.

<sup>79</sup> Ibidem., p.23.

“soberano é quem [...] decide se a situação é, com efeito, normal”.<sup>80</sup>) Vale ressaltar, contudo, que essas duas faces da decisão soberana, no limite, coincidem, pois a decisão sobre a situação de normalidade só tem lugar no estado de exceção e este só pode ser decretado em uma situação de normalidade.

Ademais, nos dois tipos de ditadura, o que permanece constante é a decisão soberana. Por isso, em *Teologia Política*, Schmitt não mais necessita fazer referência às duas espécies de ditadura, limitando-se à questão da decisão soberana, a qual busca tanto assegurar, quanto constituir uma situação de normalidade, da qual o direito necessita. Por conseguinte, o conceito de “decisão”, em *Teologia Política*, assume a tarefa que, em *A Ditadura*, era reservado aos conceitos de “norma de realização do direito” e “poder constituinte”: operar a articulação entre o âmbito do estado de exceção e o âmbito jurídico-normativo. Em *Teologia Política*, norma jurídica representa o âmbito jurídico-normativo e decisão o âmbito ambíguo:

Diante de um caso excepcional [...] os dois elementos que integram o conceito de ordem jurídica se enfrentam um ao outro e manifestam sua independência conceitual. Se nos casos normais cabe reduzir ao mínimo o elemento autônomo da decisão, é a norma que, no caso excepcional, se aniquila. Sem embargo, o caso excepcional segue sendo acessível ao conhecimento jurídico, porque ambos os elementos – a norma e a decisão – permanecem dentro do marco do Direito.<sup>81</sup>

A decisão soberana, por um lado, não faz parte do âmbito jurídico porque não tem por fundamento qualquer norma jurídica e possibilita a suspensão da ordem jurídica como um todo. Por outro lado, ela faz parte do âmbito jurídico porque ela é aquilo que assegura ou constitui uma ordem jurídica, pois é a decisão pelo estado de exceção que torna possível assegurar a normalidade de fato.

Pois bem. Vimos em detalhes o paradigma schmittiano de estado de exceção e em minúcias mostramos a estratégia de Schmitt, que, como Agamben aponta, consiste em instituir uma relação entre direito e estado de exceção. Agora, o que nós devemos enfrentar, e o faremos a partir das considerações agambenianas em *Estado de Exceção*, é a seguinte questão: por que razão Schmitt tem tamanha preocupação em incluir no direito a exceção. O que está em jogo nessa inclusão? Agamben dá uma resposta a essa pergunta, bem como corrige o que chama de “erro interessado” no diagnóstico schmittiano que vimos sobre o estado de exceção.

Agamben, no segundo capítulo de *Estado de Exceção*, chamado “Força-de-Lei”, define o estado de exceção schmittiano do seguinte modo: “o lugar em que a oposição entre a norma e a sua realização atinge a máxima intensidade. Tem-se aí um campo de tensões jurídicas em que o mínimo

---

<sup>80</sup> Ibidem., p.31.

<sup>81</sup> Ibidem., p.30.

de vigência formal coincide com o máximo de aplicação real e vice-versa.”<sup>82</sup> Para compreendermos tal definição, é necessário atentarmos para os dois pares de oposição que Agamben articula. Norma opõe-se a realização, do mesmo modo que vigência contrapõe-se a aplicação. Como vimos em Schmitt, a realização de uma norma consiste em sua eficácia, em sua capacidade de produzir efeitos jurídicos concretos, em sua aplicabilidade. Desse modo, realização e aplicação dizem respeito à possibilidade da lei referir-se com sucesso à situação para a qual foi criada. Por outro lado, quando Agamben articula norma e vigência, já nos indica que o termo “norma” não está referindo-se a uma norma com todos os seus atributos, o que teria que incluir sua eficácia, mas a norma pensada enquanto tal, como vigente, ou seja, na sua capacidade de ser reconhecida enquanto norma legítima, pertencente ao ordenamento jurídico e existente enquanto tal. Em uma situação normal, a maior parte das normas jurídicas possuem vigência e eficácia, ou seja, existem em conformidade com o sistema jurídico e são aplicáveis.

Todavia, o que Agamben ressalta é que na ditadura comissária, tais normas são suspensas, o que quer dizer, perdem sua eficácia, sua aplicabilidade, embora permaneçam vigentes, existentes enquanto normas jurídicas; por sua vez, na ditadura soberana, uma regra que ainda não se consolidou em uma constituição, não se tornou jurídica, ou seja, não possui vigência, é aplicada, ganha eficácia. Em ambos os casos, o que ocorre é a máxima separação da norma jurídica de sua possibilidade de ser realizada ou, em outros termos, a separação entre vigência e aplicabilidade. Em resumo, no estado de exceção schmittiano, Agamben observa que uma norma vigente não se aplica (ditadura comissária) ou se aplica uma norma não vigente (ditadura soberana); uma máxima vigência formal coincide com o mínimo de aplicação real ou uma máxima aplicação real coincide com o mínimo de vigência formal. É a esses termos que Agamben reduz as cisões schmittianas produzidas no livro *A Ditadura*.

Importante ressaltar que nessa leitura agambeniana das oposições schmittianas, aquilo que Schmitt chamava de normas de realização do direito (*Normen der Rechtsverwirklichung*), que ele observava como característica própria da ditadura comissária, Agamben transpõe para o caso da ditadura soberana. Essa transposição é feita sob o argumento de que aquilo a que o ditador soberano recorre para constituir o novo direito são regras, ainda não jurídicas, as quais realizam - no sentido de que criam as condições de aplicabilidade - uma norma jurídica que há de ser estabelecida. Em outros termos, para fundar a nova ordem jurídica, o ditador soberano, no estado de exceção, também faz uso de normas não jurídicas para produzir a situação de normalidade que a nova ordem precisará para poder ser aplicável. Esse recurso, que Agamben observa, a regras não jurídicas ou,

---

<sup>82</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção: Homo Sacer II*, 2., p 58.

mais precisamente, a regras não vigentes, mas com máxima eficácia, é comum a ambas as ditaduras. A diferença entre elas acaba reduzida, por Agamben, meramente à intenção com a qual recorrem a tais “normas de realização do direito”, ou seja, procurando manter ou pôr o direito.

Na verdade, Agamben observa que no estado de exceção o elemento “normas de realização do direito” parece flutuar “como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana)”.<sup>83</sup> Por conseguinte, Agamben, em sua leitura, reduz toda a discussão schmittiana sobre a ditadura a isso que identifica como seu núcleo: a “norma de realização do direito”, e a ela dedica uma reflexão mais detida, relacionando-a à tradicional expressão jurídica “força de lei”.

O sintagma “força de lei”, na doutrina jurídica, é utilizado quando se trata de qualificar a eficácia de decretos ou atos que não são formalmente lei, mas que recebem eficácia de lei, força de lei. Um exemplo clássico do uso do sintagma consiste na força de lei que determinados decretos do poder executivo recebem, sobretudo em situações emergenciais. No direito brasileiro, o instituto jurídico da medida provisória é ilustrativo dessa situação. O presidente edita um ato normativo, a medida provisória, temporariamente autônomo em relação ao poder legislativo, que produzirá efeitos de lei até ser apreciado, em momento posterior, pelo Congresso Nacional, o qual, então, poderá retirar sua eficácia, caso decida não converter a medida provisória em lei.<sup>84</sup> Sobre a medida provisória, a Constituição brasileira assim dispõe: “Em caso de relevância e urgência, o Presidente da República poderá adotar medidas provisórias, *com força de lei*, devendo submetê-las de imediato ao Congresso Nacional” (art.62, CF/88). A justificação que a doutrina constitucional confere à medida provisória ocorre sob o argumento de que a produção de uma lei envolve um procedimento moroso, que pressupõe inúmeros debates parlamentares, que podem, inclusive, não culminar na produção da lei. Entretanto, determinadas situações excepcionais podem exigir uma regulação imediata, sob pena de paralisação da administração e do governo, de modo que o executivo, pode, então, editar a medida provisória, adiando o debate parlamentar.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> *Ibidem.*, p.61.

<sup>84</sup> Caso o Congresso Nacional não se pronuncie acerca da medida provisória no prazo de 120 dias, ocorrerá a chamada rejeição tácita, a qual não possui efeito *ex tunc* – ou seja, não retroage às situações jurídicas constituídas pela medida provisória, as quais, portanto, por ela permanecerão reguladas, ainda que a medida provisória reste rejeitada. O que significa que, mesmo que a medida provisória seja inconstitucional, ela permanecerá sendo aplicada às situações que tiveram lugar no período da vigência da medida provisória, ou seja, existirá um determinado lapso de tempo no sistema jurídico onde uma lei inconstitucional, quer dizer, contraditória com a ordem jurídica e, portanto, não aplicável, permanecerá sendo aplicada. No limite, quer dizer que, naquele lapso de tempo, um cidadão brasileiro poderá ser regulado por um ato normativo não reconhecido pela Constituição brasileira, ou seja, um ato reconhecidamente equivocado, contudo inevitavelmente aplicado, porque sem ele, a situação careceria de regulação, o que se revela mais inadmissível ao direito do que a contrariedade à ordem jurídica.

<sup>85</sup> O instituto da medida provisória consiste em uma exceção ao princípio da divisão funcional dos poderes, segundo o

Portanto, o que é essencial para Agamben no sintagma “força de lei” é que ele indica a possibilidade de atribuição a algum ato que não é formalmente lei, da eficácia da lei, da sua força. Todavia, o que é peculiar ao estado de exceção é que, não só atos que não são leis podem ganhar força de lei, mas a própria lei perde sua força de lei, ou seja, trata-se de um “isolamento da 'força-de-lei' em relação à lei”.<sup>86</sup> O estado de exceção é, para Agamben:

um “estado da lei” em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem “força”) e em que, de outro lado, atos que não tem valor de lei adquirem sua “força”. [...] O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei.<sup>87</sup>

Por isso, Agamben se refere à força-de-lei-sem-lei enquanto um elemento flutuante no estado de exceção, onde o destino da ordem jurídica é decidido por aquele que dele se apropria, podendo ter um caráter conservador, quando, por exemplo, monopolizado pelo Estado, ou revolucionário, no caso de recair sobre aqueles que pretendem um novo direito. Isso porque, como a essa altura já deve ter ficado claro, essa força-de-lei-sem-lei é o elemento que torna possível a aplicação do direito, pois, no estado de exceção, a força-de-lei-sem-lei aplica uma norma que por ela foi suspensa, aplica-a desaplicando-a, “excepcionando-se”. Daí a conclusão perturbadora de Agamben, o qual, levando aos últimos limites a teoria schmittiana da ditadura, assevera:

para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. [...] Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção.<sup>88</sup>

Na tentativa de tornar clara essa tese, Agamben faz uma comparação, que é recorrente em sua obra, entre a estrutura do direito e a estrutura da linguagem, que entendo valer a pena apresentar, não só pelo elemento elucidativo, mas para compreender que, quando Agamben fala da

---

qual cabe ao legislativo a produção dos atos normativos dotados de generalidade e eficácia correspondentes à lei, enquanto ao executivo, caberia a aplicação de tais atos normativos gerais, bem como a produção de atos normativos deles derivados (regulamentos), ou seja, com menor generalidade e força obrigatória, a fim de torná-los específicos às situações a serem governadas. Não deixa de ser curioso que a prática excepcional de editar decretos com força de lei tenha se tornado uma prática comum no século XX, transformando o poder legislativo em uma mera instância de ratificação de decretos executivos em leis formais. Embora represente um dos casos mais emblemáticos e críticos, essa situação do poder legislativo brasileiro não é estranha a grande parte dos parlamentos estrangeiros, permitindo que concordemos com Agamben, quando assim diz: “uma das características essenciais do estado de exceção – a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário – mostra, aqui, sua tendência a transformar-se em prática duradoura de governo”. (AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção: Homo Sacer II, 1*, p.19).

<sup>86</sup> Ibidem., p.61.

<sup>87</sup> Ibidem., p.61.

<sup>88</sup> Ibidem., p.63.

necessidade da exceção para algo como uma norma jurídica ter sentido, não é o fato de a norma ser jurídica que a leva a ter essa peculiar necessidade, mas o fato de ser uma norma, ou seja, lei, não necessariamente jurídica. Assim, a questão, que aqui é formulada (como a lei pode referir-se ao caso concreto?) é análoga à pergunta: como se dá a passagem do semiótico ao semântico, da *langue* à *parole*, da linguagem ao mundo? Segundo Agamben:

A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma. A estrutura particular do direito tem seu fundamento nesta estrutura pressuposta da linguagem humana. Ela exprime o vínculo de exclusão inclusiva ao qual está sujeita uma coisa pelo fato de encontrar-se na linguagem, de ser nominada. Dizer, neste sentido, é sempre *ius dicere*.<sup>89</sup>

Linguagem e direito, *langue* e estado de exceção, *parole* e aplicação, não-linguístico e caos são os pares que devemos relacionar para compreender a citação de Agamben. Do mesmo modo que a relação entre direito e realidade pressupõe a suspensão do direito no estado de exceção, possibilitando sua aplicação à realidade, para a linguagem referir-se ao mundo, é necessário a suspensão da denotação em uma *langue* (que consiste em uma espécie de “discurso” no qual a denotação encontra-se suspensa), a fim de possibilitar a *parole*, ou seja, um discurso em ato, um falar com denotação, uma atividade linguística concreta. Ou seja, em um discurso em ato, uma palavra somente consegue denotar um segmento do mundo porque, enquanto *langue*, a palavra possui sentido, mesmo não denotando, ou seja, independentemente do seu emprego em um discurso concreto, tal como uma norma somente consegue ser aplicada porque, no estado de exceção é suspensa, permanecendo vigente, mas sem ser aplicada. A vigência sem aplicação da norma no estado de exceção equivale ao ter sentido da palavra mesmo não sendo denotada, na *langue*. Ademais, tal como o direito pressupõe o caos, enquanto aquilo com o que deve manter-se em relação de exceção, para poder normalizá-lo, a linguagem pressupõe o não-linguístico, como aquilo com o que deve estabelecer uma relação virtual, na forma da *langue*, para poder denotá-lo no discurso em ato.

Podemos agora retornar à passagem acima citada. Agamben diz que a linguagem é o soberano que declara que não existe um fora da língua, que está além de si mesmo. Devemos lembrar que o soberano schmittiano, ao decidir sobre o estado exceção, assegura sua pertença no direito, pois trata-se do âmbito em que torna-se possível a aplicabilidade do direito (por meio do acesso à força-de-lei-sem-lei). Entretanto, enquanto a decisão soberana é a decisão sobre a

---

<sup>89</sup> Idem. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.29.

suspensão da ordem jurídica, sobre a anulação da força *da lei*, o soberano encontra-se fora do direito. Portanto, o soberano inclui o estado de exceção no direito (pois é aquilo com que o direito deve manter-se em relação para poder ser aplicado) excluindo-o do direito (pois o estado de exceção consiste na suspensão das normas jurídicas, as quais, para que o âmbito do direito tenha lugar, devem ser aplicáveis). Desse modo, é possível dizer que o direito está além de si mesmo, que ele está no estado de exceção, do mesmo modo que o estado de exceção está no direito e, portanto, que inexistente um fora do direito. O direito, por meio da decisão soberana, captura sua própria negação e, desse modo, estende-se a ela.

Todo o paciente trabalho de Schmitt, que vimos em *A Ditadura e Teologia Política*, representa - essa é a tese de Agamben - a tentativa de incluir no direito o âmbito da exceção, o que significa compreender o estado de exceção como um espaço em que o direito ainda tem lugar sob a forma da ditadura – uma ordem, *em sentido jurídico*, ainda que não jurídica. Assim, compreender o estado de exceção a partir da ditadura tem por consequência compreendê-lo enquanto um estado de plenos poderes<sup>90</sup> (*pleromático*), pois livre das limitações jurídico-normativas, mas que nela tem seu *télos* e, portanto, com ela pode ser identificada, enquanto direito. O erro de Schmitt, a que Agamben se refere, consiste em ter compreendido o estado de exceção a partir da ditadura:

O fato de haver confundido estado de exceção e ditadura é o limite que impediu Schmitt, em 1921 [...] de resolver as aporias do estado de exceção. [...] O erro era interessado, dado que, com certeza, era mais fácil justificar juridicamente o estado de exceção inscrevendo-o na tradição prestigiosa da ditadura romana. [...] O estado de exceção não é uma ditadura [...] comissária ou soberana), mas um espaço vazio de direito, uma zona de anomia [...] mesmo não sendo um estado de natureza, mas se apresenta como a anomia que resulta da suspensão do direito.<sup>91</sup>

O estado de exceção, para Agamben, não deve ser definido segundo o modelo da ditadura, ou seja, de um estado de exceção enquanto estado *pleromático*, mas enquanto um estado *kenomático*, ou seja, um espaço vazio de direito, uma zona de anomia em que todas as

---

<sup>90</sup> “*Plenitudo potestatis* [para Schmitt] denota o poder juridicamente ilimitado por princípio [...] É um poder posto por cima dos poderes constituídos ordinários, que abarca o poder constituinte e que com frequência atua igual a onipotência do *pouvoir constituant* no Estado moderno” (SCHMITT, Carl. *La Dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, p.48-49). O estado de exceção schmittiano é um estado *pleromático* porque nele o direito revela-se em sua plenitude, ou seja, enquanto âmbito que inclui não só a ordem normativa (poderes constituídos), mas também, através da relação de exceção, aquilo que lhe é exterior (poder constituinte). Como Agamben diz: “a lei alcança, pois, o máximo de sua vigência e, ao incluir em si o que está fora dela, na forma da exceção, coincide com a realidade mesma” (AGAMBEN, Giorgio. *El Tempo que Resta: comentário a la carta a los romanos*. Madrid: Ed. Trotta, 2006, p.105), ou como Schmitt diz em *Teologia Política*: “a 'decisão' se libera de todas as travas normativas e torna-se absoluta, em sentido próprio. [...] A existência do Estado deixa, neste ponto, clara sua superioridade sobre a validade da norma jurídica” (SCHMITT, Carl. *Teología Política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, p.30).

<sup>91</sup> Idem., *Estado de Exceção: Homo Sacer II*, 1, p.75:78-79.

determinações jurídicas estão desativadas. Como já havíamos visto, no espaço da exceção, o que se encontra não é uma situação de fato, nem uma situação jurídica, mas a rigorosa indistinção entre ambas as situações. Assim, o estado de exceção, para Agamben, é um espaço de absoluta indiferença que não permite, nem mesmo naquelas figuras ambíguas das divisões schmittianas, nele identificar algum “sentido jurídico” a justificar sua inclusão no âmbito do direito: “Falaciosas são as doutrinas que, como a de Schmitt, tentam inscrever indiretamente o estado de exceção num contexto jurídico, baseando-o na divisão entre normas de direito e normas de realização do direito, entre poder constituinte e poder constituído, entre norma e decisão”.<sup>92</sup> Contudo, nem por isso, para Agamben, esse espaço vazio carece de importância para a ordem jurídica. Pelo contrário, a ordem jurídica busca, a todo custo, incluir em si essa anomia, sem a qual a norma não tem aplicabilidade. Em última análise, esse “incluir em si a anomia” refere-se à tentativa do direito de conceber a força-de-lei-sem-lei enquanto um elemento de algum modo, no limite, ainda jurídico, destinado à conservar ou pôr um direito, ou seja, fadado, em todo caso, ao direito.

Nesse sentido, a força-de-lei-sem-lei, que vimos estar em disputa nesse espaço anômico é, para Agamben, uma das ficções

por meio das quais o direito tenta incluir em si sua própria ausência e apropriar-se do estado de exceção ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele. Que [...] essas categorias sejam, na verdade, mitologemas científicos, não significa que não seja possível e útil analisar o papel que elas desempenham na longa batalha iniciada pelo direito a respeito da anomia.<sup>93</sup>

Esse vazio jurídico do estado de exceção parece ser algo inadmissível ao direito, diante do qual ele sente necessidade de incluí-lo em si, ou no mínimo, de com ele manter alguma relação, por meio de ficções jurídicas como a força-de-lei-sem-lei. Mas o que é que torna inadmissível ao direito a existência desse vazio jurídico? Diante de que o direito recua horrorizado? Para Agamben, inadmissível ao direito é uma ação humana sem qualquer relação com o direito, uma ação que “inexecute” o direito.

Agamben explica esse caráter de “inexecução” da ação resgatando uma antiga questão: quais são as consequências jurídicas dos atos cometidos durante o estado de exceção? Para o autor, a resposta somente torna-se possível se levarmos em conta o caráter *kenomatico* do estado de exceção. Um ato humano realizado durante o estado de exceção não deve ser considerado, em qualquer sentido, jurídico. Isso porque “do ponto de vista do direito, é possível classificar as ações

---

<sup>92</sup> Ibidem., p.79.

<sup>93</sup> Ibidem., p.80.

humanas em atos legislativos, executivos e transgressivos”,<sup>94</sup> contudo, no estado de exceção, não se pode nem executar, nem transgredir qualquer lei, porque as leis encontram-se suspensas, nem ao menos se criam direitos: “Caso se quisesse, a qualquer preço, dar um nome a uma ação realizada em condições de anomia, seria possível dizer que aquele que age [...] *inexecuta* o direito”.<sup>95</sup>

O que o direito não pode tolerar é uma ação humana que o inexecute (que de modo algum é o mesmo que transgredi-lo), uma ação humana sem relação com a lei, uma ação anômica. Por isso toda a preocupação de Schmitt em fundamentar o caráter de “meio” da ditadura, pois esta, embora consista na suspensão do direito, é meio para um fim, meio cujo *télos* é o direito. Por conseguinte, mesmo que o estado de exceção schmittiano consista na suspensão do direito, as ações humanas que nele têm lugar sempre se encontram em relação com o direito, seja executando-o, seja transgredindo-o ou criando-o. Por conseguinte, não seria equivocado caracterizar o estado de exceção schmittiano enquanto uma técnica jurídica fundamental, na qual se dá a captura da ação humana na esfera do direito, e, portanto, onde a própria dimensão do jurídico está em questão.

Não deixa de ser curioso que aquilo que Schmitt define como tirania nada mais seja do que um estado de exceção cujo *télos* não é o direito, mas o próprio estado de exceção e que, nesse sentido, o impensável da teoria schmittiana é simbolizado por um estado de exceção que se torna a regra, um espaço em que norma e exceção confundem-se, e é em tal espaço que a superação do diagnóstico até agora exposto começa a ser entrevistado por Agamben:

Quando a exceção se torna a regra, a máquina não pode mais funcionar. [...] A decisão soberana não está mais em condição de realizar a tarefa que a *Politische Theologie* lhe confiava: a regra, que coincide agora com aquilo de que vive, se devora a si mesma. Mas essa confusão entre exceção e a regra era exatamente o que o Terceiro Reich havia realizado de modo concreto, e a obstinação com que Hitler se empenhou na organização de seu “Estado dual” sem promulgar uma nova constituição é a prova disso.<sup>96</sup>

Agamben, em *Homo Sacer*, parece seguir à risca uma passagem de seu primeiro livro, que adaptando-a, podemos assim citar: “Segundo o princípio para o qual é apenas na casa em chamas que se torna visível pela primeira vez o problema arquitetônico fundamental, do mesmo modo”<sup>97</sup> o direito, tendo chegado ao ponto extremo do seu destino, torna visível o seu próprio projeto original. É na análise desse ponto extremo que, em momento posterior, deveremos nos deter.

<sup>94</sup> Ibidem., p.78.

<sup>95</sup> Ibidem., p.78.

<sup>96</sup> Ibidem., p.91.

<sup>97</sup> Idem., *O Homem sem Conteúdo*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012, p.184.

## 1.4 A Relação de Banimento Soberano

Ao longo de nosso percurso, inúmeras vezes foi dito que o direito tem por pressuposto uma situação de normalidade. Explicamos o que caracteriza essa “normalidade” e sua função no que diz respeito ao fundamento do direito. Todavia, resta compreendermos qual é o objeto dessa normalização, o *que* é normalizado. Schmitt, em “Definição de Soberania”, já indica a resposta: “toda norma geral requer que as *condições de vida* as quais serão aplicadas [...] tenham configuração normal”.<sup>98</sup> É a vida que deve ser normalizada no estado de exceção. Segundo Agamben: “O direito tem caráter normativo, é “norma” (no sentido próprio de 'esquadro') não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, normalizá-la”.<sup>99</sup> Ora, os termos vida e fato, em Agamben, designam o mesmo: aquilo a que o direito se refere, o âmbito não normatizado, o não-jurídico<sup>100</sup>. Nesse sentido, o estado de exceção é o espaço no qual o direito consegue referir-se à vida, normalizando-a e, assim, tornando possível sua aplicação a ela. Por isso, Agamben pode dizer: “o soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito. [...] a soberania [...] é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”.<sup>101</sup>

Assim, quando, em um momento anterior, nos referíamos à relação de exceção, através da qual, segundo Agamben, a lei estabelece uma relação com algo exterior, não aludimos àquilo com que a lei se relaciona; ou melhor, tal como Agamben inicialmente o faz, nos referimos ao objeto da lei, de maneira lógico-formal, enquanto o “fora” ou o “exterior”, ou ainda, por meio da linguagem jurídica, enquanto o “caso singular” ou “fato”. Todavia, próximo ao final do primeiro capítulo de *Homo Sacer I*, Agamben explicita que a vida é aquilo que se encontra implicado na ordem jurídica por meio da relação de exclusão-inclusiva característica da exceção soberana. A vida é aquilo que a lei pressupõe enquanto o que deve ser incluído na ordem jurídica por meio de uma exclusão; ou seja, articulado por meio da decisão soberana no espaço do estado de exceção, onde vida e lei encontram-se, antes de tudo, indeterminados: “O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem

<sup>98</sup> SCHMITT, Carl. *Teología Política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, p.31.

<sup>99</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.33.

<sup>100</sup> “O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter junto os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecibilidade entre *anomia e nomos*, *entre vida e direito*” (AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Exceção: homo sacer II, 1*, p.130); “a articulação entre *vida e direito*, *anomia e nomos* produzida pelo estado de exceção é eficaz, mas fictícia” (Ibidem. p.132); “*Vida e direito, anomia e nomos* [...] resultam da fratura de alguma coisa a que não temos outro acesso que não por meio da ficção de sua articulação e do paciente trabalho que, desmascarando tal ficção, separa o que se tinha pretendido unir”(Ibidem. p.132).

<sup>101</sup> Ibidem., p.33;35.

ela, é letra morta”.<sup>102</sup> A normalização da vida, que o estado de exceção torna possível, é o pressuposto de toda norma, sem o que a lei não pode ser aplicada, não tem eficácia, é letra morta.

Agamben, portanto, pensa a vida enquanto âmbito anômico, o qual o direito captura por meio da relação de exceção, normalizando-a. A partir disso, é possível compreender uma das epígrafes de *Homo Sacer I*, na qual Agamben cita o jurista Savigny: “O direito não tem existência por si, seu ser é muito mais a própria vida dos homens, visto por um certo lado”<sup>103</sup> (“*Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen*”).<sup>104</sup>

A relação de exceção, que exprime a estrutura originária da relação jurídica, é também denominada, por Agamben, de relação de *bando* ou banimento<sup>105</sup>: “A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o abandono. A potência insuperável do *nómos*, a sua originária ‘força de lei’, é que ele mantém a vida em seu [banimento] *bando* abandonando-a”.<sup>106</sup> Na mesma medida em que as denominações lógico-formais “fora” e “externo” dão lugar ao termo vida, o sintagma “relação de exceção” torna-se relação de banimento. Portanto, grande parte das considerações com relação à relação de banimento já foram ao longo do nosso capítulo trabalhada, embora por meio da nomenclatura lógico-jurídica. A potência da lei, seu peculiar caráter, é sua capacidade de aplicar-se àquilo que lhe é exterior, ou seja, sua capacidade de manter-se em relação com a vida, mantê-la em seu banimento. Todavia, a lei mantém a vida em seu banimento somente por meio de uma privação, ou seja, por meio de um desaplicar-se, de um suspender-se, de um abandonar-se. A vida, que desse modo, é incluída, capturada pela lei, é uma vida que é convocada a estar diante de uma lei mantida em sua própria privação, ou seja, que encontra-se abandonada pela lei em um limiar de indistinção entre vida e direito, externo e interno.

Podemos, então, compreender a razão da escolha da palavra italiana *bando*, por Agamben. Esta provém do antigo termo germânico “*bann*”, que segundo Agamben “designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano”.<sup>107</sup> Ora, o termo *bann* possui um intrigante caráter ambíguo, pois designa, ao mesmo tempo, o banido, aquele excluído da comunidade, bem como o soberano. Esse caráter ambíguo também se encontra presente, como mostra Agamben, nas palavras italianas: “*in bando, a bandono* significam em italiano tanto ‘à mercê

<sup>102</sup> Ibidem., p.34.

<sup>103</sup> Minha tradução.

<sup>104</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.8.

<sup>105</sup> O tradutor da edição brasileira de *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, Henrique Burigo, optou por não traduzir o termo italiano “*bando*”. Todavia, uma das traduções possíveis para “*bando*” é a palavra portuguesa “banimento”, como sugere o professor Cláudio Oliveira, e por ela optaremos porque o termo “banimento” possui a mesma origem da palavra italiana “*bando*”, qual seja: o antigo termo germânico: “*bann*”.

<sup>106</sup> Ibidem., p.36.

<sup>107</sup> Ibidem., p.36.

de', quanto 'a seu talante', 'livremente', como na expressão *correre a bandono*, e *bandito* quer dizer tanto 'excluído, posto de lado' quanto 'aberto a todos, livre', como em *mensa bandita* e *a redina bandita*<sup>108</sup>. Para Agamben, essa ambiguidade tornar-se inteligível se compreendermos que o banido não é apenas excluído da lei, posto fora da comunidade, mas *abandonado* pela lei, tornando impossível determinar sua pertença à ordem jurídica. O banido não se encontra nem dentro, nem fora da ordem jurídica. Assim, do mesmo modo que o soberano coloca-se, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico, o banido pelo poder soberano também não está nem dentro, nem fora da lei, pois está excluído da lei, enquanto banido por ela, porém, encontra-se incluído na lei unicamente pelo fato da lei mantê-lo banido, em seu banimento. Ele está, ao mesmo tempo, livre da lei, pois excluído da comunidade, contudo à mercê da lei, porque banido.

Assim, a principal tese de Agamben, no primeiro capítulo de *Homo Sacer I*, é que a relação político-jurídica originária é a relação de banimento, a qual consiste nada mais do que na forma limite da relação:

o [banimento] *bando* é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato. [...] Uma crítica do [banimento] *bando* deverá então necessariamente pôr em questão a própria forma da relação e se perguntar se o fato político não seria por acaso pensável além da relação, ou seja, não mais na forma de um relacionamento.<sup>109</sup>

Para que possamos apreender a crítica agambeniana da relação de banimento, é necessário compreender melhor essa figura do banido, que aqui foi apresentada de maneira sumária, mas que é a razão de ser da necessidade da superação desse tipo de relação. O próximo capítulo de nossa dissertação será dedicado à forma de vida que corresponde a essa forma limite da relação: a vida nua.

---

<sup>108</sup> Ibidem., p.36.

<sup>109</sup> Ibidem., p.36.

## Capítulo 2: VIDA NUA E BIOPOLÍTICA

O que está em jogo na relação de banimento soberano é a vida. Como vimos, o direito não tem acesso a outra vida que não aquela que consegue capturar na relação de banimento, o que quer dizer que podemos identificar a vida como o elemento político-jurídico fundamental. A compreensão da relação de banimento exige, não só a compreensão do conceito de soberano, mas também daquilo a que ele se refere: a vida. Todavia, essa vida exposta ao poder soberano não é qualquer vida, mas uma forma de vida cujas características determinam o que deve ser considerado propriamente uma vida politicamente e juridicamente considerada. Nesse sentido, se no primeiro capítulo, na definição de soberania, estava em jogo determinar as características do “sujeito” da soberania - o soberano -, neste capítulo, na definição de vida nua, está em jogo determinar o “sujeito” da soberania – no sentido de assujeitado -, ou seja, aquela vida que adentrou a ordem jurídica, e, por isso, é a ela sujeita, mas que, pelo mesmo motivo, torna-se “sujeito de direitos”. A pergunta “qual é a forma de vida que corresponde à forma da relação de banimento soberano?” pode também ser formulada do seguinte modo: qual é a forma originária daquela vida que, na relação de banimento, adentrou o direito?

Assim, o poder que Agamben analisou por meio do aparelho conceitual schmittiano – ou seja, da tradição jurídica e da ciência política – é dirigido propriamente à vida. A consequência disso é que a análise agambeniana, cujo início é a tradicionalíssima questão da soberania, parece exigir um deslocamento para outro tipo de análise do poder: a análise foucaultiana do biopoder. Ou seja, às análises schmittianas sobre o poder soberano, Agamben justapõe as análises foucaultianas do biopoder, o que não deixa de ser inusitado, quando se tem em mente o esforço através do qual Foucault buscou se afastar das análises de caráter institucional-político do poder. É a esse intrigante e inusitado procedimento agambeniano de aproximação de dois modelos de poder, a princípio opostos, que agora iremos nos dedicar.

O objetivo último deste capítulo é tornar inteligível o conceito de vida nua, que nos é necessário para compreender a discussão quanto à noção de pura forma de lei. Para alcançarmos nosso objetivo, necessário será trazer à luz a leitura agambeniana do conceito de biopolítica de Foucault, por meio da qual Agamben consegue relacionar suas análises sobre o poder soberano àquelas sobre o biopoder – haja vista este também ter por objeto a vida do vivente. Podemos dizer que a dificuldade deste capítulo reside na distinção entre vida nua – implicada no conceito de biopolítica de Agamben - e vida natural em Foucault - a qual aparece na obra agambeniana designada por meio do termo grego *dzoe* - com a qual o termo vida nua, no texto de Agamben, algumas vezes

se confunde.

Assim, em um primeiro momento deste capítulo, analisaremos o conceito de biopolítica em Foucault, e o faremos, sobretudo, a partir do curso de Foucault intitulado *Em Defesa da Sociedade* no *Collège de France* ministrado entre 1975 e 1976, bem como do capítulo V do volume I da *História da Sexualidade*, intitulado: “Direito de morte e poder sobre a vida”. A escolha desses textos, dentre outras possibilidades<sup>110</sup>, encontra sua razão no fato de que neles Foucault escreve sobre o tema da biopolítica, procurando diferenciar esse novo tipo de poder em relação ao velho poder soberano. Além disso, Agamben, em *Homo Sacer I*, cita ambos os textos de Foucault, os quais, por sua vez, encontram-se intimamente relacionados entre si. Em um segundo momento, tratar-se-á de expor o conceito de biopolítica agambeniano, o qual, para ser propriamente compreendido e diferenciado daquele de Foucault, exigirá a compreensão do conceito de vida nua.

## 2.1 O Biopoder: uma análise foucaultiana

Na primeira aula do curso *Em defesa da sociedade*, em janeiro de 1976, Foucault aponta para o que está em jogo nas genealogias que vinha empreendendo:

o que é esse poder, cuja irrupção, cuja força, cuja contundência, cujo absurdo aparecem concretamente no decorrer destes últimos quarenta anos, ao mesmo tempo na linha de desmoronamento do nazismo e na linha de recuo do stalinismo?<sup>111</sup>

É em face do biopoder, que desponta no século XIX, que Foucault procura produzir uma nova analítica do poder, a qual procura se afastar tanto das análises jurídico-institucionais, quanto

---

<sup>110</sup> O termo “biopolítica” é empregado em outras obras de Foucault, muitas vezes com pequenas diferenças de sentido e de emprego. Isso se deve ao fato de não existir, em Foucault, uma teoria da “biopolítica”. O termo é sempre utilizado em análises concretas, em contextos determinados, e por isso sofre ressignificações constantes, em conformidade com o próprio operar da filosofia foucaultiana. Assim, o primeiro aparecimento da palavra “biopolítica” ocorre na conferência “O nascimento da Medicina Social” em 1974 no Rio de Janeiro: “O controle da sociedade sobre os indivíduos não se efetua somente pela consciência ou pela ideologia, mas também no corpo e pelo corpo. Para a sociedade capitalista é o biopolítico que importava acima de tudo, o biológico, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade biopolítica; a medicina é uma estratégia biopolítica” (FOUCAULT, Michel. “La naissance de la médecine social”. Texto 196 [1974]. IN: *Dits et écrits*. Vol.II. 1976-1988, p.209. apud NETO, Leon Farhi. *Biopolíticas: as formulações de Foucault*. Florianópolis: Cidade Futura, 2010, p.34). O curso *Em defesa da sociedade* e o último capítulo da “Vontade de Saber” são os textos subsequentes onde há o aparecimento da referida palavra. Contudo, não representam a palavra final de Foucault sobre o assunto, já que em *Segurança, Território, População* a biopolítica é abordada a partir dos mecanismos de poder que visam promover a segurança da população, sendo trabalhada também no *Nascimento da Biopolítica* e no início do curso *Do governo dos vivos*. No caso de Agamben, para além do *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*, o tema da biopolítica retorna, sobretudo, nos livros: *O que Resta de Auschwitz (Homo Sacer III): o arquivo e a testemunha*; *O Reino e a Glória (Homo Sacer II, 2): uma genealogia teológica da economia e do governo*; e *O Aberto: o homem e o animal*.

<sup>111</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.19.

das análises marxistas, a fim de dar conta desse acontecimento, cuja inteligibilidade restaria prejudicada se pensado a partir desses outros tipos de análises do poder. Segundo Foucault, tanto a concepção jurídico-liberal do poder, como a marxista compartilham um ponto em comum, que ele chama de “economismo” na teoria do poder. A concepção jurídico-liberal do poder político é calcada na noção de soberania, compreendendo o poder como um direito do qual se é possuidor, tal qual um bem, e, portanto, transferível mediante cessão ou contrato. Por sua vez, na concepção marxista, o papel essencial do poder seria “manter relações de produção e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível”.<sup>112</sup>

Foucault propõe lançar mão de uma análise do poder não econômica, que não trata a intrincada relação do poder com a economia em um sentido de submissão (marxismo) ou de semelhança formal (liberalismo), mas que revele tal relação como de outra ordem. Assim, Foucault apresenta duas afirmações de que dispõe sobre o poder, que não levam a um “economismo”: “o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato” e “o poder não é primeiramente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primariamente, uma relação de força”.<sup>113</sup> Para Foucault, o poder é essencialmente uma relação, uma relação de forças e, por isso, ele propõe pensarmos o poder em termos de combate ou de guerra:

as relações de poder, tais como funcionam numa sociedade como a nossa, têm essencialmente como ponto de ancoragem uma certa relação de força estabelecida em dado momento, historicamente precisável, na guerra e pela guerra. [...] O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros.<sup>114</sup>

O que está em jogo nessa passagem é a impossibilidade de pensar a lei enquanto sinônimo de pacificação. O poder político, para Foucault, não começa quando cessa a guerra, pois o poder não é algo que se possui e, portanto, que pode ser consolidado em uma ordem. Ele se exerce, ele circula, e as forças, antes em guerra, permanecem em confronto sob o manto da ordem:

no início, claro, a guerra presidiu ao nascimento dos Estados: o direito, a paz, as leis nasceram no sangue e na lama das batalhas. Mas com isso não se deve entender batalhas ideais, rivalidades tais como as imaginam os filósofos ou os juristas: não se trata de uma espécie de selvageria teórica. A lei não nasce da natureza, junto das fontes frequentadas pelos primeiros pastores; a lei nasce das batalhas reais, das

---

<sup>112</sup> Ibidem., p.20.

<sup>113</sup> Ibidem., p.21.

<sup>114</sup> Ibidem., p.23.

vitórias, dos massacres, as conquistas que têm sua data e seus heróis de horror; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo. [...] Trata-se de redescobrir o sangue que secou nos códigos, e, por conseguinte, não, sob a fugacidade da história, o absoluto do direito: não reportar a relatividade da história ao absoluto da lei ou da verdade, mas, sob a estabilidade do direito, redescobrir o infinito da história, sob a fórmula da lei, os gritos de guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dissemetria das forças.<sup>115</sup>

Podemos, então, compreender a razão pela qual Foucault procura se afastar das análises jurídico-institucionais do poder. Foucault afirma que o Estado, por meio das formas jurídicas, tenta velar esse embate de forças. A teoria do direito busca dissolver o fato da guerra, do conflito de forças, a vitória violenta que fundou a legitimidade do poder. Em suma, a teoria do direito, para o autor, pretende mascarar a obrigação de obediência dos sujeitos à soberania. Para Foucault, o poder não está localizado *no* Estado, mas circula, por assim dizer, fora, abaixo e ao lado do Estado, a um nível muito mais elementar, quotidiano: “Eu não quero dizer, é claro, que não há, ou que não se pode atingir nem descrever os grandes aparelhos do poder. Mas eu creio que estes funcionam sempre sobre a base desses dispositivos de dominação”.<sup>116</sup>

Foucault assevera que o pensamento jurídico se fez em torno do poder régio. Seu papel central sempre foi o de fixar a legitimidade do poder, ou seja, lidar com o verdadeiro problema da soberania. Segundo o autor, a teoria da soberania constitui um ciclo, o ciclo do sujeito ao sujeito, em que “um sujeito – entendido como indivíduo dotado, naturalmente (ou por natureza), de direitos, de capacidades, etc. - pode e deve se tornar sujeito, mas entendido desta vez como elemento sujeitado numa relação de poder”.<sup>117</sup> Ou seja, na teoria da soberania, o problema central consiste em compreender e explicar como um sujeito, dotado sempre de direitos, de poder, pode tornar-se súdito, ou mesmo deve aceitar sua condição de sujeito, sujeito a uma ordem jurídica. Essa é a clássica questão da legitimidade do poder soberano. Para Foucault, o sistema do direito e o campo judiciário “são veículos permanentes de relação de dominação, de técnicas de sujeição polimorfos. O direito, é preciso examiná-lo, creio eu, não sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada, mas sob o aspecto dos procedimentos de sujeição que ele põe em prática”.<sup>118</sup>

Portanto, tratar-se-á, para o autor, de analisar as formas de sujeição e dominação concretas que o direito executa na prática, prescindindo da análise dos poderes institucionais. A análise recairá sobre o poder em suas extremidades, onde se torna capilar, sobretudo nos pontos em que o jurídico não alcança, dando lugar a procedimentos e técnicas de intervenção materiais. Enfim, estudar o

---

<sup>115</sup> Ibidem., p.58;66.

<sup>116</sup> Ibidem., p.51.

<sup>117</sup> Ibidem., p.49.

<sup>118</sup> Ibidem., p.32.

poder no ponto em que ele se implanta e produz seus efeitos reais, saber como se constituíram, progressivamente, os súditos, ou seja, as formas de sujeição. Na perspectiva de Foucault, o poder é algo que circula, transita pelos indivíduos, e não se aplica a eles. O “não se aplicar” quer dizer: o poder não é algo que tem por objeto o indivíduo, mas o indivíduo mesmo, o sujeito, é efeito do poder e, também, seu intermediário. O que Foucault propõe é mostrar como são as relações de sujeição efetivas que fabricam tais sujeitos.

Em todo caso, para compreender o novo poder que vem à luz no século XIX, o biopoder, Foucault recua a análise para a teoria clássica da soberania, pois um dos pontos decisivos com relação ao biopoder será o fato de que, embora não se confunda com o antigo poder soberano, com ele mantém uma relação orgânica, sem a qual os Estados totalitários da primeira metade do século XX não fariam sentido.

Foucault ressalta que o atributo fundamental do soberano, no antigo direito de soberania, era o poder de vida e morte sobre seus súditos, ou seja, o soberano tinha o poder de fazer morrer e deixar viver. *Em História da Sexualidade I: A vontade de saber*, ele esclarece que tal poder deriva formalmente do direito romano *patria potestas* que concedia ao *pater familias* o direito de dispor da vida de seus filhos, ou seja, retirar-lhes aquilo que lhes tinha dado.<sup>119</sup> O poder de vida e morte do soberano, portanto, seria uma espécie de versão atenuada desse *patria potestas*, pois o soberano não poderia utilizá-lo incondicionalmente - como o *pater familias* em relação ao filho - mas limitado às situações em que ele estivesse em risco. Tal poder de vida e morte consistia na expressão de um tipo histórico de sociedade em que o poder se apresentava como mecanismo de subtração, essencialmente como confisco: “O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la”.<sup>120</sup>

No entanto, Foucault ressalta que, no final do século XVII e ao longo do século XVIII, um novo poder começa a surgir, poder esse cuja relação com a vida já não consiste em expô-la à morte, mas em seu inverso, ou seja, um poder de fazer viver e deixar morrer. Trata-se de um poder com procedimentos particulares e distintos da relação de soberania, menos interessado em barrar, dobrar

---

<sup>119</sup> “O nascimento de um romano não é apenas um fato biológico. Os recém-nascidos só vêm ao mundo, ou melhor, só são recebidos na sociedade em virtude de uma decisão do chefe de família. [...] Em Roma um cidadão não “tem” um filho: ele o “toma”, “levanta” (*tollere*); o pai exerce a prerrogativa, tão logo nasce a criança, de levanta-la do chão, onde a parteira a depositou, para tomá-la nos braços e assim manifestar que a reconhece e se recusa a enjeitá-la. A mulher acaba de dar à luz (sentada, numa poltrona especial, longe de qualquer olhar masculino) ou morreu durante o trabalho de parto, e o bebê foi extraído de seu útero incisado: isso não basta para decidir a vinda de um rebento ao mundo. A criança que o pai não levantar será exposta diante da casa ou num monturo público; quem quiser que a recolha”. (VEYNE, Paul. *História da Vida privada, 1: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.21).

<sup>120</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p.148.

ou subtrair as forças a ele submetidas, e mais determinado a produzir forças, cultivá-las e ordená-las. O princípio desse novo poder “é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita”.<sup>121</sup> A partir do século XVII, tal poder desenvolve-se através de duas tecnologias de poder, não contraditórias entre si, que se articulam profundamente, que devemos agora compreender.

A primeira dessas tecnologias de poder é denominada por Foucault de poder disciplinar. Trata-se de um poder que age por meio de técnicas centradas no corpo individual, que pretendem seu adestramento, a ampliação de suas aptidões, sua docilidade, o aumento de sua força útil, enfim, sua integração ao sistema produtivo: “Essa nova mecânica de poder incide primeiro sobre os corpos e sobre o que eles fazem [...] é um mecanismo de poder que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza”.<sup>122</sup> Por isso, Foucault também se refere a tal poder como uma “anátomo-política” do corpo humano.

Por sua vez, a segunda tecnologia de poder, surgida durante a segunda metade do século XVIII e consolidada no século XIX, é chamada de biopolítica. Trata-se de uma tecnologia centrada no corpo-espécie, no corpo como suporte dos processos biológicos da espécie humana. A biopolítica não exclui o poder disciplinar, mas o perpassa, integra e modifica parcialmente: “Ao que essa nova técnica de poder não disciplinar se aplica é [...] à vida dos homens, ou ainda, se vocês preferirem, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite, se vocês quiserem, ao homem espécie”.<sup>123</sup> A biopolítica não se refere aos homens como uma multiplicidade de corpos que devem ser utilizados, organizados, vigiados, enfim ao corpo pensado enquanto máquina, mas como membros de uma espécie, uma coletividade amorfa, sujeita a efeitos similares e regulares próprios da vida biológica. À tomada do corpo e sua individualização, impõe-se agora um poder massificante em direção ao homem como espécie.

Com o advento da biopolítica, Foucault salienta que as estratégias do poder político têm por objeto o controle dos processos vitais de uma determinada população como a natalidade, a mortalidade e a longevidade. Assim, não se trata de uma atenção ao nascimento, à morte ou ao envelhecer dos indivíduos em específico, mas a tais processos à luz de sua regularidade coletiva em uma determinada população da espécie humana. Além disso, enquanto as teorias clássicas do poder trabalhavam com as categorias de sociedade e indivíduo – assim como o poder disciplinar -, a biopolítica abandonará essa dicotomia, pois seu interesse recairá sobre a noção de população. Não se tratará, agora, de disciplinar os corpos dos indivíduos, mas de regulamentar esse homem

---

<sup>121</sup> Idem., *Em defesa da sociedade*, p.42.

<sup>122</sup> Ibidem., p.42.

<sup>123</sup> Ibidem., p.289.

enquanto ser vivo. A biopolítica marca “a entrada da vida na história - isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder - no campo das técnicas políticas”.<sup>124</sup>

Assim, com a biopolítica, o biológico torna-se alvo da intervenção do poder e ganha centralidade no âmbito político; a vida da população, como espécie, torna-se um assunto essencialmente político. Foucault define biopolítica, em *História da Sexualidade I*, como: “o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana”.<sup>125</sup> Foucault afirma que o limar de modernidade biológica de uma sociedade consiste no momento em que a espécie torna-se aquilo que está em jogo em suas próprias estratégias políticas, e diz: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo, e além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.”<sup>126</sup> Ou seja, o homem torna-se aquele animal cuja vida biológica está em jogo em sua política. Nesse sentido, mesmo as forças que se opõem à ordem vigente, se apóiam naquilo em que a referida ordem se funda: “O que é reivindicado e serve de objetivo é a vida. [...] Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direitos”.<sup>127</sup>

Portanto, pode-se dizer que o novo poder que desponta no século XIX, que consiste na articulação das tecnologias de disciplina dos corpos e nas tecnologias de regulação da população, poder disciplinar e biopolítica, é o biopoder. Ele é caracterizado como um poder que tem por finalidade precípua, não mais matar, “mas investir sobre a vida, de cima a baixo”.<sup>128</sup> Uma questão, contudo, se impõe: por que o biopoder desponta na modernidade? Para Foucault tudo sucedeu como se o poder soberano clássico, em determinado ponto da história, não mais desse conta da regulação dos indivíduos e da sociedade como um todo, de modo que muito lhe escapava, tanto por baixo, no nível dos detalhes, no âmbito dos indivíduos, quanto no nível da massa, da sociedade mesma. O poder disciplinar, portanto, foi o modo de recuperação do controle dos detalhes, do poder sobre os corpos individuais, realizando-se nos séculos XVII e XVIII. Posteriormente, a partir da segunda metade do século XVIII, há a biopolítica, que restaura o controle das massas humanas por meio da regulamentação dos fenômenos biológicos.

Assim, Foucault denomina biopoder esse poder que se incumbe tanto do corpo quanto da

---

<sup>124</sup> Idem., *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, p.154.

<sup>125</sup> Ibidem., p.155.

<sup>126</sup> Ibidem., p.156.

<sup>127</sup> Ibidem., p.158.

<sup>128</sup> Ibidem., p.152.

vida em geral, das tecnologias disciplinares e das regulamentares. Por conseguinte, há uma diferença entre biopolítica e biopoder. A biopolítica diz respeito à entrada da vida do homem como ser vivo nos cálculos do poder, ou seja, da população e da preocupação com os espaços vitais. O biopoder faz referência ao processo como um todo em que a vida, em geral, adentra os mecanismos de poder. Biopoder refere-se à junção do processo da biopolítica com os poderes disciplinares que caracteriza uma sociedade de normalização. “Norma” em Foucault designa aquilo que articula e controla, ao mesmo tempo, a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos de uma coletividade biológica. Uma das conseqüências do biopoder, portanto, consiste no aumento da importância da norma frente à lei, símbolo do antigo poder soberano. Isso porque um poder que se encarrega da vida tem por interesse hierarquizar, avaliar e medir, não impor-se através da possibilidade da morte, característica da lei. Desse modo, a partir do século XVIII, a lei, segundo Foucault, passa cada vez mais a funcionar como norma, assim como a organização judiciária se integra aos outros aparelhos reguladores. Por conseguinte, o discurso do biopoder, para o autor, é o da norma; seu código não é o jurídico, mas o normalizador; seu horizonte teórico não é o campo do direito, mas as ciências humanas; e, por fim, sua jurisprudência não é a dos magistrados, mas a do saber clínico.

Quanto à relação entre o biopoder e o antigo poder soberano, Foucault, no final de seu curso *Em defesa da sociedade*, põe a seguinte questão: se tal poder tem por escopo fazer viver, como, no período do século XIX até os dias atuais, foi possível os inúmeros genocídios perpetrados por Estados? Como tal poder pode deixar morrer? Como se articula o “fazer viver” e o “deixar morrer”? Como se exerce o clássico poder de morte da soberania, ainda presente, num sistema político calcado no biopoder?

Foucault encontra a resposta para seus questionamentos no racismo de Estado. O racismo foi inserido nos mecanismos de estado em razão desse biopoder. O racismo não é propriamente uma discriminação de cor, ou raça, mas a extrapolação biológica do inimigo político, ou seja, consiste no modo pelo qual se estabelece a articulação entre o “fazer viver” e o “deixar morrer”, estabelecendo uma cesura, no nível biológico, no interior da população. A relação de guerra, por meio do racismo, recai em uma relação de conflito com o biologicamente perigoso, com o impuro e inferior. A morte do perigo biológico, em razão da sua impureza, inferioridade, dentre outras razões, configura a produção de um espaço vital para uma vida melhor, mais sadia, mais pura, concretizando a ideia do “fazer viver”. Assim, para se justificar a morte, para se deixar um estrato da população morrer, a razão deve ser a defesa da sociedade, do corpo biológico da população ou, pelo menos, de sua maioria: “A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de

normalização”.<sup>129</sup>

Um dos exemplos que Foucault fornece em relação a essa aproximação entre o poder e a biologia é o discurso evolucionista, o qual justificou a morte de inúmeras populações, sob o fundamento de uma superioridade, em última instância, racista. A tese, portanto, do autor é de que com o biopoder, a reativação do velho poder soberano do direito de morte exige, necessariamente, o racismo. Nesse sentido, o nazismo seria o caso emblemático de um Estado que levou ao extremo os mecanismos de poder introduzidos desde o século XVII. O Estado nazista caracterizou-se por um profundo e insistente uso de tecnologias disciplinares e regulamentos biológicos. Por isso, Foucault afirma:

Esse poder de matar, que perpassa todo o corpo social da sociedade nazista, se manifesta, antes de tudo, porque o poder de matar, o poder de vida e de morte, é dado não simplesmente ao Estado, mas a toda uma série de indivíduos, a uma quantidade considerável de pessoas. [...] No limite, todos têm o direito de vida e de morte sobre o seu vizinho. [...] Tem-se, pois, na sociedade nazista, esta coisa, apesar de tudo, extraordinária: é uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar. Os dois mecanismos, o clássico, arcaico, que dava ao Estado direito de vida e de morte sobre seus cidadãos, e o novo mecanismo organizado em torno da disciplina, da regulamentação, em suma, o novo mecanismo de biopoder, vêm, exatamente, a coincidir. [...] Houve, entre os nazistas, uma coincidência de um biopoder generalizado com uma ditadura a um só tempo absoluta e retransmitida através de todo o corpo social pela formidável junção do direito de matar e da exposição à morte. [...] Apenas o nazismo, é claro, levou até o paroxismo o jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder. Mas tal jogo está efetivamente inscrito no funcionamento de todos os Estados.<sup>130</sup>

Trata-se de uma sociedade que generalizou o biopoder e, ao mesmo tempo, generalizou o poder soberano de matar. O Estado nazista tornou simultânea a proteção e o cultivo biológico da vida da população com o direito de matar qualquer um, não somente os outros, mas seus próprios. Por isso Foucault pode dizer: “Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida”.<sup>131</sup> Todavia, algumas perguntas se impõem: como se deu precisamente essa sobreposição entre o antigo poder soberano e o biopoder? Como o poder soberano pôde ser estendido, no limite, a todos? Por que tal jogo entre poder soberano e biopoder está inscrito em todos os Estados?

<sup>129</sup> Idem., *Em defesa da sociedade*, p.306.

<sup>130</sup> Ibidem., p.310-312.

<sup>131</sup> Ibidem., p.311.

## 2.2 A Vida Nua do *Homo Sacer*

Agamben, na introdução de *Homo Sacer I*, deixa claro que um dos objetivos de sua investigação é dar seguimento à trilha aberta pelas pesquisas de Foucault sobre a biopolítica. Agamben propõe complementar as análises biopolíticas com as análises institucionais-políticas ou, mais precisamente, investigar o ponto em que convergem ambos os poderes. Ou seja, decisivo para Agamben será encontrar um ponto de intersecção, onde biopolítica e poder soberano tornem-se indistintos:

onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam? E, mais genericamente, existe um centro unitário no qual o 'duplo vínculo' político encontra sua razão de ser?  
132

O que explica o interesse de Agamben pelo ponto de encontro entre os dois modelos de poder? Por que dedicar uma investigação a esse ponto de intersecção? Poderíamos, sem medo, responder a essa pergunta remetendo o leitor para a longa citação de Foucault, com a qual terminamos a primeira parte deste capítulo, aquela que justamente se refere ao estado nazista enquanto aquele estado que levou ao extremo a articulação entre poder soberano e biopoder. Decisivo para Agamben será tornar inteligível o espaço dos campos de concentração e os estados totalitários do século XX, aprofundando o modo pelo qual é possível a articulação entre o poder soberano e o biopoder, que os caracteriza.<sup>133</sup> Por essa razão, Agamben diz:

A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana.*<sup>134</sup>

<sup>132</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.13.

<sup>133</sup> Essa proposta de *Homo Sacer I* também pode ser pensada enquanto um esforço de interligação de dois pensadores, que para espanto de Agamben, permaneceram alheios um ao outro. Trata-se de Hannah Arendt e o próprio Foucault. A progressiva politização da vida biológica, apontada pelas pesquisas de ambos, ora foi analisada sem uma perspectiva biopolítica, como no caso de Arendt, ora sem aprofundar o tema dos campos de concentração e dos Estados totalitário do século XX, no caso de Foucault. Assim, Agamben diz “que os dois estudiosos que pensaram talvez com mais acuidade o problema político do nosso tempo não tenham conseguido fazer confluir as próprias perspectivas é certamente índice da dificuldade deste problema. O conceito de “vida nua” ou “vida sacra” é o foco através do qual procuraremos fazer convergir os seus pontos de vista”. (AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*, p.126).

<sup>134</sup> *Ibidem.*, p.14.

Por meio dessa citação já é possível antecipar as duas principais diferenças entre a noção de biopolítica em Foucault e em Agamben.<sup>135</sup> A primeira diferença consiste na recondução, feita por Agamben, da análise biopolítica à análise jurídico-institucional, já que é o poder soberano aquele que produz um corpo biopolítico, e dele vive. Ademais, a segunda diferença é o fato de que a biopolítica não é um fenômeno característico da modernidade, mas tão antiga quanto o próprio poder soberano. Em ambos os casos, o elemento que produz a diferença é a vida nua, pois sua implicação no poder soberano determina a necessidade da reunião das análises biopolíticas e jurídico-institucionais, e o fato de ser produto do poder soberano significa que a biopolítica é tão antiga quanto ele.

Em momento anterior, já vimos a razão pela qual a vida, que agora sabemos ser a vida nua, é o núcleo do direito, aquilo que a lei captura na relação de banimento soberano. Todavia, nos falta compreender a segunda parte da citação acima, na qual Agamben afirma que o poder soberano produz um corpo biopolítico. A tarefa que se impõe nesse momento é compreender o modo pelo qual se dá essa produção de um corpo biopolítico e o que é precisamente esse “corpo biopolítico”, pois, a partir disso, poderemos compreender o significado da biopolítica agambeniana, bem como o elemento fundamental com o qual se relaciona a pura forma de lei, que será vista no terceiro capítulo.

Então, as perguntas cruciais são: o que é esse corpo biopolítico? Trata-se de uma simples vida biológica, aquilo a que Foucault se referia? E, ainda, esse é o significado que Agamben atribui ao termo “vida nua”? O termo vida nua é empregado por Agamben em *Homo Sacer I* com certa ambiguidade. Em alguns momentos, Agamben parece se referir com o termo “vida nua” àquilo que designa com o termo grego *dzoé*. Este, junto ao termo *bíos*, essa é a tese agambeniana, eram os dois termos com os quais os gregos expressavam o que entendemos pelo termo vida. Aliás, ambos os termos, de alguma maneira, tiveram futuro em nossa língua (*Bíos* tornar-se o radical “bio” e, por conseguinte, permaneceu significando vida, ainda que, como veremos, de modo distinto, e *dzoé*

---

<sup>135</sup> A leitura agambeniana do conceito de biopolítica de Foucault possui diferenças marcantes, as quais o próprio Agamben, já na introdução, sumariamente ressalta, ao contrário do que ocorre em relação à leitura de Agamben de Schmitt. Podemos dizer que, embora a leitura agambeniana de Schmitt possua diferenças muito mais sutis em comparação àquela de Foucault, ela é muito mais decisiva para a economia do livro *Homo Sacer I*, pois trata-se, no limite, de uma contraposição, que ganha relevo no capítulo “Forma de Lei”. No entanto, com relação a Foucault, a leitura agambeniana se coloca muito mais enquanto uma complementação, uma integração, um seguir a trilha aberta por Foucault, que, como vimos, termina, em razão de sua morte, no tema dos campos de concentração e nos estados totalitários. Assim, por parte de Agamben, há poucos reparos com relação às análises concretas de Foucault sobre o biopoder, e muito mais desdobramentos, derivados da reunião das análises microfísicas do poder com as jurídico-institucionais.

tornou-se o prefixo “zoo”, relativo a animal).

A distinção entre *bíos* e *dzoé* é construída por Agamben a partir de sua leitura do livro I da *Política* de Aristóteles. Nele, segundo o filósofo italiano, a distinção entre *bíos* e *dzoé* apresenta-se como fundamental. Por conseguinte, no momento em que se traduzem os referidos termos pela palavra “vida”, perde-se uma distinção que, para Agamben, Aristóteles faz questão de marcar: a diferença entre o âmbito econômico do simples viver (*dzoé*) e o âmbito político do bem viver (*eû dzén*) ou da vida política (*bíos*). Está em questão aqui, para Aristóteles, a distinção entre os campos da política – termo procedente da palavra grega *pólis* que significa “cidade” - e da economia – palavra que deriva do grego *oikonomia*, que não corresponde integralmente à palavra “economia” - tal como a entendemos hoje – significando a administração da casa (*oikos*) ou da família (*oikía*). E, através da oposição entre casa e cidade<sup>136</sup> em Aristóteles, é possível distinguir, como veremos, a esfera econômica da esfera política, *dzoé* de *bíos*.

A *dzoé* consiste no simples viver, aquilo que compartilhamos com todos os seres vivos, aquilo que modernamente chamaríamos de vida biológica, a simples vida “natural”; o que Agamben parece, a princípio, entender por “vida nua”. No livro I da *Política*, a *dzoé* possui uma relação intrínseca com a esfera da casa (*oikos*), da família (*oikía*) e, por conseguinte, da *oikonomia* – o *nómos* do *oikos*. Esse termo pode ser traduzido por regulação da casa, administração da casa ou da família. Para Aristóteles, o âmbito da família é aquele relacionado precipuamente com a subsistência e a reprodução da vida natural, com a satisfação das necessidades efêmeras, ou seja, âmbito ligado às necessidades da *dzoé*: “a comunidade constituída naturalmente para a vida de cada dia é a casa”.<sup>137</sup> *Bíos*, por sua vez, se refere a um específico tipo de vida, uma vida qualificada, qualificada politicamente. É a vida característica do animal dotado de *logos*, aquele que possui como habitat a *pólis*: o homem. No *bíos* o que está em questão é o bem viver (*eû dzên*), ou seja, a satisfação das necessidades não efêmeras, políticas, que só são possíveis na *pólis*.

A *pólis* perfeita (*téleios pólis*), para Aristóteles, é aquela que atinge a *autarkéia*, a auto-suficiência, que Aristóteles define na *Ética a Nicômaco* como aquilo que por si só torna a vida desejável e carente de nada. Ora, então a *pólis* perfeita é aquela que busca não apenas a satisfação das necessidades efêmeras, isto é, as necessidades da *oikía*, da família, mas aquela que permite o *eû dzên*, o bem viver, por excelência. Decisivo aqui é o fato de que o espaço político se formaria,

<sup>136</sup> “Por conseguinte, quando opinam que é o mesmo ser governante[*politikós*] de uma cidade, rei, administrador de sua casa [*oikonomos*] ou amo [*despotes*] de seus escravos, não dizem bem. Crêem, pois, que cada um deles diferem em mais ou menos, e não especificamente. Como se um, por governar a poucos, fosse amo (*despotes*); se a mais, administrador de sua casa (*oikonomos*); e se, todavia, a mais, governante ou rei, na idéia de que em nada difere uma casa grande de uma cidade pequena. [...] Porém isto não é verdade”(ARISTÓTELES, *Política*. Madrid: Ed. Gredos, 1988, 1252a, 2-3).

<sup>137</sup> ARISTÓTELES, *Política*. Madrid: Ed. Gredos, 1988, 1252b, 12-14.

portanto, em um crescente afastamento das necessidades da *oikía*, de modo a possibilitar o bem viver. Todavia, essa separação entre os campos da *dzoé* e do *bíos* não é integral. Do ponto de vista teleológico, para Aristóteles, a *pólis* antecede a família, pois a cidade seria o *télos* da *oikía*, da família, nela desde sempre já inscrita.<sup>138</sup> No entanto, do ponto de vista genético, para Aristóteles, a família antecede a *pólis*, na medida em que esta forma-se a partir da reunião de várias famílias.

Essa articulação, entre o âmbito do *oîkos* e da *pólis*, é interpretada por Agamben como uma exclusão-inclusiva, ou seja, como uma relação de exceção. A *pólis* precisa excluir a *dzoé* para se constituir, buscando o *eû dzen*, mas a inclui pelo simples fato de sermos animais e vivermos, ainda que na cidade. Por isso, Agamben pode dizer: “a simples vida natural é, porém, excluída no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oîkos*”.<sup>139</sup> Assim, pela lógica da exclusão inclusiva, a família é tolhida e conservada simultaneamente na cidade, a qual, embora nascida a partir das necessidades da *dzoé*, tem por *télos* o *bíos*: “nascida em vista do viver (*dzên*), mas existente em vista do bem viver”.<sup>140</sup> Assim, Agamben diz:

será necessário considerar com renovada atenção o sentido da definição aristotélica da *pólis* como oposição entre viver (*zên*) e viver bem (*eû zên*). A oposição é, de fato, na mesma medida, uma implicação do primeiro no segundo, da vida nua na vida politicamente qualificada. O que deve ser ainda interrogado na definição aristotélica [...] é [...] antes de mais nada [...] por que a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua. Qual é a relação entre política e vida, se esta se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão?<sup>141</sup>

Assim, para Agamben, a implicação da *dzoé* no *bíos* é feita por meio de uma relação de exceção, onde a *dzoé* encontra-se excluída da *pólis* - isto é, do *bíos* - porque a *pólis* destina-se ao afastamento das necessidades da *dzoé*, mas, ao mesmo tempo, a *pólis* inclui a *dzoé*, pois sem essa vida não pode sobreviver. Nesse sentido, pode-se dizer que a vida propriamente humana, política, constitui-se em uma exclusão-inclusiva da vida que poderíamos qualificar de animal, *oikonomica*, *dzoé* ou como Agamben na passagem acima diz: vida nua.

No entanto, Agamben argumenta que na modernidade há uma deterioração deste mecanismo de exclusão inclusiva, pois a *dzoé* aparece na *pólis* não mais excluída. É nesse ponto que observamos a formação de uma política – diríamos economia política - no capitalismo, na qual a

<sup>138</sup> "Por natureza, pois, a cidade é anterior à casa e a cada um de nós"(ARISTÓTELES, *Política*, 1253a, 13).

<sup>139</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.10.

<sup>140</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1252b, 29-30.

<sup>141</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.14-15.

*dzoé*, o âmbito *oikonomico*, e não mais o *bíos*, é o que define as estratégias do poder. Esse ingresso da vida natural, biológica, na política, a princípio, nada mais é do que aquilo a que Foucault chama de biopoder. Desse modo poderíamos estabelecer uma aproximação entre aquilo a que Foucault chama de vida com aquilo a que Agamben se refere com o termo “*dzoé*” e, em certos momentos, com o termo “vida nua”.

Todavia, uma diferença se impõe. O que marca a modernidade, para Agamben, não é precisamente o fato de que a *dzoé* esteja incluída na *pólis*, ou seja, que a simples vida natural seja objeto de cálculos do poder, mas que *bíos* e *dzoé* indeterminem-se e, portanto, que a *dzoé* esteja inclusa na *pólis* e não mais excluída:

A tese foucaultiana deverá, então, 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 antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um 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 coincidir com o espaço político, e [...] *bíos* e *zoé* [...] entram em uma zona de irreduzível indistinação.<sup>142</sup>

Nessa passagem, é possível perceber um deslizamento no significado do termo “vida nua”. Antes, tínhamos apontado para a aproximação do referido termo com o âmbito da *dzoé*, contudo na citação acima, Agamben parece empregar o termo “vida nua” no sentido de uma indistinação entre *dzoé* e *bíos*. Essa diferença já aponta para aquilo que está em questão na distinção entre a biopolítica foucaultiana e a biopolítica agambeniana. Enquanto Foucault aponta para a progressiva inclusão da vida biológica nos mecanismos de poder a partir da modernidade, Agamben assinala que a inclusão exclusiva da *dzoé* na *pólis* é antiquíssima, e que a modernidade inaugura uma política que inclui, não precisamente a *dzoé*, nem o *bíos*, mas a vida nua. A diferença entre as biopolíticas dos autores tem por origem o próprio conceito de vida a que elas se dirigem. Além disso, podemos adiantar que o fato de que seja a vida nua e não a *dzoé*, aquela que adentra os cálculos do poder, é também a razão pela qual as análises jurídico-institucionais tornam-se necessárias na análise de Agamben.

Embora tenhamos esboçado a distinção entre as biopolíticas de Foucault e Agamben, nada ainda foi verdadeiramente esclarecido, porque o conceito de vida nua permanece obscuro. Ademais, a razão pela qual, não só na introdução, Agamben em certos momentos utiliza-se de “vida nua” enquanto sinônimo de *dzoé* também não ficou claro. Nesse caso, para trazer à luz o conceito de

---

<sup>142</sup> Ibidem., p.16.

“vida nua” devemos compreender seu caso paradigmático: “protagonista deste livro é a vida nua, isto é, a vida *matável* e *insacrificável* do *homo sacer*”.<sup>143</sup>

A vida nua é a vida do *homo sacer*. É por meio dessa obscura figura do direito romano arcaico que o autor desvela a relação fundamental entre direito e vida, além de ver no *homo sacer*; ou seja, o homem sacro, o ponto de encontro em que um biopoder confunde-se com um poder soberano. Agamben cita a definição de *homo sacer* do gramático romano Sexto Pompeu Festo:

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.<sup>144</sup>

Essa definição de *homo sacer* contém alguns pontos que a tornam, num primeiro momento, contraditória ou, pelo menos, enigmática. Aquele homem declarado sacro, não pode ser sacrificado; o que quer dizer que não pode ser morto pelas formas sancionadas, ou seja, por meio de um determinado rito sacrificial. Ainda assim, poderia ser morto por qualquer um sem que se caracterizasse um homicídio, sendo impunível qualquer ato contra sua vida, ou seja, sua morte não configura um homicídio. Por isso pode-se dizer que *homo sacer* é aquele cuja vida é absolutamente matável e, ao mesmo tempo, insacrificável.

O que explica essa “matabilidade” e insacrificabilidade do *homo sacer*? Como esses dois elementos podem estar articulados? Como algo declarado sagrado pode ser morto indiscriminadamente, sem ser um sacrilégio, e ao mesmo tempo não pode ser morto segundo os rituais de sacralização, ou seja, sacrificado? Para Agamben, a vida do *homo sacer* é uma vida que se encontra duplamente proscrita, duplamente excepcionada. Aquele declarado *sacer* é banido do direito humano e, por conseguinte, do direito penal, o que resulta na irrelevância jurídica de sua morte; ou seja, sua morte não configura um homicídio porque o direito humano está suspenso. Contudo, o *homo sacer* também era banido do âmbito do direito divino. Assim, não podia ser sacrificado, ou seja, morto conforme os ritos previstos para vítimas consagradas aos deuses, e sua morte, em caso algum, podia ser considerada um sacrilégio, uma ofensa ao direito divino. Tudo se passa como se aquele declarado *sacer* fosse banido do direito humano, sem que pudesse ultrapassar para a jurisdição divina.

Podemos dizer que o *homo sacer* é o paradigma de uma vida posta em um limiar: “A

---

<sup>143</sup> Ibidem., p.16.

<sup>144</sup> Ibidem., p.79.

estrutura topológica, que esta dupla exclusão desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção”.<sup>145</sup> A exclusão do *homo sacer* do direito humano e, por conseguinte, da comunidade é representada por sua matabilidade, ao mesmo tempo que a própria matabilidade é o liame que o liga ao direito humano. O fato de que diante dele a lei encontre-se suspensa e que a morte do *homo sacer* não configure homicídio é o modo pelo qual a lei mantém-se em relação com o *homo sacer*, o inclui, ou melhor, o captura. Por sua vez, o *homo sacer* é excluído do direito divino, pois é considerado insacrificável; todavia, pela mesma razão, permanece em relação com o direito divino, enquanto vida cuja morte jamais pode ser sacrílega.

Poderíamos transpor esse caráter insacrificável do *homo sacer* para o direito moderno, pensando-o enquanto uma impossibilidade de ser morto segundo um processo jurídico. Com isso quero dizer que *homo sacer* seria aquele cuja morte não configuraria um homicídio e que, ao mesmo tempo, jamais poderia ser morto segundo a lei ou, mais precisamente, segundo um código de processo penal, no qual estivesse previsto o rito legal para execução de uma pena de morte. Isso equivale à insacrificabilidade do direito divino porque o fato de alguém ser morto, sem que isso possa configurar um homicídio, envolve que essa morte tenha ocorrido segundo a lei. A execução de uma condenação à pena de morte não configura um homicídio, do mesmo modo que a morte de uma vítima sacrificial também não o configura – nem o agente carcerário que executa a pena, nem o sacerdote que sacrifica a vítima, podem ser responsabilizados pela morte da “vítima”. Em suma, o *homo sacer* é aquele que pode ser morto por qualquer um e que não pode ser morto de acordo com um procedimento reconhecido enquanto legítimo para matar qualquer um em sua comunidade.

Portanto, homicídio e sacrilégio, execução de uma condenação e sacrifício são o mesmo. No primeiro caso, tratam-se de violações ao direito humano e divino, e, no outro caso, tratam-se de procedimentos para levar à morte, sem que isso se configure como uma violação ao direito humano e divino. É de todos esses elementos que o *homo sacer* está banido. Ele pode ser morto, sem que isso configure uma violação à lei e, em todo caso, ele não pode ser morto através dos procedimentos previstos na lei.

No ensaio *Elogio da Profanação*, Agamben trata da categoria de “*sacer*” e afirma:

Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens. [...] Sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes [...] E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do

---

<sup>145</sup> Ibidem., p.89.

direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens [...] Veja-se o termo *sacer*. Ele designa aquilo que, através do ato solene da *sacratio* ou da *devotio* (com que o comandante consagra a sua vida aos deuses do inferno para assegurar a vitória), foi entregue aos deuses, pertence exclusivamente a eles.<sup>146</sup>

Se sagradas são as coisas separadas<sup>147</sup> para os deuses, por que a morte do “homem sagrado” não é um sacrilégio? Por que o *homo sacer* não pertence aos deuses? A resposta a essa questão pode ser melhor entrevista se atentarmos para uma figura, apresentada por Agamben, análoga ao *homo sacer*: o *devotus*. A *devotio*<sup>148</sup> consistia no rito, que era cumprido antes de uma batalha, que consagrava a vida do *devotus* aos deuses inferiores para salvar a cidade de um grave perigo. Nesse caso, o esperado é que o *devotus* perca a vida durante o combate. Se o homem assim votado, morre, tudo ocorre como o devido, pois sua vida, desde o momento em que foi votada aos deuses, tinha sido separada da esfera dos homens, pertencendo aos deuses.

Todavia, central, para Agamben, é o caso do *devotus* que sobrevive à batalha. Isso porque, já consagrado aos deuses, ou seja, já *sacer*, o *devotus* não mais faz parte da comunidade dos homens; contudo, não perecendo em combate, não adentrou plenamente a esfera divina, permanecendo em uma vida profana. Nessa situação, o *devotus* não pertence nem ao mundo dos vivos, nem ao dos mortos, nem ao âmbito do profano, nem do sagrado. Permanecendo vivo, o *devotus* mantém um caráter sacro na sua existência profana que o expulsa da vida em comunidade, abrindo espaço para a possibilidade da morte violenta, que, então, o devolveria aos deuses. Por outro lado, ele não pode ser sacrificado, pois sua vida já pertence aos deuses, contudo, enquanto sobrevive, mantém um caráter profano em sua vida que já é sacra.

Podemos dizer que o caráter perturbador do *devotus* sobrevivente é o fato de ele não

<sup>146</sup> AGAMBEN, Giorgio, “Elogio da Profanação” IN: *Profanações*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2007, p.65;68-69.

<sup>147</sup> Poder-se-ia dizer sacrificadas. Para Agamben, o dispositivo que produz a separação de algo do âmbito profano para o âmbito do sagrado é o sacrifício. O que quer dizer que o sacrifício é aquele rito no qual algo se torna sagrado, e portanto, retirado ao livre uso dos homens. Todavia, há outro procedimento que produz o retorno daquilo que foi consagrado para o âmbito profano. Trata-se da profanação. Para Agamben, a profanação significa a possibilidade de uma peculiar negligência em relação à separação operada pelo sacrifício, trata-se de fazer um uso específico daquilo que foi consagrado, buscando libertá-lo e ao mesmo tempo libertar-se do sagrado. Para Agamben, a tarefa da filosofia tem caráter eminentemente profanatório, e aquilo a que Agamben dirige sua intenção profanatória, arrisco dizer, são as dicotomias tradicionais, ou diríamos, sagradas, da história da filosofia.

<sup>148</sup> O significado do termo “devoção” tem nesse rito sua origem, conforme Agamben aponta em *Opus Dei*: “os teólogos não perderam jamais a consciência da origem pagã da *devotio*, com a qual o comandante consagrava a própria vida aos deuses infernais para obter a vitória em uma batalha. Ainda Tomás sabe perfeitamente que [...] 'desde sempre, entre os gentios, chamam-se devotos aqueles que se devotaram aos próprios ídolos na morte, fazendo-o para sua salvação' e que, portanto, 'se dizem devotos aqueles que se votam de qualquer modo a Deus, de maneira a sujeitar-se totalmente a ele'. E, todavia, já a partir de Tertuliano e Lactâncio, enquanto o termo *votum* mantém seu sentido técnico originário, o significado do termo *devotio* se transforma progressivamente para designar tanto a atividade cultural do fiel quanto a atitude interior com a qual é realizada” (*Opus Dei [Homo Sacer II, 5.]: arqueologia do ofício*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2013, p.108).

pertencer nem ao mundo dos vivos, nem ao mundo dos mortos: “ele é um morto vivente ou um vivo que é, na verdade, uma *larva*”<sup>149</sup>, ou seja, uma espécie de “espectro”, que vaga pelos lugares que o falecido frequentava.<sup>150</sup> Diante dessa situação perturbadora, os antigos reservavam um ritual, no qual um duplo do *devotus* - representando a parte da pessoa viva votada à morte - era enterrado, separando do contexto dos vivos aquele resíduo de sacralidade do *devotus* que o tornava uma figura instável, ou seja, nem profano, nem sagrado, nem vivo, nem morto. A diferença entre o *devotus* e o *homo sacer* é justamente a possibilidade que aquele possui de expiar-se por meio do sacrifício do duplo, e assim restabelecer a ordem. O *homo sacer* é insacrificável, algo como um *devotus* sobrevivente para o qual já não fosse mais possível nenhuma expiação, e que, além disso, vale ressaltar, não possuía a opção de votar-se; foi declarado *sacer* absolutamente e incondicionalmente: “no *homo sacer*, enfim, nos encontramos diante de uma vida residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la.”<sup>151</sup>

Portanto, a morte do *homo sacer* não configura um homicídio porque nela resta um resíduo de sacralidade, isto é, ele já não mais faz parte do mundo profano e, portanto, da comunidade. Do mesmo modo, a morte do *homo sacer* não é um sacrilégio, porque nela resta um resíduo profano, ou seja, ele ainda não pertence totalmente ao âmbito do sagrado e, por isso, sua morte ainda não é uma transgressão do direito divino. Por conseguinte, ele não pode ser morto por uma sentença porque ele já não mais faz parte da comunidade e, por outro lado, não pode ser sacrificado, porque já é *sacer*. O que define, portanto, rigorosamente a situação daquele declarado *sacer* é ser excluído tanto do âmbito profano, quanto do divino, ao mesmo tempo que deles não se desliga, permanecendo incluído, inclusão essa que tem por conteúdo apenas a forma de sua exclusão, qual seja: a matabilidade e a insacrificabilidade.

A partir dessas considerações, não surpreende que Agamben relacione a figura do *homo sacer* com aquela figura, cuja característica era definida por uma relação de exceção: o soberano.

<sup>149</sup> Idem., *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*. p.106.

<sup>150</sup> Em *Infância e História*, Agamben descreve a função dos ritos fúnebres e refere-se à figura da larva: “O objetivo dos ritos fúnebres [...] é o de assegurar a transformação deste ser incômodo e incerto em um antepassado amigo e potente, que vive em um mundo separado e com o qual são mantidas relações ritualmente definidas. Mas se tentamos definir a natureza desta 'larva' vaga e ameaçadora, vemos que todos os testemunhos são concordantes: a larva é a 'imagem' do morto, o seu semblante, uma espécie de sombra ou de reflexo especular (é esta imagem que aparece a Aquiles para lhe pedir sepultura, e o herói admira-se sem cessar de sua perfeita semelhança com Pátroclo: 'assemelhava-se a ele prodigiosamente', ele exclama). [...] A larva é, pois, um [...] significante instável por excelência, que pode assumir o significado [...] de uma impossibilidade de fixar-se em um estado definido. [...] Na verdade, os ritos fúnebres não tem como objeto, como os outros ritos [...] significantes estáveis [...] o seu objeto é a transformação de significantes instáveis em significantes estáveis (*Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008, p.100-101).

<sup>151</sup> Ibidem., p.107.

Como vimos, na relação de exceção, o soberano mantém-se em relação com a vida, capturando-a por meio de uma exclusão. A vida a que se refere o soberano, por meio da relação de exceção, é a vida sacra do *homo sacer*:

O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. “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. [...] Sacra [...] é originariamente a vida no [banimento] *bando* soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania.”<sup>152</sup>

A forma de vida que corresponde à forma da relação do *banimento* soberano é a vida nua do *homo sacer*, ou seja, uma vida matável e insacrificável. A forma pela qual a lei inclui em si a vida de que necessita, é incluindo-a por meio de uma matabilidade e de uma insacrificabilidade, o que significa uma exclusão. O modo pelo qual o direito consegue se referir à vida é, antes de tudo, tornando-a vida nua, vida matável e insacrificável. Portanto, para Agamben, “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”<sup>153</sup> e o espaço no qual essa articulação é possível é o estado de exceção, onde direito e caos, profano e divino indeterminam-se.

Se soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente matáveis e insacrificáveis, torna-se possível reler aquela referência de Foucault ao *patria potestas* no direito romano, no qual este via a origem do direito de vida e morte do soberano. Como vimos, Foucault entende o poder soberano enquanto uma versão atenuada do *pater familias* em relação ao seu filho, pois seu exercício seria condicionado aos casos em que o soberano estivesse em risco:

uma espécie de direito de réplica. Acaso é ameaçado por inimigos externos, que querem derrubá-lo ou contestar seus direitos? Pode, então, legitimamente, entrar em guerra e pedir a seus súditos que tomem parte na defesa do Estado; sem “se propor diretamente à sua morte” é-lhe lícito “expor-lhes a vida”; neste sentido, exerce sobre eles um direito “indireto” de vida e morte. Mas se foi um deles quem se levantou contra ele e infringiu suas leis, então, pode exercer um poder direto sobre sua vida: matá-lo a título de castigo. Encarado nestes termos, o direito de vida e morte já não é um privilégio absoluto: é condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência enquanto tal.<sup>154</sup>

Por sua vez, Agamben vê no poder soberano a mesma estrutura do *patria potestas*, sem

<sup>152</sup> Ibidem., p.91.

<sup>153</sup> Ibidem., p.92.

<sup>154</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, p.147.

atenuações, o que quer dizer que ele vê, na relação que se estabelece no *patria potestas*, a figura do pai como aquela do soberano e a do filho como a do *homo sacer*. Por essa razão, Agamben ressalta que o poder de morte do *pater familias* sobre os filhos varões não era concebido como a sanção de uma culpa, nem como a expressão de um poder geral que compete ao chefe da *domus*, mas como um poder absoluto que irrompe imediatamente e exclusivamente da relação entre pai e o filho.<sup>155</sup> O *patria potestas* representava uma verdadeira exceção à lei romana que proibia a morte de um cidadão sem um processo jurídico. Além disso, o filho condenado à morte pelo pai não podia ser executado por meio dos ritos destinados à execução de uma pena: “tudo acontece como se os cidadãos varões devessem pagar a sua participação na vida política com uma incondicional sujeição a um poder de morte, e a vida pudesse entrar na cidade somente na dupla exceção da matabilidade e da insacriticabilidade”.<sup>156</sup> O preço que um cidadão varão, portanto capaz de participação política, deveria pagar por sua entrada na política era a exposição de sua vida a uma possibilidade incondicionada de ser morto por seu pai, ou seja, ser diante dele *sacer*; do mesmo modo que, eventualmente, a morte de seu pai significaria a possibilidade de tornar-se verdadeiramente romano, soberano, e implicar a vida de seu filho varão na política, tornando-o *sacer*.

Assim, diferentemente de Foucault, Agamben pensa a relação do soberano diante de seus súditos em completa analogia com aquele do *pater familias* em relação ao seu filho: “o *imperium* do magistrado nada mais é que a *vitae necisque potestas* do pai estendida em relação a todos os cidadãos”.<sup>157</sup> Além disso, vale ressaltar que a atenuação que Foucault identificava no poder soberano em relação àquele do *pater familias*, no limite, perde seu sentido. Digo isso porque, como vimos, a situação de risco para o soberano a que Foucault alude, e que permitiria a autorização do emprego do poder de vida e morte, é um típico exemplo de situação excepcional. Devemos, portanto, lembrar que aquele que decide sobre a situação excepcional é soberano, de modo que

<sup>155</sup> “Uma particularidade do direito romano que surpreendia os gregos era que, púbere ou não, casado ou não, um menino permanecia sob a autoridade paterna e só se tornava inteiramente romano, 'pai de família' [*pater familias*], após a morte do pai; ainda mais: este era seu juiz natural e podia condená-lo à morte por sentença privada. Ademais, a capacidade de testador era quase infinita e o pai podia deserdar os filhos. [...] Um homem de idade madura não podia realizar nenhum ato jurídico com sua própria autoridade se ainda tem pai vivo: 'Tratando-se de um filho de família', escreve um jurista, 'as dignidades públicas nada contam: ainda que ele seja cônsul, não terá direito de pedir dinheiro emprestado'. [...] psicologicamente a situação de um adulto com pai vivo é insuportável. Ele não pode fazer um gesto sem o pai: concluir um contrato, libertar um escravo, elaborar seu testamento. Tudo que possui, a título precário, é seu pecúlio, exatamente como um escravo. A essas humilhações acrescenta-se o risco de ser deserdado, que é real. [...] Servidão final: o filho não pode fazer carreira sem o consentimento do pai. [...] Assim, não nos surpreenderemos com a obsessão pelo parricídio e sua relativa frequência: era um grande crime razoavelmente explicável. [...] 'Durante as guerras civis e suas proscrições, conta o historiador Veleio, época em que choviam denúncias, 'a lealdade das esposas foi máxima, a dos libertos foi média, a dos escravos não foi nula e a dos filhos foi igual a zero, tanto é duro suportar o adiamento de uma esperança!'” (VEYNE, Paul *História da Vida Privada, 1: do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.38;39;40). Cabe ressaltar que a pena para o parricídio no direito romano arcaico era o *sacer esse*.

<sup>156</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.97.

<sup>157</sup> *Ibidem.*, p.96.

também é ele quem decide pelo pressuposto que supostamente condicionaria sua possibilidade de utilizar o poder de vida e morte, ou seja, o caso de exceção ou, mais precisamente, se a situação ameaça a sua existência. Nesse caso, em última análise, a existência do pressuposto para o uso de tal “direito” de vida e morte é decidido por aquele a quem o pressuposto deveria limitar. No limite, o poder de vida e morte do soberano é incondicionado e, desse modo, confunde-se com aquele do *pater familias* sobre o seu filho. Pode-se, então, dizer que, para Agamben, a inclusão da vida no âmbito político-jurídico é feita, tal como ocorre com o filho diante do pai, por meio de uma exposição à morte violenta, o que quer dizer que, todos nós, antes de sermos “sujeitos de direitos”, adentramos à ordem jurídica potencialmente enquanto *homini sacri*, vida nua.

A vida nua do *homo sacer*, como vimos até agora, encontra-se banida, excepcionada, dir-se-ia despida, do âmbito profano e do âmbito divino, do mundo dos vivos e do mundo dos mortos. Ela é uma espécie de significante flutuante, como a chama Agamben, que, portanto, não se deixa determinar em nenhum dos seus pólos. Antes, tínhamos colocado a questão de sua relação com o âmbito da *zoé*, com o qual, em muitos momentos, Agamben a aproximava, mas agora podemos precisar sua caracterização. A vida nua não é nem *bíos*, nem *dzóe*, ela não é nem uma vida politicamente qualificada, nem animal, ela é a rigorosa indiferenciação dessas dicotomias: “nem *bíos* político, nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente”.<sup>158</sup> Devemos agora refletir sobre esse caráter de indiferença da vida nua. O que é uma vida que não é nem animal, nem humana?

No antigo direito germânico, como Agamben demonstra, existia uma figura análoga ao *homo sacer*; o *friedlos*, o sem paz, que correspondia àquele que, banido da comunidade, podia ser morto por qualquer um sem que isso configurasse homicídio. O *friedlos* era também chamado de homem-lobo ou lobisomem:

Aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstro entre humano e ferino dividido entre a selva e a cidade - o lobisomem – é, portanto, na origem a figura daquele que foi banido da comunidade. Que ele seja definido homem-lobo e não simplesmente lobo [...] é aqui decisivo.<sup>159</sup>

O caráter decisivo do lobisomem é o fato de ele não ser propriamente nem lobo, nem homem, nem natureza, nem cultura, mas a sua indistinção. Isso porque o banido não é um elemento natural, ferino, absolutamente alheio à comunidade, à cultura, pois pela comunidade foi banido e por ela permanece banido, mas, pela mesma razão, não mais faz parte da comunidade dos homens,

<sup>158</sup> Ibidem., p.98.

<sup>159</sup> Ibidem., p.112.

podendo ser morto como um animal. Além disso, a imagem do lobisomem também transmite outra característica essencial, o fato de que ele seja uma zona de passagem entre homem e animal, uma zona de deslocamento, no qual o lobisomem representa uma espécie de significante que não resta estabilizado em uma espécie de ponto zero, mas é perpétuo deslocamento, flutua por assim dizer entre seus pólos, e é esse deslocamento que produz a indiferença. O estado de exceção, por sua vez, seria o espaço no qual cada um é para o outro, ao mesmo tempo, soberano e vida nua: “esta lupificação do homem e humanização do lobo é possível a cada instante. [...] Somente este limiar, que não é nem simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania”.<sup>160</sup>

Do mesmo modo que o lobisomem, a vida nua é a rigorosa indiferença entre *dzoé* (vida natural, biológica, *oikonomika*, animal) e *bíos* (vida cultural, política, humana). Mas devemos lembrar que essa indiferença não resulta senão do fato de a vida nua ser aquela vida banida pelo poder soberano, ou seja, presa na relação de banimento soberano e, portanto, uma vida absolutamente matável e insacrificável. Assim, podemos dizer que aquilo que produz a especificidade da vida nua - e que por essa razão mesma a torna um limiar de indiferença - é o fato de estar exposta absolutamente ao poder soberano, é o fato de, por ele, ser “despida”. Não se trata de uma mera vida natural, porque a vida nua, para ser vida nua, deve estar, antes de tudo, em relação com a lei, ainda que na forma de sua matabilidade e insacrificabilidade, do mesmo modo que o soberano não é uma figura absolutamente inscrita na cidade, no direito, porque deve, antes de tudo, para ser soberano, manter-se em relação com a vida, banindo-a, ou melhor, despindo-a, por assim dizer, de todas as dicotomias da metafísica tradicional, ou seja: nem vivo, nem morto, nem homem, nem animal, nem divino, nem profano, nem político, nem econômico, nem cidade, nem natureza, nem direito, nem caos, mas o que resta de todas essas divisões: vida nua.

Ademais, se os diversos modos com os quais Agamben se refere à vida nua, em sua esmagadora maioria, se identificam com casos que poderiam figurar como exemplo de uma vida natural, é porque a vida nua é a “vida natural” sacralizada, exposta à absoluta possibilidade da morte pelo poder soberano e, pela mesma razão, não pode ser considerada apenas vida natural, mas rigorosa indeterminação entre *dzoé* e *bíos*. Em todos os momentos em que Agamben aproxima o termo vida nua de *dzoé*, o faz em contextos nos quais essa *dzoé* encontra-se exposta ao poder soberano, e desse modo, precisamente por isso, poderia ser chamada de vida nua.<sup>161</sup>

<sup>160</sup> Ibidem., p.112-113.

<sup>161</sup> São várias as aparições da vida nua, em *Homo Sacer I*, no sentido em que afirmamos. Mesmo nas passagens em que Agamben parece confundir a expressão “vida nua” com “*dzoé*” ou “vida natural”, sempre resta claro que trata-se de uma “*dzoé*” em íntima ligação com o poder soberano, pois foi por ele produzida ou por ele capturada na relação de banimento soberano: “chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder

No entanto, devemos ressaltar que não existe, para Agamben, antes de tudo, algo como uma pura *dzoé*, a qual, então, transformada em vida nua, quer dizer, politizada na relação de banimento soberano, adentraria a ordem política e se apresentaria como *bíos*:

Não existem, *primeiro*, a vida como dado biológico natural e a *anomia* como estado de natureza e, *depois*, sua implicação no direito por meio do estado de exceção. Ao contrário, a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, *anomia* e *nomos* coincide com sua articulação na máquina biológica. A vida pura e simples é um produto da máquina e não algo que preexiste a ela, assim como o direito não tem nenhum fundamento na natureza ou no espírito divino.<sup>162</sup>

O que na passagem Agamben assevera com clareza é que *dzoé* e *bíos* só ganham sentido a partir da articulação, no estado de exceção, entre poder soberano e vida nua. Não existe uma espécie de origem idílica, na qual uma vida biológica estaria à espera de ser politizada. É no estado de

---

soberano”(AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*. p.91); “Sacra [...] é a vida no bando soberano” (Ibidem., p.91); “Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana”(Ibidem., p.92); “Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra)” (Ibidem., p.96); “uma vida que, excepcionando-se em uma dupla exclusão do contexto real das formas de vida, sejam profanas ou religiosas, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem porém pertencer ainda ao mundo dos defuntos. E é na figura desta 'vida sacra' que algo como uma vida nua faz a sua aparição”(Ibidem., 107); “*autenticamente política é somente a vida nua*”(Ibidem., p.113); À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político”(Ibidem., p.126); “o primeiro registro da vida nua como novo sujeito político já está implícito no documento que é unanimemente colocado à base da democracia moderna: o *writ* de *Habeas corpus* de 1769” (Ibid., p.129); “a nascente democracia européia colocava no centro de sua luta com o absolutismo não *bíos*, a vida qualificada de cidadão, mas *zoé*, a vida nua em seu anonimato, apanhada como tal, no *bando* soberano”(Ibidem., 130); “Um simples exame do texto da declaração de 1789 mostra, de fato, que é justamente a vida nua natural, ou seja, o puro fato do nascimento, a apresentar-se aqui como fonte e portador do direito.(Ibid., p.134); “os Estados-nação operam um maciço reinvestimento da vida natural, discriminando em seu interior uma vida por assim dizer autêntica e uma vida nua privada de todo valor político”(Ibidem., p.139); “visto que o sadomasoquismo é justamente aquela técnica da sexualidade que consiste em fazer emergir no *partner* a vida nua” (Ibidem., p.141); “A nova categoria jurídica de 'vida sem valor' (ou 'indigna de ser vivida') corresponde ponto por ponto, ainda que em uma direção pelo menos aparentemente diversa, à vida nua do *homo sacer*”(Ibidem., p.146); “É como se toda valorização e toda politização da vida implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, é então somente vida sacra e como tal pode ser impunemente eliminada” (Ibidem., 146); “A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente” (Ibidem., p.146); “nela [na eutanásia] um homem encontra-se na situação de dever separar em um outro homem a *zoé* do *bíos* e de isolar nele algo como uma vida nua, uma vida matável” (Ibidem., p.149); “Justamente porque privado de quase todos os direitos e expectativas que costumamos atribuir à existência humana e, todavia, biologicamente ainda vivos, eles vinham a situar-se em uma zona-limite entre a vida e a morte, entre o interno e o externo, na qual não eram mais que vida nua. Condenados à morte e habitantes do campo são, portanto, de algum modo inconscientemente assemelhados a *homines sacri*, a uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio” (Ibidem., p.166); “A sala de reanimação onde flutuam entre a vida e a morte o *néomort*, o além-comatoso e o *faux vivante* delimita um espaço de exceção no qual surge, em estado puro, uma vida nua pela primeira vez integralmente controlada pelo homem e pela sua tecnologia. E visto que se trata não de um corpo natural, mas de uma extrema encarnação do homo sacer (o comatoso pôde ser definido como 'um ser intermediário entre o homem e o animal') a aposta em jogo e mais uma vez, a definição de uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio” (Ibidem., p.171); “Na vida do *Flamen Diale* não é possível isolar algo como uma vida nua; toda sua *zoé* tornou-se *bios*” (Ibidem., p.189); “a sua [do *homo sacer*, do bandido, do *Friedlos*] inteira existência é reduzida a uma vida nua despojada de todo direito [...] Ele é pura *zoé*, mas sua *zoé* é capturada como tal no *bando* soberano” (Ibidem., p.189).

<sup>162</sup> Idem., *Estado de exceção: Homo Sacer II*, 2., p.132.

exceção e, portanto, nesse espaço de indiferenciação, que é possível a determinação de algo como uma *dzoé* e uma *bíos*, divisão essa que, no entanto, gera um resto: a vida nua. Em todo caso, no centro daquilo que Agamben chama de máquina biológica, ou diríamos, do estado de exceção, há apenas uma zona de indiferença, um vazio, poder-se-ia dizer um buraco, ao qual não temos outro acesso senão por meio das incessantes divisões e rearticulações que se operam em torno dele, cuja insígnia são esses significantes flutuantes (soberano, vida nua, lobisomem, *homo sacer*) que enquanto restos das divisões, indicam a precariedade dessas dicotomias, e voltam a nos apontar para o vazio.

A partir dessas considerações, podemos compreender o sentido da anterioridade da biopolítica agambeniana. Como vimos, poder soberano e vida nua são os dois elos da relação de banimento, os quais possibilitam algo como uma ordem jurídica ter sentido. Portanto, desde sempre, poder soberano é biopoder, porque o objeto primeiro sobre o qual recai o poder soberano é a vida, sem a qual este não possui existência. Assim, mesmo antes da modernidade, a simples vida natural já era incluída e excluída na política, o que quer dizer, capturada pela ordem jurídico-política por meio de sua matabilidade e insacrificabilidade (e, desse modo, tornada vida nua). Todavia, essa captura permanecia como uma espécie de fundamento oculto da política, circunscrito aos limites do estado de exceção, enquanto no estado de normalidade a vida nua era justamente o elemento (supostamente) apolítico por excelência – o que não quer dizer que a relação de banimento soberano, no estado de exceção, deixasse de a todo o momento, embora subterraneamente, fundar e possibilitar essa ordem, a qual, no limite, a ele recorria para garantir sua existência, dando lugar ao espaço no qual vinha à luz novamente a condição de *homo sacer* dos cidadãos.

Todavia, característico da modernidade, para Agamben, é que a inclusão-exclusiva da *dzoé* na *pólis* começa a se deteriorar, e cada vez mais, a própria vida nua passa a ser o elemento político por excelência. Por isso, ao contrário de Foucault, para Agamben não é a politização da *dzoé* o que caracteriza a modernidade, pois isso sempre ocorreu, mas a politização da vida nua, a politização dessa vida matável e insacrificável. Desse modo, aquilo que era o fundamento oculto do sistema político, a inclusão-exclusiva da vida na relação de banimento e, com isso, a produção de uma ordem jurídica e de uma vida nua, é justamente exposto enquanto tal na modernidade: “colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua”.<sup>163</sup>

Tudo se passa como se a vida nua, que para os antigos deveria ser incluída na *pólis* tão somente por meio de sua exclusão, agora não mais fosse excluída, nem propriamente incluída, mas

---

<sup>163</sup> Idem., *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*. p.14.

coincidissem com o espaço político. Se antes o poder soberano e o biopoder uniam-se no espaço circunscrito do estado de exceção, onde a vida do vivente era capturada pelo poder soberano como vida nua que, a partir disso, possibilitava o ordenamento jurídico, onde essa mesma vida restaria dele excluída; agora, poder soberano e biopoder passam cada vez mais a se confundir, ao ponto de que será a vida nua aquela considerada portadora da soberania no direito moderno.

A partir das declarações dos direitos do homem e do cidadão de 1789, o nascimento é aquilo que determinará a assunção de direitos. Ou seja, supostamente, todo aquele que nasce, já nasce sujeito de direitos, cidadão:

As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania.<sup>164</sup>

Se todos aqueles que nascem, nascem livres e iguais em direito, nada mais coerente do que atribuir ao conjunto dos nascidos em um determinado Estado a soberania, ou seja, soberana será a nação, e não mais algum sujeito que teria nascido - ou conquistado - com mais direitos do que outros, como seria o caso do soberano no *ancien régime*.<sup>165</sup> A ficção que aqui se produz, como incessantemente aponta Agamben, é que entre o nascer e o tornar-se “sujeito de direitos” ou cidadão, não haveria qualquer cesura, e que tal fato se daria de modo automático, ou seja, do próprio nascer “brotaria” essa condição de portador de direitos: a ficção aqui implícita é a de que o *nascimento* torne-se imediatamente *nação*, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum”.<sup>166</sup> A partir disso, compreende-se que um Estado-nação, ou seja, um Estado calcado no nascimento, proponha-se a cuidar dessa mesma vida nua que lhe deu origem, como bem o descreve Foucault quando ressalta que o biopoder terá por característica não mais, propriamente, um “fazer morrer e deixar viver”, mas um “fazer viver e deixar morrer”. Assim, as técnicas políticas características da biopolítica que, como vimos, buscam normalizar os ciclos da vida do homem

---

<sup>164</sup> *Ibidem.*, p.134.

<sup>165</sup> Foucault alude a essa questão, chamando atenção para o fato de que a noção de “nação” no antigo regime só fazia sentido em relação ao soberano: “há nação não porque há um grupo, uma multidão, uma multiplicidade de indivíduos que habitariam uma terra [...] O que faz a nação é que há indivíduos que, uns ao lado dos outros, não são mais do que indivíduos, não formam sequer um conjunto, mas têm, todos, cada qual individualmente, uma certa relação, a um só tempo jurídica e física, com a pessoa real, viva, corporal do rei. É o corpo do rei, em sua relação físico-jurídica com cada um de seus súditos, que faz o corpo da nação. (FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*, p.259-260). Ora, a partir da revolução francesa, será uma nação o que se atribuirá a um monarca, e não o monarca produzirá a nação. “Nação” se descola da figura do soberano e torna-se, ela mesma, soberana.

<sup>166</sup> *Ibidem.*, p.135.

compreendido enquanto espécie, ganham seu sentido a partir dessa inscrição da vida nua como portadora da soberania na modernidade.

A insistência de Agamben em ressaltar que entre o nascimento e a condição de cidadão há uma cesura explica-se porque, cada vez mais, na biopolítica moderna, será no limiar entre o nascimento e a cidadania que uma vida matável terá lugar: “o fascismo e o nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão”.<sup>167</sup> Como vimos em Foucault, o modo pelo qual, cada vez mais, o poder soberano de fazer morrer e deixar viver se articulará com o novo biopoder de fazer viver e deixar morrer será justamente a produção de uma cisão no corpo da população, determinando aquela parcela da população cuja morte satisfaz a produção de um espaço vital para outro estrato da população. E, como Agamben aponta, o que está em jogo nessa cisão é a separação entre nação e nascimento, entre cidadão e homem. Em outros termos, determinados estratos da população não serão por seu nascimento, por sua condição de homem, imediatamente nação ou cidadãos, e, portanto, no caso limite, sua morte poderá ser levada a cabo pelo interesse no “fazer viver” da nação:

Uma vez que a impolítica vida natural, convertida em fundamento da soberania, ultrapassa os muros do *oikos* e penetra sempre mais profundamente na cidade, ela se transforma ao mesmo tempo em uma linha em movimento que deve ser incessantemente redesenhada. Na *zoé*, que as declarações politizaram, devem ser novamente definidas as articulações e os limiares que permitirão isolar uma vida sacra.<sup>168</sup>

Ora, o racismo de Estado para Foucault será um desses modos de articulação no qual, no interior de uma população, separa-se uma vida que deve viver e uma que pode morrer, e isso é feito identificando em uma determinada parcela da população uma vida biológica inferior, cuja morte significa não só a sobrevivência de uma determinada vida autêntica, mas sua capacidade de se desenvolver, proliferar, purificar-se. E, desse modo, poderíamos dizer, a partir de Agamben, que esse estrato “inferior” da população materializará aquele resíduo entre o nascimento e a nação, uma não coincidência entre homem e sujeito de direitos, um pertencer à ordem estatal na forma de um excluir, ou seja, uma vida exposta à possibilidade de sua matabilidade e insacrificabilidade, *homo sacer*. Assim, se na biopolítica anterior à modernidade, soberano era aquele que decidia pela abertura de um espaço no qual a vida se apresentava como vida nua, na biopolítica moderna o poder soberano decide, normalmente, sobre o valor ou desvalor de uma vida, não mais necessita abrir um espaço de exceção, porque aquilo que se torna juridicamente relevante é a definição dessa vida nua:

<sup>167</sup> Ibidem., p.137.

<sup>168</sup> Ibidem., p.138.

“na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal”.<sup>169 170</sup>

Portanto, a tese central de Agamben é que, se anteriormente, vida e política se articulavam no estado de exceção, onde a relação de banimento unia o soberano à vida nua, na modernidade, política e vida coincidem e, por conseguinte, vida torna-se um dado imediatamente político e vice-versa. A consequência dessa coincidência é que justamente aquilo que caracterizava propriamente o estado de exceção, a confusão entre vida e política, é agora transportado para a política normal, para a situação normal, impossibilitando então a distinção entre situação excepcional e situação normal:

Quando vida e política, divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tendem a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda política torna-se exceção [...] O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra.<sup>171</sup>

Devemos agora retomar aquela passagem de Foucault, agora à luz das considerações agambenianas, na qual o estado nacional-socialista era definido como o estado que levou ao extremo o poder disciplinar, a biopolítica e o poder soberano, o qual não era conferido somente ao Estado, mas, no limite, a todos:

Esse poder de matar, que perpassa todo o corpo social da sociedade nazista, se manifesta, antes de tudo, porque o poder de matar, o poder de vida e de morte, é dado não simplesmente ao Estado, mas a toda uma série de indivíduos, a uma quantidade considerável de pessoas [...] No limite, todos têm o direito de vida e de morte sobre o seu vizinho. [...] Houve, entre os nazistas, uma coincidência de um biopoder generalizado com uma ditadura a um só tempo absoluta e retransmitida através de todo o corpo social pela formidável junção do direito de matar e da exposição à morte. [...] Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida. [...] Apenas o nazismo, é claro, levou até o paroxismo o jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder. Mas tal jogo está efetivamente inscrito no funcionamento de todos os Estados.<sup>172</sup>

Ora, a passagem de Foucault, lida a partir das reflexões agambenianas, permanece extraordinariamente precisa. Aquilo que Foucault descreve na passagem nada mais é do que um

<sup>169</sup> Ibidem., p.149.

<sup>170</sup> Se soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal, as figuras que encarnam o soberano já não se limitam às figuras tradicionalmente a ele associadas, como os líderes “políticos”, mas expandem-se para a figuras mais cotidianas, como a dos médicos e dos cientistas: “o que aqui nos interessa especialmente, porém, é que, no horizonte biopolítico que caracteriza a modernidade, o médico e o cientista movem-se naquela terra de ninguém onde, outrora, somente o soberano podia penetrar” (AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*, p.166).

<sup>171</sup> Ibidem., p.155;175.

<sup>172</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*, p.310-312.

verdadeiro estado de exceção, onde cada um é para o outro potencialmente soberano e vida nua, aquilo que Foucault diz como a junção entre o poder de matar e a exposição à morte. Ademais, trata-se de um Estado absolutamente racista e absolutamente assassino, ou seja, que absolutizou a decisão sobre o valor e o desvalor da vida, que alargou ao máximo a cisão entre nascimento e nação, que deixou pender sobre todos a perene possibilidade da desnacionalização - vale ressaltar que aqueles que eram enviados para os campos de concentração, antes de tudo, eram “desnacionalizados”, tornados vida nua. Por fim, absolutamente suicida, pois os critérios de valor e desvalor da vida, ou seja, de sua matabilidade, eram constantemente reatualizados, dividindo incessantemente o corpo biopolítico alemão em uma vida “política” e em uma vida nua, uma vida digna de ser vivida e uma vida indigna.<sup>173</sup> E, por fim, a conclusão foucaultiana de que, embora o nazismo tenha levado esses mecanismos ao extremo, trata-se de algo efetivamente inscrito no funcionamento de todos os Estados, condiz absolutamente com aquilo que vimos em Agamben: “toda sociedade fixa este limite, toda sociedade [...] decide quais sejam os seus “homens sacros”.”<sup>174</sup>

<sup>175</sup> Pois bem, se ao Estado é sempre imprescindível a produção de uma vida nua, torna-se compreensível que aquilo que parece motivar toda a análise agambeniana de *Homo Sacer I* seja a tentativa de abrir a trilha através da qual o pensamento político possa começar a pensar uma política para além do estado, o que quer dizer, uma política não mais fundada na relação de *banimento* soberano, mas que também significa pensar uma política mais além da pura forma de lei.

### 2.3 Um Estado de Exceção Desejado

O que é o Estado nacional-socialista, do ponto de vista jurídico? Essa pergunta, de certo modo, já foi indicada na exposição acima: trata-se de um estado de exceção que tornou-se a regra,

---

<sup>173</sup> Embora o principal exemplo de critério de desnacionalização sempre tenha sido aquele do “sangue judeu”, o programa biopolítico nazista, como Agamben aponta com um exemplo esclarecedor, estava decidido a avançar ainda mais. Assim diz um projeto proposto por Hitler: “Após um exame radiológico nacional, o *Führer* receberá uma lista de todos os indivíduos doentes, particularmente daqueles afetados por disfunções renais e cardíacas. Com base em uma nova lei sobre a saúde do *Reich*, as famílias destes indivíduos não poderão mais conduzir vida pública e sua reprodução poderá ser vetada. O que lhes acontecerá, será matéria de ulteriores decisões da parte do *Führer*” (Arendt, 1979, p. 416. *apud* AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*, p.157). Não há melhor exemplo do que esse de uma vida natural, reduzida por uma decisão – a necessidade de eliminação das disfunções renais e cardíacas do patrimônio genético da nação -, a uma vida sem valor, exposta à possibilidade de morte (o que lhe acontecerá depende unicamente da palavra do *Führer*, por conseguinte, eles são vida nua).

<sup>174</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.146.

<sup>175</sup> Para Agamben “a redução do homem à vida nua é hoje a tal ponto um fato consumado, que é essa doravante a base da identidade que o Estado reconhece aos seus cidadãos. Como o deportado de Auschwitz já não tinha nome nem nacionalidade e doravante era somente o número que lhe fora tatuado no braço, assim também o cidadão contemporâneo, perdido na massa anônima e equiparado a um criminoso em potência, não é definido senão pelos seus dados biométricos e, em última instância, por uma espécie de antigo fado tornado ainda mais opaco e incompreensível: o seu ADN”. (AGAMBEN, Giorgio. “Identidade sem Pessoa” IN: *Nudez*. Lisboa: Ed. Relógio D’Água, 2010, p.68).

ou, como os juristas nacional-socialistas diziam: *einem gewollten Ausnahmezustand*, um estado de exceção desejado. Todavia, devemos lembrar que, em nossas análises sobre o estado de exceção, ele foi descrito como uma técnica jurídica fundamental que teria sempre por destino ora conservar o direito, ora pôr o direito. Mas, um estado de exceção desejado contradiz exatamente isso. O estado de exceção nacional-socialista não visava nem conservar, nem fundar uma ordem jurídica, não era uma espécie de instrumento “indesejado” a partir do qual tornava-se possível uma ordem jurídica “desejada”. Com a ascensão do nacional-socialismo ao poder, em 1933, a constituição de Weimar foi suspensa por tempo indeterminado, suspensão essa que só cessou com o fim do próprio regime nazista, sem que este jamais tenha sentido necessidade de produzir uma nova constituição ou restabelecer a antiga. Qual é então o sentido desse peculiar estado de exceção?

Quando Agamben - retomando a VIII tese sobre o conceito de história de Walter Benjamin, que veremos em momento posterior - afirma que o estado de exceção tornou-se a regra, o que ele ressalta é que o estado de exceção tornou-se indiscernível da norma: “aquilo que, deste modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção”.<sup>176</sup> Assim, do mesmo modo que afirmamos que, na modernidade, vida e política, antes separados, mas articulados no estado de exceção, confundem-se, também direito e fato indeterminam-se estavelmente. O que era próprio do estado de exceção, a indiferenciação entre norma e fato, torna-se agora normalidade:

O estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento, torna-se agora uma nova e estável disposição espacial, na qual habita aquela vida nua que, em proporção crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento. O deslocamento crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo, e aquilo que chamamos de *campo* é seu resíduo.<sup>177</sup>

O campo de concentração é a materialização daquela cesura, que já vimos, entre o nascimento e a nação. Ele não deve, portanto, ser compreendido enquanto derivado de um sistema normativo, pois aquilo que determinava o confinamento de alguém nos campos de concentração não era previsto em uma norma jurídica - isto é, no direito penal ou no direito carcerário -, mas em estatutos propositalmente vagos e indeterminados, como a *Schutzhaft*, cujo fundamento era o próprio estado de exceção. Este, por sua vez, era regulado, no limite, pela palavra do *Führer*; a qual era, ela mesma, uma verdadeira indistinção entre fato e direito, vida e norma, por isso, dir-se-ia, uma lei viva. Nesse caso, o próprio termo regulação parece inadequado. O campo era verdadeiramente, como Agamben chama atenção, o lugar no qual qualquer coisa era possível.

<sup>176</sup> Ibidem., p.177.

<sup>177</sup> Ibidem., p.182.

De outro modo, poderíamos dizer que o campo é o espaço no qual duas figuras espectrais do direito se revelam. Uma delas - como já vimos em detalhes em outro momento – é a força-de-lei-sem-lei, cujos exemplos são a própria *Schutzhaft*, bem como todos os inumeráveis comandos e decretos, cujo caráter jurídico era nulo, mas cuja força de lei, ou aplicabilidade, era máxima. Além disso, é interessante notar que a força-de-lei-sem-lei que se apresenta no estado de exceção nazista revela-se liberta daquela ficção fundamental, segundo a qual ela sempre teria por destinação a realização de uma norma jurídica. O estado nacional-socialista procurou manter a ordem jurídico-normativa suspensa para ter irrestrito acesso a essa força-de-lei-sem-lei, sem que a única limitação, aquela de caráter finalístico que Schmitt lhe atribuía, estivesse presente. Por outro lado, a segunda figura espectral do direito corresponde à pura forma da lei, ou seja, à lei que, embora suspensa, vige absolutamente, e que cabe agora compreendermos.

### Capítulo 3: A PURA FORMA DE LEI E O ESTADO DE EXCEÇÃO EFETIVO

Na VIII tese sobre o conceito de história, Walter Benjamin enuncia a tarefa de sua geração: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real [*wirklichen*] estado de exceção”.<sup>178 179</sup> No primeiro momento deste capítulo, tratar-se-á de tornar inteligível a leitura de Agamben dessa passagem benjaminiana, sobretudo no que se refere ao estado de exceção real - ou efetivo, como Agamben prefere traduzir o termo “*wirklich*”. De certo modo, os nossos capítulos anteriores já tornaram possível compreender como Agamben interpreta a primeira sentença da tese benjaminiana, a qual diz que o estado de exceção tornou-se a regra. Então, trata-se, agora, de delinear o conceito de estado de exceção efetivo.

Podemos adiantar que, para Agamben, a estratégia benjaminiana implícita no conceito de estado de exceção efetivo é justamente a de se opor ao conceito de estado de exceção schmittiano. No capítulo “Luta de Gigantes Acerca de um Vazio”, em *Estado de Exceção: Homo Sacer II, 1*, Agamben aponta para a existência de um debate entre Carl Schmitt e Walter Benjamin, cujo ponto de partida seria a leitura schmittiana do ensaio benjaminiano *Para uma crítica da violência [Gewalt]* (1921), com a consequente resposta schmittiana através do ensaio “Definição de Soberania” em *Teologia Política* (1922).<sup>180</sup> Será a partir da análise desse debate que poderemos

<sup>178</sup> BENJAMIN, Walter. *Tese sobre o conceito de história*. In: LÖWY, Michel: *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005, p.83.

<sup>179</sup> “*Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der 'Ausnahmestand', in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmestands vor Augen stehen*” (BENJAMIN, Walter. “Über den Begriff der Geschichte”. *Walter Benjamin Abhandlungen: Gesammelte Schriften [Erster Band, Zweiter Teil]*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1991, p.697).

<sup>180</sup> Como Agamben aponta, o ensaio *Para uma crítica da violência [Gewalt]* “foi publicado no nº47 da *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*. [...] Ora, entre 1924 e 1927, não só Schmitt publica em *Archiv* inúmeros ensaios e artigos [...] como também, conforme mostra um exame minucioso das notas de rodapé e das bibliografias de seus escritos, era, no final de 1915, um leitor regular dessa revista (ele cita, entre outros, o número imediatamente anterior e o imediatamente posterior ao fascículo em que aparece o ensaio benjaminiano). Enquanto leitor assíduo e colaborador de *Archiv*, Schmitt dificilmente deixaria de notar um texto como “Crítica da Violência” que abordava, como veremos, questões para ele essenciais” (AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: Homo Sacer II, 1*, p. 84). Além disso, Derrida afirma que “Carl Schmitt, que Benjamin admirou e com o qual manteve uma correspondência, felicitou-o por esse ensaio [*Crítica da Violência*]. [...] Benjamin tinha por ele grande respeito, e não escondia uma dívida que tinha para com ele, dívida que o próprio Schmitt não hesitava ocasionalmente em lembrar. Foi *Zur Kritik der Gewalt*, aliás, que valeu a Benjamin, logo após a publicação, uma carta de felicitações do grande jurista conservador católico, ainda constitucionalista na época, mas do qual se conhece a estranha conversão ao hitlerismo, em 1933, e a correspondência que manterá com Benjamin, com Leo Strauss e com Heidegger” (DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p.63;71). Por sua vez, Benjamin cita o livro *Teologia Política* em sua obra *Origem do Drama Trágico Alemão* (Cf. BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2011, p.60.) e, em cartas, refere-se a tal leitura de *Teologia Política* de Schmitt, como aponta Márcio Seligmann-Silva: “na carta a Weissbach, Benjamin escreve: 'Quando da minha última visita, eu esqueci o

começar a delinear o que é o estado de exceção efetivo, ao qual se refere Benjamin na VIII tese sobre conceito de história. Ademais, à leitura agambeniana do ensaio benjaminiano *Para uma crítica da violência* [Gewalt], iremos contrapor a leitura de Jacques Derrida, em *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade* (1990).

Nosso interesse em apresentar o conceito de estado de exceção efetivo, recorrendo ao debate entre Schmitt e Benjamin, reside no fato de que, a partir dele, tornar-se-á possível compreender outro debate, aquele entre Benjamin e Gerschom Scholem acerca da estrutura da lei na obra de Franz Kafka - aquilo que Agamben chamará de pura forma de lei -, a partir do qual poderemos aprofundar nossa tentativa de apreender o modo pelo qual Agamben expressa a tentativa de superação da relação de banimento soberano.

### 3.1 Violência e Direito

No limiar da primeira parte de *Homo Sacer I*, após ter apresentado o diagnóstico de que a relação política fundamental consiste no banimento soberano, e que, portanto, como vimos, a produção da vida nua é o elemento mais característico do poder soberano, Agamben recorre ao ensaio *Para uma crítica da violência* [Gewalt], no qual Benjamin apresenta uma figura, mais precisamente um tipo peculiar de violência, que desarticulária a relação entre violência e direito. Agamben lê nessa desarticulação uma estratégia de superação da relação de banimento - e, por sua vez, da pura forma de lei, que veremos em momento posterior. Para compreender melhor essa função da violência divina, faremos uma leitura do ensaio *Para uma crítica da violência* [Gewalt], para depois, acompanharmos o desdobramento agambeniano de tal conceito, bem como aquele de Derrida.

O título do ensaio de Benjamin é o nosso ponto de partida. *Zur Kritik der Gewalt* não é um ensaio pacifista. O termo “*Kritik*”, de acordo com a nota de Jeanne Marie Gagnebin, é empregado

---

*Politische Theologie* do Schmitt com o senhor. O senhor poderia, por favor, gentilmente enviá-lo a mim. Ele é importante para o meu trabalho atual sobre o *Trauerspiel*” (SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o Político e o Estético”. IN: *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP, 2007, p.226). Além disso, há a famigerada carta de Benjamin a Schmitt, na qual o filósofo marxista e judeu manifesta admiração ao jurista católico conservador que, posteriormente, envolver-se-ia com o nacional-socialismo: “Prezado Professor, por estes dias o senhor receberá da editora o meu livro *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. [...] O senhor irá notar rapidamente quanto o livro deve a sua apresentação da doutrina da soberania no século XVII. Talvez, eu devesse, além disso, já dizer que derivei de suas obras posteriores, particularmente de *Diktatur*, uma confirmação dos meus métodos de pesquisa em filosofia da arte das suas sobre filosofia do Estado. Se a sua leitura do meu livro tornar compreensível este sentimento, o propósito do meu envio terá se cumprido. Com a expressão de uma particular admiração, atenciosamente, Walter Benjamin” (Ibid. p.228). Além disso, Schmitt, em momento posterior, afirmaria que seu livro *Leviathan e Hobbes* (1938) seria uma resposta, que passou despercebida, ao *Origem do Drama Barroco* de Benjamin. Por fim, Schmitt, em *Hamlet ou Hécuba* (1956), cita a *Origem do Drama Barroco* de Benjamin (Cf. SCHMITT, Carl. *Hamlet o Hecuba: la irrupcion del tiempo en el drama*. Valencia: Ed. Universidad de Murcia, 1994, p.51).

no sentido de “delimitação de limites”, provindo da etimologia grega do verbo “*krinein*”: “separar”, “distinguir”, “delimitar”. Por sua vez, o substantivo *Gewalt* possui uma gama de significados que se perdem na tradução para o português:

*Gewalt* provém do verbo arcaico *walten* “imperar”, “reinar”, ter poder sobre” [...] Se o uso primeiro de *Gewalt* remete a *potestas*, ao poder político e à dominação – como no substantivo composto *Staatsgewalt*, “autoridade ou poder do Estado” – o emprego da palavra para designar o excesso de força (*vis*, em latim) que sempre ameaça acompanhar o exercício do poder, a *violência*, este se firma no uso cotidiano a partir do século XVI. [...] De todo modo, o que importa é ressaltar a dupla acepção do termo *Gewalt*, que indica, em si mesmo, a imbricação entre poder político e violência que constitui o pano de fundo da reflexão de Benjamin.<sup>181</sup>

Na primeira linha do ensaio, Benjamin afirma que a tarefa de uma crítica da violência se circunscreve à apresentação de suas relações com o direito ou com a justiça. No ensaio, Benjamin tentará delimitar as relações entre poder, violência e direito. O que Benjamin propõe é procurar na própria esfera dos meios um critério para a crítica da violência, ignorando, portanto, os fins a que a violência poderia servir. Pois o que ele deseja saber é se a violência, em si mesma, independentemente dos fins a que visa, é ética. Avaliar a violência atentando para a justiça ou injustiça dos fins a que serve, seria avaliar a violência pelo critério de sua aplicação aos casos concretos, e não a violência nela mesma.

Para Benjamin, o não questionamento da violência nesses termos é uma forte tendência nas duas grandes correntes da filosofia jurídica, quais sejam: o jusnaturalismo e o positivismo jurídico. Isso porque, o jusnaturalismo “vê na aplicação de meios violentos para fins justos tampouco um problema como o homem encontra um problema no “direito” de locomover seu corpo até um fim desejado. Segundo sua concepção [...] a violência é um produto da natureza”.<sup>182</sup> O jusnaturalismo vê como natural a utilização de meios violentos para fins justos, pois os fins justos legitimam os meios para alcançá-los, e tal legitimidade só é perdida diante do abuso de tais meios, que se caracteriza, também, em relação à esfera dos fins. Ou seja, pretendendo-se fins injustos, o abuso dos meios se configura. De certa forma, visando a fins justos, não há sentido no direito natural em falar de meios violentos. Um meio violento é aquele que pretende um fim injusto. Por isso, no limite, pode-se afirmar que no direito natural toda violência adequada a fins naturais, portanto, justos, é conforme ao direito. Resta claro que o direito natural impede uma avaliação da violência nela mesma, já que sempre estabelece o critério dos fins – da justiça - para determinar a legitimidade dos

<sup>181</sup> BENJAMIN, Walter. “ Para uma crítica da violência” IN: *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Ed. 34, 2011, p.121-122. Nota de Jeanne Marie Gagnebin.

<sup>182</sup> *Ibidem.*, p.123.

meios. Contrapondo-se ao direito natural, o direito positivo acredita que a violência é fruto do devir histórico, produto das forças políticas de um determinado período e lugar que conseguem positivar, impor, um direito. Por essa razão, o direito positivo avalia qualquer direito pela crítica dos meios, pois o que o define é a capacidade de impor suas leis, independentemente de quais fins elas almejem, já que variáveis historicamente. No direito positivo, os meios legitimam os fins; se o fim a que se pretende for alcançado através dos meios legítimos, ele estará conforme o direito. Por essa razão, uma decisão transitada em julgado - não mais sujeita à anulação ou reformas - que se mostre posteriormente “injusta”, continuará conforme o direito, e não perderá seus efeitos, a não ser que seja comprovado algum vício no processo que gerou tal sentença, ou seja, uma ilegitimidade nos meios a retirar a justiça do fim alcançado.

Comparando as duas escolas, Benjamin afirma que, apesar das diferenças, elas coincidem em um dogma comum fundamental: “fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos. O direito natural almeja 'justificar' os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, 'garantir' a justiça dos fins pela 'justificação' dos meios”.<sup>183</sup> O que elas compartilham é o pressuposto quanto à adequação entre meios e fins, ora na forma de que a justiça dos fins possa legitimar os meios, no caso do direito natural, ora na noção de que meios legítimos possam garantir a justiça dos fins, no direito positivo. Em ambos os casos trata-se de pensar a violência como uma relação entre meios e fins.

Uma das primeiras conclusões do ensaio é que, para o direito “todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência”.<sup>184</sup> O que Benjamin designa de fins naturais, em oposição aos fins de direito, são aqueles fins, almejados por sujeitos, não reconhecidos - cancelados - na ordem jurídica.<sup>185</sup> O que na passagem Benjamin assevera é que, em todo caso em que um fim não reconhecido pela ordem jurídica, para ser alcançado, necessitar do emprego da violência, ele não será permitido. Os fins naturais que exigirem o emprego da violência para serem realizados são, por princípio, inadmitidos pelo direito. A ordem jurídica busca, por meio dos fins de direito, colocar limites em âmbitos onde os fins naturais, para serem realizados, exigem o emprego da violência pelos sujeitos de direito. Se o fim natural, almejado pelo sujeito, pode ser alcançado sem emprego de violência, tudo resta irrelevante ao direito. Todavia, se o mesmo fim natural exige o emprego de violência, ela será

---

<sup>183</sup> Ibidem., p.124.

<sup>184</sup> Ibidem., p.126.

<sup>185</sup> Segundo Benjamin, a sanção de uma determinada violência, no direito positivo, depende de sua origem histórica, ou seja, do reconhecimento histórico geral de seus fins. Tais fins, reconhecidos pelo direito em razão de sua origem histórica, são chamados de fins de direito. Aqueles que prescindem desse reconhecimento são denominados de fins naturais.

contrária ao direito.

O significado disso é que qualquer indivíduo que deseje alcançar algum fim, ao qual é imprescindível o emprego da violência, só poderá fazê-lo caso o fim a que almeja coincida com um fim estabelecido pelo direito – podemos, a partir dessas considerações, compreender, sob um novo aspecto, a motivação para a produção de leis, cuja essência seria a tentativa de transformar algum fim natural em fim de direito, que a partir de então, autorizaria o emprego da violência para ser satisfeito. Cabe ainda ressaltar que, mesmo que o fim a que almeja o sujeito de direito seja um fim de direito, ele ainda será obrigado à recorrer ao direito para mediar o emprego da violência por ele, sob pena de responder perante à ordem jurídica pela violência que empregou, ainda que visando fins de direito. Para Benjamin, “o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação de direito”.<sup>186</sup>

É evidente que aquilo a que Benjamin aqui alude é ao monopólio da violência por parte do Estado, segundo o qual somente o Estado pode utilizar-se da violência para alcançar seus fins. Todavia, decisiva para Benjamin é a razão pela qual o fim natural não pode ser satisfeito por meio do emprego da violência, ou seja, por que o emprego da violência por parte dos indivíduos é contrário ao direito? A resposta tentadora, e certamente tradicional, seria afirmar que o emprego da violência para alcançar fins naturais frustraria os fins a que o direito se propôs garantir. Entretanto, Benjamin assevera que o perigo não consiste na frustração dos fins ou da execução do direito, pois somente as violências que pretendessem realizar fins naturais contrários aos fins de direito seriam inadmitidas, o que não é o caso, pois toda busca violenta de fins naturais, sejam eles idênticos aos fins de direito ou não, encontra-se em desconformidade com o direito. Por isso, Benjamin sustenta:

Talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito.<sup>187</sup>

O objeto de temor do Estado é a existência de uma violência para além do direito. Contudo, ainda assim, a pergunta retorna: por que uma violência para além do direito é tão temível ao direito? Benjamin responde a essa questão dizendo: “O Estado [...] teme essa violência pura e simplesmente por seu caráter de instauração do direito”.<sup>188</sup> O direito teme a violência exterior ao direito porque foi

---

<sup>186</sup> Ibidem., p.126-127.

<sup>187</sup> Ibidem., p.127.

<sup>188</sup> Ibidem., p.131.

a partir dela mesma que se constituiu enquanto direito e é a partir dela que ainda se conserva enquanto direito.<sup>189</sup> A violência que ameaça o direito é, ela mesma, aquilo que lhe permitiu se impor e ainda permite se conservar enquanto direito: “toda violência como meio é ou instauradora do direito ou mantenedora do direito. [...] Daí resulta que toda violência como meio [...] participa da problemática do direito”.<sup>190</sup>

Benjamin vê na relação entre violência mantenedora do direito e violência instituidora do direito um ciclo dialético, onde toda violência mantenedora do direito, que por sua vez representa uma determinada violência instituidora do direito, acaba, ao longo do tempo, se enfraquecendo na repressão às outras violências instituidoras do direito. Por conseguinte, mais cedo ou mais tarde, a violência mantenedora do direito sucumbe diante de outra violência instituidora do direito, que, por sua vez, põe um novo direito, fadado ao declínio.<sup>191</sup>

Como o leitor já deve ter percebido, a dialética entre violência que põe o direito e violência que conserva é, ponto por ponto, análoga àquela dialética - que vimos em *A Ditadura* de Schmitt - entre ditadura soberana e ditadura comissária. Se lembrarmos que, tanto na ditadura comissária, quanto na ditadura soberana, o ditador encontra-se em uma situação em que emprega um poder não limitado pelo direito - ou seja, para além do direito - seja para conservar o direito, seja para fundá-lo, do mesmo modo, a violência para além do direito, a que Benjamin se refere, possui a mesma função, e, por conseguinte, Benjamin, assim como Schmitt, chama atenção para o caráter instrumental dessa violência - meio para fins -, assim como assinala que tal violência participa da problemática do direito, justamente aquilo que, em *A Ditadura*, para Schmitt, consistia em sua maior realização teórica. Por fim, se lembrarmos que o termo *Gewalt* traduz, não só violência, mas também poder, resta indubitável a aproximação entre os autores acerca desse poder além do direito, que o direito incorpora e teme em outros.

Assim, a violência, no ensaio benjaminiano, pode ser compreendida como o elemento que Agamben denomina anômico, que o direito incorpora, por meio de uma exclusão. O direito

---

<sup>189</sup> À luz dessas afirmações, Benjamin chama atenção para a figura do grande criminoso e esclarece que a secreta admiração que o povo por ele nutre, por mais repugnante que sejam seus fins, é fruto da violência da qual seu ato dá testemunho, violência essa retirada das mãos dos indivíduos pela ordem do direito. É por essa razão que o direito sente-se ameaçado, pois o grande criminoso tem acesso a uma violência para além do direito. “Na figura do grande criminoso entra em cena, confrontando o direito, essa violência que ameaça instaurar um novo direito - ameaça que, embora impotente, faz, nos casos significativos, estremecer o povo, ainda hoje em dia como nas épocas arcaicas”. (BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência” IN: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Ed. 34, 2011, p.131). Exemplar, nesse caso, é a figura de Raskólnikov, em *Crime e Castigo*, de Dostoiévski, que, embora não se apresente propriamente como um grande criminoso, tem plena consciência desse caráter violento da instauração e manutenção do direito e procura, em seu crime, fazer a experiência dessa violência extraordinária. (Cf. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. São Paulo: Ed. 34, 2001, p.423-428; 524-528; 554).

<sup>190</sup> *Ibidem.*, p.136.

<sup>191</sup> É exatamente a esse ciclo que Raskólnikov, em *Crime e Castigo*, alude em seu artigo “A respeito do Crime” (Cf. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. São Paulo: Ed.34, 2001, p.269-270).

incorpora tal violência, porque é por meio dela que assegura a ordem jurídica e também pôde fundá-la, ao mesmo tempo que o direito exclui a violência da ordem jurídica, impossibilitando que os sujeitos de direitos a empreguem, a não ser por meio das formas jurídicas, que, por isso mesmo, fazem com que essa “violência”, para o direito, deixe de ser caracterizada como violência e chame-se direito. Ou seja, reivindicar algo, por meio das formas jurídicas, frente a alguém, não será violência, mas “exercício de direito”. Em outros termos, a ficção jurídica aqui consiste em entender como “violência” somente a violência não mediada pelo direito, ou ainda, violento é somente o poder não exercido pelo direito.

Em todo caso, o que Benjamin ressalta é que tanto a violência que conserva o direito, como aquela que o institui, podem ser reduzidas à categoria de violências “mediatas”, quer dizer, meios para fins, instrumentais. É diante dessa necessária relação entre violência e direito que o autor questiona se existiriam outros meios não-violentos para regulamentar os interesses humanos em conflito, em alternativa ao direito. Antes de tudo, Benjamin elimina entre as alternativas ao direito, a resolução de conflitos por meio de contratos de direito, já que o contrato, em última instância, pressupõe uma violência tanto em seu desfecho como em sua origem. Pois é certo que o descumprimento de um contrato dá ensejo às resoluções violentas, como o cumprimento forçado das obrigações ali acordadas, ou mesmo a cobrança de reparações do inadimplente. Benjamin também vê a violência na origem do contrato, na medida em que ele é sempre garantido pelo poder do Estado, ainda que seja livremente cumprido. Essa violência latente pode ser entrevista no antigo axioma jurídico: *pacta sunt servanda* (pactos devem ser cumpridos), que encerra o princípio da força obrigatória dos contratos, justificada pelo fato do contrato ser lei entre as partes, e quem obriga o respeito às leis é o Estado. Em seguida, Benjamin também desacredita o parlamentarismo como uma solução supostamente não-violenta de conflitos. Pois, ainda que os parlamentares percam de vista a violência a que devem sua existência, a prática de compromissos que cultivam situa-se dentro do âmbito da violência, pois o interesse que leva à celebração de um compromisso reside no caráter coercitivo do ato de compromissar.

É neste ponto que o ensaio de Benjamin sofre uma inflexão, pois longe de dar seguimento a sua análise das alternativas não violentas para a solução de conflitos, Benjamin diz:

Mas como qualquer representação de uma solução pensável para as tarefas humanas – sem mencionar uma redenção do círculo amaldiçoado de todas as situações existenciais já ocorridas na história mundial – é irrealizável quando se exclui, por princípio, toda e qualquer violência, impõe-se a pergunta se existem outras modalidades de violência, além daquelas consideradas por toda teoria do

direito.<sup>192</sup>

Benjamin, então, se propõe a pensar uma violência cuja característica seria a de não ser mediata, ou seja, não instrumental, enfim, um meio puro<sup>193</sup>, o que o autor denominará de violência pura. Benjamin dirá que na vida cotidiana há um exemplo de violência imediata, que não é meio para um fim, mas pura manifestação: a cólera, pois essa não teria qualquer finalidade a não ser sua própria exposição, manifestação de sua própria violência. Outra violência que se apresenta como imediata, como manifestação, é a violência mítica: “A violência mítica em sua forma arquetípica é mera manifestação dos deuses. Não meio para seus fins, dificilmente manifestação de sua vontade; em primeiro lugar, manifestação de sua existência”<sup>194</sup>. Benjamin utiliza-se de duas lendas da tradição grega para exemplificar a violência mítica:

Disso [a violência mítica como manifestação dos deuses], a lenda de Níobe oferece um excelente exemplo. É verdade que a ação de Apolo e Ártemis pode parecer apenas um castigo [*Strafe*]. Mas a violência deles é muito mais instauração de um direito do que castigo pela transgressão de um direito existente. O orgulho de Níobe atrai sobre si a fatalidade não porque fere o direito, mas porque desafia o destino – para uma luta na qual o destino deve vencer, engendrando, somente nessa vitória, um direito. [...] Prometeu, desafia o destino com digna coragem, luta contra ele, com ou sem sorte, e não é deixado pela lenda sem a esperança de um dia trazer aos homens um novo direito. É, no fundo, esse herói e a violência de direito do mito que lhe é intrínseca que o povo tenta presentificar, ainda nos dias de hoje, quando admira o grande criminoso.<sup>195 196</sup>

<sup>192</sup> Ibidem., p.145.

<sup>193</sup> Os meios puros teriam a característica de não serem jamais meios para determinados fins, ou seja, de não serem jamais instrumentais. Um exemplo de meio puro, para Benjamin, é o diálogo, pois nele é possível um acordo não-violento, identificado pelo fato de não haver punição para a mentira. Isso ocorre porque, segundo Benjamin, a esfera da linguagem, primordialmente, é a esfera própria da compreensão mútua. Por isso, inicialmente, o logro não era punido pelo direito, pois tal esfera nada tinha de violenta. Apenas em um momento posterior o direito passou a intervir nesse âmbito temendo a violência que poderia ser desencadeada pela pessoa lograda. Benjamin vê nessa punição a crescente insegurança da ordem do direito, a perda da confiança em sua violência, em seu poder de submeter outras violências. Esse é o sentido da punição do logro: evitar a manifestação de outra violência contra qual o direito não mais está certo de sair vitorioso do embate. Assim, não se trata de uma censura moral que o direito faria em relação à mentira, mas de assegurar a própria ordem jurídica. Nesse movimento, o que resta claro é a decadência da esfera do direito e um minguar dos meios puros, já que a linguagem, antes um meio puro imediato, torna-se meio não-puro, mediato, visando a fins; comunicativa, técnica.

<sup>194</sup> Ibidem., p.147.

<sup>195</sup> Ibidem., p.147.

<sup>196</sup> "Die Niobesage enthält von ihr ein hervorragendes Beispiel. Zwar könnte es scheinen, die Handlung Apollons und der Artemis sei nur eine Strafe. Aber ihre Gewalt richtet viel mehr ein Recht auf, als für Übertretung eines bestehenden zu strafen. Niobes Hochmut beschwört das Verhängnis über sich herauf, nicht weil er das Recht verletzt, sondern weil er das Schicksal herausfordert – zu einem Kampf, in dem es siegen muß und ein Recht erst allenfalls im Siege zutage fördert. [...] Prometheus, mit würdigem Mute das Schicksal herausfordert, wechselnden Glückes mit ihm kämpft und von der Sage nicht ohne Hoffnung gelassen wird, ein neues Recht dereinst den Menschen zu bringen. Dieser Heros und die Rechtsgewalt des ihm eingeborenen Mythos ist es eigentlich, die das Volk noch heute, wenn es den großen Missetäter bewundert, sich zu vergegenwärtigen sucht" (BENJAMIN, Walter. "Zur Kritik der Gewalt". IN: *Walter Benjamin Aufsätze, Essays, Vorträge: Gesammelte Schriften [Zweiter Band, Erster Teil]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, p.197).

Nessa passagem enigmática, decisivo para Benjamin é que, em ambos os exemplos, a violência mítica, ou seja, a manifestação da existência dos deuses, não tem caráter de punição por uma transgressão ao direito, mas caráter instaurador do direito. Na passagem, Benjamin ressalta que tanto Níobe, quanto Prometeu, ao desafiarem a ordem do destino - da qual a ordem do direito deriva<sup>197</sup> - sofrem a violência mítica dos deuses, que, a partir dessa vitória, instaura o direito. Assim, no caso de Níobe<sup>198</sup>, esta não é punida por sua *hybris*, não se trata de uma transgressão do direito. Em vez disso, Níobe sofre uma violência da *incerta e ambígua* ordem do destino, que atinge sua vida, sem que a destrua, tornando-a culpada pela morte sangrenta de seus filhos “e também como marco limite entre homens e deuses”.<sup>199</sup> Logo após tal afirmação, Benjamin diz que a violência mítica é aparentada ou idêntica à violência instauradora do direito. Nesse caso, podemos dizer que Níobe é condenada, pela violência mítica, não a alguma pena, mas ao direito, a adentrar a ordem do direito. Assim, não seria temerário dizer que a vida de Níobe se assemelha à vida do *homo sacer*, o qual também se vê condenado ao direito – ou como dizíamos, capturado *no e pelo* direito – naquela zona também *incerta e ambígua* do estado de exceção, tornando-se uma vida que é um marco limite entre homens e deuses - âmbito profano e âmbito sagrado - tal como, nos exatos termos, Benjamin descreve a vida de Níobe.<sup>200</sup>

<sup>197</sup> Benjamin, no ensaio *Destino e Caráter* (1919), define “destino” como o nexos de culpa que recai sobre o vivente, como o enredamento do homem em uma cadeia interminável de culpa e expiação. Assim, no ensaio, ele afirma que o destino é “uma ordem cujos únicos conceitos constitutivos são os de infelicidade e culpa, e dentro da qual não há nenhuma via pensável de libertação (pois na medida em que uma coisa é destino, ela é infelicidade e culpa)” (BENJAMIN, Walter. “Destino e Caráter” IN: *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Ed.34, 2011 p.93). A ordem do destino, para Benjamin, não se encontra nos domínios da religião, mas em outro que ele se propõe a desvelar: “Cabe então procurar um outro domínio, no qual única e tão somente a infelicidade e a culpa são válidas.” (Ibidem., p.93). Para Benjamin o domínio da ordem do destino é o do direito, pois este, antes de tudo, condena o vivente, não ao castigo, mas à culpa. Por isso Benjamin diz: “o destino se mostra, portanto, quando se considera a vida de um condenado, no fundo, uma vida que primeiro foi condenada e por isso tornou-se culpada” (Ibidem., p.94). Em momento posterior, retornaremos a esses apontamentos sobre a relação entre culpa, ordem do direito e ordem do destino, relacionando-os às considerações de Agamben sobre a relação entre culpa e pura forma de lei, quando, então, poderemos tentar delinear melhor o que está em jogo nesse difícil e enigmático conceito de destino benjaminiano. Por enquanto, é suficiente ter em mente que a ordem do direito encontra-se intimamente relacionada à ordem do destino.

<sup>198</sup> “Níobe, na mitologia grega, era filha de Tântalo e Dione. De seu casamento com Anfião, rei de Tebas, teve sete filhos e sete filhas. Vangloriou-se disso afirmando ser superior à deusa Leto, mãe de Apolo e de Ártemis, que, ofendida, pediu aos filhos que a vingassem. Apolo e Ártemis mataram a flechadas os setes filhos homens de Níobe, que, no entanto, continuou afrontando a deusa. Leto ordenou então que fossem mortas também as filhas de Níobe” (BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência” IN: *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Ed.34, 2011, p.147. Nota de Jeanne Marie Gagnebin).

<sup>199</sup> Ibidem., p.148.

<sup>200</sup> Além disso, para corroborar nossa aproximação da figura de Níobe àquela do *homo sacer*, Benjamin assinala que a violência mítica “traz a morte sangrenta aos filhos de Níobe”, embora se detenha “diante da vida da mãe deixando esta vida para trás, mais culpada do que antes por causa da morte das crianças, como portadora eterna e *muda* da culpa e também como marco limite entre homens e deuses”. O caráter sangrento da morte, na obra benjaminiana, deve ser pensado enquanto uma insígnia da vida nua: “o sangue é o símbolo da mera vida [*bloßen Lebens*]. [...] A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida [*bloße Leben*]” (BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência” IN: *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Ed. 34, 2011, p.151-152). Portanto, podemos dizer que a violência mítica, que é sangrenta, é uma violência que, de algum modo, recai sobre a vida nua. A

Em todo caso, central na violência mítica é ser uma violência imediata, mas que, de algum modo, parece se confundir com aquela violência antes exposta no ensaio sob o nome de violência instauradora do direito, cuja função era fundar o direito. Benjamin, então, afirma que essa aproximação traz à luz um caráter problemático na definição da violência instauradora do direito, pois essa tinha sido caracterizada como uma violência mediata, de meios para fins. Todavia, em vez de resolver a aparente contradição, Benjamin - em mais uma das inúmeras reviravoltas no ensaio - afirma que será por meio dela que levará sua crítica a termo, e diz:

a violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito - num sentido rigoroso, isto é de maneira imediata - porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]. A instauração do direito é a instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência.<sup>201 202</sup>

Nessa intrincada passagem Benjamin afirma que a violência possui uma função dupla na instauração do direito. Podemos dizer que a primeira função desta violência é uma função mediata, pois é *através* da violência que se torna possível instaurar algum fim enquanto direito. Todavia, como Benjamin ressalta, no momento em que esta violência instauradora torna direito aquilo em função de que foi empregada, ela não abdica de sua violência e torna-se pura e simplesmente direito. Pelo contrário, a instauração do direito constitui aquela violência que o instaurou em violência instauradora *do direito*, ou seja, o caráter “jurídico” retroage à violência após a instauração do direito, e ela é inserida no cerne do direito enquanto o poder legítimo do Estado, um direito, um privilégio, que ele possui de ser o único a empregar a violência, agora sob a forma da

---

essa afirmação, podemos acrescentar que, em *Destino e Caráter*, Benjamin diz que o destino não recai sobre o homem enquanto tal, mas sob sua vida nua [*bloße Leben*]: “O juiz pode entrever o destino onde quiser; cada vez que pune, ele deve, ao mesmo tempo, às cegas, ditar um destino - destino no qual o homem jamais é atingido, mas apenas a mera vida [*bloße Leben*] nele”.(Ibidem., “Destino e Caráter” IN: Ibid., p.94). Podemos, portanto, afirmar que tanto a violência mítica como a ordem do destino recaem sobre a vida nua, nos permitindo relacionar, a princípio, essa violência mítica, bem como a ordem do destino, com as figuras que já vimos do poder soberano e com o estado de exceção.

<sup>201</sup> Ibid., p.148.

<sup>202</sup> "Die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung ist nämlich zweifach in dem Sinne, daß die Rechtsetzung zwar dasjenige, was als Recht eingesetzt wird, als ihren Zweck mit der Gewalt als Mittel erstrebt, im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht aber die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst im strengen Sinne und zwar unmittelbar zur rechtsetzenden macht, indem sie nicht einen von Gewalt freien und unabhängigen, sondern notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt. Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt" ((BENJAMIN, Walter. “Zur Kritik der Gewalt”. IN: *Walter Benjamin Aufsätze, Essays, Vorträge: Gesammelte Schriften [Zweiter Band, Erster Teil]*, p.197-198).

violência mantenedora do direito, que garante o caráter de direito dos fins que desse modo foram impostos. Nesse sentido, a instauração, pela violência, do direito é também “instauração” da violência, manifestação imediata desta. Há uma ambiguidade no que diz respeito à violência mítica. Esta é, por um lado, uma violência mediata, por outro, uma violência imediata. Mediata, porque, através dela, instaura-se o direito, mas imediata porque a instauração do direito é também a instauração da violência pela violência - ou melhor, e mais precisamente: a própria manifestação da *Gewalt*, sem mediações -, agora sob o nome de poder.

Diante dessa caracterização da violência mítica, Benjamin segue procurando por uma violência pura, na medida em que a violência mítica, embora imediata em certo sentido, apresentou-se relacionada ao direito e, portanto, impura enquanto meio. É nesse momento que o autor introduz a violência divina:

Assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica. E, de fato, estas são contrárias em todos os aspectos. Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras [*setzt jene Grenzen*], a segunda aniquila sem limites [*so vernichtet diese grenzenlos*]; se a violência mítica traz simultaneamente, culpa e expiação [*ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich*], a violência divina expia a culpa [*so die göttliche entschuldigend*]; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta.<sup>203 204</sup>

A caracterização da violência divina, no ensaio, resume-se a essa difícil passagem na qual, ponto a ponto, Benjamin contrapõe a violência mítica à violência divina. Assim, Benjamin diz que a violência divina é aniquiladora do direito; aniquiladora dos limites e fronteiras (*grenzenlos*)<sup>205</sup>; aquela violência que “expia a culpa” (*entsühnend*) - que poderíamos traduzir, de maneira literal, por “des-expiatória”, “*ent-sühnend*”; golpeadora, ao contrário de ameaçadora; e letal, mas não sangrenta. Além disso, Benjamin afirma que a violência divina permite romper o círculo entre violência que põe o direito e violência que o conserva: “É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição [*Entsetzung*] do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da

<sup>203</sup> Ibidem., p.150.

<sup>204</sup> "Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen. Und zwar bezeichnet sie zu ihr der Gegensatz in allen Stücken. Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal" (BENJAMIN, Walter. "Zur Kritik der Gewalt". IN: *Walter Benjamin Aufsätze, Essays, Vorträge: Gesammelte Schriften [Zweiter Band, Erster Teil]*, p.199).

<sup>205</sup> No que diz respeito à aniquilação dos limites e fronteiras, característica da violência divina, analisaremos em momento posterior seu significado.

violência do Estado, que se funda uma nova era histórica”.<sup>206</sup> E, por essa razão, a violência divina, quando pensada na esfera dos homens, pode ser chamada de violência revolucionária, pois busca abrir o espaço no qual violência e direito não mais se confundam.

Devemos refletir sobre esses atributos da violência divina. Certo é que a aniquilação do direito, por meio da violência divina, não deve ser compreendida enquanto uma eliminação do direito pura e simplesmente, pois não se trata de enfraquecer o direito, para violentamente, instituir outro direito. Trata-se justamente de desarticular o ciclo entre violência que põe e violência que conserva. Por isso, Agamben, em *Homo Sacer I*, traduz o termo “*entsetzung*”, que define a ação própria da violência divina, por “de-posição”, “*ent-setzung*” - traduzido acima por destituição. Com essa tradução, Agamben procura assinalar que, para Benjamin, a violência divina não põe nem conserva o direito, mas se relaciona com ele na forma de uma “de-posição”:

Por isto (na medida em que, digamos, ela não é uma outra espécie de violência ao lado das outras, mas apenas o dissolvimento do nexó entre violência e direito) Benjamin pode dizer que a violência divina não põe nem conserva o direito, mas o depõe. Ela mostra a conexão entre as duas violências – e, com maior razão, aquela entre violência e direito – como o único conteúdo real do direito.<sup>207</sup>

Por conseguinte, pode-se dizer que a violência divina é “aniquiladora” do direito porque depõe e expõe a relação entre violência e direito. E, pela mesma razão, é considerada por Benjamin uma violência pura, um autêntico puro meio: a violência divina “é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada”.<sup>208</sup> O que confere à violência divina seu caráter de pureza é o fato de não manter uma relação com o direito. Agamben, em *Estado de Exceção*, ressalta que a pureza, em Benjamin, não é uma característica incondicional ou absoluta, mas relacional. A pureza não reside no próprio ser, não é algo que pertence à ação violenta em si mesma, mas em sua relação com algo exterior, no caso, na relação que ela estabelece com a ordem do direito. A violência mítica diferencia-se da violência pura, pois aquela é um meio para um fim, qual seja, a fundação do direito; enquanto que esta não é um meio para um fim, ela não põe nem conserva o direito, mas, mantendo-se como uma violência livre da relação com o direito, o depõe e expõe, como Agamben assevera.

Jacques Derrida, no ensaio denominado “Prenome de Benjamin”, em *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*, interpreta de modo distinto o ensaio de Benjamin. No limite, a interpretação de Agamben e aquela de Derrida se contrapõem radicalmente, e o ponto em que a discórdia fica verdadeiramente evidente é justamente no principal conceito do ensaio benjaminiano:

<sup>206</sup> Ibidem., p.155.

<sup>207</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.73.

<sup>208</sup> BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência” IN: *Escritos sobre Mito e Linguagem*, p.156.

a violência divina. Para Derrida, o ensaio de Benjamin é, em certo sentido, “assombrado”:

Esse texto inquieto, enigmático, terrivelmente equívoco, creio que como de antemão [...] assombrado pelo tema da destruição radical, do extermínio, da aniquilação total. [...] Digo propositalmente que esse texto é assombrado pelos temas da violência exterminadora porque ele é, antes de tudo, assombrado, como tentarei mostrar, pela própria assombração.<sup>209</sup>

O fantasma a que se refere Derrida é a solução final nazista. Para Derrida, o texto de Benjamin possui um trajeto que o leva, ao fim, à autodestruição ou a uma espécie de suicídio textual. Isso porque a figura com a qual o ensaio culmina, a violência divina, que supostamente deveria confrontar a violência mítica e abrir um novo espaço político, livre da forma estatal, é interpretada por Derrida como uma espécie de inconsciente cumplicidade com o nazismo:

o que [...] acho mais terrível ou insuportável nesse texto, para além das afinidades que ele tem com o pior (crítica da Aufklärung, teoria da queda e da autenticidade originária, polaridade entre linguagem originária e linguagem decaída, crítica da representação e da democracia parlamentar etc.) é finalmente uma tentação que ele deixaria em aberto, principalmente para os sobreviventes ou as vítimas da “solução final”, a suas vítimas passadas, presentes ou potenciais. Que tentação? A de pensar o holocausto como uma manifestação ininterpretável da violência divina.<sup>210</sup>

O suposto suicídio textual de Benjamin seria aquele de, não só prever, mas de algum modo, justificar, ainda que obliquamente, o extermínio dos judeus, através da apologia à violência divina, cuja característica seria, como Benjamin assevera, de ser aniquiladora, não-sangrenta, subitamente golpeadora e “desexpiante”. Nesses atributos, Derrida vê uma antecipação às câmaras de gás e aos fornos crematórios dos campos de concentração, onde o extermínio ocorreria de modo súbito e não sangrento: “Ficamos terrificados com a ideia de uma interpretação que fizesse do holocausto uma expiação, e uma indecifrável assinatura da justa e violenta cólera de Deus”.<sup>211</sup> Assim, para Derrida, o ensaio benjaminiano – cujas influências, que Derrida faz questão de assinalar, são Schmitt e Heidegger - é vertiginosamente cúmplice da “solução final”:

É neste ponto que esse texto, apesar de toda a sua mobilidade polissêmica e de todos os seus recursos de inversão, me parece assemelhar-se demasiadamente, até a fascinação e a vertigem, com aquilo mesmo contra o que é preciso agir e pensar, fazer e falar. Esse texto, como muitos outros de Benjamin, é ainda excessivamente

<sup>209</sup> DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010, p. 61-62.

<sup>210</sup> *Ibidem.*, p.143.

<sup>211</sup> *Ibidem.*, p.144.

heideggeriano, messiânico-marxista ou arqui-escatológico para mim [...] o ensinamento que poderíamos tirar hoje, e se podemos devemos, é que precisamos pensar, conhecer, representar para nós mesmos, formalizar, ajuizar a cumplicidade possível entre todos esses discursos e o pior (aqui, a “solução final”).<sup>212</sup>

A única referência que Agamben faz à crítica derridiana do ensaio benjaminiano é uma breve passagem, em *Homo Sacer I*, quando alude ao caráter obscuro do conceito de violência divina, que se presta “aos equívocos mais perigosos (do qual é prova o escrúpulo com que Derrida, na sua interpretação do ensaio, coloca em guarda contra ela, equiparando-a, com um singular mal-entendido, à “solução final” nazista”).<sup>213</sup> Tendemos a concordar com Agamben quando este alude ao equívoco de Derrida em sua interpretação da violência divina. É certo que o conceito de violência divina é obscuro, o que nem mesmo Benjamin nega, quando afirma que “não é igualmente possível nem igualmente urgente para os homens decidir quando violência pura realmente se efetivou num caso determinado. Com efeito, apenas a violência mítica, não a divina, será reconhecida como tal com certeza”.<sup>214</sup> Todavia, como a própria passagem nos indica, a solução final parece ser o caso exemplar dessa violência, cuja aparição não suscita dúvidas quanto à sua caracterização: a violência mítica. Pois, ainda que o nazismo não tenha instituído uma ordem jurídica, como seria característico da violência mítica, ele a manteve permanentemente operante, poderíamos dizer, na forma de uma permanente manifestação, sem constituição de uma ordem jurídico-normativa.

O próprio Derrida tem consciência desse caráter mítico do nazismo, como fica claro quando procura traçar os possíveis modos pelos quais Benjamin pensaria o evento da solução final, e afirma que este o veria como: “uma radicalização e uma extensão total do mítico, da violência mítica”.<sup>215</sup> Além disso, Derrida está correto quando afirma que Benjamin veria na solução final a radical queda na linguagem comunitativa, na culminação da técnica, bem como “a radicalização totalitária de uma lógica do Estado”.<sup>216</sup> O texto de *Crítica da Violência*, de fato, é uma verdadeira crítica ao Estado enquanto tal, a tal ponto que a ação autenticamente revolucionária seria a separação entre violência e direito, que nada mais significa que a dissolução da essência da forma estatal, tal como a conhecemos – que também podemos chamar de um certo caráter “anárquico-messiânico-marxista” do texto. Ademais, também subjaz ao texto benjaminiano a crítica da linguagem comunicativa que Benjamin tinha levado a cabo em 1916 em seu ensaio “Sobre a linguagem em geral e a linguagem humana”, profundamente influenciado pela mística judaica. Entretanto, nenhum desses vetores do

<sup>212</sup> Ibidem., p.144.

<sup>213</sup> AGAMBEN, *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.71-72.

<sup>214</sup> BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência” IN: *Escritos sobre Mito e Linguagem*, p.155.

<sup>215</sup> DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento mítico do autoridade*, p.138.

<sup>216</sup> Ibidem., p.137.

texto de Benjamin, que se reúnem inequivocamente no conceito de violência divina, podem ser interpretados como cúmplices da “solução final”. Pelo contrário, pode-se dizer que a ideia de uma política não estatal, assim como o elogio à linguagem não comunicativa, são, em toda sua obscuridade, os elementos que compõem a crítica mais radical àquilo de que o nazismo nada mais é do que sua culminação: a política estatal e a linguagem da técnica.<sup>217</sup>

Não obstante isso, há de fato, em um determinado sentido, uma aproximação, que não significa cumplicidade, entre a crítica benjaminiana e o nacional-socialismo. Essa proximidade diz respeito justamente ao caráter de “culminação” que o nacional-socialismo possui. Como culminação, o nacional-socialismo é o desenvolvimento mais agudo e sintomático daquilo de que se origina, a história político-filosófica do ocidente, mas também, enquanto culminação, aponta para seu próprio fim. Essa ambiguidade resta exposta na VIII tese sobre o conceito de história, com a qual iniciamos nosso capítulo: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real [*wirklichen*] estado de exceção”.<sup>218</sup> Nela, Benjamin opõe ao estado de exceção que virou a regra - cujo caso paradigmático é o Estado nacional-socialista – a instauração do estado de exceção efetivo. Ora, Benjamin não opõe ao estado de exceção como regra a necessidade de instauração de uma ordem jurídica democrática. Aquilo que, porém, lhe parece ser mais radicalmente oposto ao estado de exceção é sua efetivação, ou seja, a radicalização da radicalização do estado de exceção, que é expresso por Agamben como, a nulificação da nulificação – como veremos em momento posterior. Em todo caso, o princípio que parece estar aqui operante é aquele de Hölderlin, aludido por Heidegger, segundo o qual: “talvez toda outra salvação que não venha de onde o perigo está, permanece ainda na não-salvação [*Unheil*]”<sup>219</sup>, que nos resta compreender.

---

<sup>217</sup> De certo modo, a crítica derridiana a Benjamin poderia ser estendida a Giorgio Agamben – e, de fato, isso já ocorre -, já que este, como vimos em *Homo Sacer*, procura justamente seguir a trilha aberta por Benjamin, em uma análise que reúne a crítica radical da forma estatal da política ocidental a apontamentos explicitamente messiânicos e obscuros de sua superação. À crítica benjaminiana ao parlamentarismo, Agamben agora acrescenta a impopular crítica aos direitos humanos, que se lhe apresentam intimamente solidários à estrutura do fascismo - sob a perspectiva biopolítica, como vimos, nada mais é do que as duas faces do mesmo movimento de inclusão da vida nua nos cálculos do poder. Ora, para Agamben, a exposição da íntima solidariedade entre ambas as estruturas é condição de possibilidade para sua superação, sem que isso, como ele próprio diz, “autorize a liquidação e o achatamento das enormes diferenças que caracterizam sua história e seu antagonismo; não obstante isto, no plano histórico-filosófico que lhe é próprio, deve ser mantida com firmeza, porque somente ela [a tese da íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo] poderá permitir que orientemo-nos diante das novas realidades e das convergências imprevistas do fim do milênio, desobstruindo o campo em direção àquela nova política que ainda resta em grande parte inventar”(AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p.18).

<sup>218</sup> BENJAMIN, Walter. *Tese sobre o conceito de história*. In: LÖWY, Michel: *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005, p.83.

<sup>219</sup> “*Vielleicht ist jede andere Rettung, die nicht von dort kommt, wo die Gefahr ist, noch im Unheil*” (HEIDEGGER, Martin. *Wozu Dichter?*. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p.296). O termo “*Unheil*”

### 3.2 *Gigantomachia*

É à luz dessas considerações que agora podemos compreender o debate que Agamben apresenta entre Schmitt e Benjamin. Devemos lembrar que, em *A Ditadura*, Schmitt afirma que o conceito de ditadura possui uma significação eminentemente técnica, pois a ditadura sempre corresponde a um meio para um fim. A principal distinção que se opera no livro é aquela entre ditadura comissária e ditadura soberana, cuja diferença reside justamente na finalidade a que servem. Assim, a ditadura comissária tinha por fim conservar a ordem jurídica e a ditadura soberana fundar um novo direito. Em ambos os casos, central era o fato de que, na ditadura, um poder para além do direito era empregado tendo por fim o próprio direito. Esse poder era definido por Schmitt como um poder que prescindia das formas jurídicas para ser exercido. Ora, esse poder não-normativo pode também ser chamado, a partir das considerações da “Crítica da Violência”, de violência.

Embora Agamben não defenda explicitamente essa tese, insinua que podemos pensar o ensaio “Crítica da Violência” enquanto uma resposta à dialética apresentada entre ditadura comissária e ditadura soberana, no livro *A Ditadura* de Schmitt. Isso porque Benjamin alude exatamente a esse mesmo ciclo, sob o nome de violência mantenedora do direito e violência instituidora do direito, como aquilo que deve ser desarticulado por meio da violência divina. Esta não mantém, nem constitui o direito, mas expõe o vínculo entre violência e direito e o “de-põe” (*entsetz*).

Em oposição à desarticulação produzida pela violência divina benjaminiana, Schmitt responde, no ensaio “Definição de Soberania”, com a figura do poder soberano. A tese de Agamben - por ele explicitada - é que o abandono, por parte de Schmitt, das categorias de ditadura comissária e ditadura soberana, em *Teologia Política*, tem por motivação a tentativa de neutralizar a crítica benjaminiana, agora possível através do conceito de poder soberano. Isso porque o poder soberano nem conserva, nem põe o direito, mas o suspende por meio da declaração do estado de exceção e, deste modo, pode pôr ou conservar o direito. Em outros termos: “a violência que é exercitada no estado de exceção não conserva nem simplesmente põe o direito, mas o conserva suspendendo-o e o põe excetuando-se dele”.<sup>220</sup> Ora, nesse caso, o poder soberano, tal como a violência divina, não se

---

poderia ser traduzido por “desgraça” ou “infortúnio”, todavia, seguiu a tradução de Agamben, que traduz, de modo literal, “*Unheil*” por “não-salvação”, pois, deste modo, preserva-se o jogo de palavras implícito na passagem., p.273. *apud*. AGAMBEN, Giorgio. *O Homem sem Conteúdo*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012, p.166.

<sup>220</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*, p.72.

reduz a nenhuma das duas figuras – violência que conserva e violência que põe - através das quais Benjamin identifica a relação entre direito e violência. E isso ocorre porque o poder soberano abre o espaço - o estado de exceção – onde violência e direito encontram-se indeterminados.

Todavia, ainda assim, o poder soberano não se confunde com a violência divina, na medida em que o nexos entre violência e direito, mesmo em sua indiferença, é mantido, já que o poder soberano será aquele que também decidirá a determinação entre violência e direito. Em suma, como Agamben ressalta, embora o estado de exceção seja um espaço de indistinção entre violência e direito, ele também é o espaço no qual se garante a paradoxal articulação entre violência e direito, ainda que sob a forma extrema da relação de exceção. A estratégia schmittiana, portanto, pode ser descrita como um reconhecer a existência de uma violência anômica, todavia a inscrevendo no interior do direito, sob a forma da exceção, enquanto aquilo que tem por destino possibilitar a existência de uma ordem normativa, ainda que dela reste excluída. Portanto, a estratégia de Schmitt é imprimir nessa violência anômica, nesse poder ambíguo, que tem lugar no estado de exceção, um necessário “destino” jurídico, justamente o contrário do que Benjamin se propõe, como vimos, em “Crítica da Violência”.

Podemos agora compreender nome do capítulo onde Agamben expõe esse debate: “Luta de Gigantes acerca do Vazio”. O vazio que aqui está em jogo nada mais é do que o estado de exceção, onde a violência pura, para Benjamin ou o poder soberano, para Schmitt, tem lugar. O que define o confronto, para Agamben, entre Schmitt e Benjamin é justamente, ora a inscrição da exceção no direito, ora a separação da exceção do direito. Se, como antes vimos, Agamben procura a todo custo marcar o caráter absolutamente indeterminado do estado de exceção, frente à tentativa schmittiana de nele ver algum resíduo jurídico, na forma de um *télos*, podemos afirmar que essa estratégia agambeniana é propriamente benjaminiana. Antes afirmamos que a violência divina é uma violência pura, cuja pureza reside na sua não relação com o direito, ou seja, em ser um meio sem fins. Ora, a estratégia agambeniana, ao buscar retirar do estado de exceção a teleologia que Schmitt lhe imprime, é análoga àquela de Benjamin que procura anular a teleologia implícita na violência mítica, que faz dela um meio instrumental. Podemos dizer, arrisco dizer, que aquilo que Agamben procura fazer com o conceito de estado de exceção é “purificá-lo”, no sentido propriamente benjaminiano, o que quer dizer, livrá-lo de sua relação com o direito, de seu caráter eminentemente técnico, de técnica jurídica fundamental, como o havíamos definido a partir de Schmitt. E é a partir dessa operação que Agamben interpreta a VIII tese sobre o conceito de história de Benjamin.

Na perspectiva de Agamben, diante do estado de exceção que se tornou a regra, nossa tarefa não é “remeter o estado de exceção a seus limites temporal e espacialmente definidos para reafirmar

o primado de uma norma e de direitos que, em última instância, têm nele o próprio fundamento”.<sup>221</sup> Devemos lembrar que o esquema schmittiano tem por pressuposto justamente a diferença entre ordem jurídico-normativa e exceção, diferença essa que cada vez mais cai por terra ao longo da modernidade, quando os dois âmbitos gradualmente vão se confundindo, até que, no caso extremo do nacional-socialismo, norma e exceção tornam-se absolutamente indecíveis e, então, o estado de exceção torna-se a regra. Ou seja, aquilo que era circunscrito espacialmente e temporalmente ao estado de exceção deixa de ser um evento excepcional, o que quer dizer que o estado de exceção perde seu caráter absolutamente instrumental destinando-se sempre à manutenção ou fundação da ordem jurídico-normativa, como o defendia Schmitt, e torna-se aquilo mesmo que é afirmado enquanto direito. Todavia, nem por isso o estado de exceção deixa de manter um caráter de meio para o direito, pois aquilo que é considerado direito torna-se apenas a própria exceção. Nesse caso, podemos dizer que o direito abdica de sua conformação a uma ordem normativa e deixa-se indefinidamente viger em sua própria suspensão, acessando irrestritamente aquela violência anômica sem qualquer restrição finalista.

O que significa, então, o ato de efetivar esse estado de exceção que se tornou a regra? Efetivar o estado de exceção significará anular essa indefinida suspensão da própria lei, sem que isso signifique restituir uma ordem jurídico-normativa. Em outros termos, o estado de exceção efetivo, para Agamben, será aquele âmbito no qual se suspendeu a própria suspensão do direito, ou, ainda, o desvinculou de sua relação com a lei, o tornou um meio puro. Por isso podemos dizer que a violência divina do ensaio *Crítica da Violência* é aquela que busca efetivar o estado de exceção, “de-por” a lei que vige indefinidamente no estado de exceção que virou a regra.

Nesse ponto podemos retomar a questão da proximidade entre a crítica benjaminiana – a qual podemos acrescentar a de Agamben – e o nacional-socialismo. O significado dessa proximidade é o mesmo da proximidade entre “estado de exceção que virou a regra” e estado de exceção efetivo. Em ambos os casos, aquilo que restou suspenso é o direito normativamente considerado, todavia frente a essa suspensão, pode-se procurar monopolizar a violência anômica que nele tem lugar a favor de uma determinada ordem estatal, ainda que não normativa, como o Estado nazista, ou ainda, pode-se, a partir dessa zona de suspensão, procurar livrar essa violência anômica de seu uso para o direito, mantendo-a suspensa enquanto um puro meio e, assim, impedindo que algo como uma ordem jurídico-estatal tenha lugar. Enfim, ambas as posições almejam o estado de exceção; a diferença, no limite abissal, é a razão pela qual o fazem. O que está em jogo nessa diferença é a possibilidade de uma política para além do direito, para além do Estado,

---

<sup>221</sup> Idem., *Estado de Exceção: Homo Sacer II*, 1., p.131.

para além da lei:

A política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder de negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito.<sup>222</sup>

### 3.3 Diante da Porta Aberta da Lei

Acima iniciamos nossa tentativa de delinear o conceito de estado de exceção efetivo. Chegamos à conclusão de que ele é o espaço que uma violência pura procura abrir, no qual o direito não mais permanece vigente em sua suspensão. Todavia, agora será nossa tarefa aprofundar nossa compreensão dessa efetivação da suspensão da lei, para que possamos melhor apreendê-la. Devemos lembrar que aquilo a que essa violência anômica, quando monopolizada pelo direito, se dirige é à vida do vivente. Já exaustivamente afirmamos que o direito captura, no estado de exceção, por meio da relação de banimento, essa vida, tornando-a vida nua. Resta agora compreender o modo, por assim dizer, “concreto” por meio do qual essa captura se dá, ou melhor, o mecanismo pelo qual a vida do vivente é tornada efetivamente vida nua, quer dizer, como o poder soberano a despe, e despida adentra o direito. Nossa tarefa, portanto, será aprofundar o mecanismo da relação de banimento, e o faremos porque a partir desse detalhamento, tornar-se-á possível melhor compreender aquilo que deve ser desativado, e assim melhor apreender o que está em jogo nos conceitos de estado de exceção efetivo e violência divina, que até o momento foram apenas relacionados e superficialmente delimitados. Em última instância, o que devemos agora apreender é a relação entre vida e lei, tanto no estado de exceção *tout cour* quanto no estado de exceção efetivo.

No quarto capítulo de *Homo Sacer I*, Agamben cita a parábola *Diante da Lei*, extraída do livro *O Processo*<sup>223</sup>, de Kafka:

Diante da lei está um porteiro. Um homem do campo dirige-se a este porteiro e

<sup>222</sup> Ibidem., p.133.

<sup>223</sup> A parábola diante da lei é apresentada no capítulo IX de *O Processo*, chamado “A catedral”, quando Josef K encontra-se em uma catedral e um sacerdote espontaneamente inicia um diálogo com ele, no qual lhe informa que o processo de Josef K está próximo de terminar, e terminará mal, pois o consideram culpado. É nesse contexto que o sacerdote narra a parábola para K., quando então ambos passam a discutir os possíveis significados dela, até que K. perde a paciência diante das múltiplas interpretações e decide ir embora, quando então o sacerdote diz: “pertencem pois ao tribunal – disse o sacerdote - Por que deveria querer alguma coisa de você? O tribunal não quer nada de você. Ele acolhe quando você vem e o deixa quando você vai”(KAFKA, Franz. *O Processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 222). Em momento posterior, poderemos compreender a interpretação agambeniana dessa passagem do sacerdote.

pede para entrar na lei. Mas o porteiro diz que agora não pode permitir-lhe a entrada. O homem do campo reflete e depois pergunta se então pode entrar mais tarde. “É possível”, diz o porteiro, “mas agora não.” [...] O homem do campo não esperava tais dificuldades: a lei deve ser acessível a todos e a qualquer hora, pensa ele; agora, no entanto, ao examinar mais de perto o porteiro [...] ele decide que é melhor aguardar até receber a permissão de entrada. O porteiro lhe dá um banquinho e deixa-o sentar-se ao lado da porta. Ali fica sentado dias e anos. Ele faz muitas tentativas para ser admitido, e cansa o porteiro com os seus pedidos. [...] Durante todos esses anos, o homem observa o porteiro quase sem interrupção. Esquece os outros porteiros e este primeiro parece-lhe o único obstáculo para a entrada na lei. [...] Finalmente, sua vista enfraquece e ele não sabe se de fato está escurecendo em volta ou se apenas os olhos o enganam. Contudo, agora reconhece no escuro um brilho que irrompe inextinguível da porta da lei. Mas já não tem mais muito tempo de vida. Antes de morrer, todas as experiências daquele tempo convergem na sua cabeça para uma pergunta que até então não havia feito ao porteiro. Faz-lhe um aceno para que se aproxime, pois não pode mais endireitar o corpo enrijecido. O porteiro precisa curvar-se profundamente até o homem. “O que é que você ainda quer saber”, pergunta o porteiro. “Você é insaciável.” “Todos aspiram à lei”, diz o homem. “Como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?” O porteiro percebe que o homem já está no fim e para ainda alcançar sua audição em declínio, ele berra: “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a”.<sup>224</sup>

Aquilo que Kafka expõe nessa parábola, para Agamben, é a forma pura da lei. Com isso Agamben designa uma lei que “se afirma com mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada, ou seja, como puro [banimento] bando”<sup>225</sup>. Devemos refletir sobre essa leitura agambeniana da parábola. O camponês encontra-se diante da porta aberta da lei, mas ainda assim não pode entrar na lei. Duas perguntas se impõem: por que o camponês não consegue entrar na lei? Por que a porta da lei encontra-se aberta? Agamben afirma que certamente não é o guardião que impede o camponês de entrar na lei, mas tão somente a própria abertura da lei. O camponês não entra na lei porque a lei está para ele aberta. O que Agamben vê na parábola nada mais é do que a relação que o vivente estabelece com a lei na relação de banimento soberano, no estado de exceção. A lei que se apresenta ao camponês é uma lei que se encontra suspensa, mas que ainda assim permanece vigendo. Trata-se de uma lei que permanece existindo para além de toda possibilidade de aplicação. O que paralisa o camponês - a abertura da lei - é justamente esse estar diante de uma lei que, embora nada ordene, nada proíba, se afirma de modo mais agudo, como diz Agamben na passagem acima. Percebe-se que o elemento que aqui determina a compreensão da leitura agambeniana é o significado disso que ele denomina o “se afirmar” da lei - que já adiantamos tratar-se da vigência da lei -, sem o que a interpretação da parábola permanece ininteligível.

<sup>224</sup> KAFKA, Franz. *O Processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p.214-215.

<sup>225</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*, p.57.

O que é uma lei que vigora - “se afirma”- mas não se aplica? Por que nessa forma extrema, a lei se afirma – vigora - com mais força? A chave da compreensão para essas perguntas reside no debate epistolar, apontado por Agamben, entre Benjamin e Gerschom Scholem acerca da estrutura da lei na obra de Kafka. Em 17 de julho de 1934, Scholem escreve a Benjamin comentando sua leitura do ensaio sobre Kafka, que Benjamin estava escrevendo, e diz:

O mundo de Kafka é o mundo da revelação, embora naquela perspectiva que se volta para o seu vazio, para o nada. Portanto não posso concordar com sua negação deste aspecto, se é que ela deve ser encarada realmente como uma rejeição e não se trata de um mal-entendido [...] A inexecutabilidade do revelado fornece a chave para a compreensão do mundo kafkiano. [...] O problema, caro Walter, [...] é sua *inexequibilidade*. É sobre este aspecto que teremos que nos pôr de acordo. E aqueles estudantes, a que você se refere no final, não são aqueles que perdem o texto [...] mas sim estudantes que não conseguem decifrá-lo. Um mundo no qual as coisas são incrivelmente concretas e qualquer passo é inexecutável, forçosamente se apresenta como uma imagem *abjeta* e de forma algum idílica.<sup>226</sup>

Na carta de 11 de agosto, Benjamin responde:

Se os estudantes a perderam ou se não conseguem decifrá-la, o resultado é o mesmo, porque a Escritura sem sua respectiva chave não é escritura e sim vida. Vida como a que transcorre na aldeia junto ao castelo no monte. Na tentativa de transformar a vida em escrita, vejo o sentido da “inversão” a que apontam insistentemente várias parábolas de Kafka. [...] Que não nego o aspecto da revelação para a obra de Kafka, se deduz do fato de eu reconhecê-la como messiânica, ao declará-la 'desfigurada'. A categoria messiânica de Kafka é a 'inversão'. [...] Peço-lhe que me esclareça a sua perífrase de que Kafka representa “o mundo da revelação, embora naquela perspectiva que se volta para o seu vazio, para o nada.”<sup>227</sup>

Por sua vez, Scholem responde, em 20 de setembro:

Você me pergunta o que entendo pelo “Nada da revelação”? Entendo um estado em que a revelação parece destituída de significado, no qual ela consegue se impor à medida que é *válida* [*gilt*], mas nada *significa*. Quando desaparece a riqueza do significado e o elemento que surge se reduz à própria nulidade embora não desapareça (e a revelação é algo que surge), pois aí se revela o seu Nada. [...] Não posso compartilhar sua opinião de que é a mesma coisa se os alunos perdem “a escrita” ou se não logram decifrá-la. Vejo nesse ponto um dos graves erros que você pode cometer. É justo a diferença entre essas duas posições que pretendi definir ao me referir ao vazio da revelação.<sup>228</sup>

<sup>226</sup> SCHOLEM, Gerschom; BENJAMIN, Walter. *Correspondência. 1933-1940*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1993, p.177-178.

<sup>227</sup> *Ibidem.*, p.188.

<sup>228</sup> *Ibidem.*, p.197.

Há duas questões centrais nesse debate, fundamentais à leitura agambeniana da parábola, que merecem ser esclarecidas. A primeira é a questão do nada de revelação e a segunda é a questão dos estudantes que perderam a chave da Escritura ou não conseguem decifrá-la. Em todo caso, como veremos, o que liga ambas as questões é a “inexequibilidade” do revelado, que tentaremos agora compreender.

O verbo alemão “*gelten*” pode ser traduzido tanto por valer, quanto por vigorar e, por sua vez, o adjetivo “*geltend*” por “atual”, “em vigor”, e “vigente”. Por conseguinte, quando Scholem diz que o “nada de revelação” é um estado no qual a revelação se impõe, na medida em que é *válida*, como acima foi traduzido, podemos de outro modo dizer que a revelação vigora (*gilt*) - ou seja é vigente - mas nada significa. Diante dessa aproximação entre validade e vigência, é compreensível que Agamben interprete a afirmação de Scholem como análoga à que diz que a lei, no estado de exceção, vige, mas não se aplica. Isso fica ainda mais claro quando lembramos que a revelação, na tradição judaica é, antes de tudo, a revelação da lei, da Escritura sagrada. Portanto, no mundo de Kafka, a lei se revela enquanto ausente de significado, mas nem por isso, deixa de se impor. Ou seja, a lei revela a si mesma sem nada “dizer”, significar, prescrever ou proibir. Decisiva aqui é a compreensão de que uma lei que nada comanda, nem por isso deixa de se impor, pelo contrário, impõe-se incondicionalmente ou, em outros termos, uma revelação que nada revela, impõe-se ainda enquanto revelação de seu nada.

Vigência significa, no limite, esse “impor-se” ou “afirmar-se” da lei, ou, de outro modo, aquilo que subsiste se retirado todo o significado, todo o conteúdo, de uma lei, que por isso mesmo torna-se inaplicável (como alguém poderia aplicar – ou ainda, desaplicar - uma lei que nada prescreve?). Todavia - vale novamente ressaltar - embora absolutamente inaplicável, ainda assim essa lei se impõe absolutamente àquele que está diante dela, isso quer dizer, ela permanece em relação com o vivente, ainda que sob a forma do “nada de revelação”. O que aqui está sendo exposto nada mais é do que a estrutura do banimento soberano, onde uma lei mantém-se em relação com o vivente tão somente por meio de sua suspensão, abandonando-o. Embora inaplicável, porque suspensa, a lei “se aplica” ao vivente justamente por meio de sua desaplicação. Aquilo que aqui está em questão é o modo concreto pelo qual se dá uma aplicação por meio de uma desaplicação. Ou seja, *o que* na desaplicação ainda resta enquanto elemento que de algum modo se dirige (se aplica) ao vivente. A resposta provisória que possuímos é o que Scholem chama de “nada de revelação”.

Scholem retira essas considerações sobre o “nada de revelação” da tradição da mística judaica, que podemos melhor compreender a partir de sua descrição, no livro *A Cabala e seu*

*Simbolismo*, da relação dos místicos com a palavra da revelação:

o místico transforma o texto sagrado, sendo o ponto crucial desta metamorfose o fato de que a rígida, clara, inequívoca palavra de revelação é impregnada de um significado *infinito*. A palavra que reivindica a mais alta autoridade é como que aberta, descerrada.<sup>229</sup>

O que nessa passagem é dito por Scholem é que a palavra da revelação é aberta pelo místico<sup>230</sup> à infinitas possibilidades de significação, sem que o texto sagrado perca sua autoridade de revelação. De outro modo Scholem diz que a palavra de Deus é, como tal, insignificativa, todavia preñe de significados. Decisivo aqui é que o fato da palavra de deus ser insignificativa nem por isso retira seu caráter de revelação. Ela revela a sua própria abertura, abertura essa que consiste em sua “insignificação”, mas que, por isso mesmo, permite as infinitas significações. Mas o que significa dizer que ela não perde seu caráter de revelação? Trata-se somente de afirmar que ela traz à luz sua abertura? Interessante nesse ponto é o fato de que o trazer à luz da “insignificação” do texto sagrado nem por isso retira sua *autoridade* de revelação. O místico, com sua interpretação, pode negar toda a interpretação consolidada do texto sagrado, mas ainda assim, ele reconhece a autoridade do texto enquanto tal, mesmo em sua “insignificação”. Por conseguinte, a autoridade da Torá não é restringida a nenhum conteúdo específico que dela pode ser depreendido, mas a autoridade deriva da Torá enquanto tal, independente de qualquer conteúdo e, nesse sentido, de modo absoluto. O que aqui é dito sob o nome de autoridade nada mais é do que aquele “se afirmar”, “se impor” da lei, ou seja, sua vigência. Quando se retira da lei toda e qualquer prescrição, aquilo que ainda resta é sua autoridade, sua vigência, seu “afirmar-se”. Diante de uma lei que vige sem significar, estamos diante de sua pura autoridade.

Se tudo isso é verdade, se a analogia entre a palavra de Deus e uma lei que vige sem significar - ou seja, com a lei suspensa no estado de exceção - é correta, a consequência necessária seria a inaplicabilidade da palavra divina. Como conciliar o aspecto insignificativo da palavra divina com seu caráter prescritivo? Como a tradição da mística judaica concilia o caráter inaplicável

<sup>229</sup> SCHOLEM, Gerschom. *A Cabala e seu Simbolismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2006, p.19-20.

<sup>230</sup> Segundo Scholem, “num sistema religioso baseado na revelação divina e na aceitação de livros sagrados que definem seu conteúdo, as questões atinentes à natureza de semelhante revelação, tal como exposta nos livros sagrados, são indiscutivelmente da maior importância. Em tempos de crise, ademais – e o misticismo, como fenômeno histórico, é um produto de crises -, estas questões se tornam particularmente urgentes. Os místicos são homens que por sua própria experiência interior e sua especulação acerca dessa experiência descobrem novas camadas de significação na sua religião tradicional” (SCHOLEM, Gerschom. *A Cabala e seu Simbolismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2006, p.44). É interessante que aqui Scholem relacione essa função que os místicos desempenham de ressignificação da lei com os momentos de crise, pois sem grandes dificuldades poderíamos associar aquele átimo em que o místico suspende a significação tradicional da escritura, com o estado de exceção, no qual se revelaria o nada de revelação da escritura, sua insignificativa infinita significação, para, no momento seguinte, uma nova significação ser composta pelo místico.

da palavra de deus e a própria tradição prescritiva da Torá? Segundo Scholem, uma questão sempre preocupou os cabalistas. Qual é a natureza da Torá antes da queda? Em outros termos, o que era a Torá antes da história humana iniciar? A resposta à questão cinde a *Torah* em dois aspectos: a Torá *de-beríá* (Torá no estado de criação) e a Torá *de-atzilut* (Torá no estado de emanção):

aquilo que o autor chama de torá *de-beríá* corresponde à Torá como ela é realmente manifestada e pode realmente ser cumprida isto é, a Torá da tradição talmúdica. Ela contém mandamentos positivos e negativos e traça uma nítida linha divisória entre o bem e o mal, o puro e o impuro, o permitido e o proibido, o sagrado e o profano.<sup>231</sup>

A Torá *de-beríá*, na tradição da cabala, corresponde à Torá revelada na criação, quando Deus se afasta de sua essência divina oculta e se apresenta ao mundo, ou seja, é o modo velado pelo qual a palavra de Deus se nos apresenta após a queda. Central na Torá *de-beríá* é o fato de ser a Torá significada pela tradição, sua intermediação e reflexão na história dos homens, e, por isso mesmo, prescritiva. A Torá *de-beríá* é significativa e, por essa razão, pode ser cumprida ou transgredida. Todavia, nessa caso, propriamente cumprida ou transgredida não é a Torá enquanto tal, mas sua tradição interpretativa, a Torá *de-beríá*, pois é esta que tem significado, sentido e forma. E, pela mesma razão, poderíamos dizer que é a Torá *de-beríá* que pode ser ameaçada pelos míticos, os quais, não perdendo de vista esse fundamento insignificativo da revelação, ameaçam a tradição com a possibilidade de sua ressignificação, sem que a Torá seja ela mesma ameaçada. Nesse sentido, podemos dizer que a Torá *de-beríá* é análoga ao direito pensado em seu aspecto normativo, pois aquilo que uma determinada ordem jurídico-normativa prescreve - significa - tem seu fundamento na decisão soberana, que decide - interpreta - o que é normativo e o que não é, embora essa decisão seja possível somente a partir do nada normativo - nada de significado - do estado de exceção. Por isso Agamben aproxima explicitamente a “tradição” à ordem jurídico-normativa profana, como ele deixa claro nesta passagem: “lei (significando com este termo o inteiro texto da tradição no seu aspecto regulador, quer se trate da *Torah* hebraica ou da *Shariah* islâmica, do dogma cristão ou do *nómos* profano)”.<sup>232</sup> A ação do místico, que ressignifica a tradição, sem que a revelação perca sua autoridade, é o mesmo que dizer que, por exemplo, por mais revolucionário que seja um determinado movimento “político”, a partir do momento em que ele busque consolidar-se em uma nova ordem jurídico-normativa, ele estará se opondo radicalmente somente ao conteúdo normativo do direito - à interpretação da tradição -, mas conservando a autoridade do direito enquanto tal, da

<sup>231</sup> Ibidem., p.83.

<sup>232</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.59.

lei enquanto tal – da revelação, da *Torá de-atzilut*.

A *Torá de-atzilut* é, como Scholem nos diz, a *Torá* absoluta, aquela que subjaz à casca externa da *Torá* representada pela *Torá de-beria*. A *Torá de-atzilut* não pode ser apreendida pelos homens, pois trata-se da própria emanção de deus, o que quer dizer que ela não foi propriamente criada, mas ela mesma é deus: “apenas com relação a esta *Torá de-atzilut* não-criada é que se aplica a tese mística que Deus e a *Torá* constituem um só”.<sup>233</sup> Nessa oposição entre dois aspectos da *Torá*, uma consequência parece se impor. Se a característica da *Torá* após a queda, ou seja, na época do exílio, é ser prescritiva, ou seja, separar o bem do mal, o puro do impuro, o sagrado do profano, isso quer dizer que a *Torá de-atzilut* não separa o bem do mal, o puro do impuro, o sagrado do profano, ou seja, não tem sentido próprio - podendo ser dito que representa um ponto de indiferença entre essas divisões. Essa ideia alcança uma formulação radical na doutrina de Rabi Eliahu Kohen, como Scholem nos diz, quando ele busca explicar a razão pela qual os rolos da *Torá* usados na sinagoga não devem conter vogais e pontuações:

é uma referência ao estado da *Torá* tal como ela existia à vista de Deus antes de ser transmitida às esferas inferiores. *Pois tinha Ele diante de si numerosas letras que não estavam unidas em palavras como hoje é o caso.* [...] Por causa do pecado de Adão, Deus arranhou as letras à Sua frente em palavras descrevendo a morte e outras coisas terrestres, como o casamento por levirato. Sem pecado não haveria morte. [...] As mesmas letras teriam sido juntadas em palavras contando uma estória diferente. Daí por que o rolo da *Torá* não contém vogais, nem pontuações, nem acentos, como alusão à *Torá que originalmente formava um amontoado de letras desconjuntas.*<sup>234</sup>

Por conseguinte, podemos afirmar que a *Torá de-atzilut* é uma *Torá* desarticulada, insignificante e, por isso, nela bem e mal, assim como todas as outras divisões, encontram-se indistintas. Agamben, em seu ensaio *O Messias e o Soberano: o problema da lei em Walter Benjamin*, que antecipa inúmeros temas que seriam desenvolvidos anos depois em *Homo Sacer I*, assim como em *O Tempo que Resta*, analisa essa doutrina cabalista que afirma que a *Torá* originária era apenas um incoerente amontado de letras. A principal implicação desta tese, como Agamben ressalta, é aquela que já afirmamos, qual seja: em sua forma originária, a *Torá*, a lei, é sem significado, e consiste, mais propriamente, em uma ordem que não ordena nada. Entretanto, interessante no ensaio é a referência que o autor faz a Moshe Idel, um conhecedor da cabala, que teria lhe apontado o seguinte:

<sup>233</sup> SCHOLEM, Gerschom. *A Cabala e seu Simbolismo*, p.82.

<sup>234</sup> *Ibidem.*, p.91.

se bem que está última implicação [que a Torá é originalmente insignificante] é logicamente inevitável, quíça os cabalistas jamais a teriam enunciado tão cruamente, porque a seus olhos prevalecia, sobretudo, a implicação simétrica, segundo a qual a Torá originária conteria todos os significados possíveis.<sup>235</sup>

A “insignificação” inerente à palavra divina tem como face simétrica a infinita capacidade de receber significações. Se antes aproximamos o aspecto normativo do direito à Torá *de-beríá*, sem dúvida agora podemos aproximar o estado originário da Torá, no qual esta se apresenta apenas como um conjunto de letras desconexas, ao estado de exceção, onde a lei se apresenta como pura forma de lei. Ademais, a própria ambiguidade inerente a esse espaço no qual têm lugar letras desconexas, que possibilitam todas as articulações possíveis, mantem-se na concepção de estado de exceção, enquanto espaço indeterminado a partir do qual as determinações tornam-se possíveis, como, por exemplo, aquelas entre bem e mau, profano e sagrado, puro e impuro. Assim, podemos dizer que a experiência mística da “insignificação” da Escritura é a experiência do vazio próprio da lei. No entanto, essa mesma experiência abre o espaço no qual a produção de novos significados tornar-se possível.

Todavia, o que é que caracteriza a situação daqueles que se encontram diante dessa lei no estado de “insignificação”, no estado de exceção? Acerca da revelação dada a Israel no Monte Sinai, na forma dos 10 mandamentos, Scholem nos apresenta várias interpretações: uma delas diz que a voz divina enunciou diretamente todos os mandamentos aos filhos de Israel; outra afirma que só os dois primeiros mandamentos puderam ser enunciados, pois o povo não suportou a voz divina e restou subjugado, com exceção de Moisés, que então teria repetido os mandamentos em voz humana. Todavia, uma terceira interpretação, a de Rabi Mendel, diz que tudo o que o povo escutou a voz divina enunciar foi o “*alef*” da palavra *anokhi*, que significa “Eu”. Scholem então comenta:

Em hebraico, a consoante *alef* representa nada mais que a posição adotada pela laringe quando uma palavra começa com uma vogal. Assim, pode-se dizer que o *alef* denota a fonte de todo e qualquer som articulado, e de fato os cabalistas sempre consideraram o *alef* a raiz espiritual de todas as demais letras, abarcando sua essência o alfabeto inteiro e, portanto, todos os demais elementos da interlocução humana. Escutar o *alef* equivale a não escutar quase nada; é o preparativo para toda linguagem audível, mas por si só não transmite nenhum sentido específico. [...] A fim de tornar-se um fundamento de autoridade religiosa, tinha que ser traduzido em linguagem humana, e foi exatamente o que Moisés fez [...] O elemento verdadeiramente divino nesta revelação, o imenso *alef*, não foi por si só suficiente para exprimir a mensagem divina e por si só foi mais do que a comunidade podia suportar.<sup>236</sup>

<sup>235</sup> AGAMBEN, Giorgio. “El Mesías y el Soberano: el problema de la ley en Walter Benjamin”. IN: *La Potencia del Pensamiento*. Barcelona: Ed. Anagrama, 2008, p.269.

<sup>236</sup> SCHOLEM. Gerschom. *A Cabala e seu Simbolismo*, p. 41-42.

Às três interpretações da revelação no Monte Sinai, Scholem, em uma nota de rodapé, acrescenta uma quarta, haurida de uma carta de Franz Rosenweig a Martin Buber, em que aquele, radicalizando ainda mais a interpretação da revelação, nega que a revelação tivesse transmitido leis: “o único conteúdo imediato da revelação...é a própria revelação; com *Va-iered* ('ele desceu') [...] ela está essencialmente completa, com *va-iedabér* ('ele falou') já começa a interpretação, e mais ainda com *ano hi* (o 'eu' com que começam os Dez mandamentos)”.<sup>237</sup>

Diante de uma lei que revela nada mais do que sua própria revelação, ou seja, diante da enunciação do “*alef*”, que propriamente não diz nada, interessante é a referência ao povo, que, como um todo, resta subjugado. Diante da pura forma de lei, o vivente é subjugado, mas tal sujeição não tem a ver com qualquer conteúdo que a lei lhe apresenta, mas tão somente com a própria abertura da lei, ou seja, com a própria revelação de seu nada. O “*alef*”, tal como a Torá em seu estado original de amontoado de letras desconexas, nada diz; é, em certo sentido, uma voz inarticulada. No entanto, o “*alef*”, em sua inarticulação, contém em si todas as possibilidades de articulação, de modo que não é um elemento alheio à linguagem, pois, por assim se dizer, sem nada significar, significa a significação mesma, sem nada revelar, revela o ter lugar da revelação – permite a experiência do ter lugar da linguagem. O *Alef* é o pressuposto de toda significação, o ponto em que se inicia qualquer articulação linguística – o “*Alef*” é compreendido na tradição judaica como o ponto de indiferença entre voz inarticulada (*langue*) e voz articulada (fala): “Embora o próprio *Alef* desapareça nesse processo de evolução [do nascimento da linguagem], ele permanece sempre como o ponto de indiferença de toda a fala [...] O *alef* é o ponto de indiferença”<sup>238</sup>

Na passagem em que expõe a terceira interpretação da revelação no Monte Sinais, Scholem afirma que embora a comunidade não pudesse suportar a audição do “*alef*”, e, por conseguinte, não tenha conseguido captar a mensagem divina, uma pessoa foi capaz de suportar o “*alef*” e transmitir a lei: “unicamente o profeta dispunha de poderes para comunicar à comunidade o significado desta voz insignificante. É a experiência mística que concebe e dá nascimento à autoridade”.<sup>239</sup> Foi o profeta Moisés quem foi capaz de transmitir a lei. Mas como devemos compreender esse papel de Moisés à luz das considerações até o momento expostas?

Antes de tudo, podemos dizer que Moisés não transmite propriamente a lei, mas sua

<sup>237</sup> ROSENZWEIG, Franz. *Briefe*, Berlim, 1935, p.535 *apud* SCHOLEM. Gerschom. *A Cabala e seu Simbolismo*, p.42.

<sup>238</sup> SCHOLEM, Gerschom. *O Nome de Deus, a Teoria da Linguagem e Outros Estudos de Cabala e Mística*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999, p.35-36.

<sup>239</sup> SCHOLEM. Gerschom. *A Cabala e seu Simbolismo*, p.41-42.

interpretação dela – exatamente como afirma Rosenweig em sua carta. Moisés, como o resto do povo, foi capaz de ouvir o “*alef*”, mas, diferentemente de todos, também foi capaz de interpretá-lo, significá-lo, comunicá-lo em linguagem humana. O que, de outro modo, quer dizer que Moisés, a partir da experiência mística da “insignificação” própria da Escritura, foi capaz de constituir uma tradição a partir dela. Por isso Scholem diz que a experiência mística concebe e dá nascimento à autoridade, pois, a partir dela, o inarticulado “*alef*” é articulado pela interpretação de Moisés, que, por sua vez, recebe a autoridade da palavra divina, sem deixar de ser uma interpretação. A autoridade a que se refere Scholem na passagem, é a autoridade da tradição. Todavia, poder-se-ia questionar se Moisés representa a figura do soberano, já que seu ato interpretativo se assemelha à decisão soberana. É uma questão difícil, pois considerar Moisés como soberano implica retirar tal qualificação do próprio Deus, que deu ensejo ao “*alef*” a partir do qual Moisés pôde impor sua interpretação ao povo, e, portanto, fazer-se “soberano”.

Para solucionar esta aporia, podemos recorrer às reflexões de Schmitt. A função de Moisés em muito se assemelha àquela do ditador soberano, o qual possibilita a fundação de uma ordem jurídico-normativa, ou seja, de uma tradição. Todavia, rigorosamente, o ditador soberano não se confunde com o soberano. O ditador soberano é um comissário cujo comitente é o titular do poder constituinte (o povo, o soberano, o Deus). O ditador soberano atua na condição de representante do soberano para constituir uma constituição (uma tradição). Porém, como Schmitt ressalta, a vontade constituinte do soberano (diríamos, o *alef*) não pode possuir um conteúdo determinado, sem deixar de ser ilimitada e incondicionada, e assim deixar de ser soberana. Por isso, pode-se dizer que o ditador soberano (Moisés) deve fazer algo mais do que agir de acordo com uma vontade já formada. Ele deve, antes de tudo, formá-la (interpretá-la). O ditador soberano representa um comitente que nunca efetivamente pode formar uma vontade - pois deixaria de ser um poder constituinte - e na tarefa de formá-la, e formalizá-la em uma constituição, o ditador soberano entra em uma relação complexa com o seu representado. É o caso da Assembleia Nacional Constituinte francesa de 1789, que, segundo Schmitt, estava longe de ser mensageira de uma vontade já formada advinda do poder constituinte – no caso, o povo francês - mas justamente, devia antes de tudo formá-la. Por isso Schmitt afirma: “ os representantes que atuam em nome do *pouvoir constituant* são, pois, comissários dependentes de uma maneira formal incondicionada, cuja missão não está, sem embargo, limitada em seu conteúdo”.<sup>240</sup>

A questão da relação do ditador soberano com o soberano é resolvida por Schmitt com a distinção que faz entre o exercício do poder constituinte e sua substância. Do ponto de vista da

<sup>240</sup> SCHMITT, Carl. *La Dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Ed. Alianza Editorial, 2009, p.191.

substância do poder constituinte (do conteúdo da tradição), “a vontade se refere somente à pessoa do representante”<sup>241</sup> e, portanto, possui autonomia em relação à vontade do soberano, até porque, como vimos, tão logo o soberano manifestasse sua vontade formada, deixaria de ser constituinte, para ser constituída e, por conseguinte, não soberana. Assim, o ditador soberano pode decidir sobre o conteúdo da nova ordem ou garantir as condições para a tomada de tal decisão. Já do ponto de vista do exercício do poder constituinte (da autoridade da revelação), ou seja, do ponto de vista formal, o ditador soberano representa absolutamente seu comitente e, por isso, sua decisão torna-se fundadora de uma ordem jurídica. Todavia, o soberano terá permanecido com sua capacidade de exercer o poder constituinte e a qualquer momento, poderá romper com a ordem jurídica estabelecida.

### 3.4 A Inexequibilidade da Lei e o Estado de Exceção Efetivo

Podemos agora retornar à parábola de Kafka e compreender a interpretação agambeniana dela. A porta da lei estava destinada ao camponês somente na medida em que para ele não era permitida sua entrada. A lei inclui em si o camponês apenas no ato de impedi-lo – excluí-lo - de nela entrar. O camponês encontra-se diante de uma lei que vige sem significar, que se aplica a ele desaplicando-se, abandonando-o – esse é o modo pelo qual Agamben interpreta a enigmática afirmação do sacerdote ao K, em *O Processo*: “o tribunal não quer nada de você. Ele acolhe quando você vem e o deixa quando você vai”. Diante dessa lei que nada lhe prescreve a não ser sua abertura, que não revela qualquer conteúdo para além de sua ausência de conteúdo, o camponês não pode senão encontrar-se a ela submetido, submetido absolutamente, pois não pode nem transgredi-la, nem cumpri-la, enfim, não pode de qualquer modo executá-la. É isso que Scholem, na carta enviada a Benjamin, chama de “a inexequibilidade do revelado”.

Qual é a condição possível do vivente diante dessa pura autoridade, ou seja, vigência, que se lhe apresenta? O primeiro indício já nos foi dado através da análise do *Alef*, ou seja, submissão. Todavia, Agamben procura precisar esse sentimento do vivente diante da lei e ele o faz por meio de Kant, que analisa o sentimento do sujeito que se encontra determinado pela “simples forma da lei”. Kant utiliza esse termo para designar justamente uma lei da qual se abstrai todo objeto da vontade, restando apenas uma simples forma de uma legislação universal. O sentimento que o sujeito experimenta quando determinado em sua vontade por esta simples forma da lei é denominado por

---

<sup>241</sup> Ibidem., p.191.

Kant de respeito (*Achtung*<sup>242</sup>).

O sentimento de respeito, para Kant, não é um sentimento como qualquer outro, porque ele se produz a si mesmo através de um conceito da razão:

aquilo que reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio.<sup>243</sup>

Para Kant, uma ação realizada tão somente por respeito à lei, excluída de sua determinação qualquer inclinação possível, isto é, excluída qualquer motivação da ação que resida no objeto a que ela se destina, chama-se dever. A ação por dever pressupõe a exclusão de qualquer outro objeto da vontade, a qual, então, resta determinada tão somente pela lei enquanto tal, sem qualquer consideração por aquilo que ela comanda. Ou seja, se realizo uma ação que me foi ordenada pela lei porque me sinto inclinado a isso, quer dizer, porque assim desejo, essa ação, embora conforme à lei, conforme ao dever, não é propriamente realizada *por* dever. Todavia, se realizo uma ação única e exclusivamente por respeito à lei, sem qualquer consideração pelo conteúdo de seu comando, que submete toda e qualquer outra inclinação de minha vontade, realizo uma ação por puro respeito pela lei e, portanto, uma ação por dever: “Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objetivamente e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta lei prática”.<sup>244</sup> A ação por dever requer, portanto, objetivamente sua conformidade com a lei, e subjetivamente que a ação se dê unicamente por respeito a lei, isto é, que a ação se realize em razão exclusivamente de uma consciente sujeição da própria vontade à lei. Ademais, como Agamben ressalta, justamente em razão do respeito ser devido não a qualquer uma das prescrições da lei, mas à lei enquanto tal, ele difere da obediência, que tem por referente somente um determinado conteúdo normativo.<sup>245</sup>

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant define o respeito enquanto um sentimento puramente negativo:

que, enquanto surgido da influência de uma razão prática pura, causa dano

<sup>242</sup> O termo alemão "*Achtung*" designa não só "respeito", como "atenção"; "estima"; "consideração" ou, como Agamben propõe em *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, "atenção reverencial".

<sup>243</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2011, p.33.

<sup>244</sup> *Ibidem.*, p.32.

<sup>245</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício (Homo Sacer, II, 5.)*, p.111.

principalmente à atividade do sujeito, na medida em que as inclinações são fundamentos determinantes deste, logo prejudica o pensamento de seu valor pessoal (que sem uma concordância com a lei moral é reduzido a nada), assim o efeito dessa lei sobre o sentimento é simplesmente humilhação. [...] A ação que, de acordo com essa lei e com exclusão de todos os fundamentos determinantes da inclinação, é objetivamente prática chama-se *dever*, o qual, em virtude dessa exclusão, contém em seu conceito uma *necessitação* prática, isto é, uma determinação a ações, por mais *a contragosto* que elas possam acontecer. O sentimento que emerge da consciência dessa necessitação [...] enquanto *submissão* a uma lei, isto é, enquanto mandamento (o qual, para o sujeito afetado sensivelmente, anuncia coerção), não contém nenhum prazer mas como tal contém, muito antes, um desprazer na ação.<sup>246</sup>

Portanto, a ação realizada por dever é, antes de tudo, desprazerosa e tem por expressão a humilhação. A humilhação é o sentimento que resta após retiradas todas as outras inclinações possíveis que o sujeito pode ter diante da lei e que poderiam motivá-lo a agir por qualquer outra razão que não o respeito à lei. Em suma, agir por dever é agir unicamente por respeito à lei, o que quer dizer, agir submetendo-se conscientemente à lei, humilhando-se diante dela. Todavia, essa humilhação tem uma contra-face para Kant: “visto que essa coerção é exercida simplesmente pela legislação da razão de *cada um*, tal sentimento contém inclusive *elevação*, e o efeito subjetivo sobre o sentimento [...] pode, portanto, chamar-se simplesmente *auto-aprovação*”.<sup>247</sup> A ação por respeito a lei enseja tanto um sentimento de submissão à lei, sem qualquer prazer, como de auto-aprovação por reconhecermo-nos como determinados unicamente pela lei. Portanto, podemos dizer que o sentimento daquele que encontra-se diante de uma lei que vige sem significar, de uma pura forma de lei é o respeito, cujo conteúdo nada mais é do que a pura submissão à lei, expressa no sentimento de humilhação. Além disso, se a pura forma de lei, diante da qual o sujeito encontra-se submetido, não for imposta pela própria razão do sujeito, o sentimento positivo de auto-aprovação, que Kant reserva àquele que se humilha diante da simples forma da lei, não será possível. Restará, neste caso, apenas o sentimento negativo do respeito. Enfim, diante da pura forma de lei, o homem resta submetido e humilhado, seu único sentimento é o respeito, a atenção reverencial.

Outra característica pela qual é possível descrever a situação daquele homem cuja vida encontra-se diante de uma lei inexecutável, ou seja, cujo comportamento, qualquer que seja, jamais representa o cumprimento, ou mesmo a transgressão da lei, é a culpa. Agamben, em *O Tempo que Resta*, afirma que a lei absolutamente incumprível “funciona simplesmente como um princípio universal de imputações. [...] A lei já não é aqui [...] norma que prescreve ou proíbe claramente algo [...] mas somente conhecimento da culpa, processo no sentido kafkiano do termo,

<sup>246</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011, p.127;130.

<sup>247</sup> *Ibidem.*, p.130-131.

autoimputação contínua sem preceito”.<sup>248</sup> Para compreender essa passagem, devemos ter em mente que o termo “culpa” originalmente significa débito, no sentido de estar-em-débito, sentido que o termo alemão para culpa, “*Schuld*”, ainda guarda. Agamben interpreta esse “estar-em-débito” como uma relação de exceção: “o estar em relação com algo do qual se foi excluído ou que não se pode assumir integralmente”.<sup>249</sup> Nesse sentido, para Agamben, a culpa não é consequência de alguma transgressão, o vivente não se torna culpado porque não observou alguma lei e, assim, é punido pelo direito. Pelo contrário, a vida do vivente deve, antes de tudo, ser culpada, para que possa cumprir ou transgredir o direito. A culpa é o modo pelo qual a lei se refere à vida do vivente. Culpada é a vida na relação de banimento, ou seja, a vida que se encontra diante de uma lei inexecutável, que se refere à vida tão somente abandonando-a. A vida capturada na relação de banimento é uma vida que está em permanente relação com a lei, da qual foi excluída, excluída porque não pode jamais cumpri-la. Portanto, podemos compreender o que Agamben diz quando afirma que a vigência sem significar da lei é a autoimputação contínua de culpa, sem qualquer preceito, ou seja, sem qualquer conteúdo específico do qual poder-se-ia justificar a atribuição da culpa. Não se é culpado por essa ou aquela disposição da lei, mas continuamente culpado por estar em relação com uma lei que vige sem significar e que, por isso, é permanentemente inexecutável, incumprível, enfim, inassumível.

A partir dessas considerações, torna-se possível retornarmos à difícil questão da ordem do destino em Benjamin, bem como da função “desexpiatória” da violência divina. Benjamin, no ensaio *Destino e Caráter*, afirma que o destino é “o nexos de culpa do vivente”<sup>250</sup>, o enredamento do homem em uma cadeia interminável de culpa e expiação ou, mais precisamente, o enredamento da vida nua do homem. Ademais, Benjamin diz que o destino se mostra “quando se considera a vida de um condenado, no fundo, uma vida que primeiro foi condenada e por isso tornou-se culpada. [...] O direito não condena à punição [*Strafe*], mas à culpa”.<sup>251</sup> Ora, o que Benjamin aqui diz é exatamente o mesmo que Agamben diz a respeito da pura forma de lei. Ela não condena o homem a uma punição por ter violado alguma prescrição de uma lei, mas condena à culpa, ao perpétuo estar-em-débito, o que também significa, condena ao direito, à adentrar a ordem do direito. Além disso, devemos lembrar que Benjamin se refere à ordem do destino – pelo menos em *Destino e Caráter* e *Crítica da Violência* – caracterizando-a como uma esfera ambígua e incerta, bem como o âmbito no qual se condena o vivente à culpa. No exemplo de Níobe, alvo da violência mítica e da ordem do destino, Benjamin diz que sua vida é tornada portadora eterna e muda da culpa.

<sup>248</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Tiempo que Resta*. Madrid: Ed. Trotta, 2006, p.108.

<sup>249</sup> Idem., *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*, p.34.

<sup>250</sup> BENJAMIN, Walter. “Destino e Caráter”. IN: *Escritos sobre Mito e Linguagem*, p.94.

<sup>251</sup> Ibidem., p.94.

Ressalto ainda que Benjamin afirma expressamente que o nexo de culpa não recai propriamente sobre o homem, mas sobre sua “mera vida” [*blosse Leben*], vida nua: “o homem jamais é atingido, mas apenas a mera vida nele”.<sup>252</sup> Como em outro momento já dissemos, Benjamin deixa claro, tanto em *Para uma crítica da violência*, quanto em *Destino e Caráter*, que é a mera vida, “*das bloße Leben*”, que é o alvo da violência mítica, e aquilo sobre o que recai a ordem do destino. Além disso, em um determinado momento do ensaio *Para uma Crítica da Violência*, Benjamin critica aqueles que consideram a existência em si - isto é, a mera vida - mais importante do que a existência justa e, em uma passagem cara a Agamben, diz:

Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente [...] Por fim, dá motivo para reflexão o fato de que aquilo que aí é dito sagrado é, segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida [*bloße Leben*].<sup>253</sup>

Ora, a expressão “*bloße Leben*” é traduzida por Agamben como “vida nua”<sup>254</sup>, e é à investigação sobre a origem da sacralidade da vida, que Agamben dedica a sua segunda parte de *Homo Sacer I*, que, portanto, pode ser considerada um desdobramento dessa passagem benjaminiana, que, ainda que obscuramente, relaciona a violência mítica, a culpabilização da vida nua, e a questão da sacralidade. Como já vimos, a origem da sacralidade da vida é sua implicação no direito, pelo poder soberano, sob a forma da vida nua, o que também quer dizer a implicação da vida no direito por meio de sua culpabilização, tornando-a vida nua.

Em todo caso, tanto o estado de exceção, quando a ordem do destino, cumprem a mesma função nas obras de Benjamin e Agamben, qual seja: são o âmbito no qual a vida nua do vivente é tornada culpada e assim implicada no direito. Para Agamben, o estabelecimento do nexo de culpa é o resultado da captura da vida nua na esfera do direito. A culpabilização da vida nua, efetuada no

<sup>252</sup> Ibidem., p.94.

<sup>253</sup> Idem., “Para uma crítica da violência. IN: “*Escritos sobre Mito e Linguagem*, p.154.

<sup>254</sup> No que diz respeito à tradução do termo *blosse Leben* por vida nua, em uma nota de rodapé, Jeanne Marie Gagnebin assim diz: “O adjetivo *bloss* significa 'mero', 'simples', 'sem nenhum suplemento'. Há uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criação que sai do corpo de sua mãe, e *bloss* que designa o 'nu' no sentido de 'despido', em oposição a 'coberto' com roupa ou roupagem [...] Nesse contexto, é discutível a aproximação instigante, mas talvez apressada, que Giorgio Agamben estabelece entre este ensaio de Benjamin e o conceito de 'vida nua', base da bipolaridade contemporânea, isto é, da intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida orgânica natural (em grego *zoé*) de cada cidadão” (BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência. IN: *Escritos sobre Mito e Linguagem*, p.151. Nota de rodapé). Nesta nota, sem o saber, Gagnebin acaba justificando a tradução de Agamben por vida nua. Isso porque, a vida nua não é a simples vida, a mera vida, que no texto de Agamben, como já vimos, acaba se aproximando da *dzoé*. A vida nua é justamente a vida despida. O caráter de “despida” é, talvez, a razão decisiva pela qual Agamben traduz *blosse Leben* por vida nua, pois nela fica indicada que a vida nua é uma vida que foi, antes de tudo, despida e, portanto, sua essencial relação com o poder soberano permanece nela implícita. Por isso, rigorosamente, a biopolítica contemporânea, sob a perspectiva agambeniana, como vimos, não é a intervenção da dimensão política sobre a vida orgânica – o que daria sentido à tradução por mera vida -, mas a vida nua, ponto de indiferença entre *bíos* e *dzoé*.

estado de exceção, é a condição de possibilidade da ordem jurídico-normativa. Nesse sentido, o poder soberano condena o vivente, não a um castigo ou pena, mas à culpa, condena à ordem do destino, ao direito, enfim, à infelicidade, pois “qualquer culpabilidade jurídica nada mais é do que uma infelicidade”<sup>255</sup>.

Outro ponto do ensaio benjaminiano, que ganha inteligibilidade quando relacionado à interpretação agambeniana da pura forma de lei, é o caráter “expiatório” da violência mítica. Para Benjamin, o fenômeno originário da violência mítica consiste no estabelecimento de fronteiras, “objeto de paz de todas as guerras da era mítica”.<sup>256</sup> Pois, nesse caso, o adversário derrotado não é aniquilado, nem suas terras, em sua totalidade, tomadas. Pelo contrário, há, por meio da celebração da paz, o estabelecimento de uma nova ordem, de novos limites, os quais conferem, ao subjugado, direitos. A ambiguidade, que Benjamin chama de mítica, dessa nova lei é que esta institui, igualmente para ambos, a impossibilidade de transgressão do limite estabelecido por um deles, pelo vencedor. Desse modo, transparece que o objetivo da violência instauradora não é a máxima obtenção de posses, nem o aniquilar do inimigo, mas sim o de garantir uma prerrogativa, um privilégio (*Vorrecht*).

Além disso, Benjamin ressalta que nos tempos primordiais as fronteiras estabelecidas consistiam em leis não escritas: “O homem pode transgredi-las sem se dar conta e assim ficar sujeito à expiação [*Sühne*]. Pois toda intervenção do direito que é provocada pela transgressão da lei não escrita e desconhecida chama-se 'expiação' [*Sühne*], à diferença de 'castigo' [*Strafe*].”<sup>257</sup> Portanto, aquele que transgredir uma lei não escrita e desconhecida sofre, não uma punição - um castigo - reservada para a violação da lei escrita, mas uma expiação. Tal expiação recai sobre o vivente como um destino, pois aquele que transgredir essa lei, ainda que sem consciência, é condenado inexoravelmente à culpa e à expiação. A expiação que recai sobre o vivente decorre, em última instância, da própria vigência das leis desconhecidas e não escritas. A transgressão da lei não escrita nada mais é que o estabelecimento de um nexo de culpa, de um destino. O que caracteriza a ordem do destino, portanto, são justamente essas leis não escritas que podem ser transgredidas pelo vivente, sem que este se dê conta, que recaem sobre o vivente não como acaso, mas como destino, pois “são as próprias ordenações que parecem ocasionar e provocar essa transgressão, essa queda”.<sup>258</sup>

No ensaio *Franz Kafka - 13 anos depois de A Crítica da Violência* - Benjamin retorna a

<sup>255</sup> Idem., “Destino e Caráter”. IN: *Escritos sobre Mito e Linguagem*, p.94.

<sup>256</sup> Idem., “Crítica da Violência” IN: *Escritos sobre Mito e Linguagem*, p.148

<sup>257</sup> Ibidem., p.149.

<sup>258</sup> COHEN, Hermann, *Ethik des reinen Willens*, 2ª ed. revista, Berlim, B. Cassirer, 1907, p.362. *apud* BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência”. IN: *Escritos sobre Mito e Linguagem*, p.150.

utilizar esta mesma passagem sobre Hermann Cohen e o destino, todavia relacionando-a explicitamente ao tribunal de *O Processo* de Kafka. Benjamin inicia a passagem afirmando que “os tribunais dispõem de códigos. Mas eles não podem ser vistos”.<sup>259</sup> Essa frase de Benjamin pode ser relacionada a uma passagem, do terceiro capítulo de *O Processo*, na qual K, retornando ao tribunal, pergunta a uma mulher por que não há audiências naquele dia, e esta procura convencê-lo mostrando um quarto vazio no qual K. se depara com alguns livros em cima de uma mesa e pergunta se pode vê-los, recebendo a resposta negativa: “Isso não é permitido. Os livros pertencem ao juiz de instrução. Ah, sim – disse K. meneando a cabeça. - Com certeza os livros são códigos”.<sup>260</sup> A frase seguinte do texto de Kafka é citada por Benjamin em seu ensaio: “e é típico dessa espécie de tribunal que se condene não só quem é inocente, mas também quem não sabe de nada”.<sup>261</sup> A partir dessa citação, Benjamin diz:

No mundo primitivo, as leis e normas são não escritas. O homem pode transgredi-las sem o saber. Contudo, por mais dolorosamente que elas afetem o homem que não tem consciência de qualquer transgressão, sua intervenção, no sentido jurídico, não é acaso, mas destino, em toda sua ambiguidade. Segundo Hermann Cohen, numa rápida análise da antiga concepção do destino, uma ideia se impunha inelutavelmente: 'são os próprios decretos do destino que parecem facilitar e ocasionar essa transgressão e essa queda'. O mesmo ocorre com a instância que submete Kafka [Josef K. de *O Processo*] à sua jurisdição. [...] É certo que na obra de Kafka o direito escrito existe nos códigos, mas eles são secretos.<sup>262</sup>

No mesmo sentido, os funcionários do tribunal, quando detêm Josef K, dizem a ele:

Nossas autoridades, até onde as conheço, e só conheço seus níveis mais baixos, não buscam a culpa na população, mas, conforme consta na lei, são atraídas pela culpa e precisam nos enviar – a nós, guardas. Esta é a lei. Onde aí haveria erro? “Essa lei eu não conheço”, disse K. “Tanto o pior para o senhor – disse o guarda [...] O senhor irá senti-la.”<sup>263</sup>

Aquilo que recai sobre Josef K. é a ordem ambígua do destino, a qual K. de algum modo “transgredir”, e agora deve expiar sua culpa que, antes de tudo, deverá conhecer e, sobretudo, assumir ao longo de todo o livro, sem que qualquer indicação lhe seja feita acerca do conteúdo de sua transgressão, ou mesmo se de transgressão se trata: “não posso absolutamente lhe dizer que é

<sup>259</sup> BENJAMIN, Walter. “Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte”. IN: *Walter Benjamin. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994, p. 140).

<sup>260</sup> KAFKA, Franz. *O Processo*, p.53.

<sup>261</sup> *Ibidem.*, p.53.

<sup>262</sup> BENJAMIN, Walter. “Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte”. IN: *Walter Benjamin. Magia e técnica, arte e política*, p.140.

<sup>263</sup> KAFKA, Franz. *O Processo*, p.12.

acusado, ou melhor: não sei se o é”.<sup>264</sup> O tribunal é a lei que vige sem significar e diante da qual K. torna-se culpado. O tribunal é o signo da ordem do destino, das leis não-escritas diante das quais o vivente é induzido à transgressão e, portanto, à culpa e à expiação. Mas, se é a própria ordem do destino que ocasiona sua transgressão, aquele que a transgride, de certo modo, também a cumpre e, assim, ambas as situações coincidem, ou melhor tornam-se indiferenciadas. Esta talvez seja a razão pela qual Benjamin sempre se refira à ordem do destino como ambígua, já que nunca se sabe se está a transgredi-la ou cumpri-la e a única certeza diante dela é a culpa e a necessidade de sua expiação: “Ter um processo desses já significa tê-lo perdido”.<sup>265</sup>

Do mesmo modo, podemos dizer que diante de uma pura forma de lei, pode-se transgredi-la ou cumpri-la, sem que se saiba, pois no limite ambas as situações coincidem: “quando a lei está vigente somente na forma de sua suspensão, qualquer comportamento que na situação normal se apresenta como conforme à lei [...] pode representar uma transgressão [...] e vice-versa.”<sup>266</sup> A lei que vige sem significar é absolutamente informulável e, desse modo, imprevisível – por isso Agamben diz que a pura forma de lei funciona como um princípio universal de imputação contra o vivente – como Josef K diz: “Minha inocência não simplifica o caso [...] Depende de muitas coisas sutis, nas quais o tribunal se perde. Mas no final emerge, de alguma parte onde originariamente não existia nada, uma grande culpa”.<sup>267</sup> Ou ainda, como o oficial, em *A Colônia Penal* - que opera a máquina atroz de inscrição da pena no corpo do condenado - diz: “o princípio segundo o qual tomo decisões é: a culpa é sempre indubitável”.<sup>268</sup>

De certo modo, podemos dizer que o simples contato com a lei já nos torna culpados; diante da lei já estamos sempre em débito e, portanto, sempre na necessidade de nos expiarmos e, no limite, de nos expiarmos com nossas vidas, tal como Josef K, cujo processo – ou seja, autoimputação contínua de culpa – chega ao fim culminando com a “expiação” de sua vida nua, como a exclama K. em seu momento final: “Com olhos que se apagavam, K ainda viu os senhores perto de seu rosto, apoiados um no outro, as faces coladas, observando o momento da decisão. “Como um cão” – disse K.”<sup>269</sup> Podemos agora compreender por que Benjamin atribui à violência divina a função “des-expiatória”[*entsühne*] - nesse caso a tradução por “expia a culpa” nos parece equivocada. Se a violência mítica impõe ao homem o nexo interminável de culpa e expiação – o processo de K. -, a violência divina é “desexpiante” porque de-põe o nexa entre violência e direito,

<sup>264</sup> Ibidem., p.17.

<sup>265</sup> Ibidem., p.99.

<sup>266</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Tiempo que Resta*. Madrid: Ed. Trotta, 2006, p.105-106.

<sup>267</sup> Ibidem., p.148.

<sup>268</sup> KAFKA, Franz. “Na Colônia Penal”. IN: *O Verdicto e Na Colônia Penal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.37-38.

<sup>269</sup> Idem., *O Processo*, p.228.

desarticulando o processo de culpabilização da vida nua, poderíamos dizer, “des-culpando” e “des-expiando” o vivente. Do mesmo modo, quando Benjamin diz que a violência divina é aniquiladora dos limites e fronteiras, quer dizer que ela elimina essas leis não escritas - isto é, a pura forma de lei - que condenam o vivente à culpa e à expiação.

A partir de todas essas considerações sobre a vigência sem significado e sua inexequibilidade, e as consequências que disso advém para o vivente, podemos compreender por que Scholem - na carta a Benjamin que citamos no início deste tópico - assim diz: “um mundo no qual as coisas são incrivelmente concretas e qualquer passo é inexequível, forçosamente se apresenta como uma imagem *abjeta* e de forma algum idílica”.<sup>270</sup> O que Scholem parece aqui chamar de concretude pode ser esclarecido através de outra passagem, presente na carta enviada por Benjamin à Scholem em 15 de setembro de 1934, onde Benjamin refere a uma frase que atribui a Scholem: “não há nada que precise de concretização mais... do que a 'concretidade absoluta' da palavra da revelação. Pois o concreto absoluto é a essência do inexequível.” Esta frase exprime uma certa verdade referente a Kafka”.<sup>271</sup> A concretidade absoluta da palavra da revelação, que por isso mesmo, é inexequível, parece ser outro modo pelo qual Scholem se refere ao caráter insignificante da revelação. Nesse caso, a concretidade da palavra da revelação parece se opor à abstração que a tradição produz a partir de sua interpretação da palavra da revelação, o que também ocorre em Schmitt, para quem, como vimos, o âmbito concreto, da vida concreta é o âmbito não normativo do estado de exceção, que exige uma “concretização” na forma de uma ordem jurídico-normativa para tornar-se aplicável. Em todo caso, central aqui é que Scholem entenda a vida diante de uma lei que vige sem significar como uma vida *abjeta*, com o que está totalmente de acordo tanto Agamben, quanto Schmitt, bem como Benjamin - e, sem dúvida, Kafka, que sempre nos fornece imagens *abjetas* dessa vida, tais como aquela de K. tanto em *O Processo*, como em *O Castelo*, assim como aquela do filho, em *O Veredito*, condenado à morte pelo pai por uma culpa desconhecida, pena que executa em si mesmo, ou ainda mais, na do condenado, em *A Colônia Penal*, que não conhece sua sentença, e nem mesmo sabe que foi condenado.

Se Scholem, Benjamin e Schmitt concordam, em certo sentido, que a vida no estado de exceção é *abjeta* e também reconhecem que o direito tem por fundamento esse vazio normativo, qual é o ponto em que esses autores discordam? De que modo Agamben constrói a oposição e a aproximação entre esses autores? Podemos dizer, em síntese, que a diferença entre eles, para Agamben, reside na postura que assumem em relação ao vazio que reconhecem. Tanto Scholem, quanto Schmitt, embora reconheçam o caráter *abjeto* da vida no estado de exceção, ou diante de

<sup>270</sup> SCHOLEM, Gerschom; BENJAMIN, Walter. *Correspondências 1933-1940*, p.178.

<sup>271</sup> *Ibidem.*, p.193.

uma lei que vige sem significar, são a favor da constituição, a partir dele, tanto de uma ordem normativa, quanto de uma tradição e, portanto, compreendem o estado de exceção como necessário, ou até mesmo como algo inevitável, diante do que nos resta apenas produzir novas ordem jurídicas ou novas tradições. A solução que tanto Schmitt quanto Scholem nos oferecem; ainda que plenamente cientes de sua precariedade, é a normatização a partir do estado de exceção, e a constituição de uma tradição a partir do nada de revelação. Nos termos de Benjamin, poderíamos dizer que ambos têm consciência do ciclo mítico que propõem, todavia o pensam enquanto inevitável e desejável frente à outra alternativa, qual seja: a permanência indefinida no estado de exceção, ou seja, o estado de exceção que se tornou a regra. Todavia, a perspectiva de Benjamin diverge de Schmitt e Scholem justamente na medida em que não vê como alternativa a constituição de uma ordem jurídica ou de uma tradição, e, a princípio, parece ir em direção ao estado de exceção que se tornou a regra, todavia, a fim de subvertê-lo em um estado de exceção efetivo.

Podemos agora tornar inteligível o segundo momento do debate epistolar entre Benjamin e Scholem, aquele que diz respeito aos estudantes que perderam a Torá. No final de seu ensaio sobre Kafka, Benjamin se refere a estudantes que perderam a escrita.<sup>272</sup> Scholem então discorda veementemente dessa afirmação, dizendo que “aqueles estudantes, a que você se refere no final, não são aqueles que perdem o texto [...] mas sim estudantes que não conseguem decifrá-lo”. Em resposta, Benjamin diz: “Se os estudantes a perderam ou se não conseguem decifrá-la, o resultado é o mesmo, porque a Escritura sem sua respectiva chave não é escritura e sim vida. Vida como a que transcorre na aldeia junto ao castelo no monte”. Por fim, Scholem responde: “Não posso compartilhar sua opinião de que é a mesma coisa se os alunos perdem “a escrita” ou se não logram decifrá-la. [...] É justo a diferença entre essas duas posições que pretendi definir ao me referir ao vazio da revelação”.

Antes de tudo, devemos ter em mente que a escrita que os estudantes perdem ou não decifram é a Escritura sagrada, a Torá, a lei. Para Scholem, uma Escritura indecifrável não pode ser confundida com uma Escritura que foi perdida, isso porque uma Escritura indecifrável equivale a uma lei que vige sem significar. Uma lei que nada ordena, que é inexecutável, nem por isso deixa de ser lei, do mesmo modo que uma revelação que revela seu nada não deixa de ser revelação. Em suma, o que está em jogo para Scholem é a afirmação de que uma Escritura inexecutável nem por

---

<sup>272</sup> “É verdadeiramente o direito que em nome da justiça é mobilizado contra o mito? Não; como jurista, Bucéfalo permanece fiel à sua origem: porém ele não parece *praticar* o direito, e nisso, no sentido de Kafka, está o elemento novo, para Bucéfalo e para a advocacia. A porta da justiça é o direito que não é mais praticado, e sim estudado. A porta da justiça é o estudo. Mas Kafka não se atreve a associar a esse estudo as promessas que a tradição associa no estudo da Torá. Seus ajudantes são bedéis que perderam a igreja, seus estudantes são discípulos que perderam a escrita”. (BENJAMIN, Walter. “Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte”. IN: *Walter Benjamin. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994, p.163-164).

isso deixa de ser Escritura, mas somente se apresenta na forma de sua inexecutabilidade, sob pena da perda da autoridade da própria revelação, da perda do respeito devido a essa lei que vige sem significar.

Todavia, para Benjamin, uma Escritura indecifrável equivale a uma Escritura que foi perdida, uma Escritura sem sua chave<sup>273</sup> já não é mais Escritura. Assim, podemos voltar a ler a parábola de Kafka do seguinte modo: o camponês encontra-se diante da porta da lei sem sua chave. A lei sempre lhe foi destinada, mas destinada sem que lhe fosse jamais concedida a chave para sua entrada. Para Scholem, embora sem a chave, essa lei que se revela ao camponês ainda é lei, mesmo que sob a forma da inexecutabilidade. Todavia, para Benjamin, a lei que se apresenta desse modo ao vivente, já não é lei, mas vida. O que aqui Benjamin quer dizer aqui com vida? Uma indicação que nós temos é aquela de Scholem sobre o símbolo “Vida” na experiência mística:

Em sua experiência mística, o místico encontra Vida. Esta “Vida”, contudo, não é a vida harmoniosa das coisas vinculadas a Deus, um mundo ordenado pela lei divina e submetido à Sua autoridade, mas é algo bem diferente. Totalmente livre, não encadeada a nenhuma lei ou autoridade, esta “Vida” nunca cessa de produzir formas e destruir o que produzira. É a promiscuidade anárquica de todas as coisas vivas. Neste caldeirão fervilhante, nesta destruição contínua, é que o místico mergulha.<sup>274</sup>

Essa impressionante passagem de Scholem descreve com exatidão aquela aproximação que, ao longo de nossa dissertação, foi sendo exposta entre vida e o âmbito do caos, ou entre vida e o âmbito do “fato”. Assim como Schmitt e Agamben, Scholem designa por “Vida” o âmbito que se contrapõe ao âmbito normativo, âmbito anárquico, sem vinculação com qualquer lei, âmbito informe, que não cessa de produzir formas e, também, destruir o que produzira. Quando Benjamin afirma que uma lei que vige sem significar já não é mais lei, mas vida, para Agamben, ele está afirmando que a lei confunde-se com a vida. O que Agamben aqui propõe como chave de leitura é o mesmo que propôs para compreendermos a expressão “estado de exceção que se tornou a regra”.

---

<sup>273</sup> A referência à “chave” da Escritura pode ser compreendida e relacionada à parábola de Kafka “Diante da Lei”, como Scholem parece fazê-lo implicitamente, ao explicar uma determinada tradição judaica que diz: “as Escrituras Sagradas são como uma grande casa com muitos e muitos quartos, e diante de cada porta há uma chave – mas não a própria, a certa. Achar as chaves certas que abrirão as portas – eis a árdua tarefa. Este relato, que data do ápice da era talmúdica, pode dar uma ideia das raízes profundas de Kafka na tradição do misticismo judaico. O rabi, cuja metáfora tanto impressionou Orígenes, que classificou esta metáfora de ‘muito habilidosa’, ainda estava de posse da Revelação, mas sabia que já não dispunha da chave certa, estando empenhado em procurá-la”. (SCHOLEM, Gerschom. *A Cabala e seu Simbolismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2006, p.20-21). A relação com a parábola se dá a partir da referência à porta. O camponês encontra-se diante da porta da lei sem sua chave, mas nem por isso a lei deixava de se apresentar a ele como lei. Ao longo de todo o tempo que lá permanece, o camponês tenta de todo modo achar a chave certa, embora não logre êxito em sua empreitada. A lei sempre lhe foi destinada, mas destinada sem que lhe fosse concedida a chave para sua entrada.

<sup>274</sup> SCHOLEM, Gerschom. *A Cabala e seu Simbolismo*, p.39.

Neste caso, como vimos, o que caracteriza essa expressão é a enunciação da confusão entre exceção e norma, ou seja, o estado de exceção antes separado espacialmente ou temporalmente do estado de normalidade, torna-se ele mesmo normal, ou, em outros termos, o estado de exceção torna-se a regra. Do mesmo modo, para Agamben, quando Benjamin diz que uma Escritura sem sua respectiva chave é vida, ele afirma que uma lei que se encontra permanentemente sob a forma da inexecutabilidade já não pode mais ser chamada de lei, mas confunde-se com a Vida. Ou seja, para Benjamin, segundo a leitura de Agamben, a lei no estado de exceção que virou a regra confunde-se com a vida, do mesmo modo que a exceção confunde-se com a norma. Por isso Agamben diz: “O gesto mais singular de Kafka não consiste em ter conservado, como pensa Scholem, uma lei que não tem mais significado, mas em ter mostrado que ela deixa de ser lei para confundir-se inteiramente com a vida”.<sup>275</sup>

Portanto, a partir dessa leitura agambeniana de Benjamin, podemos dizer que aquilo que resta do direito quando ele é inteiramente suspenso já não deve ser chamado rigorosamente de direito – como o é para Schmitt e para Scholem -, mas direito que se indetermina em vida. Nessa perspectiva, já não há mais qualquer relação essencial entre o estado de exceção e o direito, pois aquelas formas ambíguas – poder constituinte e normas de realização do direito - que Schmitt sempre defendeu serem, no limite, jurídicas, nada mais significam senão a indeterminação do jurídico em vida. No estado de exceção, a pura forma de lei não é lei, do mesmo modo que a força-de-lei é sem lei, ou seja, o poder constituinte não é uma força intrinsecamente jurídica, e a força-de-lei-sem-lei não é senão violência – desse modo, resta desarticulada a teleologia que Schmitt imprimia a essas categorias características do estado de exceção. Do mesmo modo, se, para Scholem, uma Escritura que revela seu nada de revelação ainda é Escritura, para Benjamin ela já não é propriamente Escritura, mas indeterminação com a vida: “Vida como a que transcorre na aldeia junto ao castelo no monte”.<sup>276</sup> Por isso, Benjamin diz: “Na tentativa de transformar a vida em

<sup>275</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção: Homo Sacer II, 1.*, p.97.

<sup>276</sup> A vida que transcorre na aldeia junto ao castelo no monte, em *O Castelo* de Kafka, é uma vida que transcorre sob uma lei que se confundiu integralmente com a vida, tornada, desse modo, impenetrável, tal como o próprio castelo e seus desconhecidos e incertos senhores (“Pode entrar numa repartição, mas não parece nem mesmo uma repartição, antes uma ante-sala das repartições, talvez nem mesmo isso, talvez um quarto. [...] É com Klamm que ele fala, mas é Klamm? Não é antes alguém apenas parecido com Klamm? Talvez um secretário, no melhor dos casos, que é um pouco semelhante a Klamm. [...] Como tudo deve-lhe parecer ameaçador e duvidoso lá em cima”), representados por uma administração incompreensível (“lá em cima está a autoridade na sua grandeza inextricável – acreditava ter dela representações aproximativas quando cheguei aqui, como era infantil tudo aquilo”), cujas indecifráveis prescrições, ainda assim, inspiram um respeito reverencial por parte dos habitantes da aldeia (“A reverência diante da autoridade é inata em vocês, continuará a ser incutida durante a vida toda das formas mais variadas e por todos os lados; até vocês ajudam nisso como podem”), e de algum modo movem K. - o agrimensor chamado pelo castelo à aldeia para um serviço que nunca foi necessário, mas ainda assim de algum modo requisitado - em sua obsessiva tentativa de encontrar Klamm, seu superior nunca visto: “pensava na distância de Klamm, em sua morada inexpugnável, naquela mudez interrompida talvez só por gritos como K ainda nunca tinha ouvido, no seu olhar penetrante que vinha de cima, que não

escrita, vejo o sentido da “inversão” a que apontam insistentemente várias parábolas de Kafka”.<sup>277</sup>

Podemos afirmar que é a partir dessa indicação de Benjamin, para quem a singular inversão de Kafka é a tentativa de transformar a vida em escrita, que Agamben consegue melhor delinear aquilo que está em jogo no estado de exceção efetivo e na violência divina. Se a radicalização do estado de exceção nada mais é do que a tendência da lei a se confundir com a vida, Agamben afirma que, no estado de exceção efetivo, trata-se de tornar a vida em lei:

No estado de exceção efetivo, à lei que se indetermina em vida contrapõe-se, em vez disso, uma vida que, com um gesto simétrico mas inverso, se transforma integralmente em lei. À impenetrabilidade de uma escritura que, tornada indecifrável, se apresenta então como vida, corresponde a absoluta inteligibilidade de uma vida totalmente reduzida a escritura. Somente a este ponto os dois termos, que a relação de [banimento] *bando* distinguia e mantinha unidos (a vida nua e a forma de lei), abolem-se mutuamente e entram em uma nova dimensão.<sup>278</sup>

Essa passagem de Agamben parece tornar inteligível aquilo que Benjamin diz, na carta que envia a Scholem em 20 de Julho de 1934, acerca de sua interpretação do Kafka: “tentei mostrar como Kafka procurou, tateando, a salvação no reverso desse 'nada', no seu forro, se é que posso expressar-me nesses termos. Isso significa que qualquer tipo de superação desse nada [...] teria sido um horror para Kafka”.<sup>279</sup> O reverso desse nada a que se refere Benjamin é a singular inversão que caracteriza o estado de exceção efetivo. Este não é uma superação do nada, mas sua radicalização, no sentido de um estado de exceção permanente, todavia, no qual não é a lei que se torna integralmente vida, e portanto, absolutamente disseminada e impenetrável, mas a vida que se torna lei, ou seja, absolutamente inteligível. Em outros termos, não é a lei que deve se tornar impenetrável (Vida), mas a vida que deve tornar-se inteligível (lei).

Portanto, podemos compreender o critério pelo qual Agamben constrói as oposições no que diz respeito ao nada do estado de exceção. Não sem ironia, Schmitt e Scholem encontram-se reunidos em um dos pólos, a que Agamben chama de niilismo imperfeito, pois deixam subsistir o nada, na forma da vigência sem significado. Por outro lado, há o “niilismo messiânico de Benjamin, que nulifica até o nada e não deixa valer a forma da lei para além de seu conteúdo.”<sup>280</sup> O que está em jogo aqui, para Agamben, é a possibilidade de um pensamento que não se detenha diante do reconhecimento do nada constitutivo da tradição, como ocorre com Schmitt e Scholem – bem como

---

se deixava jamais comprovar, jamais refutar, nos seus círculos indestrutíveis a partir das profundezas em que K. se achava, círculos que Klamm traçava no alto segundo leis incompreensíveis (KAKFA, Franz. *O Castelo*. São Paulo: Companhia das letras, 2008, p.136).

<sup>277</sup> SCHOLEM, Gerschom; BENJAMIN, Walter. *Correspondências 1933-1940*, p. 188.

<sup>278</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*, p. 62-63.

<sup>279</sup> SCHOLEM, Gerschom; BENJAMIN, Walter. *Correspondências 1933-1940*, p.180.

<sup>280</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, p.61.

com a desconstrução, como assevera Agamben. Decisivo na posição de Benjamin, bem como na de Agamben, é procurar não estar diante do nada que se lhes apresenta, como o camponês diante da porta da lei, ou seja, pensando-a como insuperável, mas procurar superá-la, nulificar o nada, poder-se-ia dizer profanar o nada.<sup>281</sup> Um novo uso do vazio do estado de exceção corresponde justamente à libertação de sua vinculação com uma ordem jurídico-normativa, ou ainda com uma ordem Estatal que mantenha-o em permanente suspensão. O estado de exceção efetivo, assim como a violência divina, são as categorias através das quais Agamben busca expressar um gesto característico de suas obras, o de consumir, em sentido autenticamente messiânico, a vigência indefinida do nada que caracteriza propriamente a filosofia contemporânea. Se antes nos referimos à frase de Heidegger segundo a qual: “toda outra salvação que não venha de onde o perigo está, permanece ainda na não-salvação[*Unheil*]”<sup>282</sup>, podemos dizer que o perigo é o nada e a salvação é sua efetivação. A tarefa de nossa geração é nulificar o nada. Essa é a condição de possibilidade, que Agamben nos coloca, para que possamos, portanto, pensar uma política não estatal e um direito para além da relação de banimento, uma política e um direito que vem.

### 3.5 Uma Política e um Direito que Vêm

As referências de Agamben a um direito, ou a uma política, “que vem” são proporcionalmente tão obscuras quanto instigantes, no que Benjamin, como esperado, não fica atrás. No final do ensaio sobre Kafka, Benjamin indica, de modo enigmático, o que poderíamos compreender como um direito no estado de exceção efetivo, ou seja, um direito para além da lei, um direito profanado:

A porta da justiça é o direito que não é mais praticado, e sim estudado. A porta da justiça é o estudo. Mas Kafka não se atreve a associar a esse estudo as promessas que a tradição associa no estudo da Torá. Seus ajudantes são bedéis que perderam a igreja, seus estudantes são discípulos que perderam a escrita.<sup>283</sup>

---

<sup>281</sup> “O nosso tempo está, de fato, defronte da linguagem como, na parábola, o camponês está diante da porta da lei. O risco para o pensamento é que este se encontre condenado a uma negociação infinita e insolúvel com o guardião, ou, pior ainda, que acabe assumindo ele mesmo o papel do guardião, que, sem verdadeiramente impedir o ingresso, custodia o nada sobre o qual a porta se abre. Segundo a exortação evangélica, citada por Orígenes a propósito da interpretação da Escritura: “Ai de vós, homens da lei, pois que tolhestes a chave do conhecimento: vós mesmos não entrastes e não permitistes entrar àqueles que se aproximavam (que deveria ser reformulada nestes termos: “Ai de vós, que não quisestes entrar pela porta da lei, mas nem ao menos permitistes que fosse fechada). (AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p.62).

<sup>282</sup> HEIDEGGER, Martin. *Wozu Dichter?*. IN: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p.296.

<sup>283</sup> BENJAMIN, Walter. “Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte”. IN: *Walter Benjamin. Magia e técnica, arte e política*, p.164.

É o direito não mais aplicado, mas estudado (como Benjamin diz: “a categoria messiânica de Kafka é a “inversão” ou o “estudo”<sup>284</sup>) que o define no estado de exceção efetivo. O estudo parece representar a desativação e a inatividade do direito, que, após a deposição de seu vínculo com a violência, torna-se uma ação que apenas manifesta a si mesma, sem qualquer fim. O estudo e a justiça parecem ser a insígnia de um direito puro, que já não tem mais força, nem aplicação, mas é apenas meio sem fins.<sup>285</sup> Assim, em uma bela passagem, que também indica a nossa chegada – se é que isso é possível – ao horizonte que orientou essa pesquisa, Agamben nos indica o que pode ser compreendido enquanto um direito “que vem”:

Um dia, a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele. Também o uso, que se contaminou com o direito, deve ser libertado de seu próprio valor. Essa libertação é a tarefa do estudo, ou do jogo. E esse jogo estudioso é a passagem que permite ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define como um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica.<sup>286</sup>

<sup>284</sup> SCHOLEM, Gerschom; BENJAMIN, Walter. *Correspondências 1933-1940*, p.188.

<sup>285</sup> Podemos acrescentar à inversão ou o estudo, como categorias messiânicas de Kafka, o jogo e a brincadeira como categorias messiânicas de Agamben. O jogo, como Agamben o demonstra em *Elogio da Profanação*, consiste em uma inversão da esfera do sagrado, e por isso possui um caráter eminentemente profanatório. Recorrendo a Émile Benveniste, Agamben nos diz: “A potência do ato sagrado – escreve ele – reside na conjunção do mito que narra a história com o rito que a reproduz e a põe em cena. O jogo quebra essa unidade: como *ludus*, ou jogo de ação, faz desaparecer o mito e conserva o rito; como *jocus*, ou jogo de palavras, ele cancela o rito e deixa sobreviver o mito. [...] Isso significa que o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista. Assim, a “profanação” do jogo não tem a ver apenas com a esfera religiosa. As crianças brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias. [...] Trata-se de uso cujo tipo Benjamin devia ter em mente quando escreveu, em *O Novo Advogado*, que o direito não mais aplicado, mas apenas estudado, é a porta da justiça. Da mesma forma que a *religio* não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade. [...] O comportamento libertado dessa forma reproduz e ainda expressa gestualmente as formas da atividade de que se emancipou, esvaziando-as, porém, de seu sentido e da relação imposta com uma finalidade, abrindo-as e dispondo-as para um novo uso. [...] A atividade que daí resulta torna-se dessa forma um puro meio, ou seja, uma prática que, embora conserve tenazmente a sua natureza de meio, se emancipou da sua relação com uma finalidade, esqueceu alegremente o seu objetivo, podendo agora exigir-se como tal, como meio sem fim. Assim, a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante”(AGAMBEN, Giorgio. “Elogio da Profanação”. IN: *Profanações*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2007, p. 67;74-75.

<sup>286</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção: Homo Sacer II, 1.*, p.98.

#### 4. Conclusão

Nosso ponto de partida foi expor, em detalhes, o pensamento de Carl Schmitt, para quem toda ordem jurídico-normativa tem por fundamento o estado de exceção. Como vimos, a estratégia de Schmitt é justamente salientar a dependência da norma frente à exceção, ou seja, do aspecto normativo em relação ao não-normativo, sem que essa dependência signifique que a exceção seja meramente um pressuposto externo e alheio ao direito. A exceção, para Schmitt, reveste-se de um sentido jurídico fundamental, faz parte do âmbito do direito, enquanto elemento que torna possível uma ordem jurídico-normativa - ainda que a exceção mesma seja radicalmente não-normativa - já que é no estado de exceção que a normalização da vida, de que depende uma ordem normativa, é possível.

Por sua vez, mostramos como Agamben desdobra, a partir de uma chave de leitura etimológica e topológica, as formulações schmittianas sobre a exceção e as radicaliza, o que o leva, no limite, a se contrapor a Schmitt. Isso porque, como foi visto, para Agamben, o estado de exceção é, antes de tudo, uma zona de indiferença, na qual norma e fato, jurídico e não-jurídico indeterminam-se radicalmente, o que torna impossível compreendê-lo como um espaço no qual subsiste necessariamente um caráter jurídico. Para Agamben, é justamente porque o espaço vazio do estado de exceção nada tem de intrinsecamente jurídico, que é necessário ao direito criar ficções jurídicas que imprimam neste vazio um suposto destino jurídico, um caráter instrumental para o direito. Portanto, a ficção jurídica é compreender o estado de exceção enquanto técnica jurídica fundamental, a partir da qual a normalização da vida torna-se possível e, por conseguinte, a aplicação da norma à vida.

Nesse sentido, procuramos mostrar como a vida, na perspectiva agambeniana, é o elemento político-jurídico fundamental sobre o qual recai o poder soberano, e sem o qual a ordem jurídico-normativa é letra morta. A normalização da vida, isto é, a captura da vida no direito, operada no espaço do estado de exceção, é o procedimento essencial, sem o qual uma ordem jurídico-normativa torna-se inviável. Devemos lembrar a esclarecedora epigrafe de *Homo Sacer I*, onde Agamben cita Savigny: “o direito não tem existência por si, seu ser é muito mais a própria vida dos homens”. Por conseguinte, o poder soberano, para Agamben, não deve ser caracterizado apenas como um poder institucional-político, mas também como um biopoder, ou melhor, como o ponto de indiferença entre esses dois modelos de poder, isto é, o ponto no qual poder institucional-político e biopoder indeterminam-se. É por essa razão que Agamben acaba relacionando as análises de origem schmittiana sobre o poder soberano, com aquelas do biopoder de Michel Foucault. Se, para

Foucault, o biopoder recai sobre a vida biológica do vivente, e caracteriza-se como um poder de fazer viver e deixar morrer, em contraste com o poder soberano de fazer morrer e deixar viver, para Agamben, o biopoder confunde-se com o poder soberano, e recai, não sobre a vida biológica, mas sobre a vida nua. Ao longo do segundo capítulo, apontamos para o emprego ambíguo, feito por Agamben, da expressão "vida nua", e procuramos precisá-la, afirmando que esta não é nem a vida humana, nem a vida animal, mas o ponto de indiferença entre ambas. Não se trata de uma mera vida biológica, porque a vida nua caracteriza-se por estar sempre em relação com o poder soberano, no entanto, nem ao menos é uma vida política, porque sua relação com o poder soberano caracteriza-se por sua exclusão do âmbito da política. A vida nua é a vida capturada pelo poder soberano por meio de sua exclusão, ou seja, em uma relação de exceção, uma relação de banimento.

Como vimos, o paradigma que Agamben utiliza para tornar inteligível o conceito de vida nua é a vida do *homo sacer*, o qual permanecia incluso na comunidade somente sob a forma de sua matabilidade e insacrificabilidade. O *homo sacer* era banido da comunidade, enquanto aquele que podia ser morto indiscriminadamente, como um animal, todavia não era absolutamente alheio à comunidade, na medida que em vínculo com ela permanecia, qual seja: o próprio banimento, o ser declarado *sacer*. A exclusão do *homo sacer* era a expressão de sua inclusão e vice e versa. Por conseguinte, para Agamben, o modo pelo qual o direito consegue incluir aquilo que lhe é exterior, mas que todavia, lhe é imprescindível, se dá por meio da relação de banimento, cujos pólos são representados, paradigmaticamente, pelas figuras do soberano e do *homo sacer*, isto é, a lei e a vida nua. Soberano (a lei) é aquele diante de quem todos são potencialmente *homines sacri*, e *homo sacer* (vida nua) é aquele diante de quem todos são potencialmente soberanos, e o espaço no qual cada um é para o outro vida nua e *homo sacer* é o estado de exceção. A vida normalizada, capturada no direito, pelo soberano no estado de exceção, a fim de tornar possível algo como uma ordem jurídico-normativa, é a vida nua, o que quer dizer que, antes de sermos sujeitos de direitos, somos incluídos em uma ordem jurídica potencialmente enquanto *homini sacri*, vida nua. Decisivo aqui é que o vínculo político fundamental, que dá origem à política, não é uma relação contratual, mas uma relação de exceção, uma relação de banimento.

Ademais, buscamos precisar aquilo que caracteriza a modernidade para Agamben, isto é, a progressiva confusão entre vida e política, fato e direito, exceção e norma. Para o autor, a modernidade se caracteriza, não pelo fato de que a política torna-se biopolítica, pois isto é tão antigo quanto o poder soberano, mas pelo fato de que a exclusão-inclusiva da vida nua na política passa a se deteriorar. Se, antes, a vida nua era incluída – no espaço do estado de exceção - na política, enquanto aquilo que no estado de normalidade deveria permanecer excluído, na

modernidade, a vida nua passa a ser incluída na política, não mais enquanto excluída, mas tornando-se o elemento político normal por excelência. Em outros termos, se antes vida e política indeterminavam-se e articulavam-se no espaço restrito do estado de exceção, onde a relação de banimento unia o soberano à vida nua, na modernidade, política e vida coincidem normalmente. Aquilo que determinava rigorosamente o estado de exceção, a confusão entre política e vida, é agora transferido para a situação normal, tornando também impossível estabelecer a distinção entre estado de exceção e estado de normalidade. Esse processo de confusão entre exceção e norma, entre vida e política, culmina no caso do nacional-socialismo, no qual tem lugar, como os juristas nazistas definiram, um estado de exceção desejado, definição que contradiz precisamente o caráter instrumental que Schmitt atribuía ao estado de exceção, enquanto técnica que visa possibilitar uma ordem jurídico-normativa, um estado de normalidade. Nesse caso, o estado de exceção torna-se, ele mesmo, direito, isto é, a ordem não-normativa torna-se, ela mesma, uma ordem normal.

É a partir dessas considerações que Agamben lê, como foi observado, a VIII tese sobre o conceito de história de Walter Benjamin, na qual este opõe ao estado de exceção que virou a regra, a tarefa de instaurar um estado de exceção efetivo. A tentativa de delinear aquilo a que Benjamin se refere quando alude a um estado de exceção efetivo, leva Agamben a articular tal conceito com o ainda mais hermético conceito de violência divina, haurido do ensaio benjaminiano “Para uma Crítica da Violência”.

No terceiro capítulo, procuramos tornar clara a articulação que Agamben defende entre o referido ensaio benjaminiano e o ensaio “Definição de Soberania”, de Schmitt, o qual seria uma resposta àquele. O elemento do ensaio que Schmitt teria procurado neutralizar, segundo Agamben, seria justamente o conceito de violência divina, pois essa violência teria por característica justamente cortar qualquer tipo de ligação entre a violência, identificada por Agamben como elemento característico do estado de exceção, e o direito. Isso porque, para Benjamin, o direito precisa empregar a violência tanto para se conservar, quanto para se fundar, o que dá, no limite, lugar a um ciclo mítico, no qual uma violência que conserva o direito eventualmente sucumbe diante de uma violência que funda um novo direito, e esta, então, torna-se violência conservadora do direito. Aquilo que permanece constante nesse ciclo, para Benjamin, é o emprego mediato, instrumental, da violência pelo direito. A tarefa da violência divina, no ensaio benjaminiano, é justamente desarticular essa relação mediata entre violência e direito, pois aquilo que caracteriza a violência divina é ser uma violência imediata e pura, isto é, meio sem qualquer fim, não instrumental. Essa tarefa da violência divina se opõe precisamente à estratégia schmittiana de sempre imprimir um caráter instrumental, mediato, ao estado de exceção, que possui a mesma

função no ensaio schmittiano que a violência no ensaio benjaminiano. Em todo caso, autenticamente revolucionária, para Benjamin, é somente aquela violência que dissolve a relação, de caráter técnico, entre violência e direito, isto é, que desarticula a relação fundamental que torna possível o direito.

Na perspectiva de Agamben, se o estado de exceção que tornou-se a regra leva ao extremo a relação entre estado de exceção e direito - poder-se-ia dizer, entre violência e direito -, ao ponto de confundi-los permanentemente, a violência divina, enquanto violência que depõe esta relação, seria aquela que instauraria um estado de exceção também permanente, contudo efetivo, ou seja, um estado de exceção sem qualquer vinculação com uma ordem jurídico-política.

A este debate entre Schmitt e Benjamin, apresentado por Agamben em *Estado de Exceção: homo sacer II, 1.*, procuramos relacionar o debate epistolar entre Gerschom Scholem e Benjamin, apresentado em *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*, a fim de melhor delinear o conceito de estado de exceção efetivo, pois a partir desse debate - e, sobretudo, da parábola “Diante da Lei”, de Kafka - Agamben aprofunda seus apontamentos sobre a relação de banimento soberano e, no mesmo movimento, aponta para a estratégia implicada na instauração de um estado de exceção efetivo, no que tange à relação entre vida e lei.

Como vimos, se a relação de banimento une em um dos seus pólos a vida, qualificada como vida nua, no outro pólo, no qual encontra-se a lei, esta também sofre uma especificação. A lei com a qual a vida nua mantém-se em relação no estado de exceção é a pura forma de lei. Esta nada mais é do que uma lei que, embora suspensa, permanece vigendo e, desse modo, aplica-se ao vivente, isto é, relaciona-se com o vivente abandonando-o, desaplicando-se diante dele. Em suma, trata-se de uma lei que se aplica ao vivente na forma de sua privação. No estado de exceção, o vivente encontra-se diante de uma lei que, porque suspensa, nada ordena, nada proíbe, mas que, ainda assim, mantém com o vivente uma relação, cujo conteúdo nada mais é do que a incapacidade do vivente de executá-la; o único modo pelo qual a pura forma de lei se aplica ao vivente é por meio de sua inexecutabilidade.

A partir destes apontamentos, nos foi possível relacionar a pura forma de lei com as considerações agambenianas sobre a relação entre culpa e lei, já que uma lei cujo conteúdo consiste tão somente em uma impossibilidade de execução, e portanto, em uma privação, tem como resultado a culpabilização do vivente, um “estar-em-débito” perpétuo - ou, como Agamben diz, um processo no sentido kafkiano do termo. A culpa, nesse caso, não tem por origem qualquer transgressão, mas é o próprio modo de relacionamento com a pura forma de lei. Esta nada prescreve ao vivente, tão somente o culpa, aplica-se ao vivente culpabilizando-o, isto é, a vida capturada na

relação de banimento é, antes de tudo, uma vida em débito, incluída por meio de uma exclusão. É também à luz dessas conclusões que procuramos relacionar este caráter “culpabilizador” da pura forma de lei, com o caráter “desexpiatório” e “des-culpante”, da violência divina, que Benjamin lhe atribui. Além disso, também procuramos aproximar o conceito de destino, em Benjamin, pelo menos no que se refere ao seu emprego nos ensaios *Para uma Crítica da Violência e Destino e Caráter*, às considerações agambenianas sobre o estado de exceção e a pura forma de lei, expondo que a ordem do destino e o estado de exceção cumprem a mesma função, em ambos os autores, qual seja: o *locus* no qual se dá a culpabilização da vida nua e, deste modo, sua “condenação” ao direito. Mais ainda, relacionamos a obscura referência benjaminiana às leis não-escritas, com a pura forma de lei, tendo em vista que ambos os conceitos, característicos tanto da ordem do destino, quanto do estado de exceção, são aqueles cuja função é enredar o vivente em uma cadeia de culpa e expiação.

Por fim, procuramos tornar inteligível o modo pelo qual Agamben lê o núcleo do debate entre Benjamin e Scholem, isto é, a discussão acerca do caráter de “lei” da pura forma de lei. Para Scholem, a pura forma de lei ainda deve ser considerada uma lei, com o que Benjamin discorda veementemente, e defende que uma lei que nada mais prescreve a não ser sua própria impossibilidade de execução já não deve ser compreendida propriamente como “lei”, mas como vida. Para Agamben, esta afirmação benjaminiana parece confirmar sua tese de que, no estado de exceção que se tornou a regra, do mesmo modo que a exceção se indetermina em norma, a lei se indetermina em vida, isto é, torna-se tão disseminada quanto impenetrável. Todavia, frente ao estado de exceção que se tornou a regra, a solução não consiste em retomar a diferenciação entre exceção e norma, lei e vida, produzindo assim uma nova ordem jurídico-normativa, ou uma tradição, tal como defendem Schmitt e Scholem. Pelo contrário, para Benjamin – assim interpreta Agamben - trata-se de produzir um gesto simétrico ao do estado de exceção que se tornou a regra, mas inverso. O gesto é simétrico, porque trata-se instaurar um estado de exceção permanente, no qual vida e lei, em um certo sentido, se indeterminam. Todavia, o gesto é inverso, porque não se trata da lei indeterminar-se em vida, e, como foi dito, tornar-se tão impenetrável, quanto difundida. Pelo contrário, o estado de exceção efetivo é o âmbito no qual a vida torna-se lei e, portanto, torna o impenetrável, inteligível, não o contrário.

É nesse ponto que nossa dissertação chega ao seu limite. O que deve ter ficado claro ao longo de nosso percurso é que diante do diagnóstico agambeniano - de que a relação de banimento é a relação política fundamental, e de que, na modernidade, o estado de exceção torna-se a regra - o gesto autenticamente revolucionário não é a tentativa de constituição de uma ordem jurídico-normativa, seja em que molde for, mas a efetivação do estado de exceção permanente. A aporia que

aqui salta aos olhos consiste justamente no significado dessa “efetivação”. Uma das indicações que Agamben nos fornece é aquela que procuramos apresentar em nossa dissertação: o indeterminar-se da vida em lei, que deve ser conjugada com outra indicação, qual seja: a função da violência divina de desarticulação da relação entre violência e direito. Além desses dois apontamentos, que procuramos delinear ao máximo em nossa dissertação, há também aquele contido no conceito de profanação de Agamben, que de modo sucinto foi por nós aludido. Poderíamos dizer que a profanação é um procedimento que procurar torna inoperantes as relações tradicionalmente sacralizadas em torno do objeto profanado, isto é, a profanação emancipa o objeto de suas finalidades tradicionalmente determinadas, e o libera a um novo uso, no qual aquilo que foi profanado tem por característica ser um meio puro, um meio sem fins. Neste sentido, poderíamos dizer que o estado de exceção efetivo designa um estado de exceção que foi profanado, quer dizer, liberto da finalidade a ele imposta pela tradição, qual seja: ser um meio para a produção de uma ordem normativa.

Contudo, Agamben nos fornece um outro gênero de indicações que lançam luz no que devemos compreender por estado de exceção efetivo, mas que, ao longo de nossa dissertação, permaneceram não ditas. Trata-se das referências messiânicas de Agamben, cujo signo é propriamente a expressão “que vem”. Como na introdução foi dito, “toda obra escrita pode ser considerada como um prólogo de uma obra jamais escrita, que permanece necessariamente como tal”<sup>287</sup>, poderíamos dizer que esta dissertação é um prólogo para uma obra na qual, o “que vem” agambeniano deverá ser interrogado, mas que, neste momento, podemos apenas indicar, por meio de uma passagem, aquilo que o define, e que pode ser também compreendido como o estado de exceção efetivo:

É conhecida a parábola sobre o reino messiânico que Benjamin (que tinha ouvido de Scholem) contou uma noite a Bloch e que este transcreveu em *Spuren*: “Um rabino, um verdadeiro cabalista, disse uma vez: para instaurar o reino da paz, não é necessário destruir tudo e dar início a um mundo completamente novo; basta deslocar só um pouquinho essa taça ou esse arbusto ou aquela pedra, e do mesmo modo todas as coisas. Mas esse pouquinho é tão difícil de realizar e a sua medida tão difícil de encontrar que, no que diz respeito ao mundo, os homens não o conseguem e é necessário que chegue o messias”. Na redação de Benjamin, a parábola soa assim: “Entre os chassidim se conta uma estória sobre o mundo que vem, que diz: lá tudo será exatamente como é aqui. Como agora é o nosso quarto, assim será no mundo que vem; onde agora dorme o nosso filho, lá dormirá também no outro mundo. E aquilo que vestimos nesse mundo, o vestiremos também lá. Tudo será como é agora, só um pouco diferente”<sup>288</sup>.

<sup>287</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*, p.9.

<sup>288</sup> Idem., “Auréola”. IN: *A Comunidade que Vem*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2013, p.51-52.

## 5. Referências Bibliográficas:

AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade que Vem*, Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2013.

\_\_\_\_\_. *Estado de Exceção: Homo Sacer II,1*, Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*, Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

\_\_\_\_\_. *Homo Sacer I: poder soberano e vida nua*, Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_. "El Mesías y El Soberano: el problema de la ley en Walter Benjamin". IN: *La Potencia del Pensamiento*, Trad. Flavia Costa e Edgardo Castro. Barcelona: Ed. Anagrama, 2008.

\_\_\_\_\_. *Lo Abierto: el hombre y el animal*, Trad. Flavia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo, 2007.

\_\_\_\_\_. "Identidade sem Pessoa". IN: *Nudez*, Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Ed. Relógio D`Água, 2010.

\_\_\_\_\_. *O Homem sem Conteúdo*, Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012.

\_\_\_\_\_. *Opus Dei (Homo Sacer II, 5): arqueologia do ofício*, Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Ed. Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *O Reino e a Glória (Homo Sacer II, 2): uma genealogia teológica da economia e do governo*, Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Ed. Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. "Elogio da Profanação". IN: *Profanações*, Trad. Selvino J. Assmann. São

Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Signatura Rerum: sobre el método*, Trad. Flavia Costa e Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo, 2009.

\_\_\_\_\_. *O Tempo que Resta: comentário à carta aos romanos*, Trad. Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

ARISTÓTELES, *Política*, Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Ed. Gredos, 1988.

BENJAMIN, Walter. “Destino e Caráter” IN: *Escritos sobre Mito e Linguagem*, Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Ed.34, 2011.

\_\_\_\_\_. “Para uma Crítica da Violência”. IN: *Escritos sobre Mito e Linguagem*, Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Ed. 34, 2011.

\_\_\_\_\_. “Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte”. IN: *Walter Benjamin. Magia e técnica, arte e política*, Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. “Über den Begriff der Geschichte”. *Walter Benjamin Abhandlungen: Gesammelte Schriften (Erster Band, Zweiter Teil)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1991.

\_\_\_\_\_. “Zur Kritik der Gewalt”. IN: *Walter Benjamin Aufsätze, Essays, Vorträge: Gesammelte Schriften (Zweiter Band, Erster Teil)*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1991.

CASTRO, Edgardo. *Lecturas Foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: Ed. UNIPE, 2011.

DA SILVA, José Afonso. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. São Paulo: Ed. Malheiros, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*, Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

FERREIRA, Bernado. *O Risco do Político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

HEIDEGGER, Martin. “Wozu Dichter?”. IN: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

KAFKA, Franz. *O Castelo*, Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Processo*, Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Veredicto e Na Colônia Penal*, Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

LOSANO, Mario. “Introdução” IN: *O Problema da Justiça*, Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LÖWY, Michel: *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de*

*história*", Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MACEDOR JR, Ronaldo Porto. *Carl Schmitt e a Fundamentação do Direito*. São Paulo: Ed. Max Limonad, 2001.

NETO, Leon Farhi. *Biopolíticas: as formulações de Foucault*. Florianópolis: Cidade Futura, 2010.

SCHMITT, Carl. *Die Diktatur: von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin: Duncker & Humblot, 2006.

\_\_\_\_\_. *La Dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletária*, Trad. José Díaz García. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. *O Conceito do Político*, Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Teología Política*, Trad. Francisco Javier Conde. Buenos Aires: Ed. Struhart & Cia, 2005.

\_\_\_\_\_. *Politische Theologie I: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1993.

SCHOLEM, Gerschom; BENJAMIN, Walter. *Correspondência. 1933-1940*, Trad. Neusa Soliz. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1993.

SCHOLEM, Gerschom. *A Cabala e seu Simbolismo*, Trad. Hans Borger e J. Guinsburg. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Nome de Deus, a Teoria da Linguagem e Outros Estudos de Cabala e Mística*, Trad. Ruth Joanna Solon e J. Guinsburg. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999

SELIGMANN-SILVA, Márcio. "Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o Político e o Estético". IN: *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP, 2007.

VEYNE, Paul. *História da Vida privada, 1: do Império Romano ao ano mil*, Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.