

Rafael Caetano Cherobin

**A PERDA DO MUNDO, A EMERGÊNCIA DA VIDA E A
EXCEÇÃO PERMANENTE: ELEMENTOS PARA UMA
ANÁLISE JURÍDICO-POLÍTICA À LUZ DE GIORGIO
AGAMBEN**

Dissertação submetida ao Programa de
Pós-Graduação em Direito da
Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do grau de Mestre em
Direito.

Orientadora: Professora Doutora Jeanine
Nicolazzi Philippi.

Florianópolis
2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária
da UFSC.

Cherobin, Rafael Caetano

A perda do mundo, a emergência da vida e a exceção permanente [dissertação]: elementos para uma análise jurídico-política à luz de Giorgio Agamben / Rafael Caetano Cherobin ; orientadora, Jeanine Nicolazzi Philippi - Florianópolis, SC, 2013.

190 p. ; 21cm

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Democracia e Direitos Humanos. 3. Biopolítica e Estado de Exceção. 4. Giorgio Agamben. I. Philippi, Jeanine Nicolazzi. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

Rafael Caetano Cherobin

**A PERDA DO MUNDO, A EMERGÊNCIA DA VIDA E A
EXCEÇÃO PERMANENTE: ELEMENTOS PARA UMA
ANÁLISE JURÍDICO-POLÍTICA À LUZ DE GIORGIO
AGAMBEN**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Direito e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 27 de maio de 2013.

Prof. Dr. Luiz Otávio Pimentel.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Jeanine Nicolazzi Philippi
Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina.

Prof. Dr. Vinícius Nicastro Honesko
Universidade Estácio de Sá

Prof. Dr. Edmundo Lima de Arruda Júnior
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Alexandre Morais da Rosa
Universidade Federal de Santa Catarina

Ao meu irmão Fernando, para que não
esqueça que jamais esteve sozinho.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à minha família; ao meu pai Rubens Marcos Cherobin, à minha mãe Vera Caetano Cherobin, e aos meus irmãos Juliano, Fernando e Bruno. Aproveito aqui para também agradecer à Ana Luíza e à Carol.

Agradeço aos meus avós Místico Cherobin (*in memorian*), Dina Augusta Barbieri Cherobin (*in memorian*), Lércio Feliciano Caetano (*in memorian*) e Maria Anunciação Silva Caetano. Além deles, também agradeço a todos os meus parentes, mais próximos, mais distantes, não importa...lembro em especial do meu tio-padrinho Marcos.

Estes agradecimentos são devidos ainda a muitas pessoas. E, como praticamente faço dos meus amigos uma espécie de segunda família, realmente fico com dificuldades para decidir por quem começar. Seria impossível aqui mencioná-los todos e dizer da importância de cada um. Isso teria mais páginas que a própria dissertação! Contudo, tentarei lembrar de alguns que, de um modo ou de outro, estiveram mais próximos.

Agradeço ao Júnior e ao Márcio, pela longa amizade desde a infância.

Agradeço ao Maikel, ao Leandro, ao Felipe e ao Marcel, amigos que as circunstâncias nos distanciaram um pouquinho, mas que já está na hora de nos reunirmos mais uma vez.

Agradeço ao Mateus, pela amizade que permite a franqueza absoluta, praticamente um irmão; e também à Mari. Felicidades para vocês!

Agradeço ao Wagner, grande amigo com quem vivenciei tantas histórias que nem lembro mais. O Wagner não tem limites! Ainda bem!

Agradeço ao Zé, amigo por quem sinto imediata afinidade e com quem tive grandes papos ao longo do mestrado. Lembrando o poeta Manoel de Barros, realmente travamos muitas conversas sobre nada, não sobre o *Nada*, mas simplesmente sobre nada mesmo, a única coisa real e que é mais importante que tudo. Sei que você entende o que quero dizer! Estendo meu agradecimento à Mari, pela amizade desses últimos dois anos e alguns meses.

Agradeço ao Inácio, com quem aprendo tantas coisas e que tanto tem me ajudado, não saberia nem como agradecer. Obrigado por tudo!

Agradeço ao Adriano e à Camila, pela amizade, pelos jantares e pelos ótimos papos. Ao Adriano, em especial, por ter me incentivado a seguir a vida acadêmica. Felicidades para vocês e para as crianças!

Agradeço ao Esmeraldo e ao Bittencourt, tão importantes na minha formação como ser humano.

Agradeço ao Monge Genshō e à *sangha*, porque somente lá encontrei alguma paz. De fato, a vida pode ser maravilhosa sim!, não é credulidade infantil.

Agradeço aos amigos que conheci em outras terras, o Patrick, o Carlos, o Thiago, a Tay, a Paloma, o Maciek, a Katha e o Andrea.

Agradeço aos amigos mais recentes, o Walter, o Macell, o Hélder, a Gabriela, o Rafael e a Marciele.

Agradeço de modo especial à Pri, porque – sem mais palavras – esteve *sempre* presente.

Agradeço aos professores Edmundo Lima de Arruda Júnior, Alexandre Moraes da Rosa e Vinícius Nicastro Honesko, por terem aceitado o convite para participar da defesa desta dissertação.

Por fim, gostaria de agradecer e dirigir algumas palavras à minha orientadora Jeanine Nicolazzi Philippi, pessoa ímpar e por quem tenho profunda admiração e gratidão. Professora, quando trago à memória as experiências que tive durante o tempo de mestrado, inevitavelmente lembro de suas aulas. Lembro que a cada final de uma aula sua saía de lá um tanto estonteado, como se tivesse recebido um bofetão e acordado - pelo menos por alguns instantes - da modorra cotidiana. Não era somente o que você dizia, mas era sobretudo o comprometimento e a seriedade de dizer - e isso faz toda diferença! Acredito que você não deve se dar conta desse efeito sobre os alunos porque a sua conduta nunca é a de *ganhar* as pessoas, mas, ao contrário, há uma naturalidade na sua integridade e, por isso, então, é que as pessoas tanto lhe respeitam. É sobretudo porque você não dissocia a intelectual da pessoa, algo raro em nosso tempo e que nos dá força para lutarmos por alguma coisa. E, longe de *puxa-saquismo* de aluno, que talvez estas palavras possam dar a entender, não tenho dúvidas que a admiração não é somente minha, mas igualmente de muitos outros que podem reiterar o que aqui escrevo. Agradeço muito pela maneira franca com que sempre me tratou, não esquecendo que tal franqueza sempre veio acompanhada de uma delicadeza, de um verdadeiro cuidado com a palavra, muitas vezes até imerecidos de minha parte. Não sei se você lembrará disso, professora, mas certa vez, após uma aula sobre Kant, você disse aos alunos que a psicanálise lhe salvou de ser uma kantiana convicta. Então eu digo que, certamente, alguém *profundamente humano* não pode sempre seguir o *age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*, pois, como escutei de alguém que falava à outra pessoa que se queixava de se sentir um idiota, no fundo

mesmo, sem exceção, nós humanos somos todos idiotas! No entanto, em contrapartida, posso dizer com convicção que nesse tempo que tivemos convivência, de um modo *profundamento humano*, você realmente se aproximou de tratar o outro como um *fim em si mesmo*, que no fundo devia ser o que o *profundamente humano* de Kant queria salvar e que também pretendo verdadeiramente carregar como um exemplo. Obrigado!

RESUMO

O presente trabalho teve como objetivo apontar as relações entre vida e direito, isto é, analisa os mecanismos jurídico-institucionais através dos quais os poderes políticos conseguem se rearticular e se impor perante a população. A hipótese levantada para a pesquisa foi a de que pensar o *dever ser* do direito em nosso tempo, de algum modo, remete à concretização da democracia. No entanto, não apenas a democracia em seus aspectos institucionais, mas a democracia enquanto um paradigma que visa consubstanciar um efetivo espaço público, que hoje se encontra, contudo, aparentemente eclipsado. Por essa perspectiva, o mesmo poderia ser dizer em relação aos direitos humanos, que enquanto conseqüentes de conquistas históricas importantes da humanidade, não obstante, não podem ficar estagnados em um âmbito *formalista* caso visem se sobrepor efetivamente às contradições políticas que nosso tempo impõe e que estão sempre se transformando conforme as contingências históricas. Ou seja, os direitos humanos dependem, para a sua efetivação, de um constante exercício de cidadania, de modo que também estão vinculados ao resgate da política. Além disso, como parte da hipótese levantada, partiu-se ainda do pressuposto de que o eclipse da política parece ter como contraparte a submissão da população a políticas governamentais que podem, de modo concomitante, repercutir de forma inclusiva e excludente, promovendo tanto a vida quanto a morte. Isso parece tanto mais evidente em nosso país, em que as contradições de todas as ordens adquirem dimensões profundas. Nesse contexto, então, é que se questionou: por que a política está eclipsada em nossa sociedade? E, além disso, por que os mecanismos jurídico-institucionais - diga-se a democracia representativa e os direitos fundamentais - afiguram-se incapazes de fazer cessar a iminência de morte que hoje milhões de pessoas estão expostas? Tais questionamentos, contudo, remetem àquele ponto inicial: quais as relações entre vida e direito? Este trabalho busca pensar essas relações à luz de Giorgio Agamben, retomando as suas análises e interlocuções a respeito das temáticas biopolítica e Estado de exceção, que parecem justamente fazer evidenciar as relações entre vida e direito, sobretudo no sentido de pensar como a biopolítica consegue se rearranjar de forma jurídico-institucional, nomeadamente através do Estado de exceção.

Palavras-chave: Direito; Democracia e Direitos Humanos; Biopolítica e Estado de Exceção; Giorgio Agamben.

ABSTRACT

The main goal of this essay was to investigate the relationship between life and law, that is, to analyze the legal and institutional mechanisms which the political powers manage to organize and to be imposed on the population. The hypothesis raised for research was that thinking the *ought* of law somehow depends on the realization of democracy; however, not only the institutional aspects of democracy, but democracy as a paradigm which aims to create an effective public space, which is now, however, apparently eclipsed. By this perspective, the same could be said about human rights, which belong to important historical achievements of humanity, however, cannot stay stagnant case designed to overlap effectively to the political contradictions of our times and who are always turning as historical conditions. In other words, human rights depend on their putting a constant exercise of citizenship, so that also is linked to the rescue of the politics. In addition, as part of the hypothesis raised, broke even on the assumption that the eclipse of politics seems to have as counterpart to the submission of the population to certain government policies, which can at the same time pass so including and excluding way, promoting the life and death of concurrent mode. That seems clearer in our country, where the contradictions of all orders get deep dimensions. In this context, then, is that it raised the question: why is politics eclipsed in our society? And besides, why do the legal-institutional mechanisms- it means the representative democracy and the fundamental rights - seem unable to make the imminence of death that today million people are exposed? Such questions, however, refer to that starting point: what are the relationships between life and law? This essay seeks to think these questions through Giorgio Agamben, resuming their analyses and hold dialogue regarding the themes of biopolitics and the State of exception, witch seem to just do highlight the relationship between life and law, especially in the sense of thinking such as biopolitics can rearrange legal-intitutional form, in particular through the State of exception.

Keywords: Law; Democracy and Human Rights; Biopolitics and State of Exception; Giorgio Agamben.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 PERDA DO MUNDO E VIDA NUA	23
2. BIOPOLÍTICA E VIDA NUA	67
3. ESTADO DE EXCEÇÃO E VIDA NUA	121
CONCLUSÃO	177
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	181

INTRODUÇÃO

A presente dissertação pretende estar inserida no campo da filosofia do direito. Hoje, no entanto, tal pretensão impõe alguns desdobramentos importantes, sobretudo conforme os pressupostos que aqui adotaremos. Nesse sentido, algumas palavras são, por conseguinte, fundamentais para esclarecer tais pressupostos que justificam o nosso caminho de análise.

O campo aberto da filosofia do direito, que cada vez mais percorre múltiplos saberes e se alarga, podendo atualmente dialogar com áreas como a economia-política, a sociologia, a antropologia, a lingüística, a teologia, a psicologia, a psicanálise, e até mesmo a biologia e a física, não pode prescindir, todavia, de sua função mais essencial: pensar, de um modo ou de outro, o que *deve ser* o direito. No sentido inverso, porém, a indagação sobre o *dever ser* do direito, sem recaídas metafísicas, já não pode mais ser feita estritamente no âmbito jurídico-filosófico – daí, inclusive, o enfrentamento que os jusfilósofos necessitam travar com aqueles ramos do conhecimento. Com efeito, um trabalho de filosofia do direito que ainda busque pensar a legitimidade do direito, sem pretender formular, contudo, alguma definição de *justiça*, deve encontrar em uma outra dimensão as bases que fundamentam as funções da Lei.

A partir do século XX, a legitimidade do direito associou-se, em boa medida, a dois componentes centrais: a democracia e os direitos humanos. Hoje, no mundo Ocidental pelo menos, poucas pessoas ousariam questionar tais fundamentos de legitimidade de uma ordem jurídica. E, em nosso país, já não é surpreendente que alguém declare com naturalidade o universalismo da democracia e dos direitos humanos, incluindo tanto políticos e intelectuais quanto o povo em geral. Isso não é exatamente ruim, logicamente, e em certo sentido consolida tais premissas em um país que não muito tempo atrás vivenciou uma violenta ditadura militar. Não obstante, são nesses pontos nevrálgicos da legitimidade jurídica contemporânea, por assim dizer, que esta dissertação terá seu enfoque; sobretudo, no sentido de questionar até que ponto a democracia e os direitos humanos, estacionados em um âmbito *formalista*, como atualmente parece ser o caso, realmente são suficientes para fazer frente às diversas ordens de problemas que assolam a sociedade brasileira.

Em outras palavras, o pressuposto que aqui adotamos é o de que o questionamento pelo *dever ser* do direito impõe, em nosso tempo, a reflexão a respeito da democracia e dos direitos humanos. Porém, não

apenas a democracia enquanto uma forma de governo ou os direitos humanos enquanto um conjunto de direitos, usualmente classificados por gerações de direitos. Mas a democracia enquanto uma forma de governo que deve coincidir, necessariamente, com a efetivação de um espaço público, e os direitos humanos enquanto efeito permanente do exercício político em uma sociedade democrática. Isso, todavia, em um tempo em que o interesse geral pelas questões públicas está eclipsado, enquanto que os direitos fundamentais mostram-se impotentes frente aos nossos problemas mais graves, como a violência e a exclusão social, remete, então, a incursões mais profundas sobre a nossa própria formação social. Ou seja, trata-se de algo que não pode ser pensado unicamente em uma dimensão jurídico-institucional.

Assim, este trabalho objetiva estar atento ao limiar em que os aspectos jurídicos e institucionais se confundem com os aspectos políticos; portanto, alguma coisa que se localiza entre a vida e o direito, e que já não mais podemos evitar caso tomemos com seriedade aquele *dever ser* que a filosofia do direito busca se deparar. E, ainda que uma análise mais abrangente do fenômeno jurídico-político corra maiores riscos de imprecisões e conclusões apressadas, não compatíveis com o rigor acadêmico, já que aumenta o desafio da pesquisa, por uma outra perspectiva, os resultados podem também se aproximar mais da realidade, em uma dimensão global, e proporcionar olhares diferenciados. Se, por um lado, é verdade que as análises mais pontuais possam ter maior precisão em assuntos específicos, por outro lado, também correm o risco de despolitização pela falta de uma perspectiva transdisciplinar.

Um autor contemporâneo que tem caminhado por esses terrenos múltiplos e espinhosos de nossa época é Giorgio Agamben. Nascido em 1942, em Roma, formado em direito, e tendo lecionado na *Università di Verona*, na *New York University* (cargo ao qual renunciou em protesto à política de segurança do governo norte-americano) e na *Facoltà di Design e Arti della IUAV* (Veneza), Agamben, em suas pesquisas, realmente arrisca-se em ultrapassar as barreiras impostas pelas disciplinas; e, justamente por isso, foi e ainda é capaz de lançar luzes sobre a formação social e política do Ocidente, sobretudo no que tange as temáticas biopolítica e Estado de exceção, em que as relações entre vida e direito, de fato, entram em uma zona de indistinção.

Nesse sentido, os textos de Agamben, que neste trabalho pretendemos tê-los como referencial teórico, extrapolam os lugares-comuns que habitualmente compõem os debates jurídicos, justamente porque o direito é pensado para além dos arranjos jurídico-

institucionais: a forma de governo, a divisão dos poderes, o contrato social, os direitos fundamentais, entre outros. Por conseguinte, a partir daí abre-se espaço para também se desconfiar das diversas teorias que tentam dar conta de nossos problemas em um âmbito estritamente *formalista*, já que, assim, acabam por não considerar esse *além* da dimensão jurídico-institucional, e poder mesmo passar a falsa sensação que nada mais há para ser feito uma vez assegurados a democracia representativa (enquanto forma de governo) e um rol de direitos fundamentais.

O paradigma Estado de exceção retomado por Agamben, por exemplo, não pode ser plenamente compreendido, e muito menos solucionado, no âmbito da teoria das formas de governo, da teoria constitucional ou, ainda, dos direitos fundamentais; assim como também não é algo que se circunscreve integralmente ao capitalismo ou ao socialismo, mas, ao contrário, pode subsistir em ambos os modos de produção. Isso porque aquilo que Agamben lança de perturbador em suas análises é uma racionalidade biopolítica que se insere ocultamente nas diferentes composições institucionais e econômicas da vida coletiva. O problema suscitado passa a ser, desse modo, a insuficiência das formas fixas de organização do poder que, por mais elaboradas que possam ser, tais modelos escondem uma fragilidade biopolítica que permite continuamente o desenlace deles em Estado de exceção. Com efeito, é a sobrevalorização da vida e sua conseqüente politização que põem em xeque ininterruptamente os mecanismos institucionais e econômicos de poder, e que, de maneira paradoxal, ameaçam a vida de partes da população. Aquilo que Agamben estabelece são elementos teóricos que nos permitem uma avaliação radical de nossas democracias representativas contemporâneas, e que, ao mesmo tempo, fazem hesitar dos discursos sobre direitos humanos que se limitem aos seus aspectos jurídicos, exatamente por prescindirem desse horizonte biopolítico.

Em certo sentido, é como se a biopolítica precedesse e diluísse o próprio âmbito do direito, de modo que talvez pudéssemos retirar, genericamente, da obra de Agamben, a denúncia permanente a esse limiar extremo em que vida e morte se confundem e atravessam as diversas ideologias políticas, bem como os modelos jurídico-institucionais e de organização econômica que se pretendem universais. Ou seja, trata-se de não prescindir da coragem de questionar radicalmente a própria emergência da biopolítica na formação do Ocidente e, assim, ultrapassar a crítica estritamente *formalista*; ou, para ser mais exato, remetê-la à biopolítica submersa que impede o seu êxito,

porquanto a politização da vida nua é o fator que arrefece aquela coisa chamada política, que hoje, encontra-se eclipsada.

Além disso, muitas das questões que atualmente os juristas buscam lidar, como por exemplo, a crise da estatalidade, a perda de soberania, a desconstitucionalização, a deslegalização, a impotência do paradigma positivista, o neofeudalismo jurídico, enfim, um conjunto de novas tendências que devem ser encaradas criticamente, aparentemente possuem raízes biopolíticas, tornando a obra de Agamben, nesse sentido, fundamental à análise do fenômeno jurídico-político contemporâneo.

Em conclusão, os pressupostos que neste trabalho tomamos como base de investigação foram o reconhecimento de uma certa impotência de nossas democracias representativas e dos direitos fundamentais como instâncias capazes de lidar com a violência de nossas contradições sociais, e, a partir daí, com Agamben, retomar as temáticas biopolítica e Estado de exceção como fundamentos de análise do fenômeno jurídico-político contemporâneo, especialmente em nosso país. Em última análise, as questões que nos colocamos foram: por que a política está eclipsada em nossa sociedade? E, além disso, por que os mecanismos jurídico-institucionais - diga-se a democracia representativa e os direitos fundamentais - afiguram-se incapazes de fazer cessar a iminência de morte que hoje milhões de pessoas estão expostas? O presente trabalho consiste, assim, num ensaio que procura se deparar com tais indagações à luz de Agamben e de suas interlocuções com outros autores.

A dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro capítulo, tratou-se do processo histórico que obscureceu a política no Ocidente. Tendo a experiência grega dos diferentes modos de vida como paradigma e recuperando a obra de Hannah Arendt, tentou-se, a partir daí, encontrar os vestígios da promoção da vida na fundação da modernidade.

No segundo capítulo, discutiu-se a biopolítica moderna, de Michel Foucault. Acrescentou-se ao estudo da biopolítica, ainda, o recuo histórico dela realizado por Agamben, remontando as suas origens na Antigüidade tardia e na *oikonomia* cristã. Além disso, buscou-se pensar como as ideologias políticas surgidas na modernidade foram marcadas pelo núcleo biopolítico de sua fundação, bem como a relação da biopolítica com a debilidade das democracias representativas contemporâneas.

Por fim, no terceiro capítulo, analisou-se a temática Estado de exceção. Revisitando a obra de Carl Schmitt, procurou-se evidenciar como este autor estabelece uma fusão entre direito e vida, legalidade e

legitimidade, criando, em suas elaborações na teoria do direito, uma zona de indistinção entre norma e anomia, que possibilita a decisão soberana. E, por essa perspectiva, delineou-se que as governamentalidades, de caráter biopolítico, parecem ser a forma de atuação predominante dos Estados modernos, e que, ao mesmo tempo, entrelaçam-se ao modelo de Estado de exceção. Em outras palavras, as governamentalidades justificam a suspensão da ordem jurídica e, por conseguinte, abre-se espaço para a transformação de cada indivíduo que compõe a população em *homo sacer*, conforme assinala Agamben. Ademais, buscou-se, ainda, indicar algumas tendências no Brasil que sugerem ser o paradigma governamental a forma predominante de atuação do Estado brasileiro, nomeadamente no âmbito do Poder Judiciário. E, por último, resgatou-se a profanação como um modo de resistência política, conforme sugere Agamben.

1. PERDA DO MUNDO E VIDA NUA

“Para entendermos o que está acontecendo, é preciso tomar ao pé da letra a idéia de **Walter Benjamin**, segundo o qual o capitalismo é, realmente, uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem trégua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro. Deus não morreu, ele se tornou Dinheiro.”

Giorgio Agamben

“Nem a educação nem a engenhosidade nem o talento pode substituir os elementos constitutivos da esfera pública, que fazem dela o local adequado para a excelência humana.”

Hannah Arendt

1.1 Em 1995, com a publicação de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Agamben iniciava, mais concretamente, um longo projeto de estudos sobre o poder político, que se desenvolveria posteriormente em livros como *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, *Estado de exceção*, *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*, entre outros. Isso não significa que a sua obra anterior ao ano de 1995 seja destituída de caráter político, entretanto, as obras publicadas a partir de 1970, quando Agamben lança o seu primeiro livro, intitulado *O homem sem conteúdo*, ainda não tratavam de modo tão direto assuntos políticos, que somente em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* começa realmente a se delinear mais enfaticamente. É também de se notar em relação a este projeto de estudos de 1995, por assim dizer, que já na introdução de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* estava apontado as bases que formariam toda a sua posterior análise do poder político, incluindo nela, portanto, a menção aos paradigmas biopolítica e Estado de exceção, bem como a noção de vida nua, categorias que perpassariam por praticamente toda a sua produção posterior até o momento presente.

Além disso, nessa introdução Agamben deixa indicado alguns de seus interlocutores, apontando, assim, o sentido que os seus estudos iriam tomar. Neste aspecto, mais especificamente, destacamos três

autores de particular importância, que fundam os horizontes da análise agambeniana, e que, também, pretendemos retomar neste trabalho, a saber, Hannah Arendt, Michel Foucault e Carl Schmitt. Consideramos que os temas denominados biopolítica e Estado de exceção, continuados por Agamben, desdobram-se da vinculação desses três autores,¹ de modo que será importante referenciá-los em alguma medida, pois os horizontes observados pelo autor podem ser melhor clareados se refeito o processo de sua elaboração, o que nos reconduz igualmente às suas interlocuções.

A começar pela vinculação entre Arendt, Foucault e Schmitt, indicada na introdução de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, salientou Agamben:

Que a pesquisa de Arendt tenha permanecido praticamente sem seguimento e que Foucault tenha podido abrir suas escavações sobre a biopolítica sem nenhuma referência a ela, é testemunho das dificuldades e resistências que o pensamento deveria superar nesse âmbito. E justamente a essas dificuldades devem-se provavelmente tanto o fato de que, em *The human condition*, a autora curiosamente não estabelece nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica), quanto a circunstância, também singular, de que Foucault jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos.²

¹ Nesse mesmo sentido também compreende Edgardo Castro, que dedicou um livro ao pensamento de Agamben. Sobre a associação dos pensamentos de Arendt, Foucault e Schmitt, por Agamben, escreveu o autor: “Em relação a ela [biopolítica], Agamben interroga-se a respeito dos dispositivos jurídicos por meio dos quais a política captura a vida. Essa pergunta leva-o a vincular os trabalhos de Arendt e Foucault à teoria da soberania de Carl Schmitt.” CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 9.

² AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: O poder soberano e a vida nua I. 2. ed. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 11-12.

E, em trecho da mesma introdução, Agamben parece igualmente evocar Schmitt, embora sem a menção ao seu nome:

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, antigüíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção.³

Seguindo os delineamentos do autor, portanto, se em *A condição humana* Arendt apontou para o eclipse da *ação* em decorrência da ascensão do *homo laborans*, bem como a indistinção entre as esferas pública e privada ante a emergência da sociedade – a promoção social – e toda relação que isso tem com a sociedade de massas e o totalitarismo; e, se Foucault chamou a atenção para a politização da vida biológica – a vida nua, nas palavras de Agamben – nas atribuições do Estado e o decorrente exercício do poder sobre a população sob a forma de um biopoder, por conseguinte, uma análise acurada do exercício do poder em nosso tempo; Agamben busca justamente a convergência desses dois pressupostos: o entrecruzamento da promoção social com a biopolítica.

A partir de Foucault foi possível compreender os dispositivos aos quais os indivíduos estão expostos e a ascensão da biopolítica. A reciprocidade em relação à Arendt acontece porque a promoção social, que justamente trouxe para o centro da *pólis* a própria reprodução da vida, deu margem à exarcebação da biopolítica. Do entrelaçamento entre Arendt e Foucault, entre promoção social e biopolítica, portanto, desvelava-se, para Agamben, o arcano do poder ao qual atualmente caminhamos progressivamente ao encontro, porquanto para o autor, “a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário –

³ AGAMBEN, 2010, p. 16.

ainda que encoberto – do poder soberano.”⁴ Através da promoção social a reprodução da vida se liberou na *pólis* e, através da biopolítica, exarcebada com a promoção social precedente, a vida biológica passou a ser constantemente politizada pelo Estado. Daí decorre a relação entre Foucault e Arendt.

Faltava, todavia, uma teoria que expusesse a relação da promoção social e da biopolítica com uma teoria jurídico-institucional do Estado. Ou seja, uma teoria jurídico-institucional que explicasse os mecanismos pelos quais a vida é capturada pelo Estado. Foucault nunca buscou formular uma teoria que explicasse o poder dessa forma, porém se concentrou nos processos de captura da vida através de um corpo a corpo distribuído difusamente pelas instituições sociais. Em diversas passagens de sua obra salienta a sua recusa em elaborar uma teoria unitária do poder.⁵ Ficava faltando, portanto, a elaboração de uma teoria jurídico-institucional do Estado que pudesse fazer concorrer em definitivo a biopolítica de Foucault e o surgimento dos Estados Totalitários analisado por Arendt, como enfatiza Agamben:

Uma das orientações mais constantes do trabalho de Foucault é o decidido abandono da abordagem tradicional do problema do poder, baseada em modelos jurídico-institucionais (a definição da soberania, a teoria do Estado), na direção de uma

⁴ AGAMBEN, 2010, p. 14.

⁵ “O que é o poder? Ou melhor – porque a pergunta: ‘O que é o poder?’ seria justamente uma questão teórica que coroaria o conjunto, o que eu não quero -, o que está em jogo é determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas.” FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 19. “E, com dominação, não quero dizer o fato maciço de ‘uma’ dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade [...]” FOUCAULT, 2005, p. 31-31. “E, evidentemente, vocês me colocarão a questão, me farão a objeção: então, mais uma vez você renuncia a fazer uma teoria do Estado. Pois bem, vou lhes responder que sim, renuncio, vou renunciar e devo renunciar a fazer uma teoria do Estado, assim como podemos e devemos renunciar um almoço indigesto.” FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão e Revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008a, p. 105.

análise sem preconceito dos modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida. Nos últimos anos de vida, como resulta de um seminário de 1982 na Universidade de Vermont, esta análise parece orientar-se segundo duas distintas diretrizes de investigação: por um lado, o estudo das *técnicas políticas* (como a ciência do policiamento) com as quais o Estado assume e integra em sua esfera o cuidado da vida natural dos indivíduos; por outro, o estudo das *tecnologias do eu*, através da qual se realiza o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo. É evidente que estas duas linhas (que dão continuidade, de resto, a duas tendências presentes desde o início no trabalho de Foucault) se entrelaçam em vários pontos e remetem a um centro comum. [...] O ponto em que estes dois aspectos convergem permaneceu, todavia, singularmente à sombra na pesquisa de Foucault, tanto que se pôde afirmar que ele teria constantemente se recusado a elaborar uma teoria unitária do poder.⁶

A questão levantada por Agamben é que sem uma teoria unitária do poder não haveria como vincular a biopolítica aos Estados Totalitários, que se caracterizaram justamente por um centro de poder organizado institucionalmente e com fins determinados, e que, não-somente fora possível massificar a população ao limite de atingir todos os aspectos da existência, como igualmente permitira a criação do terror através dos campos de extermínio, em decorrência de um biopoder centralizado, por assim dizer.

Por outro lado, a análise de Arendt do totalitarismo, articulada à sociedade de massas, prescindia, todavia, do elemento biopolítico, e, por isso, não explicava, segundo Agamben, a letalidade dos Estados Totalitários no século XX – nos quais o limite fora o campo de concentração. De certa forma, não respondia à pergunta: por que o poder nos Estados Totalitários não se resignou com o simples controle? Ou melhor, qual era a razão do controle? Por que, mais do que controlar, o

⁶ AGAMBEN, 2010, p. 12-13.

poder necessitou sempre buscar *purificar* a população? Pois os governos totalitários sempre pretenderam *corrigir* a população, *regenerá-la* até uma suposta perfeição, e daí decorreu a necessidade de um controle extremo até o limite do extermínio, que, de modo surpreendente, aparentava a normalidade.⁷ Dessa forma, para Agamben, a letalidade das experiências totalitárias no século XX parece, paradoxalmente, decorrer da tentativa de *purificar* a população, seja na figura da raça ariana, seja através da ditadura do proletariado. A violência conseqüente dessa vontade de *purificar* a população - e que o seu limite fora o campo de concentração - somente poderia, então, ser explicada de maneira satisfatória através da biopolítica, elemento que, não obstante, esteve ausente nas análises de Arendt. A politização da vida era aquilo que estava implicado ocultamente no totalitarismo e que impulsionava a controles cada vez mais profundos. Além disso, à massificação da sociedade vinculada ao fenômeno totalitário, analisada por Arendt, faltou, além do elemento biopolítico, igualmente, a construção de uma teoria jurídico-institucional do poder que permitisse explicar os mecanismos utilizados pelo Estado para a consecução de suas governamentalidades.

Para Agamben, o encontro das análises de Foucault e de Arendt se fez possível a partir do Estado de exceção de Schmitt. Através da integração da obra desses três autores fechava-se um círculo que talvez pudesse finalmente explicar aquilo que aconteceu nos Estados

⁷ Para Arendt, uma das características marcantes do fenômeno totalitário é justamente a normalidade do absurdo; a aceitação passiva de uma população ante um mundo fictício e no qual mesmo a menor dúvida é rapidamente dissolvida pela hegemonia do pensamento único: “A grande vantagem desse sistema [totalitário] é que o movimento proporciona a cada um de seus níveis, mesmo sob condições de governo totalitário, a ficção de um mundo normal, ao lado de uma consciência de ser diferente dele, e mais radical que ele.” Em *Origens do totalitarismo* escreveu, ainda, a autora: “O motivo fundamental da superioridade da propaganda totalitária em comparação com a propaganda de outros partidos e movimentos é que o seu conteúdo, pelo menos para os membros do movimento, não é mais uma questão objetiva a respeito da qual as pessoas possam ter opiniões, mas tornou-se parte tão real e intocável de sua vida como as regras da aritmética. A organização de toda textura da vida segundo uma ideologia só pode realizar-se completamente sob um regime totalitário.” ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 137; ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 412.

Totalitários do século XX, e, mais do que isso, capturar teoricamente os arcanos do poder, que, por sua vez, rearticulam-se incessantemente a partir dos mesmos pressupostos.

O elemento faltante que pôde ser integrado com a obra de Schmitt foi a decisão última que caracteriza o poder soberano. O poder de decisão - localizado entre anomia e norma, vida e direito -, revela justamente o espaço da exceção que tanto caracterizou os Estados Totalitários. Do ponto de vista jurídico-institucional, o Estado de exceção consegue assumir a forma de um poder político totalizante porque não coincide nem com um estado de natureza - a guerra de todos contra todos -,⁸ nem com um ordenamento jurídico autônomo - a

⁸ É importante destacar que é controversa a interpretação do estado de natureza, em Thomas Hobbes, como uma situação de anomia na qual se opõe a criação de uma ordem jurídica, pois a constituição de um grande *Leviatã* assemelha-se bastante à arquitetura do Estado de exceção, em que vida e direito se confundem. Segundo Agamben: “É importante notar, de fato, que, em Hobbes, o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, que é o único a conservar o seu natural *ius contra omnes*. A soberania se apresenta, então, como um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana. O estado de natureza não é, portanto, verdadeiramente externo ao *nómos*, mas contém sua virtualidade.” Esta interpretação também aparece em Foucault: “Encarado nestes termos, o direito de vida e morte já não é um privilégio absoluto: é condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência. Seria o caso de concebê-lo, com Hobbes, como a transposição para o príncipe do direito que todos possuiriam, no estado de natureza, de defender sua própria vida à custa da morte dos outros?” Em trecho da obra de Hobbes também parece ficar evidenciado que a guerra de todos contra todos não é completamente interrompida na passagem ao *nómos*, pois a violência é conservada potencialmente na figura do poder soberano, que a qualquer momento pode exercê-la para manter a estabilidade social que possibilita a existência da ordem jurídica: “É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido de paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. [...]

Àquele que é portador dessa pessoa se chama *soberano*, e dele se diz que possui *poder soberano*. Todos os restantes são *súditos*.” AGAMBEN, 2010, p. 42; FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de

soberania do direito -,⁹ mas consegue estabelecer uma zona de indistinção entre ambos, a permitir que a estrutura política

Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 147-148; HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 109-110. (Coleção Os pensadores – História das grandes idéias do mundo ocidental).

⁹ É importante notar, também, que a soberania do direito em Kelsen, ao contrário das críticas que usualmente o autor recebe, não significa a desconsideração por parte do autor da relação entre política e direito, e nem diz respeito a uma suposta neutralidade do direito. Kelsen nunca negou que a norma fundamental pressupõe uma origem histórica e que, conseqüentemente, seja vulnerável às conjunturas políticas. Aquilo que sua teoria buscou foi antes caracterizar o direito como norma, de modo que a supressão do direito, num limiar de instabilidade política, embora seja um dado constante das sociedades, sua ocorrência, não obstante, estaria fora do campo do direito, que apenas se evidencia na norma jurídica. A atitude política para além da ordem jurídica seria alvo de outra disciplina que não fosse a teoria do direito, na medida que a teoria do direito apenas estuda o direito, que coincide, para o autor, com o conjunto de normas que compõe a ordem jurídica. Nesse sentido, compreendemos que uma crítica ao positivismo Kelsiano talvez não devesse se deter tanto na insuficiência de sua teoria em buscar definir *o que é direito?*, como apontou Schmitt ao tentar trazer a decisão soberana para dentro do direito, mas, muito mais no impacto que a vontade de elaborar uma teoria do direito que exclua a facticidade pode provocar no sentido de conduzir a uma despolitização dos juristas. O pressuposto de depurar o direito não leva tanto a um problema epistemológico e, muito duvidosamente, a um problema ontológico – como parece vir a crítica mais recente -, mas, talvez, conduza a um problema político entre o saber e os seus efeitos em relação ao poder. Do mesmo modo, pode ser pensado a obra *A democracia*, em que a análise minuciosa dos pressupostos jurídico-formais da democracia prescinde da relação com os possíveis processos reais de controle que se podem organizar difusamente pela sociedade, e que acabam, de fato, por desvirtuar a ideia mais genérica da democracia como uma forma de governo em que o povo se dá a própria Lei autonomamente. Importante destacar, ainda, que Agamben não faz uma defesa de Schmitt contra Kelsen; não é sua preocupação avaliar *O que é direito?*, mas, antes, compreender, dentro de um horizonte biopolítico, qual é o mecanismo jurídico-político real no qual o Estado consegue capturar o indivíduo, isto é, submetê-lo a uma pura força que, todavia, encontra-se revestida de uma capa jurídica. Sobre esta questão é interessante a contraposição de argumentos entre Walter Benjamin e Carl Schmitt descrita em *Estado de Exceção*, em que Agamben denuncia as intenções de Schmitt de trazer a decisão soberana para dentro do direito. Cfr: KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Tradução de João

institucionalizada assuma um poder excepcional permanente, que, assim, pode avançar indiscriminadamente sobre a população; um espaço de decisão no qual tudo é válido e permitido – e quando a exceção vira regra sob a forma de um biopoder, em uma sociedade de massas, descortina-se as possibilidades de degenerescência política, em que o paradigma é o campo de concentração.

Em conclusão, a partir de Schmitt foi possível articular as teses de Foucault e de Arendt. Ao Foucault porque faltou uma teoria unitária do poder soberano que permitisse deslocar a biopolítica aos Estados Totalitários – e que pôde ser integrada com os mecanismos jurídico-institucionais do Estado de exceção de Schmitt. À Arendt porque a sua análise dos Estados Totalitários prescindia do elemento biopolítico, de modo que a constatação da decadência da esfera pública e a sujeição dos homens a um poder orgânico que, de dentro para fora, assume o caráter de normalidade e, por isso, consegue tornar-se totalitário, não revelou, todavia, o germe biopolítico que impulsionou a letalidade dos Estados Totalitários. Em suma, a promoção social exarcebou a biopolítica e o Estado de exceção permitiu a consecução de um biopoder indiscriminado, até o campo de concentração.

É por isso que, para Agamben, a tarefa por excelência da teoria jurídico-política contemporânea é a de defrontar-se com a revelação daquilo que ensejou o campo de concentração, e que, na visão do autor, articula-se à politização degenerada da vida nua através do Estado de exceção. Não tanto fazer um resgate histórico dos campos de concentração ou a dedução do porquê do campo de concentração com base nos eventos que lá ocorreram, mas procurar compreender os elementos ocultos que o ensinaram, as suas matrizes encobertas, que ademais, para o autor, ainda se encontram presentes no espaço político que vivemos.¹⁰ Pois, a sociedade de massas, a biopolítica e a exceção

Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 48-55; KELSEN, Hans. **A democracia**. Tradução de Vera Barkow, Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla, Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000; SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Tradução de Elisete Antoniuk; coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006; AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 83-98.

¹⁰ Enfatiza Agamben em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*: “ Isto nos levará a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos.” No mesmo sentido, assinala o autor em *O que resta de Auschwitz: o*

soberana não desapareceram em nosso tempo, mas, ao contrário, estão presentes e suscitam virtualmente o campo de concentração

Sobretudo é importante no pensamento agambeniano a subsunção da biopolítica aos Estados Totalitários. A relação entre vida e totalitarismo é importante porque denuncia a atualidade do campo de concentração. Para Agamben, não foram o totalitarismo e a sociedade de massas que ensejaram a biopolítica e a sua posterior degeneração em tanatopolítica, em que a violência correspondente fora ao limite do campo de concentração. O processo foi inverso, fora a biopolítica anterior que, articulada à massificação totalitária e aos mecanismos jurídicos-institucionais do Estado de exceção, ensejou o horror do campo de concentração. Neste ponto, a partir de seu estudo da obra de Foucault, Agamben inverte as colocações de Arendt e introduz a biopolítica ao fenômeno totalitário, tornando-a a matriz oculta das motivações totalitárias.¹¹ Isso traz como consequência o fato de que o

arquivo e a testemunha: “Graças a uma série de investigações cada vez mais amplas e rigorosas, entre as quais o livro de Hilberg ocupa lugar especial, o problema das circunstâncias históricas (materiais, técnicas, burocráticas, jurídicas...) nas quais ocorreu o extermínio dos judeus foi suficientemente esclarecido. [...]

Bem diferente é a situação relativa ao significado ético e político do extermínio, ou mesmo à simples compreensão humana do que aconteceu, a saber, em última análise, à sua atualidade.” E, em recente entrevista, Agamben declarou novamente: “En Lo que queda de Auschwitz empuñé una investigación arqueológica, por la cual Auschwitz se transforma en un paradigma para comprender la modernidad. No pretendo haber enunciado verdades históricas sobre Auschwitz, sino haber analizado el campo de concentración como paradigma de la modernidad.” AGAMBEN, 2010, p. 162; AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 19; AGAMBEN, Giorgio. **“En Europa asistimos a un vaciamiento de la democracia”**. Entrevista concedida a Alejandro Patat e publicada por La Nación. 22 de mar. 2013. Disponível em: <<http://www.lanacion.com.ar/1565417-giorgio-agamben-en-europa-asistimos-a-un-vaciamiento-de-la-democracia>>. Acesso em: 24/03/2013.

¹¹ “[...] se as penetrantes indagações que Hannah Arendt dedicou no segundo pós-guerra à estrutura dos Estados totalitários têm um limite, este é justamente a falta de qualquer perspectiva biopolítica. Arendt percebe com clareza o nexo entre o domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo (‘O totalitarismo’ – ela escreve em um *Projeto de pesquisa sobre os campos de concentração* que permaneceu infelizmente sem seguimento – ‘tem como objetivo último a dominação total do homem. Os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total, porque, a natureza humana

campo de concentração continua extremamente atual, pois será sempre um risco permanente enquanto a biopolítica for o paradigma do nosso modo de governar. O campo de concentração é um paradigma porque evidencia os limites a que se pode chegar um biopoder degenerado quando organizado totalitariamente através do Estado de exceção.

Com efeito, aquilo que resulta das pesquisas de Agamben sobre o poder soberano é, portanto, a fusão desses vários elementos: a promoção social e o conseqüente ocaso da política, a biopolítica como racionalidade de governo, e a exceção soberana como mecanismo jurídico-institucional que permite a captura da vida nua, sendo que a junção desses elementos é o que torna o campo de concentração um paradigma da política moderna. Neste primeiro capítulo trataremos da promoção social e do conseqüente ocaso da política na modernidade.

1.2 Na obra *o Nascimento da biopolítica*, Foucault retoma a questão do poder político. E, igualmente a estudos precedentes, define logo no início aquilo que deseja pôr em foco em suas análises, a dizer, estudar a “consciência de si do governo”.¹² Posto de outro modo, Foucault pretende examinar as estratégias dos governos dirigidas à manutenção do próprio poder político, ou seja, os modos concretos em que o domínio se torna possível. Além disso, o autor constata que o domínio não possui objetivos encerrados, porém articula-se às conjunturas para perpetuar o poder e, por isso, necessita sempre de novos mecanismos de controle, de novas racionalidades que se adaptem às circunstâncias, de modo que o autor parte, então, justamente para a análise genealógica dos mecanismos de poder que adquiriram maior ou menor ênfase conforme as necessidades históricas. Não se trata tanto de tentar explicar os motivos da dominação de um grupo sobre o outro ou de uma classe sobre a outra, muito menos de formular uma teoria social que interpretasse as razões ocultas do poder, mas se trata especialmente

sendo o que é, este fim não pode ser atingido senão nas condições extremas de um inferno construído pelo homem’ [...] mas o que ela deixa escapar é que o processo é, de alguma maneira, inverso, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total. Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária.” AGAMBEM, 2010, p. 116-117.

¹² FOUCAULT, 2008a, p. 4.

do “estudo da racionalização da prática governamental no exercício da soberania.”¹³ Portanto, não tanto o porquê do poder, mas fundamentalmente o como de seu exercício.

Nesse sentido, podemos compreender a afirmação de Foucault de que o Estado é um “efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas”¹⁴ e que a tarefa do autor consiste em analisá-lo, todavia, sem a intenção de “arrancar do Estado o segredo do que ele é, como Marx tentava arrancar da mercadoria o seu segredo”.¹⁵

Percorrendo os caminhos abertos por Foucault, Agamben também insere em suas pesquisas a análise do poder político, porém, ao contrário de Foucault, dirige a sua atenção justamente ao ponto oculto que motiva a organização do poder político a um único fim e permite seu aviltamento até um uso letal, em que o campo de concentração é o limite. No entanto, isso implica em buscar justamente o segredo do poder soberano à semelhança do segredo fetichista da mercadoria na teoria marxiana, porquanto trata-se de tentar revelar as bases ocultas que motivam o uso totalizante do poder.

Em outras palavras, Agamben arrisca-se em adentrar exatamente nos arcanos do poder soberano, em compreender a causa e o modo pelos quais o poder consegue organizar-se institucionalmente de forma ilimitada. Busca não somente encontrar as motivações pelas quais a biopolítica tornou-se a forma de exercício de poder dominante na modernidade, em que a análise genealógica de Foucault havia ressaltado o seu florescimento histórico no século XVIII, entretanto, em entender porque a assunção da biopolítica preparou as bases para a formação dos Estados Totalitários. E, assim sendo, trata-se da compreensão que o poder soberano se refere à politização da vida nua, nomeadamente através da arquitetura jurídico-institucional do Estado de exceção.¹⁶

Por outro lado, se a politização da vida nua é o princípio fundante do poder soberano, importa, então, analisar o seu sentido e a sua relação com o poder, e é isso que tentaremos fazer nas linhas que se seguem. Por que nossa época moderna foi edificada em torno da vida? E, quais são os sinais do fenômeno jurídico-político contemporâneo que revelam a sua centralidade? Essas são algumas ponderações que a leitura da obra

¹³ FOUCAULT, 2008a, p. 4.

¹⁴ FOUCAULT, 2008a, p. 106.

¹⁵ FOUCAULT, 2008a, p. 106.

¹⁶ “A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder.” AGAMBEN, 2010, p. 57-58.

de Agamben inevitavelmente irá suscitar. Para um primeiro momento, a retomada de uma assertiva de Foucault, mencionada por Agamben, já nos fixa de maneira bastante emblemática as implicações da biopolítica e o seu florescimento na modernidade, de modo a explicar a ubiqüidade da vida em nosso tempo: “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente”.¹⁷

Logicamente que Foucault, nessa espécie de aforismo, não remete ao Aristóteles sem razão. É que para entender o horizonte biopolítico moderno, ao qual Foucault se refere, faz-se necessário, antes, retornarmos aos modos como os gregos classificavam os diversos aspectos da vida humana, para podermos, então, comparar com a inversão no modo de viver causado pela modernidade, que acabará, por sua vez, por suscitar o desencadeamento da biopolítica no interior do Estado. Ressalta-se, nesse sentido, que todo o delineamento da obra agambeniana remonta às categorias gregas, tanto que o próprio autor, já em seu primeiro trabalho, declarou que aos gregos “devemos quase todas as categorias através das quais julgamos a nós mesmos e a realidade que nos circunda”.¹⁸ De todo modo, retornando à questão inicial, qual foi a inversão moderna que permitiu a politização progressiva da vida? É sobre esta questão que iremos nos deter.

1.3 Segundo Agamben, a palavra *vida* não podia ser expressida em um único termo pelos gregos antigos. Havia dois termos, semântico e morfológicamente distintos, reportáveis à palavra *vida*: a *zoé*, que dizia respeito à vida biológica e a tudo aquilo que se relaciona à sua reprodutibilidade, e, o *bíos*, que designava um modo específico de viver de uma pessoa ou de um grupo, em que determinada característica deveria predominar sobre as demais, podendo-se falar, assim, de uma vida qualificada.¹⁹ O *bíos*, ao contrário da *zoé*, somente é próprio aos

¹⁷ AGAMBEN, 2010, p. 11; FOUCAULT, 1988, p. 156.

¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **O homem sem conteúdo**. Tradução, notas e posfácio de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a, p. 117.

¹⁹ AGAMBEN, 2010, p. 9-19; Werner Jaeger destaca ainda o termo *aion* para designar a palavra *vida*: “Existem em grego várias palavras para exprimir o que nós chamamos ‘vida’: *aion* designa a vida como duração e tempo delimitado de viver; *zoe* significa antes o fenômeno natural da vida, o fato de estar vivo; *bios* é a vida considerada como unidade de vida individual, a que a morte põe termo, e

seres humanos. Portanto, quando os gregos utilizavam a palavra *zoé* para designar a palavra *vida*, referiam-se à vida biológica e à sua reprodução. Quando utilizavam a palavra *bíos* para designar a mesma palavra *vida*, referiam-se a uma vida qualificada, dedicada a determinada atividade que somente os humanos seriam capazes, como a vida dedicada à política ou à contemplação.

Conforme a distinção entre *zoé* e *bíos* realizada pelos gregos antigos, portanto, as vidas dos escravos e dos trabalhadores livres (artesãos e mercadores) não constituíam um *bíos*. Na medida em que suas vidas eram forçadas pelas necessidades da *zoé* e reduzidas à manutenção da vida biológica, eram consideradas formas de vida inferiores, pois não distintas das vidas dos outros seres vivos; isto é, constituíam apenas uma *zoé* e não uma vida qualificada, um *bíos*. Para os gregos, primeiro havia de se resolver a questão da sobrevivência biológica, nomeadamente quando se tivesse escravos que garantissem a supressão das necessidades mais imediatas, para somente então, após ter se libertado desse fardo comum também aos outros seres vivos, pudesse realmente ser livre e propriamente humano. Somente assim o indivíduo poderia passar da *zoé* a um *bíos* e se dedicar a uma outra atividade que não tivesse relação com a reprodução da vida biológica, como a política e a contemplação.

O *bíos*, por outro lado, simbolizava a liberdade; ressaltava a isenção do homem dos grilhões da *zoé*. Seria uma contradição para os gregos falar em trabalhadores livres, pois a genuína liberdade implicava na libertação de qualquer tipo de compromisso com a reprodução da vida biológica. O *bíos*, conforme definiu Arendt, “excluía todos aqueles que, involuntária ou voluntariamente, permanente ou temporariamente, já não podiam dispor em liberdade dos seus movimentos e ações.”²⁰

Isso fica particularmente evidenciado na ética aristotélica, em que a *eudaimonia* remetia a três tipos de *bíos*: a vida política (*bíos politicós*), a vida contemplativa (*bíos theoreticós*) e a vida de prazer (*bíos apolausticós*). E, dentre os três modos de *bíos* mencionados por Aristóteles, a vida dedicada ao prazer era a menos estimada, exatamente

também como subsistência: é, por conseguinte, a vida enquanto qualitativamente distinta daquela de outros seres humanos.” JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 967.

²⁰ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 20.

por se assemelhar à vida do escravo, dirigida aos aspectos do corpo biológico. Era considerada um *bíos* porque se relacionava a um homem rico que havia se libertado da necessidade de reproduzir a *zoé* por conta própria, porém, não era considerada um *bíos* em seu sentido mais substancial. Do mesmo modo, a vida dedicada aos ganhos pelo trabalhador livre era desprezada e nem sequer aparecia como um *bíos*, já que se tratava de uma vida forçada por ainda ser dependente das exigências da *zoé*:

Parece, não sem razão, que os homens ajuízam do bem a da felicidade pelo seu gênero de vida. A maioria e os mais rudes acham que seja o prazer, e por isso outra vida não amam senão a dos gozos. Que três vidas têm a preferência sôbre tôdas as outras: aquela dita agora; a outra, que é a vida política; e a terceira, que é a vida contemplativa. A maioria, portanto, se mostra em tudo igual a escravos, propondo-se uma vida bestial; mas acha uma razão nisto: que muitos daqueles que estão no poder têm as mesmas paixões de Sardanápaló. [...] Quanto à vida consagrada aos ganhos, é uma vida forçada; pois está claro que a riqueza não é o bem que se busca: não passa de coisa útil, e procura-se para fins outros.²¹

Esquemáticamente, pode-se dizer que na Grécia Antiga a tarefa de reproduzir a *zoé*, própria ou alheia, era a função dos indivíduos não-livres: escravos, artesãos e mercadores. Em contrapartida, o *bíos* era a vida qualificada dos homens-cidadãos, libertos dos grilhões da *zoé*, e que, em sua liberdade, podiam se dedicar ao prazer, à política ou à contemplação, embora, somente as duas últimas formas de vida pudessem ser consideradas um *bíos* em seu sentido mais autêntico.

Além disso, uma outra característica importante da vida dos gregos antigos é que a reprodução da vida biológica - os aspectos destinados à *zoé*, portanto - ficava confinada sobremaneira ao âmbito da vida privada, isto é, à circunscrição da casa. Tratava-se do *oikonómos*, em que pouca ou nenhuma relação tinha com a *pólis* e com os assuntos

²¹ ARISTÓTELES. **A ética de Nicômaco**. Tradução de Cássio M. Fonseca. 5ª ed. São Paulo: Atena Editôra, 1962, 26-28.

públicos.²² Ao contrário de nossas sociedades modernas, havia uma cisão substancial entre política e economia, que equivalia, igualmente, a uma separação entre as esferas pública e privada. Dessa forma, a supressão das necessidades impostas pela *zoé*, no âmbito do *oikonómos*, do espaço privado, era apenas a condição imposta ao ser vivente para que pudesse desenvolver um *bíos*, uma vida qualificada, que incluía, dentre as suas possibilidades, a vida dedicada à política, no âmbito da *pólis* e do espaço público, que, todavia, não mantinham relação direta com o *oikonómos*. Ou seja, o mundo grego era cindido em dois ambientes distintos e independentes: por um lado, havia a economia, o *oikonómos*, a reprodução da vida biológica, a *zoé* e o espaço privado; e, por outro lado, a política, a *pólis*, a vida qualificada, o *bíos* e o espaço público. De uma forma um tanto caricatural, pode-se dizer que enquanto as mulheres, os escravos, os artesãos e os mercadores viviam no âmbito da esfera privada, os homens-cidadãos, aqueles que tinham se libertado da tarefa de reproduzir a vida biológica, poderiam se dedicar à política no âmbito da esfera pública, a não ser quando preferissem uma vida dedicada ao prazer ou à contemplação.

É importante ressaltar, todavia, que o fato do *oikonómos* coincidir com a circunscrição da casa, não significava que não houvesse nenhum tipo de comércio ou que não existisse nenhuma função pública administrativa ligada à reprodução da vida, mas apenas que a reprodução da vida biológica não era um assunto característico da *pólis*.²³ A *zoé* era essencialmente um assunto privado, enquanto que somente aqueles que conseguissem se libertar de suas exigências naturais é que poderiam, então, ser cidadãos e participar dos assuntos públicos; o que significa dizer, ademais, que não havia, na Grécia Antiga, uma valorização da vida por parte da administração pública como irá se desenvolver posteriormente no mundo moderno - e, como

²² AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011a, p. 31.

²³ A vida política e a administração da *pólis* não se confundem com o âmbito do *oikonómos*. A *pólis* não é uma simples ampliação da *casa*, mas possui natureza distinta, como parece perceber Aristóteles: “Mas é um erro pensar que toda autoridade seja uma autoridade de senhor. A autoridade sobre os homens livres não difere menos da autoridade sobre os escravos, que a condição do homem livre por natureza difere da do escravo por natureza.” ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 6. ed. São Paulo: Atena Editôra, 1960, p. 154.

veremos adiante, em contrapartida, também não seria tão fácil, no mundo Antigo, uma desvalorização dessa mesma vida, como ocorreria e ocorre no Estados modernos. A politização da vida na Grécia clássica ainda não era contumaz, em razão justamente das cisões fundamentais entre público e privado, política e economia, *pólis* e *oikonómos*, *bíos* e *zoé*, vida qualificada e vida biológica.

Remetendo agora à frase de Foucault acima, em que diz que “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente,” isso apenas significa uma liberação da *zoé* na *pólis* no mundo moderno. Aquilo que antes era excluído dos assuntos públicos e confinado significativamente à vida privada - o *oikonómos*, a gestão da casa onde se organizava a reprodução da vida biológica de maneira particular e independente -, no mundo moderno, emerge como a questão política fundamental. A economia torna-se o assunto público por excelência e a política já praticamente não encontra outra finalidade senão a própria reprodução, os melhoramentos e a prosperidade da *zoé*. O cuidado com a *zoé*, que os gregos em geral tanto desprezavam, vendo nela um obstáculo à vida qualificada, à constituição de um *bíos*, passa a ocupar o centro da vida social; e a felicidade é, assim, depositada justamente nos aspectos ligados à vida privada (*oikónomos*), em oposição, sobretudo, aos aspectos atinentes ao mundo (*pólis*), que caracterizam o ideal do *bíos politicós*.²⁴

É importante destacar, no entanto, que a politização da vida não é uma novidade do mundo moderno. Já ocorria na Antigüidade a captura da vida nua pelo poder soberano, como ressalta Agamben.²⁵ A principal novidade da modernidade é, na realidade, a sobrevalorização da *zoé*, que

²⁴ “Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí também sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a ‘vida nua’ – que indicava a sua submissão.” AGAMBEN, 2010, p. 17.

²⁵ “A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. 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, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii*.” AGAMBEN, 2010, p. 14.

exarcebou a sua politização, porquanto uma vez que a felicidade esteja depositada nela, progressivamente, a vida passou a fazer parte dos cálculos do poder estatal, e isso se deu com o seu enlace cada vez maior pelo Estado, através de sua inscrição jurídica. E justamente onde se resguarda os cuidados com a vida é também o ponto onde se poderá capturá-la, como veremos mais adiante.²⁶ Daí decorre o principal diferencial da modernidade, pois a politização progressiva da vida nua tem relação direta com a sua valorização, com o fato de se depositar nela a felicidade. Seguindo os passos de Agamben, na esteira precedente de Foucault e de Arendt, a vida, em oposição ao mundo, torna-se o valor fundamental e fundante de nossas relações, e é exatamente dela que emergem todas as preocupações da política moderna.

1.4 Se, recuperando as formas de vida dos gregos antigos, Agamben traça o diferencial moderno, em que a biopolítica se exarcebou em razão da progressiva inscrição da vida nua nos cálculos do poder estatal, a pergunta subsequente deverá ser como se deu a inversão que trouxe a vida nua para os cálculos do Estado. Pois, uma teoria que deposita na emergência da vida o fator do qual desandam os maiores riscos às populações, necessita retomar o problema de determinar por que fora a vida que prevaleceu como valor supremo. Assim sendo, a questão essencial passa a ser: por que a vida, que antes era praticamente excluída dos mecanismos jurídicos-institucionais, foi erigida à condição fundante de nossas relações modernas? E quem talvez tenha respondido a essa questão com maior êxito foi Arendt. Mais precisamente em *A condição humana*, a autora buscou reconstruir o processo originário da modernidade, e, a partir daí, responder por que se dera a vitória do *homo laborans* em nosso tempo, o que ajuda a compreender, igualmente, o ocaso da política. Em outras palavras, e para utilizarmos a linguagem de Agamben, Arendt buscou examinar por que a felicidade fora depositada integralmente na *zoé*.

Para tentar responder a essas questões Arendt aponta três eventos pré-modernos, que simbolizaram o presságio da perda do mundo e da

²⁶ “É como se, a partir de certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejam liberar-se.” AGAMBEN, 2010, p. 118.

vitória do *labor* na modernidade, e que consideramos importante resgatá-los sucintamente aqui, uma vez que se relacionam justamente à inversão moderna que promoveu a vida a bem supremo, que, por sua vez, consubstancia toda a análise da política contemporânea de Agamben.

Segundo Arendt, no limiar entre o mundo medieval e a modernidade, esses três eventos paradigmáticos, ainda ligados à tradição, simbolizam a ruptura que se daria na modernidade. Em primeiro lugar, evidenciam por que os homens não se voltaram para as questões da *pólis* após a ruptura da estrutura medieval. Isto é, por que o advento simbólico da dúvida cartesiana - com o *de omnibus dubitandum est*, que enfraqueceu a fé cristã e teve papel tão importante na desconstituição do *bíos theoreticós* medieval - não pôde conduzir à abertura para a *ação* na modernidade, e, ao invés de trazer o homem para o mundo, que faria ascender novamente o ideal do *bíos politicós*, em sentido oposto, arremessou-os novamente para dentro de si mesmos. Em segundo lugar, esses três eventos paradigmáticos também explicam por que a derrota do *homo faber* já estava consumada, mesmo quando, por um breve instante, pareceu que o *trabalho* seria a atividade que iria se sobressair com a queda da *vita contemplativa* medieval. Em síntese, esses três eventos paradigmáticos explicam por que na modernidade, dentro da *vita activa* e posto a decadência da *vita contemplativa*, não foram a *ação* e o *trabalho* que venceram, mas o *labor*.

Dos três eventos no limiar da modernidade, o primeiro evento ressaltado pela autora e talvez o mais marcante foi a Reforma Protestante. A Reforma Protestante teve um papel fundamental no que tange a transfiguração da propriedade privada e, na medida que se entrelaça à promoção social, foi um evento significativo para a vitória do *labor*. Arendt salienta que, na Grécia clássica, a propriedade privada tinha conotação diferente daquela que adquiriu na modernidade, e que o evento da Reforma Protestante foi crucial para essa mudança de sentido.²⁷

A esfera privada, que se entrelaçava ao instituto da propriedade privada, era, para os gregos antigos, o símbolo da privação, uma vez que se relacionava ao âmbito da *zoé*. Aqueles que nela tinham a maior parte de suas atividades eram considerados destituídos das coisas essenciais à vida verdadeiramente humana. A esfera privada representava, assim, um local onde o homem não se dava a conhecer, pois, independentemente do que fizesse, sua atividade seria desprovida de interesse aos outros.

²⁷ ARENDT, 2007, p. 76-77.

No âmbito do *oikonómos*, as atividades somente importariam às próprias pessoas que compunham o lar e, conseqüentemente, não possuíam relevância para vir a público; por isso, também, que tais atividades não eram consideradas tão nobres.

No entanto, embora a propriedade privada se relacionasse diretamente às atividades dirigidas à *zoé*, por uma outra face, também possuía uma característica importante, que simbolizava justamente a dicotomia público-privado na Grécia clássica. Para Arendt, a vida na esfera privada, embora não tivesse o mesmo valor da esfera pública, possuía a compensação de ser o ambiente da privacidade, em que cada um poderia se sentir resguardado do mundo externo e, no espaço privado, encontrar a tranqüilidade da vida familiar.²⁸ A propriedade privada era, nessa perspectiva, considerada sagrada, embora não como passara a ser para os modernos. O caráter sagrado da propriedade privada relacionava-se à propriedade privada imóvel, ao ambiente do lar, que poderia resguardar e isolar o indivíduo do espaço público comum a todos.²⁹

Portanto, ao contrário do mundo moderno, em que a propriedade privada passou, progressivamente, ao sentido de apropriação de riqueza, e, dessa maneira, a se caracterizar pelo seu aspecto móvel, na Grécia clássica, a propriedade privada somente poderia ser compreendida entrelaçada à sua qualidade de tornar possível a privacidade do lar. A riqueza não era tão valorizada, mas antes a propriedade privada imóvel; e, nela, a riqueza produzida tinha por finalidade a sobrevivência biológica que permitia o acesso ao espaço público. Mas a riqueza não era um fim em si mesmo, de modo que as atividades no âmbito do

²⁸ ARENDT, 2007, p. 68-78.

²⁹ Na obra *A Cidade Antiga*, de Fustel de Coulanges, o caráter sagrado da propriedade privada - o pedaço de terra que pertencia à família e compunha o espaço do lar - associa-se à religião: “A idéia de propriedade privada estava implícita na própria religião. Cada família tinha o seu lar e os seus antepassados. Esses deuses podiam ser adorados pela família e só ela protegiam; eram propriedade sua.

Os antigos vislumbravam uma misteriosa relação entre estes deuses e o solo. [...] Compreende-se facilmente que o direito de propriedade, assim concebido e estabelecido, foi muito mais completo e mais absoluto nos seus efeitos, do que nas sociedades modernas, onde se baseia em outros princípios.” COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 66; 75.

oikonómos não se pautavam tanto pela acumulação de riqueza, mesmo que o trabalho fosse realizado por escravos.³⁰

Importante aos gregos antigos é que as esferas pública e privada não podiam se dissociar completamente, embora, paradoxalmente, fossem ao mesmo tempo cindidas entre si. Isso porque a posse da propriedade privada representava a condição que permitia o acesso ao espaço público considerado superior, ao mesmo tempo que resguardava, também, o outro aspecto da vida que se opunha às questões públicas, o refúgio que garantia a cada um de não ser invadido em sua vida privada pelas questões públicas e comuns. Desse modo, somente em coexistência é que as esferas pública e privada faziam sentido, pois a propriedade privada era o pressuposto do espaço público e, ao mesmo tempo, a garantia de privatividade dos indivíduos; daí, inclusive, a sua sacralidade.

A importância da interdependência entre as esferas pública e privada se dava porque a descaracterização de uma iria, conseqüentemente, deteriorar a outra. E, de fato, para Arendt foi isso que aconteceu com a promoção social. A transfiguração da propriedade privada, ao perder a qualidade de privatividade, que era garantida pela posse de um pedaço de terra, e que também representava a possibilidade de aferir ao dono da propriedade o acesso ao corpo político, outrossim, destituiu o espaço público. Com advento daquilo que Arendt chamou de promoção social, a propriedade privada passou a ser caracterizada também pela detenção dos meios de produção e pela intenção de enriquecimento ininterrupto. Desse modo, a organização da produção econômica em escala e destinada diretamente à competição em um mercado – um mercado agora já mais constituído –, resultou na transfiguração da antiga ideia de propriedade privada familiar e dirigida sobremaneira à subsistência. Pois, não se tratava mais da produção no interior da esfera privada como condição de acesso à esfera pública, mas uma produção expandida na *pólis* e destinada a aumentar a riqueza continuamente, isto é, uma produção que valoriza a prosperidade econômica como meta final e não como passagem ao corpo político.³¹

Segundo as pesquisas de Arendt, na Grécia clássica havia uma coincidência entre a privatividade do lar, garantida pela posse da uma propriedade privada imóvel, e a produção econômica que ocorria no mesmo ambiente e destinada principalmente à subsistência. Não se pensava na propriedade privada fora do ambiente do lar, bem como a

³⁰ ARENDT, 2007, p. 71-72.

³¹ ARENDT, 2007, p. 47-58.

atividade econômica não visava tanto acumular riqueza, mas antes destinava-se à conservação da *zoé* como pressuposto de um *bíos*.

No mundo moderno, a propriedade privada sai do ambiente privado do lar para emergir na *pólis* nas formas da detenção dos meios de produção e do trabalho assalariado, separando, conseqüentemente, a atividade econômica do local de habitação. A atividade econômica deixa o ambiente do lar e da esfera privada para ser uma atividade realizada em conjunto por toda a população da *pólis*, pois não se trata mais de uma produção dirigida aos próprios indivíduos que habitam o lar, mas uma produção destinada ao mercado e, por conseguinte, aos outros habitantes da *pólis*. Este é o significado da promoção social: a criação de uma grande família, composta por todos os habitantes da *pólis*, e que estão empenhados na reprodução da *zoé*. Em outras palavras, a promoção social significou o surgimento de um grande *oikonómos*, um Estado-nação. A outra modificação foi que, enquanto a riqueza no mundo Antigo representava essencialmente a liberação do fardo de reproduzir a própria *zoé*, e, desse modo, ter-se acesso ao corpo político, ou seja, a atividade econômica pouca relação tinha com a vida dos outros habitantes da *pólis* e não visava o lucro, a não ser na forma de um incipiente comércio, na formação do mundo moderno, a produção econômica passaria a se destinar diretamente a um mercado comum e a visar o lucro, de maneira a tornar a acumulação de riqueza a própria meta da atividade econômica, o que tende a gerar como efeito o obscurecimento da política.

Embora existisse comércio no mundo Antigo, este era uma atividade secundária. Não havia ainda bem se constituído um mercado. Numa linguagem marxista, os bens trocados no comércio ainda misturavam suas qualidades de valor uso e de valor de troca,³² de modo que com pouca exatidão se pudesse falar em mercadorias.³³ Somente com o surgimento de uma produção em escala, destinada à troca e ao lucro, sob a orientação crescente de uma nova divisão do trabalho, é que se constituiu um mercado comum. E, a formação de um mercado

³² MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 62.

³³ Tal premissa também aparece em Georg Lukács: “E esse desenvolvimento da forma mercantil em forma de dominação efetiva sobre o conjunto da sociedade surgiu somente com o capitalismo moderno.” LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Tradução de Rodnei Nascimento e revisão de Karina Jannini. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 197.

comum teve por consequência a criação de uma grande família, o surgimento da sociedade propriamente dita, pois a produção econômica passaria, assim, a ser realizada em conjunto por todos os habitantes do Estado-nação. Além disso, como mencionado, com o surgimento do mercado a produção econômica passaria a se destinar ao enriquecimento como um fim em si mesmo, deixando de ser apenas uma condição imposta pelas necessidades naturais à passagem ao corpo político. Em suma, a promoção social rompeu a dicotomia público-privado tal como ocorria na Grécia clássica.

A promoção social, além de representar a progressiva especialização e divisão do trabalho, bem como o avanço da técnica, que permitira o excedente econômico e a consequente constituição de um mercado, promoveu, também, a destituição do antigo *oikónomos*. Ao invés de uma produção econômica no ambiente privado e extensivamente destinada à subsistência, a produção econômica emergiu na *pólis* na forma da propriedade privada dos meios de produção, do trabalho assalariado, e, do acúmulo de riqueza através da compra de mão-de-obra, isto é, da transformação da riqueza em capital, rompendo, assim, qualquer relação com a antiga noção de propriedade privada imóvel e notadamente familiar. A propriedade privada passou a se caracterizar, portanto, pela apropriação de riqueza através da compra de mão-de-obra alheia e, assim, capaz de gerar sempre mais riqueza, na medida que o capital acumulado poderia ser reinvestido a fim de se ampliar a produção e o lucro. Aquilo que ficaria marcado como núcleo da propriedade privada seria, então, a transformação da riqueza privada em capital, quer dizer, a transfiguração da propriedade privada imóvel em propriedade privada móvel, e que já pouco resguardava a antiga noção de propriedade garantidora da privatividade. Em última análise, a propriedade privada já não serviria mais como ponto de demarcação entre aquilo que deve ser exibido em público e aquilo que deve ser ocultado na esfera privada; a cisão agora se daria entre sociedade e intimidade.

Em conclusão, foi a propriedade privada, entendida como apropriação de riqueza, que passou a ser valorizada, em detrimento da propriedade privada como um espaço de refúgio das questões públicas. Nesse sentido, a transfiguração da propriedade privada não se realizou somente em razão de sua transformação em apropriação de riqueza, decorrente da compra de mão-de-obra através do trabalho assalariado, inclusive porque, na Grécia Antiga, o trabalho era essencialmente realizado por escravos. Portanto, aquilo que se ressalta como modificação essencial foi a passagem da reprodução da *zoé* na *pólis*, que

ensejou a constituição de uma sociedade, de um grande *oikonómos*, e, sobretudo, consumou a formação de um mercado, no qual a produção econômica passaria a visar ao lucro e à acumulação de riqueza, de modo que a economia iria, pouco a pouco, sobrepor-se à política, elevando o *labor* e a *zoé* a um novo patamar. Nesse contexto, a alteração do sentido da propriedade privada não somente modificou a esfera privada, como também eclipsou a esfera pública.³⁴ A partir do momento em que ocorreu a promoção social, todas as antigas distinções dos gregos, entre privado e público, economia e política, *oikonómos* e *pólis*, *zoé* e *bíos*, progressivamente, descaracterizaram-se, assim como, entraram em uma zona de indistinção.

Para Arendt, o evento da Reforma Protestante, em particular, teve um papel importante porque iniciou o processo de transfiguração da propriedade privada imóvel em propriedade privada móvel. A Reforma Protestante, que implicou na expropriação dos bens da Igreja, teve como consequência a expropriação das classes camponesas e, conforme a autora, este foi o fator histórico mais importante no colapso do sistema feudal, que desencadeou a promoção social.³⁵ Por sua vez, a promoção social contribuiu para obscurecer a *ação*, na medida em que a atividade econômica centralizou a vida humana. Em última instância, foi o *labor* a atividade que se sobressaiu com a decadência da *vita contemplativa* medieval, e não a *ação*, e isso se deveu, em grande parte, à liberação da *zoé* na *pólis*, decorrente da transformação do modo de produção, embora, por outro lado, isso não explicasse totalmente a vitória do *homo laborans* para Arendt.

O segundo evento pré-moderno ligado à vitória do *homo laborans* foi a descoberta da América: um acontecimento que simbolizava igualmente a exploração de todo o planeta através das grandes navegações. Para a autora, o fato histórico das grandes navegações, que ampliou o espaço do mundo dos homens e reduziu o tempo histórico da localidade, deve ser compreendido como algo que levou à perda de estabilidade do mundo local, e que, por isso, contribuiu

³⁴ “A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo das esferas pública e privada; mas o eclipse de um mundo público comum, fator tão crucial para a formação da massa solitária e tão perigoso na formação da mentalidade, alienada do mundo, dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da propriedade privada de um pedaço de terra neste mundo.” ARENDT, 2007, p. 269.

³⁵ ARENDT, 2007, p. 263-264.

para obstaculizar a ascensão da *ação* após a ruptura das estruturas medievais.

Isso porque a *ação*, segundo compreende Arendt, depende da estabilidade do mundo, pois subjaz a todo *grande feito* político a crença na permanência histórica da civilização, isto é, a confiança de que os feitos políticos não serão em vão e terão alguma durabilidade. Somente através da sensação de um mundo em que o passado e o futuro não se dissipem em total impermanência é que a *ação*, como busca pela *imortalidade* no mundo terreno, pode fazer sentido. Portanto, para Arendt, a *imortalidade* é a característica central da atividade política, e deve ser entendida em contraposição à *eternidade*, que é uma característica da *vita contemplativa*³⁶.

A noção de *eternidade* pressupõe a desconfiança em relação à permanência das coisas terrenas, de modo que as afirmações da perenidade da vida e do sentido da própria existência deslocam-se às coisas *eternas*, pois ao homem nada pode ser mais temeroso que a solidão que advém da perda de significado da própria vida, que, em última análise, implica em total fugacidade do *eu* e, portanto, na perda da certeza da existência própria como algo dotado de sentido e de importância. Talvez a vontade dos homens de integrarem um povo, a humanidade ou o cosmos, advenha dessa mesma causa original, na qual se sabe que a consciência irá cessar junto com o corpo biológico, e que, somente com a fusão em algo permanente é possível se resguardar da solidão e, especialmente, arrefecer a vacuidade da vida e afirmar a importância da existência do *eu* para além do corpo biológico. Especulações à parte, de qualquer modo, a *imortalidade*, em contraposição à *eternidade*, tem como característica a crença na estabilidade do mundo dos homens, e, por isso, não receia em depositar na própria *mundanidade* o sentido da existência própria. Por conseguinte, à *ação* depende a sensação de permanência do mundo terreno; é dizer, a crença de que os *grandes feitos* humanos ficarão marcados na história dos outros homens e que a importância deles permanecerá neste mundo, mesmo ausente o corpo biológico precível e transitório.

Por essa perspectiva, a *ação* possibilitaria a transcendência desta vida precível e transitória no próprio espaço terreno. Porém, se o mundo não tiver um mínimo de estabilidade, a própria *ação* não encontra sentido algum. À época, a descoberta da América talvez tenha sido, dentre os três eventos históricos trazidos por Arendt, o mais

³⁶ ARENDT, 2007, p. 26-30.

espetacular, o que significa dizer que era no próprio mundo que, após a ruptura das estruturas medievais e da queda da *vita contemplativa*, emergia algo novo e grandioso, e que, assim, poderia trazer novamente os homens ao mundo ordinário. No entanto, por outro lado, tal evento paradigmático significava, igualmente, a perda da localidade como o único espaço dos homens e, como consequência, a abertura para a transposição dos desejos humanos a lugares distantes, sobretudo considerando que a promoção social, que contribuía à despolitização, acontecia de modo concomitante. As grandes navegações significaram, assim, a sensação de pertencimento a algo maior do que a localidade. Simbolizaram, dessa forma, o surgimento do cidadão da Terra, para quem a localidade passou a ser tanto mais fugaz e irrelevante, a mitigar, enfim, a sensação de estabilidade do mundo e, como efeito, a própria *ação*. A localidade já não se apresentava mais como *o* mundo existente, mas apenas como parte desse mesmo mundo. Já não representava mais todo *o* esplendor da vida, mas apenas um pedaço dele; nem a história era realizada em sua totalidade na localidade, já que a história local tornara-se apenas trecho pequeno da história mundial.

Nesse sentido, as grandes navegações foram o início do processo de apequenamento das distâncias, que com o desenvolvimento dos transportes nos séculos seguintes, bem como o mapeamento progressivo do planeta, conduziram a um processo alienador do homem de seu ambiente circundante, na medida em que a referência ao mundo deixou de ser aferida ao alcance dos sentidos. O mundo somente poderia ser pensado, a partir de então, por meio de uma interiorização. Somente através de um desvencilhamento daquilo que está perto de si, isto é, na imersão do pensamento, poderia se ter presente o mundo, que se ampliara à escala planetária; e isso não poderia deixar de ter como consequência a alienação do ambiente imediato e dado aos sentidos do corpo físico.³⁷

Hoje, quando tentamos compreender aquilo que se passa no mundo, não é diretamente para ele que voltamos a atenção, mas é cada

³⁷ “Quanto maior a distância entre o homem e o seu ambiente, o mundo ou a terra, mais ele pode observar e medir, e menos espaço mundano e terreno lhe restará. O fato de que o apequenamento definitivo da Terra foi consequência da invenção do aeroplano, isto é, de ter o homem deixado inteiramente a superfície da Terra, como que simboliza o fenômeno geral de que qualquer diminuição de distâncias terrestres só pode ser conquistada ao preço de colocar-se uma distância definitiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente imediato e terreno.” ARENDT, 2007, p. 263.

vez mais através de referências indiretas - dos livros, dos jornais, das revistas, das rádios, dos canais de televisão - que nos remetemos, através do pensamento, para o mundo. As grandes navegações implicaram, assim, num processo sem volta, do qual o desdobramento foi a edificação de um mundo que não poderia mais se referenciar à distância do alcance da visão, de modo que a antiga *ação* na *pólis*, caracterizada pelo encontro face a face, já não poderia mais ser uma realidade para os modernos.³⁸

A descoberta da América e as grandes navegações, em primeiro lugar, ampliaram o mundo e transformaram os homens em cidadãos da Terra. Isso teve como efeito a desestabilização da referência mais concreta que os indivíduos tinham com a localidade, que deixou de representar a totalidade da vida e tornou-se apenas parte pequena dela. O efeito dessa sensação de perda progressiva de estabilidade do mundo local, diante do processo histórico ampliado à extensão do globo, afetou o ímpeto da *ação*, que, como mencionado, exige a confiança na durabilidade e na imponência do mundo, que a localidade já não correspondia do mesmo modo. Em segundo lugar, a ampliação da morada dos homens às dimensões do planeta fez com que a referência ao mundo não pudesse mais ser realizada diretamente pelos sentidos, de modo que, a partir de então, somente através da introspecção os homens poderiam referir-se aos acontecimentos. Em outras palavras, a referência aos fatos políticos passou a depender do desvencilhamento do pensamento em relação àquilo que está ao redor e é dado aos sentidos, e isso afastou as questões da esfera pública da influência mais imediata dos indivíduos, a atenuar, também, o ímpeto da *ação*.

Por essa perspectiva, se fizermos rapidamente uma digressão ao contemporâneo, coloca-se os desafios políticos relativos à globalização. Pois, agora, além do progressivo apequenamento da Terra concomitante à crescente celeridade dos meios de transporte e de comunicação, o processo de globalização também estimula a fluidez do mundo, na medida em que o ritmo vertiginoso dos mercados acaba por impor um

³⁸ Para Zigmunt Bauman, “foi antes de mais nada a disponibilidade de meios de viagem rápidos que desencadeou o processo tipicamente moderno de erosão e solapamento das ‘totalidades’ sociais e culturais localmente arraigadas; foi o processo captado pela primeira vez na famosa fórmula de Tönnies sobre a modernidade como a passagem da *Gemeinschaft* [comunidade] para a *Gesellschaft* [associação].” BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as conseqüências humanas**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 21.

processo de produção e consumo agonizantes, em que a impermanência e a perda de durabilidade das coisas gera a ângustia da instabilidade crescente e da ausência de referências concretas no mundo, que, por fim, desorientam ainda mais a *ação*.³⁹

Além disso, a transformação do mundo imposta pela globalização, que constituiu o que Octávio Ianni designou de *fábrica global*⁴⁰, alterou os processos políticos que ainda permaneciam minimamente inteligíveis no âmbito do Estado-nação. Se há pouco tempo atrás os enfrentamentos políticos se davam sobremaneira sob a forma de partidos políticos, enquanto que, através do Poder Legislativo, cumpria-se a atividade política e ordenadora, no contexto atual, tende-se à crescente descentralização do poder e ao seu deslocamento factual do Estado-nação; bem como à proliferação de instituições técnicas e especializadas e à inflação dos dispositivos jurídicos. Essas modificações promovem, todavia, um desordenamento político, e deixa todo o processo de referência ao mundo cada vez mais ininteligível.⁴¹

³⁹ Milton Santos salienta, nesse processo de fluidez do mundo, o decurso imbricado entre a velocidade da informação e o uso da técnica: “Em nossa época, o que é representativo do sistema de técnicas atual é a chegada da técnica da informação, por meio da cibernética, da informática, da eletrônica. Ela vai permitir duas grandes coisas: a primeira é que as diversas técnicas existentes passam a se comunicar entre elas. A técnica da informação assegura o comércio, que antes não era possível. Por outro lado, ela tem um papel determinante sobre o uso do tempo, permitindo, em todos os lugares, a convergência dos momentos, assegurando a simultaneidade das ações e, por conseguinte, acelerando o processo histórico.” SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2011, p. 16.

⁴⁰ IANNI, Octávio. **Teorias da Globalização**. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 57-58.

⁴¹ José Eduardo Faria defende a tese de que há um esgotamento do antigo paradigma do Estado soberano e do direito positivo, sustentados por uma ordem jurídica sistêmica, harmônica e minimamente previsível. Segundo o autor, os processos de globalização e de pulverização crescente do poder vêm conduzindo a um caos político e jurídico, que justamente desafia os conceitos que até então usávamos para entender as relações entre ambos. André-Noël Roth, por sua vez, chama esse novo estado confuso e desordenado de coisas de neofeudalismo jurídico. Já para Luigi Ferrajoli, há mesmo um vazio da política e do direito público: “Por lo demás, todo el proceso de integración económico mundial que llamamos ‘globalización’ bien puede ser entendido como un vacío de Derecho público, producto de la ausencia de limites, reglas y controles frente a la fuerza, tanto de los Estados com mayor potencial militar como de los

De todo modo, o processo de perda de referência direta ao mundo começou com as grandes navegações, que o alargaram da localidade para a extensão de todo o globo terrestre, e que, com a globalização, tal processo se completou sem que se conseguisse articular minimamente espaços institucionais que pudessem atenuar o enfraquecimento da atividade política local e mesmo nacional.

O último evento mencionado pela autora e, na sua opinião, o mais crucial para o sentido que iria tomar a humanidade na modernidade, foi a invenção do telescópio. A invenção do telescópio representou a ruptura definitiva da relação direta do homem com o mundo circundante. O processo de abalo da vida assentada no senso comum, que teve um primeiro impacto com o descobrimento do globo, através das grandes navegações, completou-se com a invenção do telescópio, que transformou, finalmente, os cidadãos da Terra em cidadãos do Universo. Com a observação do Universo, os homens passariam a ser partes ínfimas da natureza e, o movimento histórico da humanidade, apenas um processo pequeno na dimensão das transformações cósmicas. Por conseguinte, não era somente a localidade que havia perdido a estabilidade, mas toda a vida terrena.

Além disso, a observação do Universo através de um telescópio foi representativa porque, no momento que se confirmara empiricamente as predições dos filósofos da natureza, de que era, de fato, a Terra que girava em torno do Sol, mudava-se em definitivo o pressuposto epistemológico relativos à percepção do mundo. A partir de então, os homens poderiam passar a explorar a natureza com mais confiança por meio da introspecção. Pois, através do *olho da mente* fora possível se deslocar ao Sol como se o homem fosse de fato um habitante dele, e daquele ponto de referência privilegiado, auferir que era a Terra que girava ao redor do Sol e não o contrário. A observação do Universo por

grandes poderes econômicos privados. A falta de instituciones a la altura de las nuevas relaciones, el Derecho de la globalización viene modelándose cada día más, antes que en las formas públicas, generales y abstractas de la ley, en las privadas del contrato, signo de una primacía incontrovertible de la economía sobre la política y del mercado sobre la esfera pública.” FARIA, José Eduardo. **O direito na economia globalizada**. São Paulo: Malheiros Editores, 2004, p. 128; ROTH, André-Noël. O direito em crise: fim do Estado moderno? In: FARIA, José Eduardo. **Direito e globalização econômica: implicações e perspectivas**. São Paulo: Malheiros Editores, 1996, p. 15-27; FERRAJOLI, Luigi. Pasado y futuro del Estado de derecho. In: CARBONELL, Miguel. **Neonstitucionalismo(s)**. Madrid: Trotta, 2003, p. 22.

meio de um telescópio ratificara tal capacidade de introspecção como forma de produzir conhecimento – o chamado ponto de vista arquimediano. E, a confirmação empírica da realidade do ponto de vista arquimediano, em contrapartida, conduziu os modernos ao progressivo desvencilhamento do mundo circundante e ao mergulho cada vez mais profundo dentro de si mesmo a fim de conhecer o Ser.⁴²

No entanto, a referência ao Universo, que se abria para esse novo cidadão universal, além de não poder ser indicada diretamente pelos sentidos do corpo físico, cada vez mais se tornaria impossível sequer imaginá-la nas mesmas dimensões terrenas, de modo que a representação do mundo tenderia a se perder cada vez mais em fórmulas matemáticas abstratas e sem qualquer conexão com a realidade percebida pelos sentidos, aprofundando a introspecção.⁴³ Em suma, foi nesse contexto que a modernidade conduziu o homem progressivamente para dentro de si mesmo, ainda que se esperasse que com a queda da *vita contemplativa*, o homem se voltasse para o mundo; em outras palavras, os homens não se voltaram para a *pólis*, mas sim para o Ser, através da ciência.

Em certo sentido, a invenção do telescópio exarcebou o impacto das grandes navegações em relação à perda do senso comum, através do qual os antigos se orientavam. Na medida em que a morada dos homens passou a abarcar não somente a Terra, mas todo o Universo, progredia a insignificância da *pólis*; e, além disso, de uma vez por todas conhecer o mundo implicaria em mergulhar dentro do próprio pensamento até as mais profundas abstrações matemáticas. A invenção do telescópio e o surgimento do cidadão universal alienou o homem ainda mais do mundo, e quanto mais o homem se afastava da realidade à sua volta, mais a *ação* ficava prejudicada. Em síntese, por um lado, a morada dos homens se estendia da Terra para o Universo, tornando a localidade ainda mais instável e a *ação* cada vez menos significativa; por outro lado, a referência ao mundo estendido a todo o Universo só poderia ser

⁴² “Antes, foi a descoberta, feita com o novo instrumento, de que a imagem visualizada por Copérnico – do ‘homem viril que, do Sol ... contempla os planetas’ – era muito mais que imagem ou gesto; era, de fato, um indício da assombrosa capacidade humana de pensar em termos de universo enquanto permanecia com os pés neste planeta [...]” ARENDT, 2007, p. 276.

⁴³ “A moderna *reductio scientiae ad mathematicam* anulou o testemunho da observação da natureza a curta distância pelos sentidos [...]” ARENDT, 2007, p. 280.

realizada através de processos de introspecção cada vez mais profundos, até às completas abstrações da matemática que escapam da finitude.

No entanto, numa outra dimensão, talvez o principal impacto da invenção do telescópio tenha sido a fundação do ceticismo tipicamente moderno. Desde o momento em que Galileu Galilei se pôs a ver que era de fato a Terra que girava em torno do Sol a partir de um telescópio, contrariando os sentidos humanos e as *verdades* da Igreja, a reação filosófica foi a dúvida moderna inaugurada por Descartes e simbolizada no *de omnibus dubitandum est*.⁴⁴ E o ceticismo moderno, por sua vez, contribuiu para a descrença de que a cognição humana pudesse atingir a *verdade* do Ser, de modo a influenciar no esfacelamento da *vita contemplativa* e da estrutura religiosa medieval.

Na obra *Meditações*, mais especificamente, Descartes esboça a dúvida universal em relação à capacidade do homem de atingir a *verdade*. Em um completo pessimismo que transparece logo na *Primeira Meditação*, a dúvida sobre o conhecer humano pairava sobre praticamente toda a realidade, tanto sobre o mundo sensitivo, quanto mesmo sobre as conclusões da matemática (atributos da razão), em que poderia haver um Deus enganador a fazer com que mesmo uma sentença banal como “dois mais dois é igual a quatro” pudesse ser uma ilusão provocada pelo Criador.⁴⁵ Para Descartes, assim como o mundo sensitivo, que nos parece tão evidente, pode não só nos ludibriar como nem sequer existir, isto é, não passar de sensações à semelhança de um sonho, igualmente as conclusões da razão não comprovam a existência de tais juízos no mundo.⁴⁶

⁴⁴ ARENDT, 2007, p. 273; 286.

⁴⁵ DESCARTES, Réne. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 96-97. (Coleção Os pensadores – História das grandes idéias do mundo ocidental).

⁴⁶ “A universalidade da dúvida cartesiana vai desde o depoimento dos sentidos ao depoimento da razão e ao testemunho da fé [...] A dúvida cartesiana não duvidava simplesmente de que a compreensão humana fosse acessível a toda verdade ou que a visão humana fosse capaz de tudo ver; para ela a inteligibilidade à compreensão humana não constitui demonstração de verdade, tal como a visibilidade não constitui prova de realidade. É uma dúvida que duvida que exista essa coisa chamada verdade, e com isto descobre que o tradicional conceito de verdade, fosse ele baseado na percepção dos sentidos, na razão ou na crença em alguma revelação divina, valera-se do duplo pressuposto de que o que realmente existe se revelará por si mesmo e que as faculdades humanas são adequadas para recebê-lo.” ARENDT, 2007, p. 288.

Nada era mais plenamente confiável no sentido do apercebimento da realidade. Em primeiro lugar, estremeceram-se as certezas da razão, trazendo a dúvida de que a própria lógica interna da razão tenha qualquer reciprocidade com a realidade, pois se o próprio mundo sensível pode não passar de um sonho, igualmente a certeza matemática, que procura reciprocidade no mundo externo, pode não passar de um devaneio, e embora seu sentido interno seja garantido ao homem, uma vez que não depende de estímulo externo dado aos sentidos, por outro lado, suas conclusões podem não corresponder a nenhuma *verdade* do mundo. Isso parece tanto mais plausível quando hoje o grande pesadelo é justamente que o processo se inverta, isto é, ao invés da correspondência do Ser aos cálculos matemáticos, sejam as equações matemáticas e as representações abstratas dos homens a se converterem em realidade, no sentido de que mesmo que os experimentos tecnológicos “comproven” as teorias, uma vez que se perdeu a conexão entre o Ser e a experiência sensorial, tudo passa apenas a ser hipótese, e sempre se correrá o risco, ao final, de que representações humanas diferentes expliquem coerentemente o mesmo fenômeno sem nunca se alcançar a certeza absoluta da *verdade* do Ser. Em segundo lugar, o mesmo evento igualmente trouxera a dúvida de que os sentidos fossem confiáveis à descrição do mundo, pois a utilização do telescópio, do mesmo modo, confirmara que nossos sentidos também nos enganam, porquanto do ponto de vista de quem está na Terra é o Sol que gira ao seu redor e não o contrário, e foi somente com a observação através de um equipamento que se pôde finalmente confirmar a ilusão dos sentidos. Ou seja, o que vemos é aquilo que aparece como imagem na mente e não há nenhuma comprovação de qualquer realidade dada. Desse modo, a dúvida cartesiana abrangia a capacidade dos sentidos e da razão para se chegar à *verdade*. A única veracidade é aquilo que acontece na mente, mas que, todavia, não garante qualquer reciprocidade com a *verdade* do Ser.

O mais trágico em todo esse processo é que mesmo aquilo que é percebido por algum instrumento criado pelo homem também não é digno de confiança. O mundo aparente que se apresenta a tais instrumentos - que aumentam nossa capacidade sensitiva -, simplesmente aponta que conhecemos apenas o modo como os fenômenos afetam nossos instrumentos de medição, e não propriamente o mundo em si. A utilização do telescópio e a alteração do ponto de vista do observador demonstrou que qualquer realidade pode aparecer sob formas distintas a quem observa, e que se não podemos confiar em nossos sentidos, do mesmo modo não podemos acreditar em qualquer

coisa que nos chegue pelos sentidos ainda que se amplie a potência deles.

A novidade de observar o Universo e perceber empiricamente que é a Terra que gira ao redor do Sol levou à ponderação de que aquilo que se apresenta ao homem é apenas a imagem da mente: a consciência do homem é apenas fluxo em constante movimento, de modo que o homem não pode de fato conhecer a *verdade* do Ser, mas apenas a *sua* verdade, ou seja, aquilo que o próprio homem faz.⁴⁷ Foi dessa maneira que um só evento significou tanto a descrença na razão quanto nos sentidos, e daí decorre a atitude moderna de dúvida e ceticismo.

Ainda que antes de Galileu ter examinado o Universo através de um telescópio os filósofos da natureza já tivessem questionado a existência de um Universo geocêntrico, foi somente com a reciprocidade entre a teoria e o fenômeno empírico que se desencadeou o ceticismo tipicamente moderno, que, por sua vez, passou a abalar a fé cristã. Segundo Arendt, a *morte de Deus*, que se daria na seqüência da modernidade, não aconteceria em razão do materialismo ou do ateísmo, nem pode ser diretamente atribuída à Reforma Protestante, mas se daria fundamentalmente em razão da dúvida cartesiana, que emergira da observação do Universo a partir de um instrumento, e que resultara na perturbação da antiga oposição entre verdade sensual e verdade racional, uma vez que ambas passariam a fazer pouco sentido já que se descobriera que a *verdade* sobre o mundo não é dada ao homem nem pelos sentidos nem pela razão. De todo modo, o abalo em toda tradição cristã foi imediato, pois a dúvida que emergira do novo pressuposto epistemológico que se abria aos modernos chacoalhava justamente a fé na *verdade*, que assegurava a potência da Igreja, sobretudo a convicção da salvação dos homens e da eternidade da alma – a *certitudo salutis* –, que passavam a se tornar questionáveis⁴⁸. Em suma, a dúvida cartesiana contribuiu diretamente para a inversão da *vita contemplativa* em direção à *vita activa* e, nesta, conduziu à introspecção característica da ciência moderna.

Isso porque o consenso moderno, em relação à averiguação do mundo, foi o de que somente através da eliminação das aparências pelas coisas criadas pela própria razão é que - talvez - se pudesse chegar à realidade.⁴⁹ A maneira moderna para lidar com o ceticismo em relação

⁴⁷ ARENDT, 2007, p. 295.

⁴⁸ ARENDT, 2007, p. 265; 290; 332-333.

⁴⁹ “A antiga oposição entre a verdade sensual e a verdade racional, entre a capacidade inferior dos sentidos e a capacidade superior da razão no tocante à

aos nossos sentidos fora a descoberta por Descartes de que o homem, de fato, somente pode conhecer o que ele próprio faz. A verdade da afirmação *penso, logo existo*, para Descartes, advinha de uma conclusão lógica na qual se há algo que pensa é porque há algo que necessariamente existe, e tal dedução não pode ser uma total quimera, pois pelo menos o movimento da mente necessita ser real. Era a conclusão do pensamento de que mesmo que o mundo externo não existisse, isto é, não passasse de uma miragem à semelhança de um sonho, ainda assim, há algo que pensa e necessariamente deve existir. A força do aforismo de Descartes provinha da realidade da percepção da mente em relação à própria mente, pois tal percepção não precisa corresponder a qualquer realidade do mundo para atestar a sua verossimilhança – era algo que resistia a toda dúvida, mesmo a de um Deus enganador⁵⁰. Assim também se passa no que tange as sensações do corpo biológico: ainda que o próprio corpo possa não existir, o sentimento de dor ou de frio existe para a mente que os percebe, portanto, o movimento da mente é real; a realidade da dor ou do frio existe pelo menos na mente do homem que os sente.

O resultado da dúvida cartesiana não fora que os homens deixariam de se mover no mundo a partir das percepções dos sentidos ou das conclusões da razão sobre o mundo, algo que era inevitável, mas que, ao final, nada podia ser comprovado em absoluto, e isso significava a dúvida em relação à *verdade*. A *verdade* proposta por Descartes, portanto, ganhara outro estatuto: o de ser a *verdade* dos homens e para os homens. Ou seja, a *verdade* do Ser se transformou em *verdade* dos homens, que, porém, aceitam as suas *verdades* como a *verdade* do Ser. Na estrutura da mente o homem se move e nela a realidade pode ser investigada, independentemente da comprovação em absoluto da existência do mundo. Dessa premissa resultara a conclusão de que, ao homem, embora não haja a garantia absoluta da *verdade* do Ser, existe a veracidade da sua própria mente, e nela as conclusões da razão não podem jamais estar equivocadas, ao que levava Descartes a concluir, por

apreensão da verdade, perdeu sua importância ao lado desse desafio, ao lado da óbvia implicação de que a verdade e a realidade não são dadas, que nem uma nem outra se apresenta como é, e que somente na interferência com a aparência, na eliminação das aparências, pode haver esperança de atingir-se o verdadeiro conhecimento.

[...] a leitura de um instrumento havia aparentemente derrotado a mente e os sentidos.” ARENDT, 2007, p. 287.

⁵⁰ DESCARTES, 1973, p. 100.

fim, que não importa o que aconteça, mas à existência de um triângulo é necessário que seus três ângulos sejam iguais a dois retos.⁵¹ Pelo menos ao homem isso sempre será veraz, ainda que não corresponda a nenhuma *verdade* do mundo. E, como a estrutura da mente de um homem provavelmente não deve divergir mais em relação aos outros do que o corpo biológico, seria possível estabelecer critérios de inteligibilidade confiáveis entre os homens, como a matemática.⁵² Nesse sentido, em última instância, mesmo a correspondência entre a matemática e o Ser é também uma crença.

De todo modo, a atitude mais comum dos homens em relação ao mundo foi a crença inevitável de que existe, afinal, um mundo que nos chega pelos sentidos, e que, para compreendê-lo, resta a observação dos fenômenos e a imediata introspecção, que tenta corresponder o cálculo ao fenômeno a fim de retirar-lhe os enganos chegados pelos sentidos. Todavia, como mencionado, isso conduziu os homens a mergulhos cada vez mais profundos, para além do ponto de vista arquimediano, mas ao mundo próprio da mente sem referência aos sentidos, que, porém, ninguém podia ter certeza absoluta que não passasse de viagens oníricas e não correspondesse a qualquer *verdade* do Ser.

Apesar da indicação de que nenhuma *verdade* poderia ser plenamente comprovada, os modernos ainda persistiram na busca pelo Ser, embora soubessem, não obstante, que a única coisa tangível, de fato, era tão-somente a mente humana. Provavelmente daí decorreu a quase integral transformação da filosofia moderna em teoria do conhecimento: critérios para a formação do conhecimento confiáveis, pelo menos, aos próprios homens. Porém, o consenso moderno sobre novos critérios epistemológicos para a investigação do Ser, ou seja, a crença na ciência, conduziu ao embaralhamento entre as dimensões ôntica e ontológica, entre o ente e o ser, aos quais Heidegger iria

⁵¹ DESCARTES, Réne. **Discurso do Método**. Tradução de Ciro Mironza. 2. ed. São Paulo: Escala, 2009, p. 41-48.

⁵² “Com o surgimento da Era Moderna, o pensamento tornou-se principalmente um servo da ciência, do conhecimento organizado; e ainda que tenha ganhado muito em atividade, segundo a convicção crucial da modernidade pela qual só posso conhecer o que eu mesmo produzo, foi a matemática, a ciência não empírica por excelência, em que o espírito parece lidar apenas consigo mesmo, que passou a ser a ciência das ciências, fornecendo a chave para as leis da natureza e do universo que se encontram ocultas pelas aparências.” ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 21.

posteriormente questionar.⁵³ Pois o método científico foi o novo pressuposto epistemológico a sustentar a noção de *verdade* e, a aceitação das *verdades* da ciência moderna, que então florescia, conduziu à sede de conhecimento do Ser (ente). No entanto, a esperança moderna de conhecer o mundo de acordo com a ciência, paradoxalmente, pressagiava a despedida em definitivo dos homens desse mesmo mundo, na medida que a ciência conduzia à introspecção, isto é, à crença no ponto de vista arquimediano e, sobretudo, na matemática. Por conseguinte, a esperança de um mundo melhor não fora depositada no *bíos políticós* e na *ação* na *pólis*, mas depositada na ciência, que conhecendo os movimentos da natureza e dos homens, poderia construir um mundo melhor, através, portanto, do *trabalho* do *homo faber*.

Com efeito, a inversão da *vita contemplativa* medieval em *vita activa*, decorrente da dúvida cartesiana, inicialmente se deu em direção ao *trabalho* realizado pelo *homo faber*, que fabrica coisas para o mundo a partir da compreensão desse mesmo mundo. Foi a verificação dos fenômenos naturais através da atividade – como com a utilização do telescópio – e a sede de conhecimento sobre Ser que moveram os primeiros estágios da modernidade, ainda consubstanciados na crença em um mundo estável que obedecia a leis imutáveis e superiores. O ideal do processo de fabricação do *homo faber* entrelaçava-se à estabilidade do mundo, pois destinava-se à compreensão do mundo em seu movimento mecânico e à fabricação de artefatos para esse mesmo mundo permanente. Desse modo, tratava-se ainda de uma atividade ligada à tradição, no sentido de que se buscava compreender a *verdade* do Ser, através da ciência, bem como a partir dessa compreensão racional, construir um mundo ideal.

Assim parece ter ocorrido com o pensamento político moderno na versão contratualista de Hobbes, por exemplo, que simboliza o ponto de vista arquimediano aplicado às atividades humanas. O pensamento político de Hobbes está embasado na crença de que se pode compreender e prever as condutas humanas e, desse modo, fabricar-se o mais ordenado dos mundos, paralisando, em contrapartida, a guerra permanente. À semelhança da compreensão das leis da natureza e de seu domínio, em direção à construção de mundo imaginado pela mente inventiva do *homo faber*, também se acreditou que fosse possível

⁵³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 39.

compreender as paixões humanas a partir do ponto de vista arquimediano, e, assim, fabricar um animal artificial: o Leviatã.⁵⁴ Essa atitude política inicial aproximava-se da contemplação da *ideia*, pois ainda que a teoria fosse destituída de tendências metafísicas, no sentido tradicional, tratava-se de uma racionalidade política que se desdobrava de um processo de introspecção, típico da *vita contemplativa*. E, dessa maneira, os modernos ainda persistiram com a intenção de construir do mundo, embora não pela via da *ação*, mas pelo caminho do *homo faber* e do *trabalho*. Em suma, os homens ainda não haviam desistido completamente da *mundanidade*.

No entanto, o próprio desenvolvimento científico subsequente iria mitigar a vontade de construir um mundo idealizado. Isso porque com as descobertas do movimento do Universo, da evolução biológica, da geologia e da história do planeta, e da antropologia e da história dos homens, pouco a pouco, os modernos passariam de uma percepção estática para uma percepção dinâmica da realidade. Nem o Universo, nem o planeta e nem a humanidade eram estáveis, mas se transformavam constantemente, e tal percepção balançou em definitivo a estabilidade do mundo e destacou a história como o seu princípio orientador. Com efeito, a ciência não já não buscaria mais tanto compreender o Ser em si mesmo - “o que é a realidade da natureza e qual o mundo a ser fabricado?” -, mas passaria a dirigir o saber à compreensão dos processos do Universo e ao benefício que deles poderia se extrair à vida dos homens - “como ocorrem os movimentos da natureza e como se pode dominá-los e reproduzi-los enquanto existirem vidas humanas?”. Em outras palavras, o mundo entendido como algo em movimento não estimula o *trabalho* do *homo faber*, que busca compreender as leis naturais do universo e que cria coisas idealizadas para um mundo estável, mas, ao contrário, estimula a sensação de impermanência das coisas mundanas, levando o homem a se voltar para a felicidade da própria vida transitória e cada vez mais sem sentido.

Essa modificação em relação à percepção do Universo conduziu à dedução de um homem que já não poderia mais ser nem *eterno*, numa transcendência duvidosa, nem *imortal*, num mundo em processo. Portanto, a projeção e o utilitarismo que caracterizavam o *homo faber*, que ainda mantinha, de certa forma, sua atenção dirigida à construção de um mundo idealizado, foi substituída pelo princípio da felicidade, que fazia mais sentido a um homem cada vez mais insignificante: sem alma

⁵⁴ ARENDT, 2007, p. 312.

eterna e sem a vivência em um mundo fixo, que impossibilita a *imortalidade* na história.

Diante de uma vida carente de sentido e da impermanência do mundo, gradualmente, o utilitarismo do *homo faber* se reduziu integralmente em busca pela felicidade. A única realidade era aquilo que o homem sentia em relação a si mesmo enquanto vivesse. E a consequência dessa perda do mundo foi a transformação da ciência em serva da vida; a engenhosidade humana e o domínio tecnológico deixariam de se referir ao Ser, como ainda era característico do *homo faber*, para se destinar à própria vida do homem e à sua vivência sem relação fixa com o mundo. A alienação do mundo havia assim se completado e restara apenas o *labor*: a reprodução da vida biológica e os seus melhoramentos. O conhecimento científico visava agora, sobretudo, garantir a felicidade da vida.

O ritmo incessante de produção contemporâneo já pouco guarda relação com o *trabalho*, que se caracteriza pela exigência de certa durabilidade das coisas no mundo, e que busca fabricar o mundo como faz o artista que elabora a obra de arte a partir de uma ideia precedente. Agora não são mais as coisas que têm valor a partir da concepção de um mundo idealizado, mas é a felicidade da vida que estimula o processo ininterrupto de avanços científicos e usos da técnica, sempre em direção a algo que não cessa: a máxima satisfação dos apetites humanos. Isso significou a aceleração do processo de domínio da natureza e de fabricação, a transformar o *trabalho* em *labor*. O princípio da máxima felicidade transformou, igualmente, a ciência e a técnica, assim como a própria vida humana, em processo.

Na medida que o mundo deixara de ser permanente, a descrença na *ação* e mesmo no *trabalho* foram inevitáveis. Numa perspectiva Arendtiana, pode-se dizer que a interiorização do homem moderno e o seu arrebanhamento não se deram apenas por causa do curso da gênese da moral: a *má-consciência*, que levara Nietzsche a protestar que os homens modernos passaram a se envergonhar de sua crueldade.⁵⁵ À interiorização dos homens e ao seu arrebanhamento deve ser integrada a perda do mundo, que se imiscuiu a todo o desenvolvimento científico subsequente, inicialmente ligado ainda ao mundo, mas, posteriormente, entrelaçado à vida e à felicidade. A desconexão dos saberes em relação à política encontra aqui a sua raiz histórica. Em síntese, a perda do mundo

⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 51-52.

e a despolitização levaram ao arrebanhamento, bem como impulsionaram o desenvolvimento científico em prol da vida que ascendeu; enquanto que a ciência moderna conduziu à introspecção e à interiorização. E, o ápice desse processo, que culminou no positivismo, tornou-se tanto mais patente na medida que, também, ao próprio homem, pode ser aplicado o ponto de vista arquimediano, e a cada momento que ele se volta para si mesmo como objeto, ele não só se desvencilha do mundo (introspecção), como corre o risco de fundamentar a politização da vida da população, que por também não participar do mundo, pode, por isso, ser facilmente capturada pelo poder, o que na verdade revela o próprio estatuto metafísico da política moderna.

Historicamente, fora a inversão cristã do mundo grego - a desqualificar o mundo à impermanência e a garantir a *eternidade* à vida -, que impactara na decadência da *ação*. No cristianismo, o mundo é transitório e inferior, enquanto que a vida humana é *eterna* e *sagrada*.⁵⁶ Essa inversão cristã, que dirigiu a atenção à alma e não à *pólis*, e que consolidou a tradição filosófica do Ocidente iniciada com Platão – a busca pela *verdade* e pela *eudaimonia* dentro do homem -,⁵⁷ por fim, elevou a *vita contemplativa* em detrimento da *vita activa*, e a vida em detrimento do mundo.

No entanto, para Arendt, a promoção da vida como bem supremo, na era moderna, deu-se porque o advento da dúvida cartesiana, que balançou a crença cristã na vida eterna e simbolizou a queda da *vita*

⁵⁶ “Pois a ‘boa nova’ cristã da imortalidade da vida humana individual inverteu a antiga relação entre o homem e o mundo, promovendo aquilo que era mais mortal, a vida humana, à posição de imortalidade ocupada até então pelo cosmo.” ARENDT, 2007, p. 327. Também Norberto Bobbio ressalta essa perspectiva negativista da política no pensamento medieval e cristão: “Para quem postula a natureza má do homem (o homem depois da queda, o homem do pecado original), a finalidade do Estado não é promover o bem, mas exclusivamente controlar, com a espada da justiça, o desencadeamento das paixões que tornariam impossível qualquer tipo de convivência pacífica. Quem provê a salvação do homem não é o Estado, mas a Igreja.” BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. Tradução de Sérgio Bath. 10. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 78.

⁵⁷ ARENDT, 2011, p. 43; Nesse sentido também interpreta Werner Jaeger: “Tal como Platão a concebe, a deslocação da *eudaimonia* para a própria natureza interior da alma e para a sua saúde representa ao mesmo tempo o grau supremo de objetivação e de independência interior de que é capaz a aspiração do Homem à felicidade.” JAEGER, 2011, p. 966.

contemplativa, ao fazer emergir novamente a *vita activa*, não abalou, todavia, o valor *sagrado* da vida humana, que persistiu de forma secularizada como característica moderna. E, quando o mundo foi finalmente entendido sob a forma de processos e o *homo faber* rebaixado diante de um mundo completamente instável, isto é, quando deu-se a perda da última conexão do homem com o mundo, restara apenas o cuidado com a felicidade da vida humana. Primeiro caíra a *vita contemplativa* e a noção de *verdade* diante da dúvida cartesiana, depois o *trabalho* do *homo faber* diante do mundo compreendido como processo, porém, a vida humana como valor *sagrado*, em detrimento do mundo, manteve-se, e foi ela que sustentou o progresso científico moderno, só que agora, consubstanciado no *labor*: na reprodução e nos melhoramentos da vida biológica. Em suma, a vida valorizada secularmente não implicou na *vita contemplativa*, mas no *labor*.

O surpreendente é que, aparentemente, foi a conjunção da *sacralidade* da vida com o ceticismo em relação à vida *eterna*, que foi determinante para que a busca pela felicidade se desse no *imediate* desta vida terrena, abrindo-se espaço para o hedonismo crescente. A vida humana *sagrada* deveria ser cuidada e preservada e, ao mesmo tempo, não guardava qualquer relação com o mundo ou com qualquer entidade superior, levando-se à vitória final do *homo laborans* em nosso tempo. Por essa perspectiva, talvez tenha sido mais a própria *morte de Deus* a causa do arrebanhamento moderno do que a sua onipresença, conforme observou Slavoj Zizek:

É assim um paradoxo nietzschiano o fato de o grande perdedor nessa aparente afirmação da Vida contra todas as Causas transcendentis ser a própria vida. O que torna a vida “digna de ser vivida” é o próprio excesso de vida: a consciência da existência de algo pelo que alguém se dispõe a arriscar a vida (podemos chamar esse excesso de “liberdade”, “honra”, “dignidade”, “autonomia”, etc.).⁵⁸

Com efeito, o risco atual é que esse processo de ascensão do hedonismo conjugado ao aumento do ritmo produtivo tende a conduzir o homem a perder totalmente a referência do passado e do futuro, pois

⁵⁸ ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do Real!**: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p. 109.

mesmo a sua ligação com a humanidade, que ainda o conduz minimamente à construção de um mundo – porquanto se o mundo não é permanente, pelo menos a humanidade poderia sê-lo -, perde-se diante da busca por prazer num mundo de produção e consumo acelerados, levando-se ao presente absoluto. Em certa medida, é como se ficasse inviabilizada aquela indagação profundamente humana com a qual Heidegger abre a sua *Introdução à metafísica*: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”⁵⁹ E, nesse sentido, a pós-modernidade, tão discutida atualmente, talvez seja a perda do referencial da própria humanidade, da própria história, do próprio *ser*, restando, por fim, somente o próprio homem que sente a si mesmo sem qualquer conexão com o mundo. Em suma, a valorização última da vida que o reduz a uma vida nua e o desloca em definitivo da *pólis*.⁶⁰

1.5 Na primeira obra de Agamben, *O homem sem conteúdo*, publicada em 1970, o autor desdobra-se sobre a perda do mundo na modernidade e a relação dessa perda com a permanência secularizada da valorização da vida, que se torna a raiz central das atividades humanas, inclusive da arte. Mas qual é a evidência da perda do mundo e da promoção da vida na arte? Para Agamben, a evidência é a entrada do Ocidente na *era da estética* e a formação do *homem de gosto*.

⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 33.

⁶⁰ O filósofo Dany-Robert Dufour, embora não resgate a origem do processo de ascensão do hedonismo na gênese da modernidade e o correlacione à virada neoliberal na década de setenta do século XX, de modo a distinguir o homem moderno do pós-moderno, considera, de qualquer modo, que finalmente entramos em uma fase de puro hedonismo, com as mais diversas conseqüências antropológicas, que parecem justamente pontuar com precisão aquilo que Arendt chamava a atenção em relação à vitória do *homo laborans*. Em suas palavras: “Como se o pleno desenvolvimento da razão instrumental (a técnica), permitido pelo capitalismo, se consolidasse por um déficit da razão pura (a faculdade de julgar *a priori* quanto ao que é verdadeiro ou falso, inclusive bem ou mal). É muito precisamente esse traço que nos parece propriamente caracterizar a virada dita ‘pós-moderna’: o momento em que uma parte da inteligência do capitalismo se pôs a serviço da ‘redução das cabeças’.” Dany-Robert. **A arte de reduzir as cabeças**: sobre a nova servidão voluntária na sociedade ultraliberal. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005, p. 10.

Logo no segundo capítulo, Agamben relata o episódio do pintor Frenhofer, retirado de *A obra-prima desconhecida* de Balzac, que simboliza exatamente a perda do mundo e a promoção da vida na arte.⁶¹ Após dez anos de trabalho, o pintor Frenhofer havia finalmente terminado a sua tela. Acreditava ter realizado nela o ápice de sua expressão e não apenas uma representação da mulher desejada. Algo que transcendia a simples forma, mas que expressava, em definitivo, toda a essencialidade do seu sentimento. Tratava-se da busca de um ato que escapasse do signo e atingisse as profundezas do seu ser. No entanto, o mergulho profundo de Frenhofer culminou, por fim, em um caos de cores e tons sem qualquer relação com o mundo, ao que levou Poussin a declarar: “mas cedo ou tarde deverá dar-se conta de que não há nada na tela.”⁶²

O episódio retirado da obra de Balzac simboliza, para Agamben, o novo estatuto que a arte iria adquirir na modernidade: destituída da relação com o mundo, a arte transforma-se em expressão criativa do artista, ligando-se, por fim, à afirmação última da vida. Do ponto de vista do artista, a arte é uma questão de vida ou de morte:⁶³ na obra está o artista e não uma coisa produzida. Do ponto de vista do espectador, a obra deve conter um ponto de perfeição a ser captado,⁶⁴ isto é, um sinal capaz de lhe revelar o mais íntimo de seu ser, embora o resultado da obra possa se tornar uma impessoalidade que não lhe “põe nenhum chão”, nenhuma identificação concreta, e que, por vezes, corre o risco de não despertar mais do que a reação de Poussin. Ou seja, a obra final acaba se transformando em simples forma sem qualquer conteúdo.

Assim, a arte se perde do mundo, já que praticamente não mantém qualquer relação com as esferas religiosa e política, por exemplo. Deixa também de estar nas coisas dos homens, nos objetos de uso, mas se guarda aos museus para os *homens de gosto*, que através da arte, buscam se regozijar. As obras de arte adquirem autonomia e, todavia, conforme assinala Edgardo Castro, não passam de princesas adormecidas⁶⁵, que não representam nenhum perigo ao mundo. A arte já não faria Platão querer aboli-la da *pólis* diante do perigo de seus

⁶¹ AGAMBEN, 2012a, p. 29-34.

⁶² AGAMBEN, 2012a, p. 31.

⁶³ AGAMBEN, 2012a, p. 23.

⁶⁴ AGAMBEN, 2012a, p. 37.

⁶⁵ CASTRO, 2012, p. 19.

interesses terrenos.⁶⁶ Em suma, é uma arte desinteressada do mundo, não obstante, possa ser interessante.⁶⁷

Agamben dá continuidade à sua tese remontando a Grécia clássica, onde havia uma distinção entre *poíesis* (pro-duzir) e *prâxis* (fazer). Enquanto *poíesis*, a obra de arte, para os gregos antigos, possuía valor em si mesma, isto é, o valor estava na obra que passava a integrar o mundo no qual os homens habitavam. O processo ou *como* a obra foi elaborada pouco importava. A ênfase estava na obra, na capacidade que possuía de se aproximar da ideia precedente à sua elaboração. Portanto, o importante era *o que é produzido*. A ideia permanece antes e depois do processo de elaboração, de modo que não é o indivíduo o estatuto central da obra, mas a ideia reificada que passa a integrar o mundo, porquanto a arte destina-se ao mundo. Já enquanto *prâxis*, a obra moderna liga-se ao indivíduo e, assim, entrelaça-se à vida e não ao mundo. É o processo - *como é produzido* - que passa a importar. É o ato do artista que expressa seu espírito na obra e o *homem de gosto* que busca prazer. Não é a obra para o mundo, mas a obra para os homens.⁶⁸

Se no mundo Antigo arte e técnica não se separavam, hoje a mistura da arte com a técnica significa a sua corrupção: à arte a originalidade, à técnica a reprodutibilidade. Por outro lado, se no mundo Antigo a *poíesis*, como a materialização da verdade do objeto a ser produzido, não se confundia com a *prâxis*, ligada ao vivente homem, na *era da estética*, o processo se inverte, e *poíesis* e *prâxis* coincidem cada vez mais. Em outras palavras, a arte se separa do mundo, pois cessa de se destinar à reificação de uma ideia para se reservar à expressão do artista e à fruição dos espectadores: a busca pela felicidade na arte. E, se pouco a pouco, o belo impessoal se deteriorou e a transcendência virou puro consumo, de modo que agora os homens passeiam pelos museus como passeiam por *shoppings*, o estatuto original desse processo, para Agamben, advém da autonomização da arte e de sua perda de referência ao mundo: a *museificação* do mundo.⁶⁹

⁶⁶ Sobre a relação entre arte e *pólis* na Grécia Antiga, conferir: JAEGER, 2011, p. 978-996.

⁶⁷ AGAMBEN, 2012a, p. 17-26.

⁶⁸ AGAMBEN, 2012a, p. 117-122.

⁶⁹ “A museificação do mundo é atualmente um dado de fato. Uma após outra, progressivamente, as potências espirituais que definiam a vida dos homens – a arte, a religião, a filosofia, a ideia de natureza, até mesmo a política – retiraram-se, uma a uma, docilmente, para o Museu.” AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução e apresentação de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

2. BIOPOLÍTICA E VIDA NUA

“Na Idade Moderna, miséria e exclusão não são somente conceitos econômicos ou sociais, mas são categorias eminentemente políticas (todo o economicismo e o ‘socialismo’ que parecem dominar a política moderna têm, na realidade, um significado político, aliás, biopolítico).”

Giorgio Agamben

“Na guerra, vai se tratar de duas coisas, daí em diante: destruir não simplesmente o adversário político, mas a raça adversa, essa [espécie] de perigo biológico representado, para a raça que somos, pelos que estão à nossa frente. No entanto, mais ainda, a guerra – isso é absolutamente novo – vai se mostrar [...] como uma maneira não simplesmente de fortalecer a própria raça eliminando a raça adversa (conforme os temas da seleção e da luta pela vida). Quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos.”

Michel Foucault

2.1 Em paralelo à vitória do *homo laborans*, a biopolítica como racionalidade de governo também começou a aflorar progressivamente com a formação dos Estados modernos. Embora para Agamben a biopolítica não seja um fenômeno de origem moderna, como veremos adiante, por outro lado, pode-se dizer que a biopolítica se desenvolveu tenazmente a partir da modernidade, com a progressiva inscrição da vida nos mecanismos do Estado. Em certo sentido, a biopolítica foi o desdobramento jurídico-político relativo à promoção da *zoé* e à perda do mundo – ou, o não retorno ao mundo, após a ruptura das estruturas medievais -, quase como se a salvação da vida deixasse de acontecer na Igreja e passasse ao Estado. Assim, a biopolítica é o efeito da passagem do poder como simples forma de dominação soberana para a forma de uma racionalidade de governo que cuida da vida da população.

Foucault define *razão de Estado* como “um certo tipo de racionalidade que permitiria reger a maneira de governar com base em

algo que se chama Estado.”⁷⁰ Portanto, a *razão de Estado* pode ser pensada como um conjunto de objetivos e saberes entrelaçados, que definem o modo de governar e que tem por finalidade o fortalecimento, o enriquecimento e a estabilidade do Estado. E foi a partir de análises da formação dos Estados modernos que Foucault traçou os mecanismos de exercício de poder na modernidade, bem como cunhou o termo biopolítica. Para o autor, as formas de exercício do poder na modernidade implicaram em mudanças no modo de governar comparativamente à época clássica,⁷¹ e são esses desenvolvimentos das racionalidades de governo na modernidade que aqui passaremos sucintamente em revista e que estão implicados na consumação da biopolítica, essencial ao pensamento de Agamben.

No entanto, ressalva-se que só esquematicamente é possível traçar o desenvolvimento das racionalidades de governo até a formação da biopolítica. Isso porque a formação da biopolítica não se deu através de um processo linear no qual se passou de uma técnica de governo à outra. Mas ao contrário, a formação da biopolítica desenvolveu-se em paralelo às outras técnicas de governo, que não deixaram de existir e que também se entrelaçam reciprocamente, de modo que não há uma sucessão de técnicas governamentais, portanto. Além disso, para Foucault, embora a biopolítica tenha surgido com premência em um determinado momento histórico, em meados do século XVIII, ela não é redutível a um modelo de Estado historicamente dado, como se fosse possível situá-la fixamente na história e fazendo-a coincidir com algum modelo jurídico-institucional de Estado. Antes disso, aquilo que Foucault bucou reconstituir foi uma série de eventos mais ou menos conexos historicamente, da qual emergiu tal racionalidade de governo chamada biopolítica, que, por sua vez, perpetua-se e camufla-se nos mais diversificados arranjos jurídicos-institucionais de Estado. Desse modo, a biopolítica pôde estar presente tanto no facismo e no estalinismo, quanto está presente no liberalismo das democracias representativas. Ou seja, a biopolítica não é um modelo teórico de Estado, mas uma racionalidade de Estado que determina seus fins.

Com efeito, Foucault nunca se preocupou tanto em delinear uma teoria geral do Estado. Sua intenção era antes fazer uma analítica do poder em seus diversos espaços difusos. Em outras palavras, buscou avaliar os modos conforme o poder pode ser exercido e as condições históricas nas quais se desenvolveram tais dispositivos de poder, que

⁷⁰ FOUCAULT, 2008a, p. 6.

⁷¹ FOUCAULT, 1988, p. 148.

muito mais para fins didáticos podem ser classificados. Pois, na perspectiva foucaultiana, o problema do poder não está tanto atrelado aos modelos jurídicos-institucionais de Estado (a soberania, a divisão dos poderes, os direitos fundamentais, a existência de um tribunal constitucional, entre outros), mas às racionalidades de governo que percorrem subjacentes às instituições estatais, isto é, que por dentro delas, difusamente, impõem-se concretamente aos indivíduos. Tanto assim que Foucault chegou mesmo a afirmar que “o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem ser compreendidos a partir de táticas gerais de governamentalidade.”⁷² Aqui há uma diferença entre os pensamentos de Foucault e de Agamben sobre o poder político, pois para este o decisivo não é tanto a biopolítica – a politização da *zoé* -, mas a arquitetura jurídico-institucional do Estado de exceção, que apesar de também não coincidir diretamente com algum modelo específico de Estado – tanto que se pode observar a suspensão da ordem jurídica nos Estados totalitários do século XX quanto nas atuais democracias representativas -, revela o mecanismo jurídico-político no qual o poder consegue capturar os indivíduos.

Outra dificuldade em encontrar conceitos teóricos estanques nas análises de Foucault deve-se ao fato de que o autor se mantinha em contante revisão de suas teorias, de modo que surgiam sempre novas problemáticas que precisavam ser consideradas e integradas por outras determinações teóricas. Por conseguinte, as racionalidades de governo, descritas por Foucault ao longo de seus livros, não formam, ao final, um núcleo preciso dos motivos do aparecimento histórico delas, mas revelam muito mais as tendências do poder, que através de uma série de fenômenos aproximados, puderam se desenvolver. Mas não que tais fenômenos sejam funcionalmente determinados entre si ou que estejam integralmente vinculados por um dispositivo de poder predominante.

Posto tais ressalvas, em linhas gerais, pode-se dividir os dispositivos de poder em três tipos: o dispositivo legal, o dispositivo disciplinar e o dispositivo de segurança. E, esses três dispositivos aproximam-se respectivamente de três racionalidades genéricas que definem o poder: a relação de soberania entre o rei e os súditos (Estado de justiça), a formação dos Estados modernos e a polícia (Estado administrativo), e as governamentalidades do Estado e os problemas da população (Estado de governo).

⁷² FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France. Tradução de Eduardo Brandão e Revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. p. 145.

Na relação de soberania entre o rei e os súditos, os laços de poder eram pouco determinados e frágeis. Ao mesmo tempo em que soberano mantinha-se em exterioridade e transcendência em relação à vida dos súditos, as vinculações entre ambos não eram estreitas, e a grande tarefa do soberano consistia em manter as frágeis relações de poder. Pode-se dizer que não havia, ainda, um poder orgânico que determinasse o modo de viver dos súditos, o que fazia com que o poder fosse pouco coeso e que estivesse sempre ameaçado por forças externas e internas. Para situar tal relação de poder, Foucault analisa a obra *O Príncipe*, de Maquiavel, e constata que, no período em que foi escrito o livro, ainda não havia uma ligação mais determinada entre o príncipe e os súditos, e, por conseguinte, não havia, igualmente, razões para que os súditos aceitassem o poder exercido pelo príncipe,⁷³ de modo que, ao príncipe, caberia, então, desenvolver uma arte de governar caso quisesse manter as relações de poder com os súditos, e daí decorreria a *virtù* maquiavélica. Segundo Foucault, é nesse sentido que deve ser interpretada a obra *O Príncipe* e o modo no qual se davam as relações de soberania.⁷⁴

Em relação ao modo de exercício de poder, era realizado de maneira direta e com recurso à violência. Era sobretudo um poder relacionado aos interesses do soberano em contraposição aos interesses dos súditos, exercido através de confiscos e de apropriações de riquezas em proveito direto do rei, como a extorsão de produtos, de bens, de serviços e de trabalho.⁷⁵ No limite, era o direito de vida e de morte que o soberano detinha sobre os súditos, simbolizado na fórmula *fazer morrer e deixar viver*.⁷⁶ A característica central do poder era a decisão soberana de exercer o direito de matar ou deixar viver, que, por sua vez, ligava o soberano à vida dos súditos. Paradoxalmente, era justamente porque o soberano podia matar que ele exercia seu direito sobre a vida dos

⁷³ Em passagem de *O Príncipe*, ainda que Maquiavel estivesse tratando especificamente dos principados novos, a fragilidade da relação entre o soberano e os súditos parece ser evidente: “Mas a dificuldade consiste nos principados novos. [...] as suas variações nascem principalmente de uma dificuldade comum a todos os principados novos, a saber, que os homens mudam de boa vontade de senhor, supondo melhorar, e esta crença os faz tomar armas contra o senhor atual.” MAQUIAVEL. **O príncipe**. Tradução de Lívio Xavier. 5. ed. São Paulo: Atena Editôra, 1961, p. 21.

⁷⁴ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012, p. 407-410.

⁷⁵ FOUCAULT, 1988, p. 148.

⁷⁶ FOUCAULT, 2005, p. 286.

súditos, ou seja, deixando-os viver; porém, era essencialmente nesse limite extremo que o soberano se ligava à vida dos súditos. Em suma, nas relações de soberania, o controle sobre a vida era a decisão extrema de *fazer morrer e deixar viver*.

Já o dispositivo legal era a forma como o poder era exercido. Determinado por uma divisão binária, o dispositivo legal é um acoplamento entre uma ação proibida e a respectiva punição, maneira pela qual o soberano atuava sobre os súditos.⁷⁷ O dispositivo legal fica evidenciado no caso exemplar, citado por Foucault, dos leprosos. Isso porque a exclusão dos leprosos na Idade Média era essencialmente de caráter jurídico, em que através de uma divisão binária realizada por um conjunto de leis e regulamentos, e também por rituais religiosos, dividiam-se categoricamente os leprosos e os não-leprosos.⁷⁸

Essas são as características mais gerais das relações de soberania ou de um Estado de justiça, que, porém, iriam sofrer aprofundamentos gradativos com o surgimento mais determinante dos Estados modernos, nos séculos XVII e XVIII. A partir de então, as relações de poder passariam a ser mais invasivas em relação à vida das pessoas. O poder não seria mais um liame tênue entre o soberano e os súditos, mas buscaria controlar nos mínimos detalhes e ser exercido continuamente por vigilância, até chegar às sutilezas do comportamento. Além disso, o poder passaria a ser exercido especialmente através dos dispositivos disciplinares, mais adequados ao modelo de Estado de polícia que se formava. O contexto histórico era o do mercantilismo, em que a concorrência entre os Estados começava a suscitar aquilo que convencionalmente veio a se chamar de *razão de Estado*. Ou seja, a independência de um Estado exigia esforço pelo o seu fortalecimento, o que conduzia o governo a controles cada vez maiores internamente. A consequência foi o aparecimento de um poder de polícia que incidia sobre os corpos dos súditos, que extraía deles tempo e trabalho, e que, por outro lado, já não se preocupava tanto em explorá-los através de tributos e obrigações descontínuas, como ocorria nas relações de soberania. Logicamente que um dispositivo de poder não excluía o outro, inclusive, os dispositivos são, em sua maioria, interdependentes. Entretanto, as novas intenções do poder conduziram à captura progressiva da vida, em que os dispositivos disciplinares eram essenciais.

⁷⁷ FOUCAULT, 2008b, p. 8.

⁷⁸ FOUCAULT, 2008b, p. 13.

Por conseguinte, a dimensão essencial do poder já não seria mais tão determinada pela regra jurídica, mas sim pelas regras naturais, isto é, pelas normas que decorriam dos discursos e saberes científicos, sobretudo aqueles relacionados às ciências humanas. Nas palavras de Foucault, um “saber clínico” que visava normalizar.⁷⁹ Não obstante tais procedimentos normativos tenham sido igualmente colonizados pelos procedimentos da lei, como se observa, a norma aqui já não possuía o significado jurídico usual, em que se visava delimitar estritamente o permitido e o proibido, mas se materializava em uma normatividade que buscava conformar a vida em sua abrangência: dizer a cada momento o que se deveria fazer. No entanto, o fundamental é que os saberes e os discursos se consubstanciaram no direito, que passou a ser entendido como um conjunto de aparelhos, de instituições e de regulamentos que aplicavam a ordem jurídica, e que, finalmente, compunham uma sociedade disciplinar⁸⁰ ou de normalização,⁸¹ na qual se diferencia o normal do anormal.

A característica central dos dispositivos disciplinares é a de controlar os corpos individualmente. Portanto, consistem em um conjunto de técnicas a serem exercidas sobre o indivíduo mediante sistemas de vigilância e de correção. São tecnologias adjacentes à lei, organizadas em formas de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios, de medidas policiais, psicológicas e médicas, em suma, todo um conjunto de técnicas que visavam sujeitar os corpos, exercitá-los, treiná-los e corrigi-los.⁸² Esquemáticamente, pode-se dizer que enquanto a lei proíbe, a disciplina prescreve. Um exemplo de dispositivo disciplinar foram os regulamentos relativos à peste, que visavam quadrilhar as cidades, determinando o horário que as pessoas poderiam sair, o que deveriam fazer em casa, como deveriam se alimentar, características não tanto de um Estado de justiça, mas de um Estado administrativo.⁸³

Além disso, deve ser destacado no tocante à formação da polícia, a sua relação com uma *razão de Estado* que começava a se formar no campo teórico. Imbricada ao *homo faber*, a reação moderna no campo dos saberes políticos foi justamente a de pensar em procedimentos que, em primeiro lugar, substituíssem a antiga fragilidade das relações de

⁷⁹ FOUCAULT, 2005, p. 44.

⁸⁰ FOUCAULT, 2005, p. 31.

⁸¹ FOUCAULT, 2005, p. 302.

⁸² FOUCAULT, 2008b, p. 8; FOUCAULT, 2005, p. 288.

⁸³ FOUCAULT, 2008b, p. 13-14.

soberania por uma racionalidade que permitisse maior estabilidade. Talvez o contratualismo de Hobbes tenha sido a principal referência nesse sentido, pois visava substituir o discurso histórico de guerra por um discurso racional assentado num contrato: um Estado por instituição.⁸⁴ Em segundo lugar, surgiram uma série de discursos a fim de repensar o direito de *fazer morrer e deixar viver* do soberano. Discursos no campo do direito público que buscavam definir limites extrínsecos ao poder, como o direito natural e as leis fundamentais do reino.⁸⁵ Ou seja, buscou-se edificar uma *razão de Estado* que atribuísse ao poder a função de cuidar da vida, em oposição a simples conselhos dados ao rei a fim de que conseguisse manter o poder, como fez Maquiavel. Assim, gradativamente, a função do soberano passava a ser definida por uma fórmula inversa: *fazer viver e deixar morrer*.

Já a etapa seguinte foi a passagem à biopolítica. Historicamente, Foucault a situa na segunda metade do século XVIII, sobretudo em razão do crescimento demográfico e da industrialização que marcaram este período e que impuseram novas dificuldades à velha mecânica de poder centrada no homem-corpo. Pois, agora, não se tratava mais de governar indivíduos, mas massas de indivíduos, populações cada vez maiores, e que os dispositivos disciplinares já não eram mais tão eficazes. Com efeito, os problemas da população que emergiram nesse período levaram ao desenvolvimento de uma nova racionalidade de governo, não mais centrada no homem, considerado individualmente em seus movimentos e em suas vontades, mas centrada nos indicadores populacionais e em sua gestão. Tratava-se de uma racionalidade de governo dirigida ao homem-espécie: a biopolítica.⁸⁶

Mais especificamente, foi a constituição dos mercados que implicou na emergência da biopolítica. Isso porque durante o período mercantilista, os Estados buscavam se fortalecer através do comércio exterior. A fórmula básica era aumentar a população (mão-de-obra) e a produção interna, para que, através de uma balança comercial favorável, o Estado pudesse se tornar mais rico e forte, bem como pudesse ampliar e tornar mais potente os seus exércitos. No entanto, o mercado, que durante o período mercantilista era minuciosamente regulado, pouco a pouco, passou a funcionar como um local de verificação,⁸⁷ isto é, um local em que se podia observar a sua própria dinâmica e, assim, racionalizar

⁸⁴ HOBBS, 1974, p. 111-125.

⁸⁵ FOUCAULT, 2008a, p. 13-14.

⁸⁶ FOUCAULT, 2005, p. 289.

⁸⁷ FOUCAULT, 2008a, p. 42-43.

as intervenções governamentais com o intuito de enriquecer e de fortalecer o Estado. E, aquilo que veio a ser revelado pelo mercado iria exatamente indicar uma racionalidade inversa às políticas adotadas durante o período mercantilista. Pois, se os objetivos dos governos eram aumentar a população e a riqueza, tais controles dos mercados eram prejudiciais e precisavam ser afrouxados, sobretudo porque, os novos problemas populacionais, que perturbavam os objetivos dos governos, já não podiam mais ser resolvidos com a antiga *ratio* mercantilista, que, ainda influenciada pelas antigas relações de soberania (uso da força direta), queria tudo dominar.⁸⁸ Portanto, o mercado enquanto um local de verificação permitiu reavaliar onde o Estado deveria intervir ou não, ou, mais exatamente, suscitou um novo saber, a economia política. E, a economia política é justamente a disciplina que visa o enriquecimento do Estado e que tem por objeto a população.

Aquilo que deve ser enfatizado e que é importante para pensar o poder é que foi dentro do contexto de uma *razão de Estado* que a economia política surgiu,⁸⁹ pois foi através da observação da dinâmica do mercado que surgiram novas racionalidades pragmáticas de governo, que constituíram, finalmente, a disciplina da economia política, bem como implicaram no uso contínuo da estatística. Ambas seriam a partir daquele momento os novos saberes e instrumentos que determinariam as funções do Estado, e que marcariam, também, uma nova racionalidade de governo dirigida à gestão da população.

Em outras palavras, o problema da população-riqueza como um assunto do Estado suscitou a dificuldade de ter que lidar com diversos aspectos da gestão populacional, como a fiscalidade, a escassez alimentar, o despovoamento, a ociosidade-mendicância, a vagabundagem, entre outros, e, por isso, foi um fator determinante na constituição da economia política, e, por conseguinte, na elaboração dos dispositivos de segurança que vieram a compor a biopolítica. Sobretudo o problema da escassez alimentar na França dos séculos XVII e XVIII e a subsequente implantação de uma nova racionalidade de governo menos intervencionista na produção de cereais – que na prática resultou na permissão à livre-circulação de cereais, consoante defendiam os fisiocratas -, foram os pontos fulcrais à formação dos dispositivos de segurança. A partir daquele momento, a racionalidade de governo no que tange a escassez alimentar já não seria mais a de controlar no detalhe o mercado, como mandava a *ratio* mercantilista, mas a de

⁸⁸ FOUCAULT, 2008b, p. 492-493.

⁸⁹ FOUCAULT, 2012, p. 426; FOUCAULT, 2008a, p. 19.

observar a realidade e nela apenas influenciar nas tendências gerais, atuando com o menor esforço e custo possível.⁹⁰ O que importa notar, todavia, é que não se tratava tanto de uma questão de liberdade ou de uma consequência prática em razão de um novo saber, mas antes de uma racionalidade de governo que buscava gerir e promover a vida da população, e que se fundava igualmente em um saber.⁹¹ Portanto, não foi o saber racional que passou a justificar o poder, mas a racionalidade de poder que colonizou o saber. E, embora a diferença não pareça ser relevante em um primeiro momento, para Foucault, a distinção era crucial, pois na gestão em que se visa promover a vida da população, sempre se está implicada a matabilidade, na medida em que o cuidado da vida de uns pode depender a morte e opressão de outros. Posto de outro modo, a valorização da vida em geral não significa, necessariamente, a valorização da vida de todos. E, assim sendo, a utilização dos saberes adquirem uma dimensão importante, porque legitimam o uso do poder tanto para promover a vida, como para causar a morte.

De todo modo, tais técnicas de governo, que visavam gerir a população, Foucault chamou de dispositivos de segurança; e foram eles que predominaram também em outros campos da vida populacional, como no campo da saúde. Neste domínio, o exemplo do tratamento à varíola é emblemático, pois os mecanismos de controle da doença eram mais indiretos se comparados aos casos da lepra e da peste. Agora se buscava saber quantas pessoas pegaram a doença, quais eram os grupos de risco, quais eram os riscos da doença comparativamente às outras doenças, quais eram os custos de tratamento, como se poderia prevenir a doença através de campanhas de higienização, ou seja, o objetivo era manter um nível de normalidade da doença na população, e não necessariamente extirpá-la. Ainda no campo da saúde, o foco também passava a ser o de cuidar das endemias - que são encaradas sob os aspectos da subtração de forças, da diminuição do tempo de trabalho e dos custos econômicos - e não tanto das epidemias - nas quais o aspecto reinante é a potencialidade de morte.⁹² Em suma, a biopolítica é um processo constante de gestão que abrange diversas áreas (previdência, habitação, segurança pública, regras de higiene, entre outros) e visa a estados globais de equilíbrio da vida populacional.

⁹⁰ FOUCAULT, 2008b, p. 39-64.

⁹¹ FOUCAULT, 2008b, p. 45.

⁹² FOUCAULT, 2008b, p. 14; FOUCAULT, 2005, p. 290-291.

Por essa perspectiva, a biopolítica pode ser compreendida como um aprofundamento das racionalidades que começaram nos Estados de polícia, no sentido dela estar centrada, ainda com mais veemência, nos cuidados da vida biológica. No período do Estado de polícia, as racionalidades de governo geralmente eram elaboradas por juristas e se localizavam no âmbito do direito público, bem como se detinham, primordialmente, com o problema de impor limites extrínsecos (direito natural, leis fundamentais do reino, entre outros) ao poder do rei. Ou seja, por um lado, visavam a estabilidade e o fortalecimento do Estado, e, por outro lado, buscavam a preservação da vida, porquanto neste período a atitude do Rei ainda se imiscuia àquelas características mais gerais das relações de soberania, como o direito do soberano de matar os súditos, de modo que as racionalidades de governo estavam ainda imbuídas da questão da legitimidade do poder e dos limites ao arbítrio do rei. Foi neste período que se iniciou a inversão da fórmula *fazer morrer e deixar viver* para *fazer viver e deixar morrer*. No entanto, pode-se dizer que os dispositivos disciplinares, que já marcavam uma racionalidade que preconizava o *fazer viver*, não eram ainda tão sofisticados como os dispositivos de segurança, pois ainda incidiam sobre os corpos de modo bastante arbitrário e conjuntural, assemelhando-se, por vezes, às descontinuidades das relações de soberania.

Na etapa seguinte, as racionalidades de governo já quase não eram elaboradas pelos juristas, mas antes pelos economistas (ou juristas-economistas), enquanto que a atuação do Estado já não era exatamente definida no campo do direito público e fundada em critérios de legitimidade do poder (limites extrínsecos), mas definida no campo da economia política e fundada em questões pragmáticas, que poderiam ser resolvidas pelos saberes (limites intrínsecos).⁹³ Por conseguinte, a lógica de atuação do Estado se invertera: não era mais tanto como ocorria no modelo do Estado disciplinar, em que se queria regular tudo, em que não se permitia o *laissez faire*, em que não se deixava as coisas se moverem por si mesmas, enfim, uma racionalidade que procurava regular no âmbito da legitimidade a fim de extirpar todo o mal, mas ao contrário, com a biopolítica, o objetivo passaria a ser o de encontrar um ponto ótimo, uma média aceitável de convivência, isto é, o cálculo seria o de manter um certo nível de *laissez faire* e atuar nos fatores naturais dos processos sociais, não a anarquia, mas um controle mínimo que estimularia as direções gerais e que se fundaria em saberes de caráter

⁹³ FOUCAULT, 2008a, p. 14-17; 27.

utilitarista. Por conseguinte, pode-se dizer que os dispositivos de segurança nem proíbem e nem prescrevem, mas têm por função regular a realidade dos processos naturais com alguns complementos artificiais.⁹⁴ Dessa forma, o aforismo *fazer viver e deixar morrer* chegaria à sua plenitude, pois, agora, o critério não seria tanto a legitimidade quanto a eficácia, e, portanto, poder-se-ia deixar morrer alguns desde que as condições globais da população melhorassem. Ou seja, a gestão seria a do homem-espécie e algumas mortes fariam parte do cálculo de normalidade.⁹⁵ Assim sendo, o problema político não seria mais tanto os arbítrios do rei, mas os riscos das governamentalidades, que em nome da promoção da vida, poderiam pôr em risco a mesma vida de partes da população.

É importante enfatizar que o aparecimento histórico da biopolítica, indicado por Foucault, entrelaça-se, em grande medida, à fisiocracia e ao liberalismo econômico, embora, isso não signifique que a biopolítica seja redutível a ambos. Posteriormente, o biopoder encontrou outros saberes que justificaram novas formas de governamentalidade, como nos casos do nazismo e do estalinismo. Ou seja, o núcleo que caracteriza a biopolítica, e que esteve presente em todas as formas de governamentalidade acima mencionadas, é a politização da vida. O essencial que haja uma valorização da vida e que o poder esteja sempre assentado em relações de saber-poder que visam gerir populações, como destacou Foucault:

O objeto de todos esses empreendimentos concernentes à loucura, à doença, à delinquência, à sexualidade e àquilo de que lhes faço agora é mostrar como o par “série de práticas/regime de verdade” forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso.⁹⁶

Em última análise, a biopolítica aprofundou a sociedade de normalização que se iniciara com os Estados de polícia. A esse respeito, escreveu Foucault que a “norma é o que pode tanto se aplicar a um

⁹⁴ FOUCAULT, 2008b, p. 61; 493; FOUCAULT, 2008a, p. 22.

⁹⁵ FOUCAULT, 2008b, p. 59.

⁹⁶ FOUCAULT, 2008a, p. 27.

corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar⁹⁷ e que

[...] a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc) cujas funções são sobretudo reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.⁹⁸

De todo modo, a questão fundamental é a de saber por que ou como a normalização da sociedade pode se tornar um problema. Por que o *fazer viver* pode ser tão perigoso? A resposta foucaultiana, neste caso, vai ainda além da fórmula *fazer viver e deixar morrer*. Para Foucault, o risco da normalização provém do seu entrelaçamento àquilo que chamou de racismo de Estado, quando se empreendem cesuras na população nas quais o *fazer viver* para uns se confunde com o *fazer morrer* para outros. Quando isso acontece, então a biopolítica se transforma em tanatopolítica.

Na aula de 17 de março 1979, no *Collège de France*, Foucault esboçava o problema da transformação da biopolítica em tanatopolítica.⁹⁹ A explicação dada para o fenômeno é que quando se engloba o componente raça na norma, corre-se o risco de haverem subdivisões no interior da população que justifiquem a violência, de modo que ao lado do *fazer viver*, caminhe um *fazer morrer*. Pois, a distinção do normal e do anormal, entrelaçada ao componente raça, significa relacionar a evolução de uma parte da população (*fazer viver*) ao banimento ou à destruição da outra parte (*fazer morrer*). A parte anormal deve ser eliminada para não prejudicar a evolução da parte normal. Há, assim, um componente biológico que justifica e prescreve a atuação de uma raça contra a outra, porquanto à purificação ou à salvação de uma espécie, que decorre do próprio fundamento biopolítico, exige-se uma tanatopolítica.

Por tanatopolítica, porém, não se compreende apenas a morte explícita, mas, igualmente, todos aqueles mecanismos mais sutis que podem expor à morte ou simplesmente oprimir o indivíduo, ou, ainda, bani-lo do âmbito da convivência social e política. Enfatiza-se, também,

⁹⁷ FOUCAULT, 2005, p. 302.

⁹⁸ FOUCAULT, 1988, p. 157.

⁹⁹ FOUCAULT, 2005, p. 304-315.

que as cesuras e subdivisões no interior da população não precisam ser apenas do tipo racial, no sentido usual da palavra. Por racismo de Estado deve ser compreendido qualquer discriminação, podendo abranger tanto distinções raciais, como de gênero, de classe, de religião, de orientação sexual, entre outros. O essencial do racismo de Estado é que não se restringe ao simples ódio ao diferente, como no racismo usual. É mais do que isso. É um racismo que visa à evolução da espécie, e que, por isso, oprime aqueles que são considerados óbices a tal evolução. Portanto, é também um racismo calculista e frio, que somente numa dimensão biopolítica pode ser compreendido. Em outras palavras, porque é um racismo que passa pelos cálculos do Estado, e não se desvincula dos objetivos da governamentalidade, ele pode ir ao extremo da total desumanização do outro, tratando-o como algo descartável, conforme ocorreu nos campos de concentração nazistas.

Nesse sentido, a figura do *mulçumano* nos campos de concentração nazistas, descrita por Agamben em *O que resta de Auschwitz*,¹⁰⁰ torna-se o emblema trágico do paradigma biopolítico moderno. Naquele inferno artificial, *aquém* do bem e do mal, o humano pôde se desintegrar completamente em uma vida nua. Pois ao *mulçumano* não cabia mais uma *dignitas*, não havia mais nele nem sequer o *inassumível* da vergonha, era enfim apenas um homem de carne e osso, literalmente. Mas o fundamental é que essa figura seja a contraparte terrível de um poder que pretende, antes de tudo, *fazer viver*, que justamente marca o núcleo biopolítico que aqui tentamos recapitular. Em suma, *fazer morrer* para *fazer viver* é o lema da tanatopolítica, por conseguinte, ela pode ser muito mais cruel do que o simples racismo.

O caso do franco-atirador de elite americano, Chris Kyle, responsável por mais de 150 mortes no Iraque entre os anos de 1999 e 2009 – segundo dados oficiais, pois o próprio Kyle assegurou que foram mais de 250 pessoas –, é, nesse sentido, emblemático. Após deixar a Marinha americana, Kyle escreveu um livro chamado *American Sniper: a autobiografia do mais letal atirador da história militar americana*, em que relata a sua experiência no Iraque, antes de ter sido assassinado no Texas, no dia 03 de fevereiro de 2013. Kyle alegou em entrevista à revista *Time* que "na primeira vez, você nem sequer tem certeza de que pode fazê-lo [matar]. Mas eu não estava lá olhando essas pessoas como pessoas. Não me perguntava se tinham família. Só estava tentando

¹⁰⁰ AGAMBEN, 2008, p. 49-91.

manter meu pessoal a salvo."¹⁰¹ Posto de outro modo, Kyle não matava pessoas, matava insurgentes que punham em perigo o seu pessoal, e, assim sendo, aqueles que são classificados como insurgentes passam a ser imediatamente outra coisa que não um ser humano: passam a ser apenas homens (corpos) sem história e sem identidade. É este é o caráter biopolítico assintomático – e cruel – que justifica o mal, e que somente pode ser compreendido no âmbito de uma razão de Estado.

De modo semelhante, foi o que ocorreu no funesto caso do Massacre do Carandiru, em 1992.¹⁰² Naquela Casa de Detenção de São Paulo, em que 7.257 detentos agonizavam em um local feito para suportar 3.500 detentos, foi ordenado, pelo então Coronel Ubiratan Guimarães (assassinado em 2006), um massacre policial que acabou por matar 111 presos e deixar outros 110 feridos - presos que se encontravam desarmados e rendidos, e que 80 por cento deles esperavam por sentença definitiva da Justiça. No entanto, mais incompreensível do que o horror do ato é a aporia na qual tamanha violência - *aquém* do bem e do mal, como testemunhou a vítima Tainha, para a qual as cenas de violência nunca saíram da cabeça – pôde, ao mesmo tempo, contribuir para o sucesso da carreira política do Coronel, que além de ter sido absolvido pela maioria dos desembargadores do Órgão Especial do Tribunal de Justiça de São Paulo (20 a 2), com a justificativa de que agiu no “estrito cumprimento do dever”, tornou-se deputado estadual de São Paulo; e, na Assembléia Legislativa, funcionava como uma espécie de arauto da famigerada *bancada da bala*. Somente um horizonte biopolítico nos revela, então, que a violência não foi um ato isolado do Coronel e da Polícia Militar de São Paulo, mas foi apenas mais um ato entre outros incontáveis que aparecem diariamente em nossos jornais e revistas, e que se sustentam porque a cisão entre os que merecem viver e os que merecem morrer já está estabelecida em nosso país. A biopolítica é o elemento em que a

¹⁰¹ [s/a]. **Maior atirador dos EUA é assassinado em campo de tiro.** Terra Brasil. 03 de fev. 2013. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/mundo/estados-unidos/maior-atirador-dos-eua-e-assassinado-em-campo-de-tiro.6289b1fb8cd9c310VgnCLD200000ec6eb0aRCRD.html>. Acesso em: 16/02/2013.

¹⁰² BARROS, João de. **A morte do Coronel:** o assassinato e a história de Ubiratan Guimarães, o policial militar que comandou o tristemente célebre Massacre do Carandiru. Caros amigos. São Paulo, ano X, nº 115, p. 19-23, out. 2006.

morte é justificada em nome da vida. Portanto, a violência que decorre dela não é a violência do simples ódio ou do racismo usual, mas é uma violência que encontra legitimidade na salvação do homem-espécie. Em outras palavras, o racismo de Estado é uma violência assentada na promoção da vida da população, e, justamente por isso, é capaz de ir ao extremo de *coisificar* vidas humanas.

Esta violência transcende o binômio amigo-inimigo. Quando Foucault se colocara o problema do poder e invertera a fórmula de Clausewitz, de que não é a guerra que é uma continuação da política mas a política que é uma continuação da guerra, e que todo o poder estaria, assim, fixado em manter a ordem contra o inimigo por meio de mecanismos de repressão, Foucault, ao mesmo tempo, passara a desconfiar cada vez mais de uma noção de repressão que visasse, tão-somente, manter o poder contra um inimigo histórico.¹⁰³ Para o autor, aquilo que a modernidade trazia consigo era o surgimento de uma *razão de Estado* que cuida da vida, e é sobretudo a partir desse novo pressuposto que a violência decorre. Ou seja, não é uma violência restrita ao âmbito do binômio amigo-inimigo. Aquilo que prevalece não é mais tanto o discurso histórico-jurídico, ligado às aristocracias, à origem do poder (a legitimidade do poder justificada pela descendência de um poder ancestral), mas um discurso jurídico-filosófico, em que se procura racionalizar o poder, imprimindo-lhe um caráter universal, e, assim, justificá-lo a uma sociedade. Enquanto no primeiro caso prevalece a cisão do binômio amigo-inimigo (o discurso histórico da nação-guerreira que precisa ser sempre reativado a fim de se manter o poder; o ódio declarado à alteridade), no segundo caso, o discurso já representa o processo moderno de racionalização do poder, que intenta centralizar os cuidados da vida, mas que pode, igualmente, trazer imiscuído à biopolítica, o racismo, de maneira a transformar a governamentalidade em tanatopolítica (a violência assentada nos saberes e que visa à promoção da vida, podendo, por isso, matar calculadamente em nome de uma *razão de Estado*; a luta de classes e a eugenia).¹⁰⁴

¹⁰³ “[...] já faz bastante tempo que desconfio dessa noção de ‘repressão’, e tentei mostrar a vocês, justamente a propósito das genealogias de que eu falava agora há pouco, a propósito da história do direito penal, do poder psiquiátrico, do controle da sexualidade infantil, etc., que os mecanismos empregados nessas formações de poder eram algo muito diferente da repressão; em todo caso, eram bem mais que ela.” FOUCAULT, 2005, p. 22-26.

¹⁰⁴ “O importante é que o princípio da análise histórica seja buscado na dualidade e na guerra das raças. É a partir daí e por intermédio das obras de

Portanto, ainda que a violência do binômio amigo-inimigo se confunda com a violência da tanatopolítica, há diferenças significativas entre elas.¹⁰⁵

O jurista Eligio Resta, em sua obra *O Direito Fraterno*, analisa o problema da violência no âmbito do binômio amigo-inimigo.¹⁰⁶ A partir de um diálogo entre Sigmund Freud e Albert Einstein, que remonta o ano de 1927, sua resposta à violência é a de que, paradoxalmente, nenhum ideal civilizatório deve ignorá-la caso se queira mantê-la atada. Isso porque é impossível superarmos o binômio amigo-inimigo, que impulsiona os homens à violência. Conclui o autor - com base nos impulsos de vida e de morte delineados por Freud - que nem mesmo a figura do *amigo da humanidade* seria capaz de superá-lo plenamente, pois, se todos quiserem a paz, o problema será o de saber qual paz deverá prevalecer, e isso levaria, novamente, às cisões do contexto amigo-inimigo. Portanto, nenhum ideal civilizatório abstrato seria capaz de romper o núcleo violento que compõe o direito e a política. Por conseguinte, a esperança moderna de uma fraternidade residiria em um outro domínio, a saber, o da estética. Para Resta, somente se nos tornarmos cada vez menos capazes de suportar o horror da guerra - que sabemos estar sempre presente nos homens e disso não devemos nos iludir - é que nos manteremos convictos em insistir naquela outra forma de guerra chamada política. Nesse sentido, a democracia seria a contraparte do nosso horror à guerra, e sua sobrevivência somente seria possível se carregarmos com seriedade em nossa memória a inversão foucaultiana da fórmula de Clausewitz, de que a política é a guerra

Augustin e de Amédée Thierry que vão se desenvolver no século XIX dois tipos de decifração da história: um se articulará a partir da luta de classes, o outro, do enfrentamento biológico.” FOUCAULT, 2005, p. 326.

¹⁰⁵ Como comentam Alessandro Fontana e Mauro Bertani ao final do livro *Em defesa da sociedade*: “E, se é verdade que esse discurso histórico-político obriga o historiador a aderir a um campo ou ao outro, afastando-se da posição ‘mediana’ – a posição ‘de árbitro, de juiz, de testemunha universal’ (DE, III, 169: 29) que foi a do filósofo, de Sólon a Kant -, se é verdade também que esses discursos nascem na guerra e não na paz, ainda assim a relação binária, introduzida nesses discursos pelos fatos de dominação, e que o modelo da guerra explica, não parece justificar totalmente nem a multiplicidade das lutas reais suscitadas pelo poder disciplinar nem, e ainda menos, os efeitos de governo sobre os comportamentos produzidos pelo biopoder.” FOUCAULT, 2005, p. 342.

¹⁰⁶ RESTA, Eligio. **O Direito Fraterno**. Tradução de Sandra Regina Martini Vital e revisão de Alba Olmi. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 19-74.

continuada por outros meios. Desse modo, a lembrança da violência embora não elimine a cisão do binômio amigo-inimigo, consegue, ao menos, conter a tendência do comportamento humano de se desdobrar em violência, de modo que, assim, os homens passem a apostar na política como a meio mais eficaz de resolver seus problemas. No entanto, a questão que Foucault e Agamben nos colocam remete a uma outra dificuldade, que supera a violência do binômio amigo-inimigo, que é justamente o problema da violência decorrente da tanatopolítica.

A violência da tanatopolítica supera a violência do binômio amigo-inimigo porque não se limita à oposição de identidade ou de pertença, mas é uma violência racionalizada que coloca em jogo a própria vida. A rivalidade do binômio amigo-inimigo decorre do ato de distender o valimento próprio do *eu* ao grupo. A cisão *eu* e *não eu* / *eu* e *mundo* é assim estendida para um *nós*, de modo que um ataque ao amigo é recebido como se fosse um ataque à própria pessoa. Também a felicidade ou infelicidade do amigo é a felicidade ou infelicidade própria. O ato de distender o *eu*, todavia, pode ser ampliado até incluir a todos, como no caso do *amigo da humanidade*, que ultrapassa as cisões do *nós* e *eles* e atinge o universal. De todo modo, aquilo que está implicado no binômio amigo-inimigo é o próprio sentimento de valimento das pessoas, porquanto é a superação do outro que dá o sentido de importância própria - só porque as disputas deixam de ser individuais e são ampliadas ao grupo. Todavia, a violência é sempre direcionada ao outro, que passa a ser a medida do próprio valimento. Não se trata, portanto, de um racismo que visa objetificar o outro, pois o outro precisar existir para que o binômio amigo-inimigo também exista. Trata-se antes de superar o outro, de rebaixá-lo, e até mesmo de destruí-lo, para que os de cima sintam-se valorizados. Porém, na rivalidade do binômio amigo-inimigo ainda existe o outro, que é a causa do sentimento de ódio, bem como de amor ao grupo.¹⁰⁷ Ou seja, somente

¹⁰⁷ Freud dá uma boa dimensão dessa relação mútua de amor e de ódio em *O mal-estar na civilização*: “É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade. Em outra ocasião, examinei o fenômeno no qual são precisamente comunidades com territórios adjacentes, e mutuamente relacionadas sob outros aspectos, que se empenham em rixas constantes, ridicularizando-se umas às outras, como os espanhóis e os portugueses, por exemplo, os alemães do Norte e os alemães do Sul, os ingleses e os escoceses, e assim por diante. Dei a esse fenômeno o nome de ‘narcisismo das pequenas diferenças’, denominação que não ajuda muito a explicá-lo.” FREUD, Sigmund.

porque o outro é considerado é que ao mesmo tempo ele é invejado. E é enfim a inveja o fundamento do binômio amigo-inimigo, como assinala Resta: “na inveja, se deseja estar no lugar de, ou possuir as mesmas coisas, de um outro, mas não se o desejaria se o outro não existisse ou não tivesse aquelas coisas.”¹⁰⁸ Em conclusão, a violência do binômio amigo-inimigo é assim uma violência que tem origem na consideração do outro, ainda que esse outro seja odiado.

Já a violência da tanatopolítica é diferente, pois o outro passa a ser completamente desqualificado. Não se trata mais tanto de ódio quanto de indiferença. No racismo de Estado, o outro não passa de coisa e perde o estatuto humano: o *mulçumano* é apenas um corpo biológico, uma vida nua, e não um rival. Enquanto no binômio amigo-inimigo o outro é a origem do ódio e a razão de ser da amizade (quanto maior o ódio maior a amizade), na tanatopolítica o outro não tem significado algum. Não há exatamente um inimigo, mas um obstáculo ao desenvolvimento do homem-espécie. Em última análise, enquanto a violência do binômio amigo-inimigo é pulsional, espontânea e frontal, a violência da tanatopolítica é racional e calculada por uma razão de Estado, de modo que ela não se origina da simples existência do outro, mas da normatização da vida do homem-espécie, através da qual a morte do outro está implicada.¹⁰⁹ Por isso o campo de concentração é o paradigma biopolítico moderno, pois foi o local em que a violência superou completamente o ódio e entrou na esfera da total desconsideração do outro.¹¹⁰

O mal-estar na civilização. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974a, p. 136.

¹⁰⁸ RESTA, 2004, p. 67.

¹⁰⁹ Salienta Foucault: “[...] uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: ‘quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar’.” FOUCAULT, 2005, p. 305.

¹¹⁰ Na obra *Modernidade e Holocausto*, Bauman sugere – com fundamento nas pesquisas de Milgram - a proximidade entre racionalização organizacional e frieza da violência: “Com efeito, mediar a ação, dividi-la em estágios delineados e separados pela hierarquia da autoridade e recortá-la em especializações funcionais é uma das conquistas mais salientes e orgulhosamente propagandeadas da nossa sociedade racional. O significado da descoberta de Milgram é que, imanente e irrecuperavelmente, o processo de racionalização facilita o comportamento desumano e cruel nas suas

Nesse contexto biopolítico, o problema suscitado em relação ao tema da violência é que a dificuldade não sucede somente dos riscos das diferenças, que remete à necessidade da democracia, mas relaciona-se ao ocaso da política e ao surgimento das governamentalidades. Por essa perspectiva, a transformação da política em um governo dos homens é o aspecto central da violência moderna, e não tanto a rivalidade do binômio amigo-inimigo. Como salienta Agamben, a “dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão.”¹¹¹

Por isso também que o campo de concentração nunca nos abandonou. Ao contrário, ele é o paradigma biopolítico no qual continuamos inseridos. Esta é a dimensão do que está a nos dizer Agamben. O campo de concentração nos cerca por todos os lados, embora seja difícil encará-lo. As chacinas, as milícias, os esquadrões da morte, os toques de recolher, a tortura policial e os trabalhos escravo e infantil, que simbolizam a realidade cotidiana de nosso país, são apenas o efeito de uma violência em que à *dignitas* de uns depende a redução de outros a uma vida nua; enquanto que os escândalos que por vezes mancham os jornais apenas despertam o que no fundo todos já sabemos, mas, mesmo assim, passamos a assistir atônitos porque nos contrapõem à irrealidade de uma sociedade imersa na cotidianidade da vida privada, tal qual descreveu Zizek da reação dos americanos aos ataques do 11 de Setembro às Torres Gêmeas do World Trade Center (WTC).¹¹²

consequências, quando não nas intenções. *Quanto mais racional a organização da ação, mais fácil se torna produzir sofrimento* – e ficar em paz consigo mesmo.” A racionalização da violência descrita por Bauman gera, então, um outro tipo de cisão populacional, que aparentemente difere do racismo usual, típico do binômio amigo-inimigo, e aproxima-se daquilo que Foucault designou de racismo de Estado: “Este sentimento de grupo é produzido pela ação conjunta, particularmente pela complementaridade das ações individuais – quando o resultado é evidentemente alcançado pelo esforço partilhado. Nas experiências de Milgram, a ação unia o sujeito com o pesquisador e simultaneamente separava os dois da vítima. Em nenhuma ocasião a vítima desfrutava do papel de ator, agente ou sujeito. Ao contrário, era sempre mantida na extremidade receptiva. Inequivocadamente, era transformada em *objeto*; e, como sucede aos objetos da ação, não importava muito se era humana ou inanimada.” BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade e Holocausto**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 183-184.

¹¹¹ AGAMBEN, 2010, p. 15.

¹¹² ZIZEK, 2003, p. 27-28.

Zizek comenta que dias após o atentado de 11 de Setembro nos EUA houve uma verdadeira compulsão do povo americano (e do resto do mundo) em ver pela televisão a cena dos aviões se chocando contra as Torres do WTC, mas que tal compulsão pela *Coisa Real* possui, ao mesmo tempo, o efeito de *desrealização* do horror. Zizek chama a atenção especialmente para a ausência da verdadeira carnificina (corpos desmembrados, sangue e pessoas desesperadas) na cobertura televisiva dos ataques, que contrasta com as imagens das catástrofes do Terceiro Mundo, em que são mostradas as cenas realmente chocantes, como se a mensagem subliminar fosse de que o horror não está *aqui* (nos EUA), mas *lá* (no Terceiro Mundo). Analogamente, parece um pouco a realidade brasileira. A televisão e os jornais que mostram *espetacularmente* a violência e com isso aumentam seu índices de audiência, não conseguem, todavia, problematizá-la e, muito menos, torná-la inaceitável, a não ser quando alguém de classe média ou alta é a vítima e se percebe, então, alguma comoção social, que, porém, serve muito mais para justificar uma resposta violenta. É que neste caso a vítima possui história (família, amigos, projeto de vida...), mas o mesmo não se pode dizer daquelas vítimas que apenas compõem números e que, para elas, a violência já era algo normal e aceitável.

À semelhança da cobertura televisiva nos Estados Unidos, no Brasil o horror não está *aqui* (no asfalto), mas *ali* (no morro), e será sempre algo distante enquanto permanecer *ali*, como um objeto a ser quantificado, discutido à distância e, sobretudo, esquecido. Para os que estão *ali*, a violência em todas as suas formas faz parte do cotidiano, e nenhuma relação possui com os que vivem *aqui*. Não se trata de ódio aos excluídos, mas de indiferença e distanciamento. Tudo se passa como se o horror precisasse ser mantido à distância para que a vida possa continuar, e a cada vez que a realidade se aproxima, a surpresa estimula um novo distanciamento e esquecimento, não tanto para reformular o amor ao amigo e o ódio ao inimigo, mas simplesmente para que a felicidade da vida seja possível.

2.2 Acima mencionamos que Agamben recua a origem histórica da biopolítica para além do período definido por Foucault, em meados do século XVIII. Em *o Reino e a Glória: uma genealogia teológica do governo e da economia*, Agamben remonta a biopolítica à fundação do cristianismo, e, sobretudo, remete-a à cisão entre ser e agir, ontologia e

práxis, transcendência e imanência, reino e governo, que marcaram a construção da teologia cristã.¹¹³ Segundo Agamben, na teologia cristã Deus não é redutível ao ser ou ao cosmos, sem interferência no modo de viver dos homens. Ao contrário, no cristianismo, a existência de Deus implica numa *práxis*, numa *oikonomia*, que deve guiar a humanidade. Portanto, um governo dos homens (*gubernatio*) esteve implicado desde o início na formação do cristianismo e Agamben enxerga nela a origem da biopolítica e, conseqüentemente, dos fundamentos da economia política na modernidade.

Por essa perspectiva, a origem histórica da *oikonomia* cristã remete à aporia desenvolvida pelos teólogos cristãos entre os séculos II e V da nossa era, que consistia em tentar conciliar a trindade (Deus-pai, Deus-filho e o Espírito Santo) com a unidade de Deus. Os teólogos justificaram a cisão de Deus numa trindade – sem que Deus perdesse a sua unidade – com fundamento na necessidade de Deus de estabelecer uma administração (*oikonomia*) do mundo dos homens, confiada a Cristo e, assumida, posteriormente, pela Igreja. A concomitância da trindade e da unidade de Deus, segundo Agamben, foi a solução encontrada por teólogos como Tertuliano, Hipólito e Irineu, para justificar um governo providencial do mundo sem que a cisão de Deus (trindade) implicasse no risco da reintrodução do politeísmo, temida pelos monarquianos: o temor dos monarquianos se dava, sobretudo, em razão dos sistemas gnósticos da época, nos quais a palavra *oikonomia* ligava-se às infundáveis hipóstases e à multiplicação das figuras divinas. Portanto, a invenção da trindade cristã foi, em sua essência, uma maneira de justificar a *oikonomia* de Deus sem que se colocasse em risco o monoteísmo, legitimando uma *gubernatio* exclusiva da Igreja. Pois, a explicação da existência do Deus-filho e do Espírito Santo, que trazem o *logos* e revelam a *práxis* divina, era, justamente, a de salvar os homens, ou seja, de Deus realizar uma *oikonomia* dos homens.

Segundo Agamben, os teólogos cristãos inverteram a original expressão paulina *economia do mistério* – que requer uma atividade de revelação do ser – para a fórmula *mistério da economia* – em que Deus confia a Cristo a administração e o governo da história dos homens. Assim, o mistério deixa de ser a natureza de Deus e passa a ser a própria *oikonomia* de Deus, na qual está inserido um governo providencial do mundo. Ou seja, Cristo não vem tanto para revelar o mistério de Deus, mas é ele próprio o mistério da *práxis* divina. Por isso, ademais, a

¹¹³ AGAMBEN, 2011a, p. 9-160; 283-301.

religião cristã é histórica desde os seus primórdios, pois nela a ontoteologia se confunde com um plano salvífico dos homens.¹¹⁴

De todo modo, o essencial é o fato de que a vida, desde o início, esteve implicada nos atributos providenciais de Deus, de modo que devesse ser guiada e politizada pela Igreja. E, nesse sentido, as teses de Agamben encontram as de Arendt. Pois, para Arendt, a perda do mundo e a ascensão da vida tiveram origem nas filosofias socrática, platônica e aristotélica, para as quais a *vita contemplativa* era o caminho mais rápido à *eudaimonia*.¹¹⁵ Ou seja, a inversão da *vita activa* à *vita contemplativa*, na Idade Média, implicou na inversão entre mundo e vida, que, já anteriormente, nesses filósofos gregos, os sinais da inversão já se apresentavam. Não por menos que as filosofias platônica e aristotélica foram inseridas, posteriormente, na teologia cristã, que manteve a vida como valor supremo em detrimento do mundo.

No entanto, quando as estruturas medievais ruíram e ocorreu a inversão de retorno da *vita contemplativa* à *vita activa*, o mesmo não ocorreu em relação à inversão do mundo à vida. A vida – e não o mundo – manteve-se como bem supremo na modernidade, ainda que de forma secularizada e destituída dos aspectos da *vita contemplativa*. A diferença principal é que na modernidade o princípio da felicidade passou a se localizar no âmbito da *zoé*. Como assinalou Arendt, em *A condição humana*, no âmbito da *vita activa*, não foram a *ação* e o

¹¹⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 31-65; AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 35-37.

¹¹⁵ “Desde o primeiro momento em que me interessei pelo problema da *Ação* – a mais antiga preocupação da teoria política –, o que me perturbou foi que o próprio termo que adotei para as minhas reflexões sobre o assunto, a saber, a *vita activa*, havia sido cunhado por homens dedicados a um modo de vida contemplativo e que olhavam desse ponto de vista para todos os modos de vida. [...] a ideia de que a contemplação constitui o mais alto estado do espírito é tão antiga quanto a filosofia ocidental.” ARENDT, 2010, p. 20-21; “Aristóteles não pretendia definir o homem em geral nem indicar a mais alta capacidade do homem – que, para ele, não era o *logos*, isto é, a palavra ou a razão, mas *nous*, a capacidade de contemplação, cuja principal característica é que o seu conteúdo não pode ser reduzido a palavras.” ARENDT, 2007, p. 36; “A tradição de nosso pensamento político teve seu início com Platão e Aristóteles. [...] A Filosofia Política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos.” ARENDT, 2011, p. 43-44.

trabalho que venceram, mas o *labor*, que, como vimos, deu as bases para o progressivo hedonismo que hoje constatamos em nossas sociedades. Portanto, tanto para Arendt como para Agamben, a vida como valor remonta não somente ao cristianismo como à própria tradição da filosofia Ocidental.

E, se na modernidade foi a vida que permaneceu como valor em detrimento do mundo, seria lógico pressupor que uma *oikonomia* se desenvolveria à semelhança daquela cumprida pela Igreja na Idade Média. Ou seja, seria preciso recriar uma *governatio* designada à vida. Nesse sentido, aparentemente não há nenhuma coincidência no fato da economia política – que visa ao máximo enriquecimento do Estado – ter emergido como o saber por excelência, mas antes deve-se ao deslocamento do *bíos teoretikus* (da *vita contemplativa*) ao *homo laborans* (da *vita activa*), que uma teologia econômica, tal qual sugere Agamben, ajuda a explicar. Por isso, para Agamben, a politização da vida tem origem mais remota que a formação dos Estados modernos, pois ela coincide com a ascensão da vida e com a perda do mundo no Ocidente.

Caso se queira ir adiante, é de se notar que Agamben pondera, inclusive, se já em Aristóteles não havia um germe biopolítico, aproximando-se ainda mais das teses de Arendt. Escreve Agamben na introdução de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*:

Se isto é verdadeiro, será necessário considerar com renovada atenção o sentido da definição aristotélica da *pólis* como oposição entre viver (*zên*) e viver bem (*eu 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 não são somente, como se fez até agora, o sentido, os modos e as possíveis articulações do “viver bem” como *télos* do político; é necessário, antes de mais, perguntar-se 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?

A estrutura da exceção, que delineamos na primeira parte deste livro, parece ser, nesta

perspectiva, consubstancial à política ocidental, e a afirmação de Foucault, segundo a qual para Aristóteles o homem era um “animal vivente e, além disso, capaz de existência política”, deve ser consequentemente integrada no sentido de que, problemático é, justamente, o significado daquele “além disso”. A fórmula singular “gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem” pode ser lida não somente como uma implicação da geração (*gimoméne*) no ser (*oûsa*), mas também como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*, quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua.¹¹⁶

A prevalência da vida é aquilo que não se coaduna com o mundo (política). No entanto, paradoxalmente, quando a vida se sobressai à política, ela se torna, ao mesmo tempo, a razão de ser da política. Politizar a vida porque aos homens não cabe apenas um simples viver (*zên*), mas, *além disso*, possuem uma potencialidade para o viver bem (*eu zên*), que funda o caráter metafísico da política. Pois, se a *pólis* existe para que os homens saiam do *zên* para o *eu zên*, por conseguinte, está marcada em seu núcleo a politização da vida, como sugere Agamben:

[...] a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada, através de um suplemento de politização ligado à linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso.¹¹⁷

É esse suplemento de politização ligado à linguagem, que cabe aos homens, o domínio onde se articulam as noções de bem e de justiça, e, com efeito, a violência que as acompanha, como atesta Jacques Derrida na afirmação de que “no começo da justiça, terá havido *lógos*, a linguagem ou a língua, mas isso não é necessariamente contraditório

¹¹⁶ AGAMBEN, 2010, p. 14-15.

¹¹⁷ AGAMBEN, 2010, p. 10.

com o *incipt* que dissesse: ‘No começo, terá havido a força’.¹¹⁸ Do mesmo modo, Agamben aduz que, assim como para Foucault “o homem ‘é um animal em cuja política está em questão sua vida de ser vivo’, ele é também *o ser vivo em cuja língua está em questão a sua vida*. Estas duas definições, aliás, são inseparáveis.”¹¹⁹

Contudo, o essencial não parece ser tanto o fato de na política estar implicada a Ética, o que talvez nunca poderá ser diferente, mas é o fato da felicidade estar depositada na vida, que, conseqüentemente, obstaculiza a política em seu sentido mais autêntico, porquanto retira dela o compartilhar do mundo e a vivência na *pólis*. Desse modo, não se trata do homem que vive no mundo e com os outros homens, mas do mundo que existe para a vida e para a felicidade do homem. Ou seja, a política passa a se direcionar à vida, buscando encontrar o *bíos* da *zoé*. No entanto, assim sendo, perde-se a possibilidade do uso da palavra, a potência de dizer *não*, e a Ética englobada na *pólis* é, conseqüentemente, transformada em politização da vida, já que o enfrentamento ao poder é enfraquecido em razão da despolitização e do conformismo. Pois, paradoxalmente, a defesa contra a violência inevitável da linguagem é a própria linguagem, que liberta e inaugura a própria atividade política. Este parece ser o sentido apontado em outra colocação de Derrida, que acompanha a citação acima: “O que deve se pensar é, pois, esse exercício da força na própria linguagem, no mais íntimo de sua essência, como no movimento pelo qual ela se desarmaria absolutamente por si mesma.”¹²⁰

Nesse sentido, talvez possamos compreender com mais exatidão a colocação de Agamben se pensarmos que em razão da felicidade ser remontada à própria vida, desta é excluída a política. Porém, paradoxalmente, porque a felicidade está na vida, e não no mundo, é que na política ela se encontra incluída, e o cerne oculto da política Ocidental foi justamente a exclusão-inclusiva da vida nua na *pólis*. Em entrevista recente, afirmou Agamben:

¹¹⁸ DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Móisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 17-18.

¹¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. **O sacramento da linguagem**: arqueologia do juramento. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011b, p. 79.

¹²⁰ DERRIDA, 2010, p. 18.

Minhas investigações mostraram que o poder soberano se fundamenta, desde a sua origem, na separação entre vida nua (a vida biológica, que, na **Grécia**, encontrava seu lugar na casa) e vida politicamente qualificada (que tinha seu lugar na cidade). A vida nua foi excluída da política e, ao mesmo tempo, foi incluída e capturada através da sua exclusão. Neste sentido, a vida nua é o fundamento negativo do poder. Tal separação atinge sua forma extrema na biopolítica moderna, na qual o cuidado e a decisão sobre a vida nua se tornam aquilo que está em jogo na política. O que aconteceu nos estados totalitários do século XX reside no fato de que é o poder (também na forma da ciência) que decide, em última análise, sobre o que é uma vida humana e sobre o que ela não é. Contra isso, se trata de pensar numa política das formas de vida, a saber, de uma vida que nunca seja separável da sua forma, que jamais seja vida nua.¹²¹

Desse modo, Agamben enxerga um germe biopolítico já na filosofia aristotélica, que posteriormente se desenvolveu por toda a nossa tradição política. Na *Ética de Nicômaco* aparece indicado o teor biopolítico de Aristóteles:

Em verdade: o bem é digno de ser amado também por um único indivíduo; porém é mais belo e mais divino quando referente a povos e cidades. A isto, portanto visa a presente investigação, que é de natureza política.¹²²

A conjugação dessa afirmação com outra que surge logo na seqüência da obra aponta o núcleo biopolítico em Aristóteles:

Retomando agora do início a nossa pesquisa, já que todo conhecimento e todo propósito nosso tende a um bem qualquer, digamos qual é aquela a

¹²¹ AGAMBEN, Giorgio. “**Deus não morreu, ele tornou-se dinheiro**”. Entrevista concedida a Peppe Salvà e publicada por Ragusa News. 16 de ago. 2012b. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>>. Acesso em: 23/02/2013.

¹²² ARISTÓTELES, 1962, p. 20-21.

que visa a política, e qual seja de todos os bens práticos o mais alto. Quanto ao nome, estão quase todos de acôrdo: quer o vulgo, quer a gente escol, dizem ser a felicidade, e acham que uma vida bela e afortunada seja o mesmo que ser feliz.¹²³

A *eudaimonia* é o sumo bem que a ética visa promover: a saída do *zên* para o *eu zên*. E, em Aristóteles, a ética não se destina apenas à vida individual, mas é imiscuída à política, que deve visar, por conseguinte, à felicidade dos habitantes da *pólis*.¹²⁴ No entanto, a felicidade, aqui, parece estar deslocada da *ação*. Está antes centrada na vida, de modo que a filosofia política passe a ter como objeto a conduta dos homens em vista do viver bem. Isso parece tanto mais sensato na medida que em Aristóteles, segundo Arendt, é o *bíos theoreticós* a fonte da verdadeira felicidade, e não o *bíos politicós*, como parece confirmar o próprio Aristóteles:

Se a felicidade é atividade conforme à virtude, é bem razoável que seja conforme à virtude mais excelente, e esta será a virtude daquilo que em nós há de melhor. Logo seja isto o pensamento [*nous*] [...] a sua atividade, conforme à virtude que lhe é própria, será a felicidade perfeita. Que tal seja a contemplativa, já dissemos.¹²⁵

¹²³ ARISTÓTELES, 1962, p. 24.

¹²⁴ Em trecho de *A política*, Aristóteles confirma tal premissa: “É preciso, pois, que o melhor govêrno seja aquêle que possua uma constituição tal que todo o cidadão possa ser virtuoso e viver feliz; isso é evidente.” Em um artigo intitulado *Legalidade e Subjetividade*, Jeanine Nicolazzi Philippi também percebe no pensamento dos gregos antigos indícios da vontade de politizar a vida, e inclui Aristóteles entre os primeiros pensadores que tentaram fundar um ideal civilizatório incondicional: “A legalidade *imaginada* para regular as trocas humanas nas *Cidades do Bem* e nas *Repúblicas do Dever* – que buscou racionalizar o que é bom para os homens *indistintamente* e quais são as regras que eles devem observar para *manterem intacta* a ilusão do paraíso – mostra, aqui, a sua face oculta...A univocidade do bem, o *absoluto incondicional*, que iguala os homens no espelho, autoriza, no mesmo processo, o banimento dos *incuravelmente maus* que a ele não se adequam (Aristóteles) [...]” ARISTÓTELES, 1960, p. 151; PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. **Legalidade e Subjetividade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2002, p. 187.

¹²⁵ ARISTÓTELES, 1962, p. 135-136.

Por conseguinte, já em Aristóteles - na seqüência da filosofia socrático-platônica - começa a tradição filosófica do Ocidente que deu início à inversão da *vita activa* em *vita contemplativa*, que obscureceu a *ação*. No campo político, tal inversão simbolizou uma outra inversão fundamental, do mundo em favor da vida, e daí decorreu a necessidade crescente da politização desta última. Em suma, porque a vida eclipsou progressivamente o mundo, a mesma vida não parou de ser constantemente politizada, através de uma exclusão-inclusiva. O diferencial moderno é que a felicidade deixou de coincidir com a *vita contemplativa* – que é uma vida qualificada – e foi deslocada ao âmbito da *zoé*, que foi liberada na *pólis* e que consubstanciou todas as racionalidades de Estado na modernidade, conforme descreveu Foucault.

2.3 Para Agamben, o problema da democracia moderna em relação à clássica se deve à liberação da *zoé* na *pólis*. Pois, a promoção da vida praticamente eclipsou a esfera política, limitando-a à realização paradoxal de transformar em *bíos* a própria *zoé*. Enquanto a felicidade para os gregos antigos estava em alguma forma de *bíos* e a *zoé* era apenas o empecilho a tal felicidade, no mundo moderno, o processo é inverso, e a felicidade passou a ser depositada justamente na *zoé*.

Conforme salientou Arendt, após a ruptura das estruturas medievais, que resultou na inversão da *vita contemplativa* à *vita activa*, o homem não se voltou para o mundo ou para a *ação*, mas continuou procurando a felicidade nele mesmo, como o homem contemplativo, embora, ao contrário deste, já não se buscasse mais nenhuma *verdade* superior. No entanto, apesar de que vida deixou de ser considerada *eterna*, assim como já não se pressupunha mais nenhuma *verdade* a ser alcançada, ainda assim, a vida humana se perpetuou como um valor sagrado, não obstante, de maneira secularizada. Desse modo, a despeito do otimismo inicial em relação à ciência ter permitido o ideal do *homo faber*, em que ainda se almeja a construção de um mundo, foi a vida e o princípio da felicidade que venceram e guiaram o homem até à atividade do *labor*, ou, na linguagem agambeniana, até a busca pela felicidade na dimensão da *zoé*.

Portanto, o efeito mais imediato da promoção da vida na fundação da modernidade foi a transformação da política em um governo secularizado dos homens. Ou seja, o rompimento da dicotomia *bíos-zoé* e a consolidação da vida como uma valor secular são a

contraparte da biopolítica moderna. E, se o risco maior da biopolítica é a sua conversão em tanatopolítica, tal risco relaciona-se à despolitização que perpetuou a vitória do *homo laborans*. Sem a liberalização da *zoé* na *pólis*, a biopolítica moderna e a economia política não podiam e nem podem se desenvolver tenazmente. Num certo sentido, portanto, a biopolítica e a promoção social são dois fenômenos que se confundem, assim como toda biopolítica possui um caráter anti-democrático, porquanto a política dela está excluída.

De todo modo, o fundamental é que a vida nua é o núcleo oculto que está implicado nas racionalidades de governo modernas, seja na vertente capitalista liberal, seja nas formas totalitárias do nazismo e do estalinismo:

Como é possível “politizar” a “doçura natural” da *zoé*? E, antes de tudo, tem ela verdadeira necessidade de ser politizada ou o político já está contido nela como o seu núcleo mais precioso? A biopolítica do totalitarismo moderno de um lado, a sociedade de consumo e do hedonismo de massa de outro constituem certamente, cada uma a seu modo, uma resposta a estas perguntas.¹²⁶

Tudo se passa como se a felicidade, que fora depositada nos melhoramentos da *zoé*, tendesse a consumir todas as outras atividades humanas, a esgotar, inclusive, a própria atividade política. Assim, o Estado torna-se uma extensão da atividade do *labor* proeminente na *pólis*. Ou seja, a centralidade da *zoé* reduz a política à condição de um governo dos homens: uma biopolítica. Decorre daí, por um lado, a prevalência da vida privada e do conformismo político, e, por outro lado, a decadência da esfera pública e o *economismo*:

[...] mas, em todo caso, o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. É provável, aliás, que, se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, isto se dê precisamente porque ela eximiu-se de um

¹²⁶ AGAMBEN, 2010, p. 18.

confronto com este evento fundador da modernidade.¹²⁷

Na Grécia clássica, havia de um lado, o *oikonómos*, e, de outro lado, a *pólis*. Neste segundo domínio, discutiam-se os interesses públicos, organizavam-se as atividades que englobavam a todos, e isso tinha por consequência o encontro face a face, assim como a dificuldade da alteridade no cotidiano, mas, por outro lado, também um mundo em comum a ser cuidado e em que se depositava a felicidade.¹²⁸ Enfim, um local onde os homens poderiam mostrar quem são e dar um sentido à própria vida, enquanto que, o cuidado com a *zoé*, era apenas um obstáculo à participação desse espaço público. Na modernidade, o processo se inverte, e a *zoé* é que atua como força centrípeta da política. Por conseguinte, se hoje se percebe uma passividade geral diante dos fatos da realidade, isso se deve ao fato de que a política é encarada pelos critérios de felicidade relativos à *zoé*, isto é, pela maior ou menor capacidade que um governo possui de gerir economicamente a sociedade e os benefícios que cada um retira dessa gestão. A avaliação é determinada essencialmente pelos efeitos em relação à vida privada, e não de acordo com um mundo a ser cuidado e pensado. Desse modo, a aporia moderna é a de ter-se consumado uma política despolitizada.

Em síntese, existe, por um lado, a sociedade empenhada nos aspectos da *zoé*, e, por outro lado, a política tornada uma extensão da sociedade, o que, em última análise, significa dizer que quase todos os objetivos sociais, que inevitavelmente passam pelos cálculos dos

¹²⁷ AGAMBEN, 2010, p. 12.

¹²⁸ Nesse sentido, a atividade política depende da constituição de uma esfera pública onde os homens tratem daquilo que é *nosso* e não somente *meu*. Num sentido aproximado, Henrique Dussel define que a “política é uma atividade que organiza e promove a produção, reprodução e aumento da vida de seus membros. E, enquanto tal, poderia denominar-se ‘vontade geral’ – em um sentido mais radical e preciso que o de J. J. Rousseau. [...] Mas as *vontades* dos membros da comunidade poderiam disparar-se cada uma na consecução de seus interesses privados, múltiplos, contrapostos e, desta maneira, a potência ou a força de vontade de um anularia a do outro, dando como resultado a *impotência*. Do contrário, se as vontades pudessem *unir* seus objetivos, seus propósitos, seus fins estratégicos, alcançariam (somando organicamente suas forças como uma ‘vontade-de-viver-comum’) maior potência.” DUSSEL, Henrique. **20 Teses de política**. Tradução de Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 26-27.

governos, sejam assim pensados conforme os aspectos da vida privada. A agricultura, a indústria, o comércio, a segurança pública, e até mesmo a educação, que cada vez mais se direciona a apurar os objetivos anteriores,¹²⁹ ou a cultura, que cada vez mais se torna apenas um negócio,¹³⁰ enfim, todos os aspectos da vida social, acabam sendo sugados, ainda que difusamente, por interesses privados. E, nesse sentido, o essencial não é tanto que os aspectos da *zoé* façam parte dos cálculos do Estado, hoje algo provavelmente inevitável, mas antes a ausência de um efetivo espaço público, transformando a política em um instrumento que visa apenas a interesses egoísticos, o que vem a reiterar aquilo que tanto percebemos em nosso país, o *caciquismo*, o *jeitinho*, os políticos profissionais, o voto displicente, o cinismo, a corrupção, assim por diante. Isso porque é inerente à decadência da política que o poder passe a se organizar para usurpar o Estado.¹³¹ Em suma, a decadência da atividade política e a instrumentalização do Estado encontram sua raiz

¹²⁹ Sobre a tendência da educação em se determinar de acordo com a *zoé*, sobretudo em nosso tempo globalizado, escreveu Milton Santos: “[...] quando, na universidade, somos solicitados todos os dias a trabalhar para melhorar a produtividade como se fosse algo abstrato e individual, estamos sendo impelidos a oferecer às grandes empresas possibilidades ainda maiores de aumentar sua mais valia. Novos laboratórios são chamados a encontrar as novas técnicas, os novos materiais, as novas soluções organizacionais e políticas que permitem às empresas fazer crescer sua produtividade e o seu lucro.” SANTOS, 2011, p. 15.

¹³⁰ Desde a crítica de Adorno e Horkheimer à indústria cultural, a cultura como negócio privado parece ser uma tendência crescente: “Sob o poder do monopólio, toda a cultura de massas é idêntica, e seu esqueleto, a ossatura conceitual fabricada por aquele, começa a se delinear. Os dirigentes não estão mais sequer interessados em encobri-lo, seu poder se fortalece quanto mais brutalmente ele se confessa de público. O cinema e o rádio não precisam mais se apresentar como arte. A verdade de que não passam de um negócio, eles a utilizam como ideologia destinada a legitimar o lixo que propositalmente produzem.” ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 100.

¹³¹ A corroborar essa tendência, Alysso Mascaro alerta em relação ao fenômeno jurídico-político brasileiro: “A intervenção econômica direta na realidade jurídica, legislativa ou judiciária desmorona os respaldos e a autonomia burocrática, percebendo-se, a cada momento mais, leis de ocasião e interpretações paralegalistas do fenômeno jurídico.” MASCARO, Alysso Leandro. **Filosofia do direito e filosofia política**: a justiça é possível. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2008, p. 83.

no ocaso da *ação* na fundação da modernidade, de modo que não se trata, portanto, do problema das divergências políticas, no mais inerentes à democracia, mas da perda de um mundo a ser partilhado.

Em outras palavras, a impressão é de uma conjuntura na qual não se discutem mais as finalidades comunitárias, os objetivos em comum, além de que a conseqüência da despolitização e da ausência de espaços públicos resulta em uma governamentalidade que tem na vida nua a sua matriz oculta, e que, somente por isso, consegue se consolidar. A biopolítica moderna é o desenvolvimento da liberalização da *zoé* na *pólis* precedente, que, por sua vez, é a causa da formação mais concreta de um governo dos homens. E, um governo dos homens pode assumir diversos formatos institucionais, todavia, não perde o seu núcleo mais precioso, a saber, o de gerir a vida nua.

Nesse contexto, a centralidade da *zoé* nas conjurações políticas talvez explique, conforme assinala Marilena Chauí, por que nossa democracia é avaliada fundamentalmente pelo critério da *eficácia*.¹³² É que na inversão trazida pela modernidade, todo o social se contitui numa grande família, empenhada em reproduzir a *zoé*, enquanto que os governos se tornaram os administradores deste imenso *oikonómos*, e daí resulta a tendência de que o poder brote designado essencialmente à manutenção do funcionamento econômico, que, no fundo, passa a ser a sua verdadeira causa.¹³³

¹³² Para Marilena Chauí, a definição liberal de democracia identifica liberdade e competição, e, embora a democracia apareça justificada como valor ou bem, é encarada fundamentalmente pelo critério da *eficácia*, o que reafirma ainda mais o horizonte biopolítico do Estado democrático-capitalista contemporâneo. CHAUI, Marilena. **Direitos humanos e educação**. In: CONGRESSO SOBRE DIREITOS HUMANOS, 2006, Brasília, Brasil.

¹³³ Em um interessante ensaio, Aníbal Almeida, professor da Faculdade de Direito de Coimbra, tentou mostrar toda a fragilidade da democracia moderna, bem como o seu economismo inerente. Pelo lado dos partidos políticos, isso é percebido pelo desejo que possuem de chegar e se manter no poder e, para isso, comportam-se consoante a mesma lógica de uma empresa ávida por novos clientes ao lançar qualquer bem ou serviço no mercado: assim como para que um bem ou um serviço tenha sucesso no mercado ele deve ficar num intervalo entre a concorrência pura e perfeita e o monopólio – não deve ser igual aos bens ou serviços concorrentes e nem totalmente diferente deles -, assim também os políticos não devem manter um discurso nem muito à direita, nem muito à esquerda, caso queiram se eleger. Já pelo lado dos eleitores, o esgotamento da democracia se deve ao fato de que uma série de dados apontam que os votos estão diretamente ligados à confiança da população na economia, o que apenas

É nesse horizonte biopolítico que Agamben percebe a convergência entre democracia e totalitarismo, porquanto por essa perspectiva, o núcleo central que permitiu a passagem de um ao outro é a vida, que percorre silenciosamente pelas diferentes ideologias:

A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começam a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontraram nas análises de Debord sua sanção final) têm, talvez, sua raiz nesta aporia que marca seu início e que cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido. A nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e facismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais.¹³⁴

Se Agamben está correto em sua avaliação, há então uma matriz biopolítica que marca a democracia contemporânea e que revela a sua debilidade, porquanto o fato da vida ser o único motor político, a única força capaz de mover os homens, faz com que todas as estruturas democráticas tendam a sucumbir diante das crises, especialmente as

reitera a centralidade da *zoé* nas sociedades modernas. Assim sendo, a política é pensada de uma forma mercantil: por um lado, existem as entidades que prestam serviços políticos, os partidos políticos, e, por outro lado, há as pessoas que buscam qualidade nos serviços prestados, os eleitores. Resta dizer, ainda, que em relação a esses comportamentos humanos uniformes, que podem ser computados em estatísticas, deve ser integrada a colocação de Arendt de que não se tratam de aspectos da natureza humana que devem se repetir, porém, relacionam-se antes a seres humanos que perderam a própria autonomia de suas vidas, e já não conseguem se opor a um comportamento padronizado: “A uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico inócuo, e sim o ideal político, já agora não mais secreto, de uma sociedade que, inteiramente submersa na rotina do cotidiano, aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência.” ALMEIDA, Aníbal. **Sobre o Estado e o Poder, a Economia e a Política**. Coimbra: Almedina, 2003, p. 5-77; ARENDT, 2007, p. 53.

¹³⁴ AGAMBEN, 2010, p. 17.

crises econômicas, por óbvio. Com efeito, porque a estrutura política não constitui valor próprio, mas é antes avaliada pela capacidade que possui de gerir a vida, pela a sua *eficácia*, logo ela se encontrará fragilizada diante de qualquer conjuntura em que a vida seja auto-avaliada insatisfatoriamente. Nesse sentido, a perfídia da democracia moderna é justamente a sua fácil conversão em ditaduras, ou mesmo em totalitarismos, em razão dessa dimensão biopolítica subjacente, na qual qualquer coisa é aceitável, mesmo as mais horrendas, desde que a governamentalidade se mostre eficaz à vida feliz, ainda que as cisões necessárias à vida feliz de uns possa se refletir na vida matável de outros.

Partindo dessa perspectiva, as nossas democracias não encontram tanto a sua força em razão de uma maior maturidade política do povo, mas porque em um horizonte biopolítico, elas ainda permanecem eficazes. Do ponto de vista da organização jurídico-política, o *eficientismo* ajuda a explicar uma outra tendência, cada vez maior, das decisões serem tomadas por órgãos técnicos e especializados, já que a finalidade dos governos tende a se reduzir à promoção de uma boa gestão econômica.¹³⁵ Nessa seara, é bastante simbólico o fato de ser a economia política a disciplina central na vida moderna, pois na medida em que o contexto da modernidade foi o de encontrar o *bíos* da *zoé*, a tarefa dos governos passou a ser o de cuidar da vida da população, de modo que tal processo conduziu a uma sobreposição da economia em relação à política, e é dentro desse espaço biopolítico que os governos tendem a se mover.

Com efeito, se hoje a intelectualidade, no seu sentido talvez mais original, como a atividade de pensar nossa própria condição humana na sua relação inevitável com o mundo, parece carecer de sentido, posto

¹³⁵ Gilberto Bercovici defende a tese que a história do pensamento político moderno revela uma batalha entre duas perspectivas genéricas: uma predominantemente liberal, na qual um núcleo jurídico deve ficar a salvo dos processos democráticos; e outra que pretende radicalizar esses mesmos processos democráticos. Para o autor, nosso tempo se caracteriza por uma tendência liberal de “proteção constitucional reforçada para instituições econômicas, colocando-as a salvo de qualquer interferência política democrática.” Tal tendência Bercovici denomina de “*neoconstitucionalismo econômico*”. Por uma perspectiva biopolítica, é importante destacar, ainda, que a predominância dos direitos fundamentais e das racionalidades econômicas em relação à democracia é também corolário da valorização da vida em detrimento da política. BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição**: para uma crítica do constitucionalismo. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 335.

não ser reportável de maneira mais pragmática à *práxis*, à vida concreta da maioria das pessoas, isso simboliza que já não há mais espaço para o pensar politicamente nos afazeres humanos. A finalidade da vida social já adquiriu seu sentido primordial, os cuidados com a vida, enquanto que todo o resto não somente é menos estimado, mas nem sequer é posto em consideração, no seu limite, é como se não existisse. Enquanto o *bíos* moderno se torna paulatinamente o *bíos* da *zoé*, aparentemente também a intelectualidade e a política se deslocaram para o *Museu*.

O ocaso da atividade intelectual, a centralidade da economia política, assim como a progressiva compartimentação do saber em disciplinas autônomas, que ademais, dão continuidade a toda engrenagem social, derivam, em boa medida, da liberalização da *zoé* na *pólis*. Não obstante, é importante ressaltar que com a designação atividade intelectual não se está fazendo referência à filosofia, pois como alertava Arendt, a nossa tradição filosófica sempre esteve em tensão com a política. A filosofia Ocidental, desde Platão, sempre tentou encontrar a fórmula definitiva para a vida dos homens através da *ideia*, no entanto, encontrar a *ideia* só poderá ter como conseqüência a paralisação da história e, conseqüentemente, a própria estagnação da *ação*.¹³⁶ Para Arendt, essa tentativa de encontrar a *verdade* perdurou até Marx, que foi o primeiro a valorizar a *práxis* em detrimento da consciência *pura*, ainda que, para a autora, o marxismo tenha fracassado porque com a transposição da teoria da dialética da história para a *ação*, a metafísica acabou por conseguir se reinserir novamente.¹³⁷ A intelectualidade que parece desconstituída de sentido e que fizemos referência, portanto, foi a simples atividade de pensar e de traduzir a reflexão ao discurso, ou seja, a própria *ação*, que permite a reinvenção ininterrupta da relação entre vida e mundo.¹³⁸

Aquilo que desapareceu foi a paradigmática vida política dos gregos, e, por conseguinte, foi também a própria capacidade dos homens de se reinventarem no âmbito de outros domínios humanos que não sejam aqueles relacionados à vida privada. E, se após o advento histórico da modernidade houve um progressivo avanço tecnológico, isso se deve ao desenvolvimento de um tipo de conhecimento

¹³⁶ ARENDT, Hannah; PAZ, Octavio. **A duas vozes**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 104.

¹³⁷ ARENDT, 2011, p. 43-68.

¹³⁸ “Estou me referindo ao pensamento como uma atividade e, nessa medida, não partilho do ponto de vista dos que acham que se trata de alguma forma de inação.” ARENDT; PAZ, 2007, p. 95.

diretamente reportável à *zoé* e subsumido a um progresso civilizatório que destina o homem integralmente à vida privada. No entanto, a contrapartida de um processo inclinado ao hedonismo é a debilidade da atividade intelectual-política, que cada vez mais se torna ausente, ou, pelo menos, torna-se uma atividade de pouca relevância para o mundo concreto. O simples fato do próprio conhecimento, em seus diversos ramos, cada vez menos manter relação com entorno existencial das pessoas, ou seja, não necessitar mais apontar o entrelaçamento entre o saber e a política – o qual Jean-Paul Sartre tanto enfatizava -,¹³⁹ de modo que o conhecimento científico pode, assim, apresentar-se como conhecimento universal, já é simbólico da decadência da esfera pública e da ubiqüidade da vida. Pois, enquanto a *zoé* estiver liberada na *pólis*, todas as potencialidades humanas se dirigem ao seu aperfeiçoamento, e, com isso, todas as formas de vida qualificada tendem a se descaracterizar.

2.4 Até o momento tentamos delinear a maneira na qual Agamben reconstituiu os pensamentos de Arendt e de Foucault. Por um lado, a perda do mundo e a promoção da vida. Por outro lado, o nascimento da biopolítica moderna e o englobamento crescente da vida nos cálculos do Estado. A confusão entre vida e política que daí resultou revela, então, um novo elemento subjacente a todo o contexto político-jurídico da modernidade: a vida nua. Por essa perspectiva, o conformismo político e o seu economismo inerente, bem como a politização da vida e os riscos catastróficos que daí emergem, só poderão ser explicados satisfatoriamente em um horizonte biopolítico, que leve em consideração a articulação frágil entre vida e morte. Porque os riscos a que nos referimos são aqueles mesmos que assombraram o mundo no século XX, e que se rearticulam ocultamente nas diversas ideologias que atualmente perpassam as nossas democracias representativas.

Com efeito, seria importante tentar avaliar em que dimensão a vida perpassa os diferentes discursos políticos. Onde ela está presente e não é percebida? Paradigmaticamente, elencaremos aqui duas vertentes que tentaram esboçar a decadência da política, e, a partir das apreciações

¹³⁹ Sobre o significado do que seja um intelectual para Sartre conferir: SARTRE, Jean-Paul. [s/t]. Entrevista concedida a Claude Lanzmann e a Madeleine Gobei para o Canal Hdilorenzo. 1967. Disponível em: <<http://www.Youtube.Com/watch?v=82TCMShG80Y>>. Acesso em: 19/02/2013.

que permitem a obra de Agamben, integrá-las num horizonte biopolítico, pois, ainda que se corra o risco de um exame um tanto caricatural de duas tradições importantes do pensamento político Ocidental, o intento é chamar a atenção para os perigos de uma análise que prescindia da biopolítica, conforme alerta Agamben. Nesse sentido, a decadência da política não parece resultar tão-somente de uma distinção entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, como numa perspectiva liberal, descrevia com precisão Benjamin Constant, nem pela produção de uma *ideologia* por uma classe detentora dos meios de produção materiais e espirituais, conforme analisou Karl Marx. Haveria antes que se ressaltar o fato originário da *zoé* ter irrompido na *pólis* e, conseqüentemente, a política progressivamente ter se transformado em gestão econômica, o que repercutiu na sua própria decadência.

A exaltação do comércio propugnada por Benjamin Constant já simbolizava, assim, a procura do *bíos* da *zoé* pelo homem moderno, o que transparece em sua obra *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Como um característico liberal, Constant apresentou o objetivo da prosperidade econômica como um fim universal, até mesmo ao ponto de desprestigiar a própria atividade política. A tarefa dos governos seria, então, a de estimular o enriquecimento através do livre-comércio, o que já sinalizava a ubiquidade da *zoé* na *pólis*. Era a prosperidade econômica que se tornava pouco a pouco a preocupação central dos governos, na mesma medida em que os homens passavam a não mais conhecer outras atividades humanas para além daquelas relacionadas aos aspectos da vida privada.

Escreveu Benjamin Constant em seu clássico livro: “O comércio era então um acidente feliz: é hoje a condição normal, o fim único, a tendência universal, a verdadeira vida das nações.”¹⁴⁰ A economia tornava-se, dessa forma, a finalidade essencial da sociedade, e o Estado deveria se empenhar em garantir juridicamente a sua eficácia, nomeadamente através da não-intervenção em sua dinâmica natural. Ou seja, a não-intervenção do Estado era o resultado da sua finalidade última, permitir o comércio (entende-se o livre-mercado) e o enriquecimento da sociedade: a prosperidade da *zoé*, portanto. Por isso, Constant igualmente opunha o comércio à guerra, pois na medida em

¹⁴⁰ CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Traduzido da edição dos textos escolhidos de Benjamin Constant, organizada por Marcel Gauchet, intitulada *De la Liberté chez les Modernes* (Le Livre de Poche, Collection Pluriel, Paris, 1980). [s/l], [s/d], p. 13.

que a prosperidade econômica aparecia como o único desejo dos homens, acreditava que o enriquecimento produzido pelo comércio iria mitigar o desejo de guerra:

A guerra é anterior ao comércio; pois a guerra e o comércio nada mais são do que dois meios diferentes de atingir o mesmo fim: o de possuir o que se deseja. [...] É uma tentativa de obter por acordo aquilo que não se deseja mais conquistar pela violência. [...] É a experiência – provando que a guerra, isto é, o emprego da força contra a força de outrem, o expõe a resistências e malogros diversos – que o leva a recorrer ao comércio, ou seja, a um meio mais brando e mais seguro de interessar o adversário em consentir no que convém à sua causa. A guerra é o impulso, o comércio é o cálculo. Mas, por isso mesmo, deve haver um momento em que o comércio substitui a guerra.¹⁴¹

O Estado era pensado como um mal necessário. Sua função era não atrapalhar o comércio dos homens e garantir a liberdade individual, bem como resguardar a propriedade privada. Por conseguinte, a liberdade possuía para Constant um caráter negativo em relação à coerção do Estado, em oposição à vida política dos antigos, sobretudo dos gregos. No entanto, em sentido contrário à colocação de Constant de que o comércio é um substituto natural para a guerra, tem-se o fato histórico de que foi a garantia política desse mesmo comércio o ensejador de muitas guerras, tanto entre Estados, como quando nos voltamos às tensões no interior das sociedades. Aquilo que uma crítica biopolítica permite é a constatação de que a política e o direito não podem ser atividades externas ao comércio, antitéticas, mas ao contrário, não existe o comércio (ou o livre-mercado) sem a força para garanti-lo. Um Estado mínimo é ainda um Estado, e o que está em jogo, realmente, não é tanto a existência do Estado, mas a governamentalidade que lhe é atribuída.

Nesse sentido, a própria noção de comércio engloba o Estado em direção a uma racionalidade de governo específica, que não só não consegue atingir interesses universais, como além disso, tal racionalidade somente pode ser mantida com algum uso da força e,

¹⁴¹ CONSTANT, [s/d], p. 12-13.

portanto, é uma ideologia invasiva no modo de viver das pessoas como qualquer outra, atingindo inclusive a dimensão cultural. Em primeiro lugar, porque se privilegia nela as metas do enriquecimento, da produção e do consumo ininterruptos, e, por conseguinte, os cuidados com a vida – embora isso possa passar despercebido, porquanto na dimensão da vida privada se perde a origem do movimento global da economia, que reflete a perda do mundo. A vontade de enriquecer ininterruptamente é fruto desse movimento, conforme constatou Arendt. Em segundo lugar, pelo motivo mais óbvio de que o comércio não beneficia a todos igualmente, de modo que o seu universalismo é apenas abstrato, isto é, a opressão não precisa ser diretamente do Estado, mas pode se realizar na própria dinâmica social, que, por sua vez, é garantida pela força do Estado. Por conseguinte, a garantia do comércio é uma escolha ideológica da organização social, uma técnica de governo,¹⁴² e não uma tendência natural das sociedades, como salienta Agamben:

o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teria sido possível, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo biopoder, que criou para si, através de uma série de tecnologias apropriadas, os “corpos dóceis” de que necessitava.¹⁴³

Em outras palavras, do uso político e jurídico em direção ao enriquecimento pelo comércio está implicada a força, inclusive porque o direito e a política nunca encontram a medida do universal, mas já são, por si próprios, expressões da contradição – e, no caso do liberalismo econômico, é conhecida toda a crítica marxista ao seu pretensão universalismo. Em última instância, o comércio não somente mantém a violência junto de si, como torna-se ele próprio o principal substrato da violência, tanto por conta do fato mais imediato das contradições de classe, que seriam impossível mantê-las sem o uso da força, mas, igualmente, porque é praticamente impossível impedir que a vontade de enriquecer, decorrente da liberação da *zoé* na *pólis*, não se volte à utilização da burocracia do Estado para esse mesmo fim, podendo deturpar, inclusive, a própria premissa de um Estado mínimo e não-interventor. Mas o essencial é que a própria noção de Estado mínimo e

¹⁴² Sobre o liberalismo como técnica de governo, ver: FOUCAULT, 2008b, p. 32-72.

¹⁴³ AGAMBEN, 2010, p. 11.

não-interventor é dependente de uma força que os impõe, portanto, um domínio político sustentado por uma racionalidade de governo centralizada nos cuidados da vida e, como parece evidente, capaz de excluir esses mesmos cuidados a uma parte considerável da população. Em suma, o liberalismo econômico é uma forma de organização da sociedade, através da força política e do direito, destinada ao enriquecimento através do livre-mercado; é, outrossim, um modelo de sociedade que irá girar em torno dos cuidados com a *zoé*, e está, portanto, no horizonte biopolítico, ainda que se queira camuflá-lo com a *ideologia* da liberdade individual.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Foi sobretudo ancorado no discurso de defesa da liberdade individual que, segundo o geógrafo David Harvey e a jornalista Naomi Klein, as novas correntes liberais ganharam força política na década de setenta do século passado. Genericamente, o neoliberalismo, como ficou convencionalmente conhecido o conjunto de ideias liberais ligado, sobretudo, à escola austríaca de economia, parte de uma concepção de liberdade entendida como ausência de coerção direta do Estado e garantia do livre-mercado, modo de pensar que fica evidente tanto nas colocações de Friedrich von Hayek, como de Milton Friedman, dois talvez dos mais importantes liberais do século XX. Nesse sentido, escreveu Hayek: “The various kinds of collectivism, communism, facism, etc., differ among themselves in the nature of the goal toward which they want to direct the efforts of society. But they all differ from liberalism and individualism in wanting to organize the whole society and all its resources for this unitary end in refusing to recognize autonomous spheres in which the ends of the individuals are supreme.” Em sentido semelhante, propugnava Friedman: “O tipo de organização econômica que promove diretamente a liberdade, isto é, o capitalismo competitivo, também promove a liberdade política porque separa o poder econômico do poder político e, desse modo, permite que um controle o outro.” No entanto, como mencionado, numa perspectiva biopolítica a contradição se faz evidente, porque todo poder econômico depende, inevitavelmente, de um poder político e, no capitalismo, isso é assegurado pela garantia – através da força - do livre-mercado, da propriedade privada dos meios de produção e da execução dos contratos nas relações de trabalho, que moldam uma sociedade que, em sua própria dinâmica, não poderá beneficiar a todos igualmente. Ou seja, o domínio econômico é também um domínio político. Desse modo, tal discurso de liberdade oculta a relação necessária entre coerção e livre-mercado, bem como a consubstanciação da *zoé* na *pólis*, o que retira de vista a caracterização do liberalismo econômico de ser uma técnica de governo, que, todavia, longe de expressar a liberdade universal, reflete a utilização da força para fazer prevalecer uma ideologia e a materialização de interesses parciais. HAYEK, Friedrich August von. **The road of serfdom**: text and documents. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 100; FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e liberdade**. Tradução de Luciana Carli. 3.

Em realidade, se há oposição entre comércio e política, ela parece vincular-se antes à despolitização que uma sociedade ultraliberal conduziria, pois o deslocamento integral da felicidade ao âmbito da vida privada teria o efeito de esfacelar a potencialidade dos homens de desenvolverem em si mesmos um *politikôn zôon*. E, justamente por isso, a política não necessariamente desaparece, mas tende a descaracterizar-se de seu préstimo público. Não por menos que as pesquisas de Arendt sobre o totalitarismo revelaram que um fator crucial à ascensão dos governos totalitários foi justamente a despolitização:

A atomização social e a individualização extrema precederam os movimentos de massa, que, muito antes de atraírem, com muito mais facilidade os membros sociáveis e não-individualistas dos partidos tradicionais, acolheram os completamente desorganizados, os típicos ‘não-alinhados’ que, por motivos individualistas, sempre se haviam recusado a reconhecer laços ou obrigações sociais.¹⁴⁵

E, em consonância com as colocações de Arendt, escreveu o próprio Constant:

O perigo da liberdade moderna está em que, absorvidos pelo gozo da independência privada e na busca de interesses particulares, renunciemos demasiado facilmente a nosso direito de participar do poder político.¹⁴⁶

Nesse sentido, podemos fazer digressões em relação aos riscos inerentes a cada tentativa de apresentar o Estado em si mesmo como um opressor, porque a matriz oculta é sempre a desintegração da própria atividade política, que praticamente se anularia perante a emergência da

ed. São Paulo: Nova Cultural, 1998, p. 18. Sobre o discurso de liberdade no qual se sustentou o ideário neoliberal ver: HARVEY, David. **O enigma do capital**: e as crises do capitalismo. Tradução de João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 16; KLEIN, Naomi. **The shock doctrine**: the rises of disaster capitalism. New York: Metropolitan Books, 2007, p. 52.

¹⁴⁵ ARENDT, 1989, p. 366.

¹⁴⁶ CONSTANT, [s/d], p. 23.

vida.¹⁴⁷ O problema, no entanto, é que aquilo que a história nos mostrou, segundo Arendt, Foucault e Agamben, é que a valorização da vida, em oposição à política, não implica somente na felicidade da vida privada, atrelada ao desenvolvimento econômico e tecnológico, mas ao contrário, há sempre um liame entre os interesses privados e os mecanismos jurídico-políticos que não cessam de se recompor em direção concomitante à vida, mas também à morte. E, se há alguma verdade nisso tudo, encontramos um horizonte para, no campo jurídico-político, reavaliar as atuais tendências liberais de flexibilização e de pulverização do poder atinentes à globalização e à tecnocracia instalada internacionalmente, e nas quais a realidade concreta do mundo não aponta nenhuma recomposição satisfatória do poder que cindisse, em definitivo, a relação ambígua entre vida e morte.

Em um mesmo sentido, à *ideologia* como a causa da decadência do Estado, pode ser integrado o fato originário da liberalização da *zoé* na *pólis*. Isso se constata porque quanto mais o desenvolvimento econômico garante o enriquecimento global da sociedade e permite deslocar uma parte da riqueza acumulada às camadas inferiores na divisão do trabalho, mais as camadas inferiores se convertem nos novos consumidores e se vêem relativamente incorporadas na sociedade. Por conseguinte, se havia alguma potencialidade de vanguarda nas classes subalternas em direção a algo como uma emancipação histórica, tal percepção parece encontrar a cada dia um novo desmentido numa sociedade que, aparentemente, desde a sua base, cada vez mais vive integralmente para consumir – pelo menos nos países em que o desenvolvimento econômico já atingiu um nível razoável de produtividade. Isso porque se o cuidado com a *zoé* é transformado no modo de vida predominante, a luta política é praticamente reduzida à luta econômica, e haverá inevitavelmente um desinteresse pela política, em seu sentido histórico, na proporção do enriquecimento global e da maximização do consumo. Se conforme salienta Harold Laski, “uma verdadeira política é, em outras palavras, acima de tudo, uma filosofia

¹⁴⁷ Na esteira de Murray Rothbard, uma versão radical nesse sentido é defendida por Hans-Hermann Hoppe. Cfr: HOPE, Hans-Hermann. **A esperança para a liberdade está na secessão - Hans Hoppe sobre economia, filosofia e política.** Entrevista concedida ao Instituto Association for Liberal thinking, da Turquia. 07 de nov. 2012. Disponível em: <<http://www.mises.org.br/Article.aspx?id=1452>>. Acesso em: 24/02/2013.

da história,”¹⁴⁸ a despolitização conseqüente do consumismo praticamente inviabiliza a transformação histórica.

Com efeito, a *ideologia* já está assim *materializada*,¹⁴⁹ e necessitar-se-á cada vez menos do quiproquó das classes dominantes para que se mantenham as atuais relações de trabalho, pois o consumismo, permitido pelo desenvolvimento econômico, já é o modo de vida predominante aceito por toda a sociedade desde que atingiu as classes subalternas. É o triunfo da *falsa consciência*, na medida em que tolhe toda a sociedade em um mesmo movimento, mormente numa sociedade ademais *espetacularizada* em que o domínio dos meios de produção já atingiu igualmente os meios de produção da cultura, nos quais se repercutem uma atividade econômica que gira em torno de si mesma ininterruptamente. Desse modo, quando Debord se perguntava “como fazer para que os pobres trabalhem quando a ilusão é desenganada e a força se desagrega?”,¹⁵⁰ não se referia apenas à exploração no trabalho, mas, essencialmente, ao movimento autônomo da economia que gira em torno da vida. Nesse sentido, o essencial já não é tanto a denúncia dos interesses parciais da *ideologia* dominante, mas o desprendimento do poder apelativo da *mercadoria* sob a forma do *espetáculo*, de modo que já não se trata apenas de uma emancipação *no* trabalho, mas, mais do que isso, uma emancipação *do* trabalho - ou, no caso das economias superprodutivas, talvez uma emancipação do consumo.¹⁵¹

¹⁴⁸ LASKI, Harold Joseph. **Sobre o estudo da política**. In KING, Preston. O Estudo da política. Tradução de José Luiz Porto de Magalhães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980, p.11.

¹⁴⁹ Por ideologia materializada entendemos a definição de Guy Debord, em *A sociedade do espetáculo*: “A ideologia é a *base* do pensamento de uma sociedade de classes, no curso conflitante da história. Os fatos ideológicos nunca foram simples quimeras, mas a consciência deformada das realidades, e, como tais, fatores reais que exercem uma real ação deformante; tanto mais que a *materialização* da ideologia provocada pelo êxito concreto da produção econômica autonomizada, na forma do espetáculo, praticamente confunde com a realidade social uma ideologia que conseguiu recortar todo o real de acordo com o seu modelo.

[...] ela já não é a luta voluntarista do parcelar, mas seu triunfo.” DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 137.

¹⁵⁰ DEBORD, 1997, p. 11.

¹⁵¹ Como pondera Bauman: “Se os nossos filósofos, poetas e pregadores morais refletiram se o homem trabalha para viver ou vive para trabalhar, o dilema sobre

Na tese 40, de *A sociedade do espetáculo*,¹⁵² Debord apontava que o desenvolvimento das forças produtivas transformou o trabalho de reprodução da vida em *trabalho-mercadoria*, e que se por um lado a voracidade pela acumulação conseguiu resolver o problema da luta imediata pela sobrevivência, por outro lado, ela amplia a noção de sobrevivência ao criar continuamente novas necessidades (ou pseudo-necessidades), de modo que esta *sobrevivência ampliada* repercute diretamente na *independência* da mercadoria na qual os homens se vêem capturados, ao que levou Debord a afirmar, outrossim, que se é verdade que o “crescimento econômico libera as sociedades da pressão natural, que exigia sua luta imediata pela sobrevivência,” a contrapartida é que “agora é do libertador que elas não conseguem se liberar.”

Nesse contexto, se antes a própria condição econômica miserável do proletariado poderia o impulsionar à revolução política, com a superprodução das sociedades modernas, algo como uma revolução provavelmente dependeria de uma consciência histórica, entretanto, a politização é exatamente aquilo que está se apagando numa sociedade como a nossa, em que a *sobrevivência ampliada* aprisiona o homem à vida e não permite o desabrochar da política. Por isso, o mesmo Debord chamava a atenção para o desafio daquilo que considerava o papel histórico do proletariado, o de ser a *classe da consciência*:

[...] a revolução burguesa foi feita; a revolução proletária é um projeto nascido da base da revolução precedente, mas diferindo dela qualitativamente. [...] A burguesia chegou ao poder porque é a classe da economia que se desenvolve. O proletariado só poderá ser o poder se ele se tornar a *classe da consciência*. [...] Nenhuma *ideologia* lhe pode servir para disfarçar objetivos parciais em objetivos gerais, porque ele não pode conservar nenhuma realidade parcial que seja efetivamente dele.¹⁵³

Assim, a *ideologia* já não se reduz a uma *falsa consciência* de um pensamento que defende interesses parciais sem a percepção de seus condicionantes históricos e sócio-econômicos, ou seja, uma consciência

o qual mais se cogita hoje em dia é se é necessário consumir para viver ou se o homem vive para poder consumir.” BAUMAN, 1999, p. 88-89.

¹⁵² DEBORD, 1997, p. 29-30.

¹⁵³ DEBORD, 1997, p. 58.

que universaliza o parcelar sem se dar conta. Mas, mais do que isso, trata-se agora de uma *ideologia materializada* que quase não necessita mais do quiproquó da *ideologia* dominante, mas simplesmente confunde esta *ideologia* com o próprio consumo promovido na forma do *espetáculo*. Não obstante, nem por isso a *sociedade do espetáculo* deixa de refletir uma substancialização heterônoma do modo de viver das pessoas, porquanto ela é de modo concomitante o *efeito* e a *causa* de um movimento da economia que desconhece a origem de sua própria atividade e, exatamente por isso, nesta sociedade os homens se encontram amarrados e alienados da própria existência.

No entanto, como assinala Arendt, a causa original desse movimento autônomo da economia, descrito por Debord, deve-se à liberalização da *zoé* na *pólis* precedente, na fundação da modernidade:

Esta sociedade não surgiu em decorrência da emancipação das classes trabalhadoras, mas resultou da própria atividade do labor, séculos antes da emancipação política dos trabalhadores. O importante não é que, pela primeira vez na história, os operários tenham sido admitidos com iguais direitos na esfera pública, e sim que quase conseguimos nivelar todas as atividades humanas, reduzindo-as ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância.¹⁵⁴

Dois fatores parecem evidenciar a *ideologia materializada* em uma sociedade de consumidores: em primeiro lugar, a prostituição das classes trabalhadoras, que já quase não lutam por outros motivos que não sejam aqueles relacionados ao poder aquisitivo; e, em segundo lugar, o fato de que praticamente toda a política é pensada em termos econômicos: geração de empregos, controle da inflação, taxa de juros, competitividade no mercado, abertura ou fechamento econômico, desenvolvimento econômico, gastos públicos, impostos, distribuição da renda, entre outros, vocabulário que compõe a centralidade dos assuntos dos governos e dos partidos políticos, tenham suas orientações à esquerda ou à direita. Como sentencia Agamben, é “o triunfo da *oikonomia*, isto é, uma pura atividade de governo que visa somente à sua própria reprodução.”¹⁵⁵ Ambos os casos têm em comum a

¹⁵⁴ ARENDT, 2007, p. 139.

¹⁵⁵ AGAMBEN, 2009, p. 49.

característica de serem sugadas pelos aspectos da *zoé*, que anteriormente já estava liberada na *pólis*, e de assim perpetuar o movimento autônomo da economia. É como se a classe proletária tivesse se identificado com a burguesia, como se tivessem entrado em uma zona de indistinção, pois não há mais diferenças qualitativas em seus projetos, ambas se tornaram, sob este ponto de vista, classes da economia que propõem a vida dedicada à *zoé*.

Com efeito, os discursos de esquerda influenciados pelo marxismo – não necessariamente Marx, já que seu projeto sempre fora o de emancipação humana do trabalho *estranhado* -,¹⁵⁶ paradoxalmente, correm o risco de se identificarem com os discursos liberais dos seus opositores, no sentido de que ambos teriam em comum o fato de relacionarem a existência social à vida. Enquanto no liberalismo econômico a organização social vincula-se à maximização da riqueza coletiva através do livre-mercado, em certas concepções de esquerda, as pretensões sociais ficam reduzidas à redistribuição de renda ou à readequação das relações de trabalho, no entanto, em ambos os projetos, o mundo dos homens é pensado unicamente com base na reprodução da vida, e, assim, possuem a característica similar do *economismo*.¹⁵⁷ Muda a organização da sociedade, mas não muda a raiz fundamental e precedente, de que a característica essencial dos homens vincula-se à *zoé*. A felicidade é depositada em ambas as perspectivas na vida, por conseguinte, transformam-na inevitavelmente em razão de ser da sociedade.

Surpreendente nesse processo é que tanto no marxismo como no liberalismo o Estado é visto como um opressor. No liberalismo econômico porque infringe a liberdade individual, deturpa a autorregulação do mercado e serve à corrupção; no marxismo porque o Estado é instrumentalizado para manter o poder econômico e ideológico de classe. No entanto, o problema, segundo o ponto de vista da liberalização da *zoé* na *pólis*, não é tanto o do Estado opressor, mas

¹⁵⁶ Cfr: MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 79-90.

¹⁵⁷ Foucault também notara um ponto em comum entre liberalismo e certas concepções marxistas: “Este ponto comum seria aquilo que eu chamaria de ‘economismo’ na teoria do poder. [...] num caso, tem-se um poder político que encontraria, no procedimento da troca, na economia da circulação dos bens, seu modelo formal; e, no outro caso, o poder político teria na economia sua razão de ser histórica, e o princípio de sua forma concreta e de seu funcionamento atual.” FOUCAULT, 2005, p. 19-20.

antes o do ocaso da política no interior do Estado, relacionado à sobrevalorização da vida. E, assim sendo, o Estado pode tornar-se tanto um ente que deturpa as premissas liberais e infringe as liberdades civis, quanto um ente de dominação de classe. Embora as críticas liberais e marxistas certamente encontrem reciprocidade objetiva de acordo com as suas intenções, para Agamben, deve-se integrá-las no sentido de que, em ambas as situações, o que está oculto é o fato da liberalização da *zoé* na *pólis* já ter se consumado anteriormente, e ser um fator encoberto que leva ao envilecimento da atividade política no interior do Estado; sobretudo porque ofusca a *ação*, substituindo-a por governamentalidades que atuam em função dos melhoramento da vida da população.¹⁵⁸

Por isso, Agamben propõe que a crítica ao Estado necessita ser refeita em um horizonte biopolítico, que é a causa original da degeneração do Estado e da política:

Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido. E somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interroge tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo

¹⁵⁸ Nesse horizonte biopolítico, também escreveu Foucault: “Mas o Estado – hoje provavelmente não mais do que no decurso de sua história – não teve esta unidade, esta individualidade, esta funcionalidade rigorosa e direi até esta importância. [...] O que é importante para nossa modernidade, para nossa atualidade, não é tanto a estatização da sociedade, mas o que chamaria de governamentalização do Estado.

[...] São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado [...]” FOUCAULT, 2012, p. 430.

tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática.¹⁵⁹

Nesse contexto, a própria crítica de esquerda ao Estado pode cair no contra-senso de exarcebar o liberalismo econômico e assim perpetuar a biopolítica, como provavelmente também será verdade o processo inverso, o liberalismo extremo poderá levar à necessidade de restrições das liberdades civis para manter o funcionamento do livre-mercado. Segundo Dufour, a primeira situação ocorreu na França na década de sessenta - embora provavelmente tenha também ocorrido em outros países, em decorrência da virada neoliberal no final da década de setenta -¹⁶⁰, quando a crítica libertária (em que ele resalta as obras do próprio Foucault, de Gilles Deleuze e de Pierre Bourdieu) ao aparelho repressivo e ideológico do Estado contribuiu para a subsequente desconstituição de suas instituições. Dufour salienta que o desmantelamento do Estado, naquele período, não originou uma nova liberdade dos homens, uma autonomia que pudesse ser revertida em direção a um novo mundo e fazer frente à dominação burguesa, ou mesmo à liberalização da *zoé* na *pólis*. Ao contrário, porque a *zoé* já havia se tornado o aspecto dominante da vida social, a suposta liberdade fora englobada, na seqüência, pela voracidade do mercado, que através da desregulação jurídica, ampliou as suas bases e impôs a mercantilização para outros domínios da existência que ainda conseguiam se abster minimamente das relações típicas de mercado.¹⁶¹ As implicações desse processo foram que a desconstituição da arena pública do Estado, apesar das suas limitações, ficou ainda mais reduzida, a contribuir para o triunfo da *zoé* que se alastra em nosso tempo e que está na raiz das mais distintas ideologias.¹⁶²

¹⁵⁹ AGAMBEN, 2010, p. 12.

¹⁶⁰ Sobre a história da virada neoliberal na década de setenta, ver: HARVEY, David. **O Neoliberalismo: história e implicações**. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008. No Brasil, as tendências neoliberais se deram nos anos noventa. Cfr: PETRAS, James F. Tradução de Ana Maria Ruediger Naumann. **Neoliberalismo: América Latina, Estados Unidos e Europa**. Blumenau: Editora da FURB, 1999, p. 53-68.

¹⁶¹ Dany-Robert. **O divino mercado: a revolução cultural liberal**. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008, p. 137-167.

¹⁶² Nesse sentido, constata Dufour: “Talvez estes poucos fios sirvam para desembaraçar o estranho novelo atual em que todos se enrolam já que ninguém mais surge de fato em seu lugar: esquerdistas que, por libertarismo, deram apoio ao liberalismo, comunistas limitados por um arcaico economismo profundo,

Com efeito, seguindo a orientação de Agamben, enquanto não se fizer uma crítica ao Estado que, sem perder de vista o horizonte biopolítico instaurado, faça frente à liberalização da *zoé* da *pólis*, sempre se correrá o risco de perpetuar ocultamente esse mesmo processo biopolítico, que, ademais, pode se desvirtuar em totalitarismo quando a biopolítica se degenerar em tanatopolítica e conseguir capturar a vida nua através da arquitetura jurídico-institucional do Estado de exceção:

Posto que a insuficiência da crítica anárquica e marxista do Estado era precisamente a de não ter nem mesmo entrevisto esta estrutura e de assim ter deixado apressadamente de lado o *arcanum imperii* [...] No entanto, acabamos cedo ou tarde nos identificando com o inimigo cuja estrutura desconhecemos, e a teoria do Estado (e em particular do estado de exceção, ou seja, a ditadura do proletariado como fase de transição para a sociedade sem Estado) é justamente o escolha sobre o qual as revoluções do nosso século [século XX] naufragaram.¹⁶³

De todo modo, a liberalização da *zoé* na *pólis* é o fator que eclipsou a política e que ao mesmo tempo condiciona a politização da vida. E a dificuldade que se impõe em nosso tempo é que quanto mais o processo produtivo é acelerado, mais ele estimula ao consumo contínuo, o que torna cada vez mais difícil ao cidadão comum libertar os seus desejos do âmbito da vida privada. Sobretudo porque hoje o poder apelativo das propagandas atinge integralmente o cotidiano da vida e tende a arrefecer qualquer outro aspecto da existência, tornando a política praticamente impossível. Cada satisfação realizada é sempre frustrada por novas necessidades que não param de ser criadas, como se estivéssemos sempre atrasados no tempo da vida. Assim, a busca por realizações socialmente exigidas pressionam a atividade humana e dificultam a volta ao mundo. Nas sociedades pós-modernas que se instalam, que no fundo consolidam a vitória do *homo laborans* na

socialistas a prescrever um mero tratamento social do *laissez-faire* econômico ao mesmo tempo que estendem o *laissez-faire* na cultura, uma direita doravante convencida de liberalismo, mas que tenta mascará-lo sob uma camada de populismo que faz força para parecer republicanismo...” DUFOUR, 2008, p. 283-284.

¹⁶³ AGAMBEN, 2010, p. 19.

fundação da modernidade, o processo da vida é uma corrida - completamente desligada do mundo - às realizações pessoais, e quanto mais “livres” e “ricos” nos tornamos, será também cada vez mais em torno dos prazeres da vida que os homens moldarão a sua existência.¹⁶⁴

Por isso, mesmo atividades originalmente distintas dos aspectos da *zoé* – como as atividades dedicadas à política, à arte, à religião, à ciência e à cultura, por exemplo -, acabam não se desvinculando de sua influência nas sociedades modernas (ou pós-modernas), e são, assim, consideravelmente descaracterizadas pelo egoísmo.¹⁶⁵ Por conseguinte,

¹⁶⁴ Se há algum tempo atrás os laços sociais ainda constituíam um componente civilizatório presente no processo de subjetivação da maioria das pessoas (a família, a Igreja, os professores, entre outros) e as reivindicações eram justamente por maior liberdade individual, nas sociedades *espetaculares* de nosso tempo, muitos enxergam o problema de modo inverso, uma vez que a maior permissividade adquirida ao longo do século XX não parece ter nos conduzido à autonomia individual, mas antes a um processo de dessubjetivação e de exarcebamento do egoísmo privado entrelaçado à onipresença do mercado, que no campo político culmina, inevitavelmente, em despolitização e passividade, formando-se um sujeito *espectral*, como denomina Agamben. Desse modo, se quando Freud escreveu os seus textos políticos a sua preocupação se dirigia muito mais a uma sociedade repressiva e pouco racional, hoje os seus ensaios nos remetem a novos desdobramentos da relação entre civilização e homem, segurança e liberdade. Sobre o assunto: AGAMBEN, 2009, p. 27-51; FREUD, 1974a; FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974b; DUFOUR, 2005; DUFOUR, 2008; LEBRUN, Jean-Pierre. **A perversão comum**: viver juntos sem outro. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2008; TOURAINE, Alain. **Um novo paradigma**: para compreender o mundo de hoje. Tradução de Gentil Avelino Tilton. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007; ZIZEK, 2003; BAUMAN, Zigmunt. [s/t]. Entrevista para o Fronteiras do Pensamento. 10 de nov. 2011. <Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=POZcBNo-D4A>>. Acesso em 24/02/2013; KEHL, Maria Rita. **Aceleração e depressão: efeitos psicológicos da crise**. Conferência proferida no Café Filosófico. 27 de jul. 2011. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=MfjCMttR2Dw>>. Acesso em: 24/02/2013.

¹⁶⁵ Escolhemos a palavra egoísmo em detrimento das palavras vaidade e narcisismo, o que requer uma breve explicação, sobretudo porque Arendt utiliza a palavra vaidade quando menciona a transformação da vida dedicada à política, no mundo moderno, em uma simples atividade de *labor* e, portanto, ligada à *zoé*: “A opinião da era moderna acerca da esfera pública, após a espetacular promoção da sociedade à proeminência pública, foi expressa por Adam Smith [...] Nestas palavras fica evidente que a admiração pública e a recompensa monetária têm a mesma natureza e podem substituir uma à outra. A admiração

mesmo aquelas atividades que requerem um maior potencial simbólico tendem a ser pensadas na dimensão da vida privada e são cingidas com todos aqueles aspectos típicos da *zoé*. Em certa medida, praticamente tudo se torna englobado pelo veredicto de ganhar o próprio sustento, ressaltado por Arendt;¹⁶⁶ embora, o próprio sustento deva ser entendido não apenas como a sobrevivência do corpo biológico, mas como a satisfação de todas as exigências de felicidade que derivam da vida privada, seus aspectos contíguos.

pública é também algo a ser usado e consumido; e o *status*, como diríamos hoje, satisfaz uma necessidade como o alimento satisfaz outra: a admiração pública é consumida pela vaidade individual da mesma forma como o alimento é consumido pela fome.” No entanto, segundo o psiquiatra Flávio Gikovate, a vaidade é parte essencial dos fenômenos auto-eróticos presentes desde os primeiros tempos de vida – embora sejam exarcebados na puberdade – e está presente em todas as pessoas, “inclusive naquelas mais discretas e que fazem questão de se destacar por sua simplicidade e despojamento.” A vaidade se relaciona, portanto, a uma “excitação difusa que sentimos quando chamamos a atenção, por razões sexuais ou não, das outras pessoas,” e isso, segundo o psiquiatra, sempre estará presente, em alguma medida, em nossas condutas. Por isso, julgamos imprecisa a palavra vaidade para caracterizar o desvirtuamento da atividade política na modernidade. Por outro lado, a palavra narcisismo, que também poderia ser utilizada para expressar a descaracterização da vida política por aqueles aspectos menos sofisticados do homem – pois, como coloca Gikovate, o “narcisismo está também um tanto comprometido com posturas histriônicas, com autopromoção grosseira, com extroversão, com egoísmo e com tantas outras características que não são universais nem obrigatórias” -, encontra também as suas dificuldades. As dificuldades a que nos referimos são trazidas pelo filósofo Dufour, de que “um indispensável narcisismo primário, sem o qual ninguém pode ficar, está fundamentalmente implicado nas operações de subjetivação,” e que, um certo exagero em relação ao narcisismo secundário, pode apenas ser o “resultado de uma tentativa de preencher o déficit originário do narcisismo primário indispensável ao advento do sujeito.” Nesse imbrólio semântico, seguindo a orientação do próprio Dufour, optamos pela palavra egoísmo, na qual o autor, recorrendo ao Rousseau, aproximaria o termo a algo como um amor-próprio nefasto, que orienta todas as suas atividades para si mesmo e não estende aos demais. ARENDT, 2007, p. 66; GIKOVATE, Flávio. **O mal, o bem e mais além:** egoístas, generosos e justos. São Paulo: MG Editores, 2005, p. 21; DUFOUR, 2008, p. 21-22.

¹⁶⁶ “O que quer que façamos, devemos fazê-lo a fim de ‘ganhar o próprio sustento’; é este o veredicto da sociedade, e o número de pessoas que poderiam desafiá-lo, especialmente nas profissões liberais, vem diminuindo consideravelmente.” ARENDT, 2007, p. 139.

A diferença atual é que além dessa vida de prazer invadir progressivamente as formas de vida qualificada, com o metabolismo acelerado de nossas sociedades atuais, o consumo pode sequer ter a contrapartida equilibrada do esforço de produção, e, como toda a satisfação que cessa requer outra satisfação, isso pode, de fato, ensejar a formação de um homem que não sabe fazer outra coisa senão consumir e gozar.¹⁶⁷ Conforme alude Arendt:

[...] as horas vagas do *animal laborans* jamais serão gastas em outra coisa senão em consumir; e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites. O fato de que estes apetites se tornam mais refinados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida mas ao contrário visa principalmente as superfluidades da vida, não altera o caráter desta sociedade; acarreta o grave perigo de que chegará o momento em que nenhum objeto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo.

A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do labor, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público.¹⁶⁸

Em outras palavras, o risco que decorre de uma sociedade de consumidores é que uma sociedade empenhada em consumir e gozar não será, obviamente, uma sociedade empenhada em fazer qualquer outra coisa. Assim, o problema não parece ser tanto a impossibilidade de se edificar uma outra sociedade, a utopia irrealizável, mas o problema de lidar com uma sociedade que sequer é capaz de visualizar um outro mundo possível. Enquanto estivermos amarrados nos dispositivos que circunscrevem a *zoé*, na inversão que a liberou na *pólis* e que transformou quase que integralmente o homem moderno em um “animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente”, a loucura

¹⁶⁷ PHILIPPI, 2002, p. 161-204.

¹⁶⁸ ARENDT, 2007, p. 146.

dos homens, estampada a cada dia nas capas dos jornais e das revistas, provavelmente continuará a fazer parte da normalidade de uma sociedade que, absorta na dimensão da vida privada, não repara nessa mesma loucura, e enquanto perdurar a resignação geral, será impossível desconstituir o entrelaçamento entre vida e morte no qual estamos todos mergulhados.

3. ESTADO DE EXCEÇÃO E VIDA NUA

“Diante do incessante avanço do que foi definido como uma ‘guerra civil mundial’, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente - e, de fato, já transformou de modo perceptível - a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O Estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo.”

Giorgio Agamben

“Todavia, se o Estado de exceção extremo realmente pode ser eliminado do mundo ou não, não é uma pergunta jurídica.”

Carl Schmitt

3.1 Em 1922, o jurista Carl Schmitt abria a sua *Teologia política* com uma definição categórica de soberania: “soberano é quem decide sobre o estado de exceção.”¹⁶⁹ Essa definição de Schmitt, indicativa da relação entre vida e direito, seria, posteriormente, retomada por Agamben e integrada às análises de Arendt e de Foucault do poder, deslocando o problema da biopolítica-tanatopolítica e do totalitarismo a uma dimensão jurídico-institucional não articulada por estes autores. Dessa forma, Agamben dava um passo adiante em relação ao problema da política moderna, pois em sua concepção, o campo de concentração como paradigma moderno não é tão-somente o resultado da politização da vida, que as suas pesquisas revelaram ser anterior à modernidade, mas a conseqüência dos Estados modernos terem se transformado progressivamente em Estados de exceção. Iniciaremos este terceiro capítulo tratando do Estado de exceção, portanto.

A definição de soberania de Schmitt revela o seu aspecto paradoxal, na medida que o soberano estaria localizado de modo

¹⁶⁹ SCHMITT, 2006, p. 7.

concomitante dentro e fora do ordenamento jurídico. O soberano é aquele que pode declarar o Estado de exceção e suspender a ordem jurídica porque mantém-se em exterioridade em relação a ela e, no entanto, é a própria ordem jurídica que autoriza a sua desregulação e permite a declaração do Estado de exceção, de modo que o poder soberano mantém-se em exterioridade ao mesmo tempo que está dentro do direito. Aquilo que Schmitt assinala em sua sentença é que o Estado de exceção é uma situação limítrofe, em que o poder político está excluído da ordem jurídica, mas, ao mesmo tempo, mantém-se em relação com ela, porquanto a ordem jurídica autoriza ela própria a sua auto-suspensão. A aporia na qual a realidade viva do poder se entrelaça ao ordenamento jurídico é traduzida por Agamben como uma situação em que a “*norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta.*”¹⁷⁰ Ou seja, a norma autoriza o poder a agir desprendido de qualquer norma, regulando a sua própria desregulação e abrindo espaço para um vácuo jurídico dentro da própria ordem jurídica.

Desse modo, o Estado de exceção não se localiza nem fora nem dentro do direito, não é uma situação de total anomia ou de um caos que precede a ordem, nem uma situação em que as relações obedecem a uma ordem jurídica que regula toda produção e aplicação do direito, isto é, uma comunidade jurídica ou um Estado de direito. O Estado de exceção situa-se em um limiar entre situação de fato e de direito. Talvez de modo mais preciso, o Estado de exceção é a maneira que a organização jurídico-política do Estado consegue trazer para dentro da ordem jurídica a violência que caracteriza a *phýsis* e se opõe ao *nómos*.

Enquanto Kelsen definia o direito como norma, Schmitt, que em sua *Teologia política* critica Kelsen, buscava justamente revelar essa zona de indiferença entre vida e direito, explicitando a impossibilidade de vigência do direito sem uma força última que o impusesse, bem como fazendo com que a noção de direito se estendesse até a decisão soberana – como veremos à frente, para ser mais exato, Schmitt não estendeu a noção de direito até a decisão soberana, mas ao contrário, estendeu a decisão soberana até a noção de direito, por isso lhe era tão importante elaborar uma teoria do direito que diferenciasse e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, deixasse híbrida, as noções de poder constituinte e poder constituído, bem como de norma jurídica e norma de realização do direito. De todo modo, o soberano seria o detentor dessa força primeira, dessa violência precedente, que pode a qualquer momento decidir pela suspensão da ordem jurídica que ele mesmo impõe.

¹⁷⁰ AGAMBEN, 2010, p. 24.

Para Kelsen, Estado e direito coincidem. O Estado não poderia ser pensado fora do direito, uma vez que, em última instância, todas as autoridades do Estado ou produzem ou aplicam (ou fazem os dois ao mesmo tempo) o direito de acordo com normas jurídicas anteriores, que estão ancoradas, finalmente, na norma fundamental pressuposta pela população. Assim sendo, o Estado seria apenas o reflexo de uma centralização do poder, em que se estabeleceram órgãos funcionando segundo o princípio da divisão do trabalho e especializados na produção e na aplicação do direito.¹⁷¹ Mas, em contrapartida, não há para Kelsen um poder fora da ordem jurídica. Não que ele ignorasse o poder real no meio social e sua inevitável relação com a criação e a manutenção da ordem jurídica, mas o domínio desse poder fático estaria, segundo uma teoria positiva do direito, fora do campo jurídico porque fora do conjunto de normas que compõe a ordem jurídica. O poder real seria tema da sociologia do direito, mas não poderia sê-lo da teoria do direito, que define e estuda o direito como uma ordem coativa apenas no âmbito da ordem jurídica válida. Por isso, em Kelsen, qualquer Estado só pode ser um Estado de direito, porquanto as autoridades devem ficar subsumidas às normas jurídicas anteriores, que encontram seu fundamento último na norma fundamental. Na sua *Teoria pura do direito*, o jurista assinala que a cisão entre Estado e direito só pode ser concebida com intuito ideológico, que visa legitimar um puro poder revestido de caráter jurídico:

A doutrina tradicional do Estado e do Direito não pode renunciar a esta teoria, não pode passar sem o dualismo de Estado e de Direito que nela se manifesta. Na verdade, este desempenha uma função ideológica de importância extraordinária que não pode ser superestimada. O Estado deve ser representado como uma pessoa diferente do Direito para que o Direito possa justificar o Estado – que cria este Direito e se lhe submete. E o Direito só poder justificar o Estado quando é pressuposto como uma ordem essencialmente diferente do Estado, oposta à sua originária natureza, o poder, e, por isso mesmo, reta ou justa em um qualquer sentido. Assim o Estado é transformado, de um simples fato de poder, em

¹⁷¹ KELSEN, 2009, p. 317.

Estado de Direito que se justifica pelo fato de fazer o Direito.¹⁷²

Como é sabido, Schmitt se opõe exatamente à *última palavra* do direito, isto é, à noção de que qualquer poder que ultrapasse a norma jurídica não possa ser um poder que possua caráter jurídico. Na realidade, a diferença daquilo que se entende por direito é que se altera entre os juristas. Kelsen reconhece a pura força como algo real, mas não chama isso de direito, enquanto Schmitt, ao contrário, traz a pura força da decisão para dentro do campo jurídico e cinde direito e Estado. Em suas próprias palavras, afirma o autor:

Na perspectiva prática, uma jurisprudência que se orienta em questões da vida cotidiana e nos negócios correntes não tem interesse no conceito de soberania. Também, para ela, o normal é aquilo que é reconhecível, sendo todo o resto um “incômodo”. Diante do caso extremo, ela fica perplexa, pois nem toda competência extraordinária, nem toda medida de polícia no caso de necessidade ou decreto-lei considera-se estado de exceção.

Ao contrário, para isso precisa-se de uma competência, a princípio, ilimitada, ou seja, a suspensão de toda ordem existente. Entrando-se nessa situação, fica claro que, em detrimento do Direito, o Estado permanece. Sendo Estado de exceção algo diferente da anarquia e do caos, subsiste, em sentido jurídico, uma ordem, mesmo que não uma ordem jurídica. A existência do Estado mantém, aqui, uma supremacia indubitável sobre a validade da norma jurídica. A decisão liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se absoluta em sentido real. Em estado de exceção, o Estado suspende o Direito por fazer jus à autoconservação, como se diz.¹⁷³

Para Schmitt, o Estado seria uma força política que consegue manter a ordem social sem, todavia, estar vinculada às normas jurídicas precedentes e limitadoras do poder. No entanto, não é uma situação de

¹⁷² KELSEN, 2009, p. 316.

¹⁷³ SCHMITT, 2006, p. 13.

anomia, assim como também não é uma situação de Estado de direito no sentido Kelsiano, em que poder é inteiramente determinado por uma ordem jurídica. É antes uma zona cinzenta em que direito e vida se confundem. Um paralelo com a famosa frase do monarca absolutista da França, Luís XIV, que dizia que *L'État c'est moi*, talvez dê a dimensão desse poder que funda o *nómos* e, ao mesmo tempo, mantém-se em exterioridade com ele, podendo sempre suspender a ordem jurídica porque é um poder para além do direito. Mais acertadamente, trata-se de uma noção de direito que o confunde com essa pura força política que transcende a prescrição imediata da norma, a manter o soberano numa zona excepcional que mistura a relação entre poder e direito. Pois, na medida em que a suspensão da ordem jurídica não recaia em um caos social, isso significa que o poder político se contra em um processo duplo de exterioridade e interioridade com o *nómos*.

Esquemáticamente, podemos imaginar tres situações hipotéticas. Uma situação seria a total anomia. Seria o caos precedente a qualquer ordem ou a luta de todos contra todos.¹⁷⁴ Uma segunda situação seria um poder que consegue manter a ordem social, ainda que tal poder não

¹⁷⁴ Como já ressaltado, Agamben interpreta o estado de natureza, em Hobbes, não tanto como uma situação de total anomia e caos, em que através de um contrato ou convenção se passaria imediatamente ao *nómos* (Estado de direito) e se teria o ato político originário. Agamben ressalta que, em Hobbes, há antes disso o reconhecimento que existe, entre a *phýsis* e o *nómos*, uma bem mais complexa zona indiscernível entre ambos, de modo que a violência soberana não seja tanto justificada porque o direito foi *dado* por cada um ao soberano, num ato fundador que pôs termo à *phýsis*, mas, antes, foi *deixado* a ele em nome do bem de todos e da garantia da própria vida. Assim, a justificação que Hobbes procura dar à violência soberana é que cada um reconhece que é melhor viver sob um poder que produz e aplica o direito como bem lhe convier – respeitando apenas os direitos naturais – do que viver sob a instabilidade social próxima da *phýsis*: é melhor estar mais próximo do *nómos* do que da *phýsis*. Desse modo, a justificativa da violência soberana, que em Hobbes se aproxima da noção Estado de exceção, isto é, em sua obra nem se visualiza um Estado de direito, não se dá em razão de um momento real em que se elaborou um contrato ou uma convenção política e se passou ao *nómos*, mas se justifica em razão do reconhecimento dos súditos do poder que se impôs e que oferece a contraprestação de impedir o emprego da força particular de um contra o outro, tanto que o próprio Hobbes reconhece que qualquer um pode resistir à violência soberana num caso concreto, pois, não se supõe que alguém seja obrigado a consentir com a violência sobre seu corpo por conta de uma obrigação definida em um pacto – um pacto que, no fundo, é um reconhecimento da legitimidade do Estado, e não um momento histórico real. AGAMBEN, 2010, p. 105-107.

seja vinculado a uma ordem jurídica, isto é, a competência das autoridades políticas não são delimitadas por normas jurídicas precedentes, ou, pelo menos, pode-se sempre suspendê-las. Carl Schmitt chama tal poder de Estado, diferenciando-o da ordem jurídica, embora, por outro lado, trazendo-o para dentro do direito, de modo a legitimá-lo. E, uma terceira situação seria um Estado de direito no sentido Kelsiano, em que todas as autoridades acham-se vinculadas à ordem jurídica. Neste caso, o soberano seria a própria ordem jurídica, pois não haveria nenhuma decisão política que pudesse se sobrepor ao direito, a não ser destituindo-o, e, assim sendo, não se trataria mais de um poder fundado no direito, mas apenas um puro poder. Para Kelsen, não há direito para além do *nómos*.

No entanto, além dessas três situações que podemos esquematicamente salientar, Agamben enfatiza mais um aspecto do poder que é central para a compreensão do Estado de exceção e onde a sutileza do pensamento de Schmitt se localiza. É que a contumácia da exceção em nosso tempo somente é possível porque ela se articula na norma jurídica, gerando a indistinção entre *nómos* e anomia. Trata-se de uma norma que não diz nada e, por isso, mesmo diz tudo. A sutileza do Estado de exceção em nosso tempo se deve à capacidade de ter conseguido encontrar um limiar que não se encaixa plenamente em nenhuma das três situações descritas anteriormente, pois trata-se agora de uma situação em que a *“norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta”*. Ou seja, a norma que se desaplica é ainda uma norma que supostamente compõe o *nómos*, embora a sua natureza seja a anomia. A aporia de uma norma destituída de sua natureza normativa é o espaço excepcional que não distingue vida e direito e permite, por isso, a permanência do Estado de exceção. Nesse sentido, assinala Agamben:

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.¹⁷⁵

¹⁷⁵ AGAMBEN, 2010, p. 35,

O estratagema Schmittiano, denunciado por Agamben, foi ter justamente apresentado essa potência externa ao direito como algo que se situa, paradoxalmente, num limiar não muito evidente com o direito, como se houvesse uma espécie de ponte invisível que interligasse direito e força política. Schmitt reconhece o poder soberano como algo externo à ordem jurídica, bem como diferencia Estado e direito, isto é, consente que a estrutura da soberania é uma potência externa ao direito, não obstante, Schmitt não trata tal força política como uma simples dominação fora do âmbito jurídico, mas a localiza em um ponto de fusão com a dimensão jurídica. Para o autor, o direito não existiria sem algum elemento que o ligasse à vida, de modo que a decisão soberana não poderia ser, por essa perspectiva, um elemento completamente estranho ao direito, mas, ao contrário, é o fundamento jurídico por excelência.

Em Schmitt, as dimensões política e jurídica se fundem, o que tem como efeito o aparecimento de aporias nas quais as distinções conduzem às indissociabilidades dos elementos, como entre poder constituinte e poder constituído, norma jurídica e norma de realização do direito, legalidade e legitimidade, validade e eficácia, e, enfim, *nómos* e anomia. Como escreve Agamben, o interesse por Schmitt advém dele não ter classificado o Estado de exceção nem como parte integrante do direito positivo (teoria objetiva) nem como um problema extrajurídico (teoria subjetiva),¹⁷⁶ mas tê-lo definido em um patamar que “dentro e fora não se excluem mas se indeterminam.”¹⁷⁷

E, segundo Agamben, para compreender essas zonas confusas na obra Schmittiana, deve-se retornar à análise da obra *A ditadura*, de 1921, anterior à *Teologia política*, de 1922, e em que os pressupostos jurídicos do Estado de exceção são desenvolvidos de modo a preparar os alicerces para que a teoria da soberania pudesse adquirir um caráter jurídico em seu pensamento. Para Agamben, é “à luz dessa complexa estratégia de inscrição do Estado no direito que deve ser vista a relação entre *Die Diktatur e Politische Theologie*,”¹⁷⁸ pois o “telos da teoria é, nos dois livros, a inscrição do estado de exceção num contexto jurídico,”¹⁷⁹ embora, em contrapartida, “trata-se de uma articulação paradoxal, pois o que deve ser inscrito no direito é algo essencialmente

¹⁷⁶ AGAMBEN, 2004, p. 38-39.

¹⁷⁷ AGAMBEN, 2004, p. 39.

¹⁷⁸ AGAMBEN, 2004, p. 57.

¹⁷⁹ AGAMBEN, 2004, p. 54.

exterior a ele, isto é, nada menos que a suspensão da própria ordem jurídica.”¹⁸⁰

3.2 Na obra *A ditadura*, Schmitt define duas formas de ditadura, a ditadura comissária, em que se pretende assegurar a existência da constituição com base em um direito nela contemplado, e a ditadura soberana, em que o objetivo é preparar um estado social real dirigido à criação de uma nova constituição. Na ditadura comissária é essencial a diferenciação entre normas jurídicas e normas de realização do direito, pois, assim como na legítima defesa, na ditadura comissária se pressupõe que “el adversario no se atiene a las normas jurídicas que el dictador reconoce como el fundamento jurídico que da la medida de su acción,”¹⁸¹ de modo que “la dictadura comisarial suspende la Constitución *in concreto*, para proteger la misma Constitución em su existencia concreta.”¹⁸² No entanto, para compreendermos melhor as colocações de Schmitt sobre a ditadura comissária, faz-se necessário salientar a diferença entre validade e eficácia, que ademais, também realça novamente as abordagens kelsianas e schmittianas.

Em Kelsen, validade e eficácia se distinguem juridicamente, embora, o jurista reconheça que a validade das normas jurídicas sejam dependentes de um mínimo de eficácia da ordem jurídica, pois uma vez que as normas jurídicas não possuem existência na dimensão do ser, mas apenas existem estruturadas na linguagem, de modo que através da cognição humana as normas jurídicas conseguem se dirigir às condutas dos homens e possibilitar, portanto, a existência de algo como um dever-ser, por outro lado, um dever-ser só pode existir realmente quando na dimensão do ser a comunidade aceitar, consciente ou inconscientemente, conduzir-se, em média, de acordo com a ordem jurídica que lhe dá sustentação, isto é, quando a comunidade pressupor a validade da norma fundamental. Pois, um conjunto de normas jurídicas sem eficácia alguma seria uma simples abstração que não possuiria qualquer conexão com a realidade, é dizer, não possuiria conexão com as condutas humanas reais às quais o direito se dirige. Em Kelsen, há, portanto, o reconhecimento do ponto em que validade e eficácia - vida e

¹⁸⁰ AGAMBEN, 2004, p. 54.

¹⁸¹ SCHMITT, Carl. **La dictadura**: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria. Tradução de José Díaz García. Madrid: Alianza Editorial, 2007a, p. 181.

¹⁸² SCHMITT, 2007a, p. 181.

direito - se tangenciam, todavia, a norma jurídica possui existência própria para além da eficácia, porquanto os homens conseguem descrever e compreender um dever-ser independentemente de sua efetivação concreta, não obstante, como mencionado, um dever-ser só faça sentido desde que componha uma ordem jurídica que consiga ter um mínimo de eficácia na realidade da comunidade. Em suma, somente quando *numa consideração global* as normas são de fato consideradas e observadas é que um dever-ser existe e adquire validade.¹⁸³

Schmitt, assim como Kelsen, também salienta tal conexão entre validade e eficácia quando ressalta que a existência das normas jurídicas depende de um certo grau de consentimento social, que, por sua vez, possibilita as norma de aplicação do direito aos casos concretos. No entanto, Schmitt faz desse elemento social vivo a substância do direito. Assim, há um fundamento político anterior à ordem jurídica e Schmitt enxerga nesse fundamento político a essência mesmo do direito, de modo que o direito existe na realidade social antes de compor uma ordem jurídica. Ou seja, o mínimo de eficácia que garante a existência da ordem jurídica não é somente um objetivo político separado da dimensão jurídica, mas também um objetivo jurídico, e, assim sendo, numa situação de instabilidade social, justifica-se a ditadura comissarial enquanto possuindo um sentido jurídico porque nela, quando se suspende as normas jurídicas, nada mais se está fazendo do que garantir as normas de aplicação do direito, que, nesse sentido, são ao mesmo tempo força política e força jurídica. E, uma vez que as normas jurídicas sejam aplicadas diretamente, sem referência às normas jurídicas anteriores que foram suspensas, pode-se restituir a normalidade social e, por conseguinte, assegurar a própria existência das normas jurídicas que haviam sido suspensas. Schmitt traz essa força política que garante a existência da ordem jurídica para o direito, tanto que não chama de força política, mas de normas de aplicação do direito. Em suma, enquanto Kelsen desconecta essa força política precedente do direito, embora saiba que tal força é necessária à existência do direito, Schmitt faz dessa força política o elemento jurídico por excelência, confundindo validade e eficácia, direito e política, *nómos* e *phýsis*. Nesse contexto assinala Schmitt:

La sustantividad metódica del problema de la realización del derecho como un problema jurídico aparece aquí con la mayor claridad. La

¹⁸³ KELSEN, 2009, p. 235-238.

accusión del dictador debe crear una situación en la que pueda realizarse el derecho porque cada norma jurídica presupone, como medio homogéneo, una situación normal en la cual tiene validez. En consecuencia, la dictadura es un problema de la realidad concreta, sin dejar de ser un problema jurídico. La Constitución puede ser suspendida sin dejar de tener validez, pues la suspensión solamente significa una excepción concreta.¹⁸⁴

No mesmo sentido pode ser pensada a ditadura soberana e as relacións entre poder constituínte e poder constituído. Schmitt não distingue completamente poder constituínte e poder constituído, colocando o primeiro no campo político e o segundo no campo jurídico. Ao contrário, entrelaça ambos os campos de tal modo que, por um lado, a constituição, enquanto um diploma jurídico, seja apenas a formalização da vontade jurídico-política anterior do povo, que nesse sentido, seria o elemento substancial do direito, enquanto que, por outro lado, o poder constituínte não seja igualmente estranho à constituição vigente, porquanto a constituição na realidade nunca deixou de ser poder constituínte, isto é, nunca perdeu o elemento vivo que lhe deu substância jurídica:

La dictadura soberana [...] No suspende una Constitución existente valiéndose de un derecho fundamentado en ella y, por tanto, constitucional, sino que aspira a crear una situación que haga posible una Constitución, a la que considera como la constitución verdadera. En consecuencia, no apela a una Constitución existente, sino a una Constitución que va a implantar. Habría que creer que semejante empresa quedaría sustraída a toda consideración jurídica. Porque, jurídicamente, el Estado solo puede ser concebido en su Constitución, y la negación total de la Constitución existente tendría que renunciar propiamente a toda fundamentación jurídica, toda vez que la Constitución a implantar no existe todavía, según sus propias premisas, por lo que se trataría de una mera cuestión de poder. Pero no es

¹⁸⁴ SCHMITT, 2007a, p. 182.

así cuando se toma un poder que no está él mismo constituido constitucionalmente, a pesar de que guarda tal conexión con cada Constitución existente, que aparece como el poder fundamentador, aun cuando nunca sea abarcada por él, por lo que, en consecuencia, tampoco puede decirse que lo niegue la Constitución existente. Este es el sentido del *pouvoir constituant*.¹⁸⁵

Desse modo, a estratégia Schmittiana é a de trazer para dentro da dimensão jurídica os elementos da realidade social e política, fazendo com que, paradoxalmente, normas jurídicas e normas de aplicação do direito, bem como poder constituinte e poder constituído, sejam, ao mesmo tempo, diferenciados e identificados. As normas de aplicação do direito, aplicadas diretamente sem referência às normas jurídicas (ditadura comissária), garantem a existência destas numa situação de instabilidade social, ou seja, são o fundamento real delas, pois as normas jurídicas sem um mínimo de eficácia não existem. Enquanto se está aplicando as normas de direito numa ditadura comissarial, as normas jurídicas continuam existentes, por conseguinte, a própria ordem jurídica ainda permanece existindo, e, por isso, a ditadura comissarial possui um caráter jurídico, porquanto o campo jurídico não se separa do campo político que lhe dá sustentação.

Do mesmo modo no que se refere ao poder constituinte e ao poder constituído. A constituição não é somente um diploma jurídico, mas possui conexão com a força política precedente, que nunca deixa de subsistir e que sem a qual a própria constituição não existiria, de modo que a constituição não pode ser isolada de tal poder político. Por essa perspectiva, pode-se dizer que a constituição é em essência o próprio poder constituinte permanente, que lhe designa substância e se mantém latente. Ou seja, a constituição é a materialização jurídica da vontade do povo, ou, posto de outro modo, ela é o aspecto secundário da força política anterior. E, quando se instala uma ditadura soberana, não se está destituindo o campo jurídico, pois a deposição de uma constituição para a elaboração de outra, embora substitua o diploma legal, não altera a substância mesma da constituição, que provém da vontade do povo e que nunca se dissociou da constituição deposta. Como assinala Schmitt, o “soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém

¹⁸⁵ SCHMITT, 2007a, p. 182-183.

a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*.¹⁸⁶

Em Schmitt, o fato de haver algo como uma vontade *do* povo, que funda as bases do direito, faz com que a legalidade decorra da legitimidade. A vontade *do* povo é a força política legítima e a legalidade é o efeito jurídico dela. Nesse sentido, para se entender o arcabouço teórico schmittiano é fundamental que se compreenda as noções - premissas de conteúdo - de povo e de democracia, pois explicam porque os elementos jurídicos não podem ser completamente dissociados dos elementos políticos. Tanto em Kelsen como em Schmitt democracia significa um governo do povo, entretanto, aquilo que se entende por povo se altera completamente de acordo com cada autor. Para Kelsen, o “povo só parece uno, em sentido mais ou menos preciso, do ponto de vista jurídico,”¹⁸⁷ isto é, a “unidade do povo não passa da unidade dos atos individuais regulados e dirigidos pelo direito do Estado.”¹⁸⁸ Já para Schmitt, o povo necessita de uma identidade que os aproxima e que os distinga dos demais povos (binômio amigo-inimigo). A partir desses dois pressupostos teóricos distintos, os desenvolvimentos relativos aos aspectos jurídico-institucionais da democracia também se distinguem para ambos os autores, e, no caso de Schmitt, é também a partir daí que ele formula uma teoria do direito que seja capaz de atribuir uma dimensão jurídica ao Estado de exceção.

Em Kelsen, a democracia “significa identidade entre governantes e governados”¹⁸⁹, e isso é obtido através da participação do povo na formação da vontade do Estado - em realidade, participação daqueles que detêm direitos políticos, seja diretamente (democracia direta), seja indiretamente (democracia representativa). Além disso, Kelsen parte do pressuposto que cada indivíduo possui uma consciência própria, que ainda que possa ser influenciada pelos outros e pelo meio, não se dissolve em uma identidade coletiva, de modo a compor algo como uma vontade única do povo. A vontade do povo é obtida pela vontade da maioria, mesmo que o “Kelsen político” ressalte a importância dos direitos humanos, bem como do parlamento, em que a vontade da maioria sempre é influenciada pelas vontades das minorias, fazendo

¹⁸⁶ SCHMITT, 2006, p. 8

¹⁸⁷ KELSEN, 2000, p. 36.

¹⁸⁸ KELSEN, 2000, p. 37.

¹⁸⁹ KELSEN, 2000, p. 35.

com que a vontade do Estado seja, nas democracias representativas, uma vontade consubstanciada no princípio majoritário-minoritário.¹⁹⁰

Já em Schmitt, a vontade do povo constitui uma vontade única. Assim, o povo, através da identidade que lhe é própria, formularia, num sentido radical, uma verdadeira *vontade geral*. Schmitt critica a ideia de vontade do povo como a vontade da maioria, bem como critica, conseqüentemente, a democracia representativa, porquanto enxerga nela um sistema frágil, que apenas consegue subsistir enquanto “for possível pressupor uma homogeneidade substancial de todo o povo,”¹⁹¹ pois, do contrário, não haverá “nenhuma vitória da minoria pela maioria de votos.”¹⁹² Ou seja, somente porque a votação apenas faz surgir “uma concordância e uma unanimidade pressupostas e existentes em latência”¹⁹³ é que o “método da formação da vontade por meio da averiguação majoritária simples é razoável e suportável,”¹⁹⁴ pois “uma vez que toda democracia fundamenta-se no pré-requisito de um povo indivisivelmente homogêneo, inteiro, uniforme, então não existe para ela, na coisa e na essência, nenhuma minoria.”¹⁹⁵ No entanto, “não sendo satisfeita a precondição da homogeneidade nacional indivisível, então o funcionalismo afeito a averiguações puramente aritméticas,”¹⁹⁶ em realidade, “nada mais é que a violação quantitativamente maior ou menor da minoria derrotada por maioria de votos e, conseqüentemente, oprimida,”¹⁹⁷ em suma, “cessa então a identidade democrática de governantes e governados, de autoritários e obedientes.”¹⁹⁸

Portanto, em Schmitt a democracia depende da hipóstase da vontade individual na vontade do povo. Este é o mecanismo teórico, de caráter metafísico-sociológico, através do qual Schmitt pretende desvincular a ideia de democracia da necessidade de uma organização jurídico-institucional específica. Por conseguinte, um governo democrático é um governo em que se respeita a vontade *do* povo em sua

¹⁹⁰ KELSEN, 2000, p. 67-78.

¹⁹¹ SCHMITT, Carl. **Legalidade e legitimidade**. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão; Coordenador e Supervisor Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007b, p. 28.

¹⁹² SCHMITT, 2007b, p. 28.

¹⁹³ SCHMITT, 2007b, p. 28.

¹⁹⁴ SCHMITT, 2007b, p. 28.

¹⁹⁵ SCHMITT, 2007b, p. 29.

¹⁹⁶ SCHMITT, 2007b, p. 29.

¹⁹⁷ SCHMITT, 2007b, p. 29.

¹⁹⁸ SCHMITT, 2007b, p. 29.

unidade, e qualquer organização jurídico-institucional que respeite tal vontade *do* povo, mesmo sendo uma ditadura, será um governo democrático e legítimo. Há um elemento metafísico prévio – o povo – que substancializa o direito, isto é, que dá legitimidade à legalidade constituída. E, nesse sentido, não importa tanto os mecanismos jurídicos-institucionais através dos quais se forma a vontade do Estado, desde que, ao final, a vontade do Estado coincida com a vontade *do* povo em seu caráter indivisível.

Em Kelsen, a democracia é desvinculada de qualquer caráter metafísico, por conseguinte, já que não se consegue encontrar em absoluto e previamente a legitimidade do direito, nem há algo como o povo, a democracia representa apenas uma forma jurídico-institucional de governo, na qual se assegura que o povo (a soma de indivíduos que participam da formação da vontade do Estado) possa criar contingencialmente o próprio direito. Assim sendo, a democracia coincide com os mecanismos jurídicos-institucionais que permitem que o povo participe da vontade do Estado. Nesse sentido, nem sequer se diz que o direito é legítimo quando formado pela vontade do povo, pois, em Kelsen, a legitimidade não possui qualquer caráter substancial e não coincide com a democracia enquanto forma de governo. As leis são consideradas legítimas simplesmente porque são leis válidas, ainda que o “Kelsen político” fosse um democrata. No entanto, para o “Kelsen teórico do direito”, a legalidade já pressupõe a legitimidade em si mesma.

Em contrapartida, é contra esse legalismo formal que luta Schmitt quando formula a ideia de democracia como o governo *do* povo:

Atualmente, porém, a ficção normativista de um sistema fechado de legalidade faz uma surpreendente e irrefutável oposição à legitimidade de uma vontade legítima realmente existente. Essa é, hodiernamente, a oposição decisiva, e não aquela referente à monarquia, à aristocracia, à oligarquia ou à democracia, que normalmente apenas obscurece e confunde.¹⁹⁹

A questão levantada por Schmitt sugere que o problema da legitimidade não se refere às formas de governo, mas à compreensão da essência da vontade soberana, que é o fundamento último de todo

¹⁹⁹ SCHMITT, 2007b, p. 5.

direito. E, a vontade soberana é a vontade *do* povo, em sua unidade e decorrente do binômio amigo-inimigo, tanto que Schmitt pôde escrever que “o soberano é, simultaneamente, supremo legislador, supremo juiz e supremo mandatário, última fonte de legalidade e última base de legitimidade.”²⁰⁰ Se em Kelsen a legitimidade, numa dimensão jurídica, coincide com a legalidade – com a ordem jurídica válida -, em Schmitt a legalidade decorre da legitimidade proveniente *do* povo. Se Kelsen distingue teoria do direito e sociologia do direito, ainda que reconheça que a ordem jurídica necessita de um mínimo de eficácia para existir, mas, por outro lado, a ordem jurídica não tem conexão com o ser. Já em Schmitt é no ser, na existência concreta *do* povo, que se concretiza o elemento jurídico por excelência, de modo que, assim, ele consegue misturar política e direito no Estado de exceção, quando o soberano decide pela suspensão do *nómos* e vida e direito se tangenciam sem nunca perder o caráter jurídico. Em Schmitt, seria “uma rudimentar transferência da disjunção esquemática da sociologia e doutrina jurídica, se quiséssemos dizer que a exceção não teria significado jurídico e seria, por conseguinte ‘sociologia’.”²⁰¹

Por fim, enquanto para Kelsen o pressuposto da democracia aponta para aquilo que Schmitt designou de “visão de mundo individualista-humanitária,”²⁰² em que cada um cede um pouco de liberdade para viver socialmente, mas, ao mesmo tempo, não renuncia a sua liberdade porque participa, em igualdade, na vontade do Estado, de maneira que a democracia garante a liberdade e a igualdade.²⁰³ Em Schmitt, a democracia é pensada a partir do binômio amigo-inimigo, em que o autor aufere que “o contrato pressupõe a diferenciação e a oposição, e a unanimidade, assim como a *volonté générale*, existe ou não existe”,²⁰⁴ por conseguinte, devido à naturalidade da vontade geral, “no local em que ela predomina, o contrato torna-se sem sentido, e onde não predomina, o contrato não tem utilidade alguma.”²⁰⁵ Continua o autor: a “idéia do contrato livre de todos com tudo provém de um mundo conceitual totalmente diverso, o mundo do liberalismo, que

²⁰⁰ SCHMITT, 2007b, p. 4.

²⁰¹ SCHMITT, 2006, p. 13.

²⁰² SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996, p. 14.

²⁰³ KELSEN, 2000, p. 27.

²⁰⁴ SCHMITT, 1996, p. 14-15.

²⁰⁵ SCHMITT, 1996, p. 15.

pressupõe interesses opostos, diferenças e egocentrismos,²⁰⁶ e, assim sendo, a “*vonlonté générale*, como Rousseau a concebeu, é na verdade a homogeneidade, a democracia conseqüente,²⁰⁷ de modo que, finalmente, na “democracia só existem a igualdade dos iguais e a vontade daqueles que pertencem aos iguais.”²⁰⁸ Com efeito, o pressuposto do binômio amigo-inimigo resulta, para Schmitt, que “a opinião unânime de cem milhões de indivíduos não é a vontade do povo, e nem a opinião pública. A vontade do povo pode ser muito melhor expressa democraticamente por meio da aclamação (*acclamatio*),”²⁰⁹ a concluir-se, por fim, que

o Parlamento formado a partir de linhas liberais de pensamento aparece como uma máquina artificial, enquanto os métodos ditatoriais e imperialistas podem até ser sustentados pelo povo, não só por meio da *acclamatio*, mas também dos meios diretos de expressão, de substância e força democráticas.²¹⁰

Em síntese, somente compreendendo o caráter metafísico-sociológico que Schmitt atribui ao conceito de povo é que se percebe como o autor consegue designar uma dimensão jurídica ao Estado de exceção, pois a legitimidade jurídico-política depende da homogeneidade do povo, da identificação recíproca das pessoas, de modo que o Estado de exceção exsurja como um mecanismo através do qual o direito pode realmente se revelar na sua forma mais autêntica. E, nesse sentido, não é difícil perceber por que para Schmitt era tão importante a *acclamatio* e a expressão *espontânea* do povo, que seriam justamente os elementos vivos e substanciais do direito e que legitimariam a ação do governo para além do *nómos*.

A questão suscitada por Schmitt é que um governo não consegue reunir poder em si próprio somente com o uso da força (*potestas*), mas ele depende, igualmente, de algum reconhecimento da população daquele poder (*auctoritas*). Por isso que para Schmitt a ditadura não se opõe à democracia, uma vez que na ditadura pode haver uma identificação entre a autoridade do ditador e a vontade *espontânea* do

²⁰⁶ SCHMITT, 1996, p. 15.

²⁰⁷ SCHMITT, 1996, p. 15.

²⁰⁸ SCHMITT, 1996, p. 16.

²⁰⁹ SCHMITT, 1996, p. 17.

²¹⁰ SCHMITT, 1996, p. 17.

povo. E é através dessa força viva *do* povo que, como mencionado, é possível imiscuir legitimidade e legalidade, *phýsis* e *nómos*, vida e direito, e que, finalmente, faz com que o Estado de exceção se situe dentro do âmbito jurídico.

Em *O guardião da constituição*, Schmitt lamentava que na modernidade havia se perdido a distinção entre *auctoritas* e *potestas*, tão importante para o romanos antigos,²¹¹ pois, para ele, a ausência da *auctoritas*, que uma democracia liberal-parlamentar acabaria por suscitar, seria justamente o fator que colocaria em risco a existência sólida do Estado. Nesse sentido, haveria que existir um poder *neutro*, que representasse a totalidade *do* povo para além das disputas político-partidárias difusas, que poderiam desestruturar o Estado, como concluiu Schmitt em *O guardião da constituição*:

O fato do presidente do Reich ser o guardião da Constituição corresponde, porém, apenas também ao princípio democrático, sobre o qual se baseia a Constituição de Weimer. O presidente do Reich é eleito pela totalidade do povo alemão e seus poderes políticos perante as instâncias legislativas (especialmente dissolução do parlamento do Reich e instituição de um plebiscito) são, pela natureza dos fatos, apenas um “apelo ao povo”. Por tornar o presidente do Reich o centro de um sistema de instituições e poderes plebiscitários, assim como político-partidariamente neutro, a vigente Constituição do Reich procura formar, justamente a partir dos princípios democráticos, um contrapeso para o pluralismo dos grupos sociais e econômicos de poder e defender a unidade do povo como uma totalidade política.²¹²

Se a decisão sobre o Estado de exceção é atribuída ao presidente do Reich porque este encarna a vontade *do* povo, isto é, possui autoridade em relação ao povo, então a ideia de democracia, tal qual Schmitt desenvolveu, acha-se estritamente dependente de criar uma homogeneidade no povo, ao ponto deste conceder legitimidade ao

²¹¹ SCHMITT, Carl. **O guardião da constituição**. Tradução de Geraldo de Carvalho e coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007c, p. 199-200.

²¹² SCHMITT, 2007c, p. 233-234.

soberano, que somente assim pode decretar o Estado de exceção. Por essa perspectiva, a *acclamatio* do poder cumpre um papel fundamental para que se mantenham a autoridade do soberano e a homogeneidade do povo.

Com efeito, a distinção e a relação entre *auctoritas* e *potestas* têm grande significado na obra de Agamben, inclusive porque, para ele, a confusão em torno de ambas as categorias fez com que autores rivais e com objetivos distintos partilhassem da mesma denúncia de ausência de autoridade na modernidade, de modo que seria necessário resgatar a origem dessas duas dimensões do poder político.²¹³

Nesse sentido, é curioso notar que Arendt, que define a autoridade como algo que “exclui a utilização de meios externos de coerção”²¹⁴ ao mesmo tempo em que é algo “incompatível com a persuasão,”²¹⁵ ou seja, “a relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda,”²¹⁶ mas é uma relação de hierarquia, “cujo direito e legitimidade ambos reconhecem,”²¹⁷ assim como Schmitt, constatou e protestou contra a sua ausência na modernidade. A diferença é que, enquanto para Arendt o fato da autoridade haver “desaparecido do mundo moderno”²¹⁸, uma vez que “não mais podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comuns a todos”²¹⁹, conduziu ao “ascenso de movimentos políticos com o intento de substituir o sistema partidário, e o desenvolvimento de uma nova forma totalitária de governo,”²²⁰ fatores que se entrelaçam a uma “atmosfera política e social geral em que o sistema de partidos perdera seu prestígio e a autoridade do governo não mais era reconhecida,”²²¹ para Schmitt, o reconhecimento da perda de prestígio do sistema de partidos remetia justamente à crítica da democracia liberal-parlamentar, em razão da ausência de autoridade que ela suscitava, bem como à justificação teórica do Estado de exceção nazista, que se consubstanciava na ideia de vontade espontânea *do* povo.

²¹³ AGAMBEN, 2004, p. 116.

²¹⁴ ARENDT, 2011, p. 129.

²¹⁵ ARENDT, 2011, p. 129.

²¹⁶ ARENDT, 2011, p. 129.

²¹⁷ ARENDT, 2011, p. 129.

²¹⁸ ARENDT, 2011, p. 127.

²¹⁹ ARENDT, 2011, p. 127.

²²⁰ ARENDT, 2011, p. 128.

²²¹ ARENDT, 2011, p. 128.

Para Schmitt, o Estado de exceção se justifica em razão da *auctoritas* daquele que o decreta, em consonância com a sua sentença emblemática de que “soberano é quem decide sobre o estado de exceção”. Portanto, conforme salienta Agamben, “denunciando de modo enfático ‘a identificação liberal de autoridade e tirania’ [...], Arendt provavelmente não se dava conta de que partilhava tal denúncia com um autor que, na realidade, lhe era antipático.”²²²

É nesse contexto confuso em relação ao conceito de autoridade que, ao final de *Estado de exceção*, Agamben procura pensar a distinção entre *auctoritas* e *potestas*, conforme a origem desses conceitos no direito romano antigo.²²³ Segundo Agamben, na Roma antiga, a potencialidade resguardada ao Senado de suspender o direito, através da emissão de um *Senatus Consultum ultimum* e da conseqüente declaração do *iustitium*²²⁴ - que estão em paralelo com o Estado de exceção moderno -, tinha origem na sua prerrogativa de *auctoritas patrum*. Desse modo, qualquer um que fosse habilitado a declarar o *iustitium* deveria ser antes declarado *ex auctoritate patrum*. Tanto assim que quando o Senado conferia o nome de Augusto a alguém, igualmente referia-se à autoridade atribuída a tal pessoa, isto é, o senado não designava exatamente uma *potestas* - que o Imperador, em realidade, dividia com os outros magistrados -, mas designava antes a *auctoritas* em relação ao povo romano, tanto que o termo Augusto provém da mesma raiz de *augeo*,²²⁵ que marca o sentido da *auctoritas*.

Com efeito, pode-se definir a *auctoritas* como um poder que deriva diretamente da condição de *pater*, isto é, um poder que é capaz de conferir legitimidade a um determinado ato sem que seja necessário a

²²² AGAMBEN, 2004, p. 116.

²²³ AGAMBEN, 2004, p. 115-133.

²²⁴ A emissão do *senatus consultum ultimum* e a proclamação do *iustitium* se davam após um decreto que declarasse o *tumultus*, seja em razão de uma guerra externa, de uma insurreição ou de uma guerra civil. Através da emissão do *senatus consultum ultimum* e da proclamação do *iustitium*, o Senado pedia aos cônsules (ou aos seus substitutos em Roma, *Interrex* ou pró-cônsules), podendo o pedido se estender, ainda, aos pretores, aos tribunos da plebe e, até mesmo, a cada cidadão, que tomassem qualquer medida considerada necessária para a salvação do Estado. AGAMBEN, 2004, p. 67.

²²⁵ Com fundamento em Émile Benveniste, Agamben salienta que *augeo* possui o significado de algo que exprime força, no sentido de produzir alguma coisa a partir de si mesmo. Nesse sentido, portanto, a *auctoritas* de Augusto o “constitui como *auctor optimi status*, como aquele que legitima e garante toda a vida política romana.” AGAMBEN, 2004, p. 118; 126.

utilização da força e sem que seja apenas um conselho, de modo que a legitimidade do ato seja inerente à própria pessoa que o comete ou o autoriza, em razão do respeito à sua posição hierarquicamente superior. Por isso que, em realidade, o termo imperador não é o mais adequado para definir o poder de Augusto, pois aquilo que marca a sua pessoa é a *auctoritas*, e não o seu poder concreto (*potestas* ou *imperium*).

É importante notar que a *auctoritas* é o mecanismo que liga a dimensão jurídica à vida, designando um poder que é capaz de suspender o direito sem que o vácuo jurídico instaurado seja considerado uma simples dominação pela força. Ou seja, aquele que detém a autoridade consegue tanto suspender o direito como reativá-lo, porquanto consegue aproximar direito e vida, e justamente porque o caráter jurídico nunca se perde, mesmo quando a ordem jurídica é suspensa, pode-se sempre reativar o direito posteriormente. Desse modo, ter autoridade para suspender a *potestas* onde ela agia (suspender o direito), bem como ativá-la onde ela não estava mais em vigor (autorizar aquilo que as normas jurídicas não permitem), ou seja, ser capaz de atribuir tamanha competência aos funcionários do Estado ao ponto que tudo esteja dentro e fora da lei ao mesmo tempo, é exatamente o que caracteriza o Estado de exceção. O *iustitium*, assim como o *interregnum* e a *hostis iudicatio*, institutos jurídicos romanos mencionados por Agamben, trazem em seu núcleo essa mesma situação, na qual em razão do direito ser suspenso por aquele que detém a *auctoritas*, amplia-se a *potestas* dos magistrados, a resultar na aporia de que a máxima ineficácia jurídica representa, ao mesmo tempo, a sua máxima eficácia. Por conseguinte, *auctoritas* e *potestas* são duas dimensões distintas do poder, que, todavia, combinam-se harmonicamente para a instauração do Estado de exceção. Sobretudo a *auctoritas* cumpre um papel fundamental, porque é através dela que a *potestas* consegue escapar da dimensão jurídica e se entrelaça à vida, confundindo-se *nómos* e *phýsis*.

Daqui também se compreende porque era tão importante, para Schmitt, resgatar as categorias romanas *auctoritas* e *potestas*, pois as qualidades de *Duce*, no facismo, e de *Führer*, no nazismo, segundo Agamben, “estão ligadas diretamente à pessoa física e pertencem à tradição biopolítica da *auctoritas* e não à tradição jurídica da *potestas*.”²²⁶ Em suma, a *auctoritas* é a ferramenta com a qual se consegue interligar uma dominação de caráter sociológico, próxima à

²²⁶ AGAMBEN, 2004, p. 127.

dominação do tipo carismática definida por Max Weber,²²⁷ a uma dimensão jurídico-metafísica. E, quando a *auctoritas* e a *potestas* tendem a coincidir numa só pessoa e o Estado de exceção torna-se a regra, então o “sistema jurídico-político transforma-se em uma máquina letal,”²²⁸ como ocorreu no nazismo.

É importante enfatizar, nesse sentido, que o Estado de exceção não coincide necessariamente com a ditadura, pois se coincidissem, o Estado de exceção seria um problema somente ligado à *potestas*. Por conseguinte, tratar-se-ia tão-somente de evitar a concentração de poderes no Poder Executivo, bem como de assegurar a participação do povo na formação da vontade do Estado. No entanto, o Estado de exceção é, sobretudo, um problema relacionado à *auctoritas*, que é o mecanismo sociológico-metafísico-jurídico através do qual se consegue suspender o direito sem que a decretação da exceção seja considerada anti-jurídica.

Schmitt sempre tentou vincular a ditadura à democracia,²²⁹ e, segundo Agamben, igualmente buscou vincular o Estado de exceção à ditadura, de modo que, assim, tanto a ditadura quanto o Estado de exceção pudessem se associar ao conceito de democracia. Na constituição romana, a ditadura dizia respeito à escolha de um ditador pelos cônsules, que através da *lex curiata*, atribuíam-lhe objetivos políticos, geralmente conferindo grandes poderes (*imperium*) ao ditador escolhido. No entanto, o instituto jurídico que mais se aproximava do Estado de exceção era o *iustitium*, através do qual não se criava nenhuma nova magistratura, uma vez que, em razão da suspensão das

²²⁷ Weber distingue três formas de dominação: a dominação legal com quadro administrativo burocrático, a dominação tradicional e a dominação carismática. Agamben assinala que o poder autoritário assemelha-se à dominação carismática, porque esta é uma forma de dominação que se dá diretamente entre o *líder* e os seus *adeptos*. AGAMBEN, 2004, p. 128; WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa e revisão técnica de Gabriel Cohn, 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, 2009 (reimpressão), p. 158-161.

²²⁸ AGAMBEN, 2004, p. 131.

²²⁹ “Por outro lado, como qualquer ditadura, o bolchevismo e o facismo, são anti-liberais, mas não necessariamente anti-democráticos. Na história da democracia existem algumas ditaduras, imperialismos e outros exemplos gritantes de métodos (bastante incomuns para as tradições liberais do último século) de educação da vontade do povo, para a obtenção da homogeneidade.” SCHMITT, 1996, p. 16.

leis, o poder era designado diretamente e de modo ilimitado a todos os magistrados existentes, diferindo de um *imperium* ditatorial. Agamben denuncia que Schmitt conhecia o *iustitium*,²³⁰ mas que, todavia, preferia associar - interessadamente - o Estado de exceção à tradição da ditadura romana, pois seria mais fácil justificar juridicamente o Estado de exceção dessa forma do que se o vinculasse ao obscuro *iustitium*.²³¹

De todo modo, o que interessa do ponto de vista teórico é que o Estado de exceção não tem relação imediata com a ditadura. A ditadura pressupõe a indistinção dos poderes e a ausência de participação do povo na formação da vontade do Estado, todavia, o mesmo não se pode dizer do Estado de exceção, que não está atrelado à divisão ou não dos poderes e nem à participação ou não do povo na formação da vontade do Estado, e, conseqüentemente, também não coincide diretamente com a ditadura. A expressão *plenos poderes* típica das ditaduras, portanto, não esgota a noção de Estado de exceção, na medida que aquilo que caracteriza o Estado de exceção é a suspensão da ordem jurídica, enquanto que a expressão *plenos poderes* define apenas uma das modalidades de ação do Poder Executivo durante o Estado de exceção, ou seja, a capacidade de se promulgar decretos com força-de-lei.²³²

Como enfatiza Agamben, o nazismo e o facismo são emblemáticos no que se refere ao conceito de Estado de exceção, não obstante não possam ser tecnicamente classificados como ditaduras. Para Agamben, “Hitler, Mussolini, Franco ou Stalin são, indistintamente, apresentados como ditadores. Mas nem Mussolini nem Hitler podem ser tecnicamente definidos como ditadores,”²³³ pois “Mussolini era o chefe do governo, legalmente investido no cargo pelo rei, assim como Hitler era o chanceler do Reich, nomeado pelo legítimo presidente do Reich.”²³⁴ Por conseguinte, o “termo ‘ditadura’ é totalmente inadequado para explicar o ponto de vista jurídico de tais regimes,”²³⁵ assim como “a estrita oposição democracia/ditadura é enganosa para uma análise dos paradigmas governamentais hoje dominantes.”²³⁶

Já em *Estado de exceção*, de 2003, Agamben indicava que o problema do Estado de exceção não é tanto o de discutir as formas de

²³⁰ AGAMBEN, 2004, p. 76.

²³¹ SCHMITT, 2004, p. 74-76.

²³² AGAMBEN, 2004, p. 17.

²³³ AGAMBEN, 2004, p. 75.

²³⁴ AGAMBEN, 2004, p. 75.

²³⁵ AGAMBEN, 2004, p. 76.

²³⁶ AGAMBEN, 2004, p. 76.

governo, em que usualmente se opõe a democracia parlamentar à ditadura. Ou seja, o problema do Estado de exceção não se relaciona tão-somente à concentração de poderes no Poder Executivo e à ausência de participação do povo na formação da vontade do Estado, mas relaciona-se antes ao problema do horizonte biopolítico subjacente, que transforma a ação dos governos, no interior do Estado, em uma *oikonomia* – tanto que, para Agamben, nem Hitler e nem Mussolini podiam ser precisamente classificados como ditadores. Isto porque havia antes um horizonte biopolítico que ensinava o Estado de exceção, e somente depois é que foi se ampliando os poderes do Poder Executivo (*potestas*), tornando os regimes nazista e facista próximos de uma ditadura. O mesmo se pode dizer em relação à *auctoritas* que conquistaram os seus líderes, que só emergiu em razão de uma *oikonomia* que já estava latente anteriormente, e que Hitler e Mussolini encarnaram nas contingências históricas. Tanto assim que o vazio de direito instaurado, sobretudo no regime nazista, que suscitou o totalitarismo e os campos de concentração, não repercutiu tão-somente na atividade do Poder Executivo (na sua capacidade de emitir decretos com força-de-lei), mas, igualmente, na atividade do Poder Judiciário,²³⁷ de modo que se tratava, portanto, de uma ação conjunta do Estado. Assim sendo, a noção de Estado de exceção deve ser entendida como algo que transcende as funções do Poder Executivo, bem como algo que se assenta nas governamentalidades, que, no caso específico do nazismo, pretendiam invadir todos os aspectos da existência humana, desencadeando, por isso, um regime totalitário.

Desse modo, a transformação da atividade política em uma *oikonomia* dos homens é o fator que suscita o Estado de exceção, às vezes personificado em um líder (como no fenômeno nazi-facista) e consubstanciado em uma ditadura (que existe previamente ou que se forma posteriormente), todavia, às vezes constituído por uma ação governamental sem que haja necessariamente um líder e que a forma de governo seja uma ditadura, como no caso das democracias representativas contemporâneas, onde o consenso midiático garante a autoridade do biopoder, transformando a democracia, segundo Agamben, em uma fórmula vazia.

²³⁷ Dimitri Dimoulis faz uma boa síntese de como os juízes atuaram para além do direito positivo durante o regime nazista, invocando “valores” e “necessidades” do povo alemão. DIMOULIS, Dimitri. **Positivismo jurídico**: introdução a uma teoria do direito e defesa do pragmatismo jurídico-político. São Paulo: Método, 2006, p. 261-263.

Por essa perspectiva, o importante é que exista um paradigma teológico-econômico-providencial que dirija a ação governamental em vista dos cuidados da vida da população, independentemente de se ter um líder ou não ou da forma de governo ser uma democracia ou uma ditadura. Como ressalta Agamben, tanto as posições de Hitler e de Mussolini não eram de chefes de Estado, mas de chefes de governo, e somente porque consubstanciavam uma biopolítica é que puderam ascender ao poder, adquirir autoridade e finalmente politizar a vida ao extremo, reunindo a *potestas* e a *auctoritas* em suas próprias pessoas, como antes mencionado. Ou seja, foi a biopolítica que ensejou a ditadura e o Estado de exceção, e não o contrário, assim como os campos de concentração não surgiram em razão de uma ditadura precedente, mas o oposto é que expressa melhor os fatos, é dizer, foi a biopolítica pré-existente que fomentou o controle extremo, a tal ponto que se necessitou de uma ditadura e da decretação do Estado de exceção, a culminar, por fim, na politização degenerada da vida. E, nesse sentido, Agamben adverte: “o Estado holístico fundado na presença imediata do povo aclamante e o Estado neutralizado resolvido nas formas comunicativas sem sujeito contrapõem-se apenas em aparência,”²³⁸ porquanto “povo-nação e povo-comunicação, apesar da diversidade de comportamentos e figuras, são as duas faces da *doxa*, que, como tais, entrelaçam-se e separam-se sem cessar nas sociedades contemporâneas.”²³⁹ Assim sendo, “os teóricos ‘democráticos’ e laicos do agir comunicativo correm o risco de encontrar-se lado a lado com os pensadores conservadores da aclamação, como Schmitt e Peterson.”²⁴⁰

Em *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*, de 2007, Agamben assinala isso com clareza:

O equívoco que consiste em conceber o governo como poder executivo é um dos erros mais carregados de conseqüências na história do pensamento político ocidental. Isso fez com que a reflexão política moderna se extraviasse por detrás de abstrações e mitologemas vazios como a Lei, a vontade geral e a soberania popular, deixando sem resposta precisamente o problema político decisivo. *O que nossa investigação mostrou é que o verdadeiro problema, o arcano central da*

²³⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 280.

²³⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 280.

²⁴⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 280-281.

*política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento.*²⁴¹

Pode-se perceber em tal afirmação de Agamben que aquilo que aparecia de modo embrionário em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* e em *Estado de exceção*, em *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* se evidencia com limpidez, tanto que Agamben, pouco a pouco, vai deslocando o problema da soberania para o problema do governo, ou, pelo menos, amplia a ideia de soberania a tal ponto que aquilo que a destaca já não seja tanto revelado em uma teologia política (que levaria ao problema das formas de governo), mas, sobretudo, seja revelado em uma teologia econômica (que conduz ao problema das governamentalidades). Desse modo, o elemento que desencadeou o nazi-facismo não é tanto algo relacionado às formas de governo, que através de uma teologia política se buscava encontrar as raízes, mas é algo relativo ao problema da *oikonomia*, isto é, da política no Ocidente ter se transformado progressivamente em um governo dos homens, que somente uma teologia econômica poderia, então, resgatar as origens.

Em outras palavras, porque a vida nua é o arcano central da ação governamental, as formas de governo não importam tanto desde que sejam eficientes à promoção da vida populacional, e, assim sendo, Agamben explica o fácil convergir entre democracia e ditadura enquanto formas de governo, bem como a coincidência possível entre democracia/ditadura e Estado de exceção; este que, por sua vez, é a base do totalitarismo. Aquilo que permeia tudo isso é uma *oikonomia* assentada nos cuidados da vida da população, é dizer, edificada em torno da politização da vida nua. Daí provêm tanto a *acclamatio* e a *auctoritas* do líder, como o consenso midiático que consolida a ação governamental nas democracias representativas. É nessa perspectiva, portanto, que Agamben salienta:

A dupla estrutura da máquina governamental, que em *Estado de exceção* (2003) apareceu na correlação entre *auctoritas* e *potestas*, assume aqui a forma da articulação entre Reino e Governo

²⁴¹ AGAMBEN, 2011a, p. 299.

e, por fim, questiona a própria relação – que no início não foi levada em conta – entre *oikonomia* e Glória, entre poder como governo e gestão eficaz e o poder como realza cerimonial e litúrgica, dois aspectos que curiosamente foram menosprezados tanto pelos filósofos da política quanto pelos politólogos. [...]

Se os meios de comunicação são tão importantes nas democracias modernas, isso não se deve apenas ao fato de permitirem o controle e o governo da opinião pública, mas também e sobretudo porque administram e dispensam a Glória, aquele aspecto aclamativo e doxológico do poder que na modernidade parecia ter desaparecido. A sociedade do espetáculo – se denominarmos assim as democracias contemporâneas – é, desse ponto de vista, uma sociedade em que o poder em seu aspecto “glorioso” se torna indiscernível com relação à *oikonomia* e ao governo.²⁴²

Em conclusão, para a decretação do Estado de exceção é necessário que haja uma força política que possua autoridade, e, tal autoridade, na modernidade, vincula-se à biopolítica subjacente aos governos. Para Agamben, a biopolítica tem a sua raiz histórica na Antigüidade tardia,²⁴³ como mencionado no segundo capítulo. Assim, a *oikonomia* do cristianismo ensejou o paradigma governamental, que posteriormente se secularizou na biopolítica moderna. E, se a *oikonomia* cristã dependia da glorificação de Deus, uma vez que o *governo* de Deus somente podia existir enquanto também existisse o *reino* de Deus, e a glorificação pública de Deus era a forma na qual Deus podia existir

²⁴² AGAMBEN, 2011a, p. 9-10.

²⁴³ “En mi caso, la sombra retrocede. Por ejemplo, en los últimos años trabajé mucho sobre la teología, acerca de la cual Foucault trabajó menos. Estoy convencido de que la modernidad no se puede comprender sin los conceptos teológicos. La secularización moderna del pensamiento ha removido la teología. Pero para mí la modernidad se inicia con el pensamiento de la Antigüedad tardía. Lo mismo vale para el Renacimiento: la cuna no está en la Antigüedad clásica sino en la Antigüedad tardía. Basta pensar en el neoplatonismo. No podemos entender nada acerca de la modernidad si no indagamos en los presupuestos teológicos que se hallan escondidos en ella. En El reino y la Gloria, la parte de Homo sacer que yo dediqué al estudio de la economía, este principio es clarísimo.” AGAMBEN, 2013.

como força política,²⁴⁴ tais aspectos litúrgicos e aclamatórios puderem ser substituídos pela moderna opinião pública, que sustenta uma *oikonomia* secularizada e que expressa, ademais, a ascensão da vida sobre o mundo. Isto é, a indústria cultural é um *efeito* avançado da vitória do *labor* e da liberalização da *zoé* na *pólis* na modernidade, embora, por outro lado, é também a *causa* da vida eclipsar progressivamente o mundo.

Os meios de comunicação de massa já não remetem mais à glorificação de uma potência política dominante, mas remetem à glorificação da vida privada, de modo que o mundo desaparece quase que por completo. Por isso que uma teologia política não poderia dar conta de solucionar o problema do Estado de exceção, pois, somente uma teologia econômica, de onde fosse possível resgatar a origem do paradigma governamental, entendido como uma ação conjunta dos poderes estatais a fim de governar populações, seria capaz de encontrar as bases para explicar a exceção permanente no Estados modernos. Em suma, as democracias representativas contemporâneas já quase não conseguem atuar contra uma *oikonomia* que se movimenta acima de toda força política que visa freá-la, mas, ao contrário, estão em consonância com ela, e enquanto a política estiver eclipsada em razão da busca pela vida feliz, ficará em suspenso um possível rompimento dos laços que unem vida e morte.

3.3 Jacques Derrida, revisitando Pascal e Montaigne, também aponta a relação entre direito e vida, ainda que, ao contrário de Schmitt, não esteja buscando atribuir uma dimensão jurídica à violência que precede o direito, mas, em oposição, quer enfatizar que as leis possuem uma autoridade *mística* que justamente decorre da violência original que põe o direito. Nesse sentido, alude o autor que “não se pode falar *diretamente* da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer ‘isto é

²⁴⁴ “[...] devemos olhar para o elemento doxológico-aclamatório não só como aquilo que une a liturgia cristã ao mundo pagão, mas como o próprio fundamento jurídico do caráter ‘litúrgico’, ou seja, público e ‘político’, das celebrações cristãs. O termo *leitourgia* (de *laos*, ‘povo’) significa etimologicamente ‘prestação pública’, e a Igreja sempre insistiu em sublinhar o caráter público do culto litúrgico, em oposição às devoções privadas.” AGAMBEN, 2011, p. 193.

justo' e, ainda menos, 'eu sou justo', sem trair imediatamente a justiça, senão o direito.²⁴⁵

Assim sendo, a noção de justiça é *causa* e *conseqüência* do direito. Por um lado, a noção de justiça é *conseqüência* do direito, porquanto ela depende para a sua existência da violência coercitiva das leis, mas, por outro lado, a justiça é também *causa* do direito, na medida em que é a partir de alguma noção de justiça que as leis adquirem uma autoridade *mística*, de modo que as coerções jurídicas não sejam compreendidas como se fossem usos arbitrários da força. As leis possuem um caráter *místico* porque já se enraizaram na sociedade e se tornaram costumes, e, assim, podem existir entre a força e a justificação.²⁴⁶ Em suma, não existe uma *auctoritas* anterior à *potestas* e nem uma *potestas* anterior à *auctoritas*, mas ambas decorrem de uma violência performativa.

Em outras palavras, a noção de justiça necessita do direito para existir, pois a justiça sem a coerção do direito deixa de ser justiça, e não que se torne injustiça, mas simplesmente não desponta a própria ideia de justiça. A Lei sem a espada não é Lei, e a justiça sem a Lei não é justiça. Ou seja, a justiça sem a espada também não se constitui. Portanto, a violência permite a existência do direito e o direito permite a existência da noção de justiça. Mas, posto o ato violento de fundação e o esquecendo posteriormente, o processo inverso também se torna verdadeiro: a noção de justiça permite a continuidade da existência do direito e o direito permite a existência da violência. O esquecimento da violência original transforma as leis em costume, o que significa dizer que as leis adquiriram um caráter *místico* e já podem se manter em

²⁴⁵ DERRIDA, 2010, p. 17.

²⁴⁶ Em um sentido aproximado, Bobbio assinala: “se diz que jurídica é a norma que é seguida com a convicção ou crença de sua obrigatoriedade (*opinio iuris ac necessitatis*), como já se indicou no curso precedente. Essa *opinio iuris ac necessitatis* é um ente deveras misterioso. O que significa? O único modo de lhe dar um significado é este: observar uma norma com a convicção de sua obrigatoriedade, que dizer, com a convicção de que, se a violássemos, iríamos ao encontro da intervenção do Poder Judiciário e, muito provavelmente, da aplicação de uma sanção. O sentimento da obrigatoriedade é, em última instância, o sentimento de que aquela norma singular faz parte de um organismo mais complexo e que da pertinência a esse organismo é que vem seu caráter específico.” BOBBIO, Norberto. **Teoria do ordenamento jurídico**. Tradução de Ari Marcelo Solon, prefácio de Celso Lafer, apresentação de Tercio Sampaio Ferraz Júnior. São Paulo: EDIPRO, 2011, p. 41-42.

crédito em relação às pessoas, pois passam a coincidir com a própria noção de equidade.

É importante essa circularidade entre violência, direito e justiça, porque nenhum poder se mantém sem a autoridade das leis. Derrida chama a atenção especialmente para o caráter performativo dessa violência original, que preferimos aqui reproduzir em suas próprias palavras:

A justiça – no sentido do direito (*right or law*) – não estaria simplesmente a serviço de uma força ou de um poder social, por exemplo econômico, político, ideológico, que existiria fora dela ou antes dela, e ao qual ela deveria se submeter ou se ajustar, segundo a utilidade. Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação, preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante.

O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o *místico*. Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem. Eis em que sentido eu seria tentado a interpretar, para além do simples comentário, o que Montaigne e Pascal chamam de *fundamento místico da autoridade*.²⁴⁷

Em síntese, não existe primeiro interesses políticos, econômicos e sociais, a violência que os garante, e depois a construção do discurso justificador da violência precedente através do direito, de modo que o direito seja apenas *ideologia*. Nem existe primeiro a metalinguagem, a

²⁴⁷ DERRIDA, 2010, p. 24-25.

subseqüente criação do direito, e depois a violência que as normas jurídicas autorizam. A violência performativa do ato de fundação é também a violência da linguagem e, portanto, também a violência do próprio direito, e, anterior a ela, há apenas um vazio, de modo que se trata de uma violência que se apóia sobre si mesma e que desafia o *nemo iudex in causa sua*.

Por conseguinte, a ordem se funda nessa autoridade *mística* que as leis adquirem, e desafiar a ordem é denunciar a sua origem, isto é, a sua violência performativa e sem fundamento preexistente. Aqui, Schmitt e Derrida se separam completamente. Pois, enquanto aquele irá imiscuir o direito no poder constituinte e o poder constituinte no binômio amigo-inimigo, de onde pretende legitimar a decretação do Estado de exceção, este propõe outra tarefa. Para Derrida, o direito é sempre desconstruível porque, ou ele é fundado, sem que se negue o seu caráter contingencial, e, sendo assim, ele será sempre modificável, ou porque o seu fundamento último - a justiça - não é fundado, mas preexiste naturalmente para além das contingências humanas, porém, neste caso, a indesconstrutibilidade da justiça conduz justamente à desconstrutibilidade do direito, que pode ser considerado injusto. Por isso, Derrida afirma que a “*desconstrução é a justiça*.”²⁴⁸ Mas o que deve ser enfatizado na afirmação de Derrida é que a justiça somente existe enquanto houverem normas jurídicas a serem desconstruídas, pois é através da relação dos homens com as normas jurídicas que a própria ideia de justiça - assim como de injustiça - emergem. E, tal forma de justiça, não como justificação, mas como desconstrução do direito, somente é possível denunciando-se a origem *mística* das leis.

O reconhecimento do direito como algo construível significa que ele é também desconstruível, e a tarefa política é sempre esse desafio à autoridade *mística* das leis, que, por sua vez, permite sempre o novo. Como afirma Derrida: “Que o direito seja desconstruível, não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo progresso histórico.”²⁴⁹ No entanto, o paradoxal é que a desconstrução se torna, desse modo, a própria possibilidade de concretização da justiça, no sentido de que a violação das estruturas decorrentes do ato fundador pode desobstruir e fazer reluzir a justiça, embora, por outro lado, o fato de que “a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito,”²⁵⁰

²⁴⁸ DERRIDA, 2010, p. 27.

²⁴⁹ DERRIDA, 2010, p. 26.

²⁵⁰ DERRIDA, 2010, p. 27.

faz com que a desconstrução como justiça seja apenas “possível como uma experiência do impossível.”²⁵¹ E, o reconhecimento da relação entre direito e justiça conduz, assim, ao aberto da política. Isso é o máximo que sugere Derrida, diferentemente de Schmitt, que sugere que a legitimidade do direito esteja consubstanciada na identidade do povo, em oposição à noção de justiça como uma experiência do impossível.

3.4 Delineamos até o momento um vínculo entre direito e violência, na medida em que a instauração do direito não é uma etapa em que a violência pode cessar completamente, mas é algo que carrega consigo a violência soberana que lhe deu origem. Com efeito, o soberano é aquele que se mantém em exterioridade em relação à ordem jurídica, e que, na forma do Estado de exceção, consegue confundir direito e vida e restituir a violência original, através de uma norma que “*se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta*”.

No entanto, tal relação entre violência soberana e direito somente pode ser compreendida ligando-a à politização da vida tal como se desenvolveu no Ocidente. Pois, a vida enquanto algo sagrado é aquilo que deve ser politizado e submetido a uma *oikonomia*, de modo que o problema da violência não pode ser compreendido sem restituí-lo à origem do dogma da sacralidade da vida e à conseqüente politização dessa mesma vida, que Agamben, revisitando Benjamin, procurou investigar.²⁵²

O problema da sacralidade da vida e sua conseqüente politização implica no problema da biopolítica, que no Ocidente configurou o poder político e, conseqüentemente, o próprio poder do direito, desde a Antigüidade tardia. Aqui é inevitável não relacionar a biopolítica àquela inversão apontada por Arendt, entre mundo e vida, e na qual a política

²⁵¹ DERRIDA, 2010, p. 27.

²⁵² “Suspeito é, para Benjamin, que aquele que aqui é proclamado sagrado seja precisamente o que, segundo o pensamento mítico, é o ‘portador destinado à culpa: a vida nua’, quase como se uma cumplicidade secreta fluísse entre a sacralidade da vida e o poder do direito. ‘Valeria a pena’ – ele escreve – ‘indagar a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, aliás, com toda verossimilhança, ele seja de data recente, última aberração da enfraquecida tradição ocidental, pela qual se quereria buscar o sagrado, que esta perdeu, no cosmologicamente impenetrável (ibidem. p. 155).

É justamente esta origem que começaremos por indagar.” AGAMBEN, 2010, p. 70-71.

foi submergida e transformada, quando muito, em poder constituinte (violência que põe o direito).²⁵³ De todo modo, é também daí a dedução posterior de Agamben de que o problema político do Ocidente não poderia ser compreendido satisfatoriamente através de uma teologia política, mas somente através de uma teologia econômica, o que o conduziu a integrar o conceito de soberania ao paradigma governamental. Em última análise, parece haver uma associação entre biopolítica e Estado de exceção, assim como entre direito e violência, em que um remete ao outro.

É, então, na busca pela origem da sacralidade da vida humana que Agamben resgatou um instituto do direito romano arcaico, em que, pela primeira vez, a vida humana foi considerada sagrada e, conseqüentemente, foi atada ao poder soberano. O instituto jurídico aparece no verbete *sacer mons*, do tratado *Sobre o significado das palavras*, de Festo.

Conforme Festo, sacro é aquele que o povo julgou por um delito e, embora não seja lícito sacrificá-lo, quem o mata não comete homicídio. Acrescenta, ainda, que um homem malvado ou impuro é chamado de sacro.²⁵⁴ O enigma das colocações de Festo deve-se ao fato de que a palavra sacro, hoje, significa apenas algo que seja puro, enquanto que no verbete *sacer mons*, associada a uma vida humana, a palavra sacro aparece com o significado de impureza. E é a partir desse instituto do direito romano arcaico – que se refere à figura obscura do *homo sacer* – que Agamben irá desenvolver um paradigma no qual uma vida humana, considerada sagrada, justamente por isso, pode ser capturada pelo poder soberano através de sua matabilidade.

Genericamente tentou-se explicar o caso do *homo sacer* de duas formas.²⁵⁵ Alguns viram a *sacratio* como um resíduo secularizado de uma época em que o direito penal e o direito religioso não eram distintos, de modo que a pena de morte se apresentava como um sacrifício à divindade. Para Agamben, o problema de tal explicação é que não responde por que o *homo sacer* não podia ser sacrificado. Pois, se o direito penal coincidia com o direito religioso, por que o *homo sacer* fora excluído do direito religioso e tornado insacrificável?

Já a outra explicação usual para a figura do *homo sacer* é a de que a palavra sagrado possuía, originariamente, um caráter duplo e ambíguo, antes de significar apenas pureza, e, assim, *sacer* era tudo aquilo que

²⁵³ AGAMBEN, 2004, p. 133.

²⁵⁴ AGAMBEN, 2010, p. 74.

²⁵⁵ AGAMBEN, 2010, p. 75-76.

reunia em si pureza e impureza, à semelhança da noção de tabu: augusto e maldito, digno de veneração e de horror. Desse modo, o *homo sacer* era aquele homem considerado impuro (aqui, *sacer* assume, especialmente, o sentido de impureza) e que já estava sob a posse dos deuses íferos, e, por isso, não podia ser sacrificado conforme o direito religioso. No entanto, para Agamben, a fraqueza dessa segunda explicação decorre da constatação de que se o *homo sacer* já estava sob a posse dos deuses íferos e não podia ser sacrificado, isso, porém, não explica por que qualquer um podia matá-lo sem que o ato fosse considerado um sacrilégio, assim como não explica porque o assassinato não seria considerado um homicídio, conforme o direito humano.

Em ambas as explicações há uma mistura entre a *sacratio* e o âmbito religioso. Na primeira situação, fala-se em um pré-direito penal combinado com o direito religioso,²⁵⁶ que, todavia, não consegue

²⁵⁶ A ideia de um pré-direito associado ao âmbito religioso também foi utilizada para explicar a origem do crime de perjúrio. Todavia, em *O sacramento da linguagem*, Agamben igualmente questiona tal associação, e contesta que a criminalização do perjúrio pelo direito humano tenha sido a consequência das pessoas perderem o medo dos poderes divinos, que anteriormente eram quem puniam o perjúrio. Ou seja, no início a punição era apenas divina e, depois, tornou-se humana: daí a tese de um pré-direito misturado à religião. Além disso, em tal explicação reside a ideia de que a religião existia anteriormente ao juramento, porquanto o juramento fora criado para fazer com que as pessoas não mentissem por medo da punição dos deuses, que já existiam antes. E, assim sendo, a religião seria, igualmente, anterior ao direito, na medida em que o juramento estava associado a uma função jurídico-política importante na constituição das sociedades, no sentido de que era somente através de um compromisso com a palavra verdadeira que seria possível qualquer associação humana. Em outras palavras, o juramento surgiu para que existisse o perjúrio e se evitasse a mentira, que poderia pôr em risco os laços sociais; e, as religiões, que já existiam anteriormente ao juramento, teriam cumprido, por essa perspectiva, uma função importante na constituição das sociedades. No entanto, a pesquisa de Agamben busca demonstrar que o juramento é anterior à religião e ao direito. O juramento era a forma na qual os homens se associavam através de um compromisso dado pela palavra (*fides*) e o nome de Deus somente depois surgiu como uma divinização do *Logos*. Isso porque os homens mentem, mesmo quando juram, então, pouco a pouco, Deus tornou-se uma figura independente de seu nome, e daí surgiu, igualmente, o perjúrio como punição divina, que, depois, passou à esfera jurídica. A esfera religiosa, assim, surgiu para cumprir uma função jurídica, ou seja, decorreu do direito, e não o contrário; e, o juramento era o processo mais antigo através do qual os homens se comprometiam entre si pela palavra: o ato de jurar. AGAMBEN, 2011b.

explicar por que o *homo sacer* era insacrificável. Assim também no segundo caso, em que a figura do *homo sacer* associa-se ao âmbito religioso, já que se tratava de um homem que estava sob a posse dos deuses íferos. Tal associação, porém, embora explique por que o *homo sacer* não podia ser sacrificado, uma vez que já o fora consagrado aos deuses íferos e não faria sentido consagrá-lo novamente,²⁵⁷ não explica por que ele podia ser morto por qualquer um sem que o assassinato fosse considerado um homicídio pelo direito penal comum.²⁵⁸

Com efeito, a explicação da figura do *homo sacer* não está restrita ao âmbito religioso, mas localiza-se em um âmbito jurídico-político. Assim sendo, o *homo sacer* é aquele que foi excluído tanto do direito humano quanto do direito divino e, dessa maneira, através dessa dupla exclusão, o *homo sacer* é aquele que também sofre uma dupla inclusão pelo poder soberano, é dizer, é aquele que pode ser morto por qualquer um justamente por estar fora do direito – tanto do direito divino como do direito humano. Portanto, a pena designada ao *homo sacer* configura a *arché* da relação entre vida sacra e exceção soberana, pois, assim como “na exceção soberana, a lei se aplica ao caso excepcional desaplicando-se,”²⁵⁹ o *homo sacer* está “além tanto do direito penal quanto do sacrifício”²⁶⁰, e, justamente por isso que, uma “*vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra.*”²⁶¹ Ou seja, porque

²⁵⁷ AGAMBEN, 2007, p. 69.

²⁵⁸ Agamben enfatiza que as “formas mais antigas de execução capital de que temos notícia (a terrível *poena cullei*, na qual o condenado, com a cabeça coberta por uma pele de lobo, era encerrado em um saco com serpentes, um cão e um galo, e jogado n’água; ou a defenestração da *Rupe Tarpea*) são, na realidade, antes ritos de purificação que penas de morte no sentido moderno” e, por conseguinte, não faria sentido que o *homo sacer*, que já estava consagrado aos deuses íferos, fosse consagrado novamente através de uma pena de morte. Ou seja, o objetivo da pena de morte era realmente um sacrifício e não tanto uma pena jurídica no sentido moderno, e o *homo sacer* já era justamente um homem sacro. Portanto, a matabilidade inerente ao *homo sacer* não tinha relação com um sacrifício aos deuses, o que explica o fato de sê-lo insacrificável. Todavia, como mencionado, isso não explica por que qualquer um poderia matá-lo, já que, por outro lado, o *homo sacer* não estava condenado por algum crime pelo direito humano. Haveria, assim, de existir uma outra razão para a sua matabilidade, que Agamben considera ser de ordem jurídico-política, e não algo restrito ao âmbito religioso. AGAMBEN, 2010, p. 83.

²⁵⁹ AGAMBEN, 2010, p. 84.

²⁶⁰ AGAMBEN, 2010, p. 84.

²⁶¹ AGAMBEN, 2010, p. 84.

uma vida humana se torna sacra, ela se torna, igualmente, matável, através de uma exclusão-inclusiva do direito.

Por essa perspectiva, *sacer* designa algo mais do que a simples ideia de pureza ou impureza ligada a um homem, que dentro de um âmbito estritamente religioso se buscou compreender. Da mesma maneira como em Roma a *res religiosa* designava tudo aquilo que fora consagrado aos deuses inferiores e subtraído ao uso profano e ao comércio, tornando-se algo que não podia ser alienado, gravado de servidão, dado em usufruto ou penhora, ou, ainda, ser objeto de contrato,²⁶² também aquilo que marca a figura do *homo sacer* não é tanto o de ter sido consagrado aos deuses íferos, que resulta em sua sacralidade, mas o fato de que tudo aquilo que é *sacer* é também excetuado de algo, assim como a *res religiosa*.²⁶³

No caso do *homo sacer*, trata-se de uma dupla exceção jurídica que o vincula ao poder soberano. Em outras palavras, a exceção jurídica desloca-o para fora do *ius humanum* e do *ius divinum* e o transforma em uma vida que foi *abandonada* pelo direito, e que, por isso, torna-se uma vida matável.²⁶⁴ Daí resulta o caráter jurídico-político através do qual

²⁶² AGAMBEN, 2011b, p. 32.

²⁶³ Agamben traz dois exemplos em que o termo *sacer* designa algo que está excepcionado: “Assim os latinos chamavam *puri* aos leitões que, dez dias após o nascimento, eram considerados idôneos ao sacrifício. Mas Varrão (*De re rustica*, II, 4, 16) atesta que antigamente os porcos idôneos ao sacrifício eram chamados *sacres*. Longe de contradizer a insacriticabilidade do *homo sacer*, o termo indica uma zona originária de indistinção, na qual *sacer* significava simplesmente vida matável (antes do sacrifício, o leitão não era ainda ‘sacro’ no sentido de ‘consagrado aos deuses’, mas apenas matável). Quando os poetas latinos definem como *sacri* os amantes (*sacro qui ledat amantes*, Prop. 3.6 II; *quisque amore teneatur, eat tutusque sacerque*, Tib. I. 2.27), isto não sucede porque eles sejam consagrados aos deuses ou malditos, mas porque se separaram dos outros homens em uma esfera além tanto do direito divino quanto do humano.” Portanto, um homem declarado *homo sacer* não remete tanto à sua consagração aos deuses íferos, mas sim à sua condição excepcional de estar excluído-incluído do direito e, conseqüentemente, de ser uma vida matável. Em suma, *sacer* assume o sentido de uma vida humana implicada como uma vida nua na ordem jurídico-política. AGAMBEN, 2010, p. 87.

²⁶⁴ Nesse sentido, a figura do *homo sacer* se entrelaça a um outro instituto chamado de *bando*, que remete a um antigo termo germânico que designava tanto a exclusão da comunidade como o comando e a insígnia do soberano. Para Agamben, a “relação de exceção é uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em

Agamben explicou a situação do *homo sacer*. Em suma, desde o início uma vida sacra foi uma vida passível de politização e de morte, assim como biopolítica/*oikonomia* e Estado de exceção sempre foram conceitos aproximados.

No mundo contemporâneo, a alusão à figura do *homo sacer* se torna pertinente quando se pensa na lógica capitalista excludente em que vivemos, bem como na violência dirigida aos excluídos do sistema, que se localizam invariavelmente à margem da lei. É nesse contexto que Agamben alude, com radicalidade, que

o projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres, hoje em dia, através do desenvolvimento, não somente reproduz em seu próprio interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo.²⁶⁵

Desse modo, o *desenvolvimentismo*, que perpetua as diferenças econômicas, necessita modular tais diferenças socialmente, e daí surge uma *razão de Estado* que deve ser compreendida por sua índole biopolítica, nomeadamente no Brasil.

Nesse contexto parece se adequar, por exemplo, a recente política de saúde pública para solucionar o problema do uso de drogas em São Paulo, especialmente o uso do *crack*. Em 21 de janeiro de 2013, no Estado de São Paulo, uma articulação entre Poder Executivo, Poder Judiciário, Ministério Público, OAB/SP e médicos, promoveu uma forma diferenciada de privação de liberdade, a *internação compulsória*²⁶⁶ para dependentes químicos, pensada sobretudo para os viciados que habitam os espaços públicos da capital paulista. Além das diversas críticas feitas por diversos setores da sociedade,²⁶⁷ tal medida

que vida e direito, externo e interno, se confundem. [...] *A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono.*” AGAMBEN, 2010, p. 35.

²⁶⁵ AGAMBEN, 2010, p. 175.

²⁶⁶ O artigo 6º, da Lei 10.216/01, prevê a internação compulsória ou involuntária. BRASIL, Lei nº 10.216, de 6 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LEIS_2001/L10216.htm.

Acesso em: 11/04/2013.

²⁶⁷ [s/a]. **Especialistas da ONU e OMS criticam internação compulsória de viciados.** Folha de São Paulo (versão digital). 9 de abr. 2013. Disponível em:

conduz à dúvida se ela serve ao tratamento dos usuários de drogas ou se serve aos cuidados do restante da população. A pergunta que não quer calar provém da facilidade com que pessoas que foram literalmente reduzidas a uma vida nua ficam também expostas às decisões tomadas pelo Estado em suas supostas políticas de saúde pública.

A mesma suspeita biopolítica, por assim dizer, também se evidencia em um caso recente, de 23 de janeiro de 2013, em que o Comandante da Polícia Militar do Batalhão de Campinas emitiu um ato administrativo determinando que a polícia ostensiva trabalhasse “focando em abordagem a transeuntes e veículos em atitude suspeita, especialmente indivíduos de cor parda e negra.”²⁶⁸ Neste caso, a suspeita biopolítica não se deve ao racismo evidenciado no documento - que o Comandante justificou alegando que foi em razão de uma carta enviada à polícia por dois moradores do bairro, em que descreviam os criminosos como negros -, mas à banalidade com que se decide sobre vidas humanas, que em uma perspectiva biopolítica se sugere, então, estar conectada às políticas de segurança pública que são, também, o efeito de um biopoder.²⁶⁹

Assim sendo, uma crítica à violência em nosso país não pode prescindir de considerar o horizonte biopolítico que a cinge, pois em todas as suas formas, física e espiritual, social e estatal, longe de ser um

<<http://www1.folha.uol.com.br/bbc/1226745-especialistas-da-onu-e-oms-criticam-internacao-compulsoria-de-viciado.shtml>>. Acesso em: 13/04/2013.

²⁶⁸ PELEGRINI, Marcelo. **Orientação racista na PM-SP provoca indignação de grupos de Direitos Humanos**. Revista Carta Capital (versão digital). 23 de jan. 2013. Disponível em:

<<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/orientacao-racista-na-pm-sp-provoca-indignacao-de-grupo-de-direitos-humanos/>>. Acesso em: 11/04/2013.

²⁶⁹ E, nesse contexto, cabem bem as palavras de Jeanine Nicolazzi Philippi, que embora estivesse tratando do tema da pena de morte, tais palavras se adequam ao exemplos reportados: “Não se pode mais continuar insistindo em argumentos que se autolegitimam através da referência a valores superiores, alegados retoricamente para a manutenção de um determinado projeto social. Faz-se necessário, portanto, redefinir, discutir, colocar e recolocar os interesses que realmente sustentam as práticas instituídas para compreender o que está em jogo em determinadas demandas de ‘justiça’.” PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. O retorno de um estranho (Sommersby): reflexões sobre a violência a partir do tema *pena de morte*. In: PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi; FELIPE, Sônia T. **A violência das mortes por decreto: um ensaio sobre Direito e Psicanálise e três estudos de filmes à luz do contratualismo**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1998, p. 88-89.

problema de polícia, a violência afigura-se antes como um problema das governamentalidades, sobretudo a governamentalidade tendencialmente neoliberal que se instaurou recentemente.²⁷⁰

No plano político-cultural, o *economismo* transparece, inclusive, na espontaneidade com que o termo governamentalidade surge nos discursos de nossas principais autoridades, e que revela, ademais, a dificuldade de resistência política em nosso tempo. Tal espontaneidade da palavra governamentalidade (no caso se pronunciou governabilidade) apareceu, por exemplo, no discurso de abertura do ano judiciário de 2006, proferido pelo então presidente do Supremo Tribunal Federal (STF), Nelson Jobim, que embora não tenha explicitado o sentido preciso de tal termo, por um outro vértice, não escondeu o caráter *economicista* e *procedimental* que ele sugere, e que, sem dúvida, manifestado no âmbito do Poder Judiciário o torna ainda mais assombroso:

O Supremo, na sua história, sobretudo depois de 1988, tem claro o paradigma capaz de ajudar a resolver esta tensão dialética. É a ‘*governabilidade democrática*’. Não se confunda a construção e a defesa da *governabilidade democrática* com a defesa dos governos. A *governabilidade* refere-se a qualquer governo. Seja de que partido for. Seja qual matiz ideológico professe. O estado democrático de direito, do art. 1º da Constituição, com que temos compromisso, é mais do que um dogma. É mais do que um dever ser. É um fazer. É uma tarefa cotidiana. A democracia não é um *datum*. É um constructo diário de todos nós, presente em toda linha de sentenças e acórdãos. A democracia precisa de

²⁷⁰ Arnaldo Sampaio Godói, na obra *Globalização, neoliberalismo e direito no Brasil*, observa que houve um esvaziamento do caráter social da atual Constituição através de uma proliferação de emendas constitucionais, formatando-se sistematicamente um modelo jurídico garantidor da desregulamentação, da minimização do Estado, da limitação de direitos, da mitigação de conquistas históricas, da mão-de-obra barata e do livre acesso e circulação do capital estrangeiro. Ressalta, ainda, modificações em diversas áreas do direito, que globalmente interpretadas, apontam para uma tendência jurídico-política neoliberal e para um realinhamento constitucional conseqüente da globalização. GODÓI, Arnaldo Sampaio. **Globalização, neoliberalismo e direito no Brasil**. Londrina: Humanidades, 2004.

efetividade. A efetividade da democracia se assegura preservando-se a *governabilidade democrática*. Preservando nossas instituições. Preservar não como passado, mas como presente para o futuro. Senhoras e Senhores, Falamos em dois âmbitos dessa *governabilidade democrática*: o *político* e o *econômico*.²⁷¹

Em outro trecho do discurso, o sentido de uma administração populacional que está acima da política e dos interesses econômicos contraditórios fica evidente, pois para Jobin, a governabilidade democrática econômica relaciona-se às “decisões de alto impacto. Impacto e, observem bem, não no bolso de cada um, mas na estabilidade econômica de todos,”²⁷² de modo que a “defesa da legalidade constitucional tem exigido do Supremo um intenso trabalho de ponderação de interesses econômicos conflitantes.”²⁷³ O sentido procedimental também transparece de forma clara, pois como afirma Jobin, nas relações institucionais “firmamos o ‘*pacto de justiça*’; negociamos, nos corredores do Congresso, como deve fazer o Presidente do Supremo, a formulação de uma nova legislação processual,”²⁷⁴ inclusive porque sem um “Judiciário acessível, previsível e ágil, inexistente *governabilidade democrática*.”²⁷⁵

O que deve ser enfatizado em tal declaração não é o seu sentido supostamente progressista ou conservador – inclusive, o discurso do ex-presidente do STF não prescinde da preocupação social -, mas a dimensão biopolítica que transparece na ideia do Poder Judiciário arrogar para si, em conjunto com os outros Poderes estatais, a tarefa de gerir a população para além do direito, que colocações como “ponderação de interesses econômicos” e “*pacto de justiça*”, sugerem; além de que é bastante suspeita a ideia de que o Presidente do STF *deve negociar* nos corredores do Congresso a formulação de uma nova legislação processual para contribuir com um Judiciário acessível,

²⁷¹ JOBIN, Nelson. **Discurso do Presidente do Supremo Tribunal Federal**. Sessão solene de abertura do ano judiciário de 2006, p. 12-13, 09 de abr. 2006. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/publicacaoPublicacaoInstitucionalAberturaAno/anexo/AberturadoAnoJudiciario2006.pdf>>. Acesso em: 11/04/2013.

²⁷² JOBIN, 2006, p. 15.

²⁷³ JOBIN, 2006, p. 15.

²⁷⁴ JOBIN, 2006, p. 14.

²⁷⁵ JOBIN, 2006, p. 15.

previsível e ágil. Nesse caso, o direito, que nunca encontra a medida do universal, além disso, fica esvaziado de sua substância política – do seu caráter democrático -, pois, como o próprio Jobin adverte, “a *governabilidade* refere-se a qualquer governo. Seja de que partido for. Seja qual matiz ideológico professe”.

Por conseguinte, percebe-se nessas colocações a pretensão de um universalismo político, mas que, na realidade, trata-se de uma biopolítica que se pretende acima do direito, sobretudo no âmbito econômico. Ou seja, o discurso do Ministro revela uma idiossincrasia, que imprime na ordem jurídica um caráter universal que não lhe pertence e que permite que o direito seja constantemente suspenso sem que se saia do âmbito jurídico.²⁷⁶

A judicialização da política assume, então, os riscos do Estado de exceção, sobretudo se a analisarmos em uma perspectiva biopolítica mais ampla, que atravessa todo o Estado. De todo modo, no caso da organização do Poder Judiciário, mais especificamente, o traço biopolítico pode ser observado em uma série de reformas realizadas em sua estrutura nos últimos anos, que, de forma geral, foram embasadas

²⁷⁶ Nesse sentido, parece precisa a crítica de Gilberto Bercovici de que há um Estado de exceção econômico permanente na América Latina devido à incapacidade dos Estados de fazerem frente aos interesses do capital internacional, que por concentrarem os centros de decisão sobre os investimentos econômicos, conseguem impor os seus interesses exigindo a adaptação do direito interno às suas necessidades, bem como fazendo com que a razão de mercado se torne progressivamente a *razão de Estado*. Salienta o autor que se antes as leis de emergência interferiam nas liberdades políticas e econômicas, sobretudo no direito de propriedade, isto é, limitavam-se os direitos individuais tendo em vista o bem-estar coletivo, hoje os poderes de emergência caracterizam-se por limitar os direitos da população para garantir a propriedade privada e a acumulação capitalista. Tal constatação, todavia, não deve ser interpretada apenas no âmbito da luta de classes, mas, igualmente, em um âmbito biopolítico, pois tal governamentalidade neoliberal somente consegue respaldo enquanto for um modelo eficaz, que consiga aumentar os padrões gerais de consumo, mesmo que ao preço de algumas vidas humanas. No âmbito do Poder Judiciário, mais especificamente, Bercovici assinala que no Brasil o ativismo judicial dos tribunais tem servido muito mais para preservar a ordem de mercado e limitar o poder de atuação do Estado do que para garantir ou ampliar direitos fundamentais. BERCOVICI, Gilberto. **O estado de exceção econômico e a periferia do capitalismo**. Pensar: Revista de Ciências Jurídicas, Fortaleza, v. 11, p. 95-99, fev. 2006. Disponível em: <<http://ojs.unifor.br/index.php/rpen/article/view/780/1640>>. Acesso em: 16/03/2013; BERCOVICI, 2008, p. 335.

em estudos que medem a relação entre a eficiência do Poder Judiciário e o crescimento econômico, e que, procuram demonstrar que a morosidade do Judiciário, a ausência de tribunais superiores que centralizem as decisões e a ausência de controle administrativo do Poder Judiciário refletem em insegurança jurídica, que desestimula os investimentos econômicos. Dificulta-se, por exemplo, a recuperação dos créditos, o cumprimento dos mandados de reintegração de posse, a garantia de execução dos contratos, assim como aumentam os custos de litigância e os riscos de suspensão de licitações para obras públicas, entre outros. Para Alysson Mascaro, a “tônica da reforma do Poder Judiciário, atualmente em questão, é o problema da morosidade da justiça e da demora processual como elemento agravante daquilo que se chama vulgo ‘Custo-Brasil’,”²⁷⁷ que aponta, por conseguinte, uma acentuada influência das razões econômicas nas reformas do Poder Judiciário que foram realizadas recentemente no Brasil.

Segundo Luciana Gross Cunha e Frederico de Almeida, as principais reformas recentes do Poder Judiciário brasileiro ocorreram com a Emenda Constitucional n. 45/2004, que introduziu medidas de centralização e de racionalização da atividade judicial, como o reforço do controle concentrado de constitucionalidade e a criação do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), e também algumas reformas específicas na legislação processual, objetivando celeridade e simplificação.²⁷⁸

Para os autores, as medidas introduzidas pela Emenda Constitucional nº 45/2004 atendem particularmente à agenda reformista *racionalizadora* do Poder Judiciário, que ademais, evidencia-se no estudo de 2005 da própria Secretaria de Reforma do Judiciário, em que se destacam os seguintes pontos: morosidade judicial, incerteza jurisdicional e custos de litigância, bem como a importância dada às súmulas vinculantes, à repercussão geral dos recursos, ao controle externo do Poder Judiciário e às reformas do processo de execução.²⁷⁹ Dessa forma, se por um lado, o Poder Judiciário brasileiro centraliza-se nos Tribunais Superiores e no CNJ, reduzindo-se o poder dos juízes em primeira instância por outro lado, descentraliza-se através da mediação e da conciliação, que, em tese, possuem uma lógica jurisdicional que se conforma mais aos interesses empresariais de celeridade, baixos custos e flexibilidade de direitos.

²⁷⁷ MASCARO, 2008, p. 87.

²⁷⁸ CUNHA, Luciana Gross; ALMEIDA, Frederico de. **Justiça e desenvolvimento econômico na reforma do Judiciário brasileiro**. p. 5-6.

²⁷⁹ CUNHA; ALMEIDA, p. 20.

Ainda no âmbito do Poder Judiciário, há também um intenso debate em teoria do direito que vem sendo realizado no Brasil. E, à parte das diferentes concepções sobre *o que é direito?* e as peculiaridades teóricas de cada autor, destaca-se, todavia, um conjunto de teorias que tendencialmente propugnam maior flexibilização do direito positivo, atribuindo, assim, maior poder discricionário aos magistrados.

Para Dimitri Dimoulis, politicamente tais tendências implicam num reforço do Poder Judiciário em detrimento do Poder Legislativo. Dimoulis chama genericamente a esse conjunto de teorias de pós-positivismo e enxerga, na adesão ao pós-positivismo no Brasil, uma maneira de oferecer uma espécie de carta de alforria ao intérprete para que atribua às normas jurídicas o sentido que considere mais adequado.²⁸⁰ Desse modo, independentemente das roupagens teóricas, que podem se referir aos fatos sociais, aos valores de justiça e equidade, às mudanças sociais e políticas, às formas alternativas de aplicação do direito, aos círculos hermenêuticos e aos jogos linguísticos, na visão do autor, manifesta-se o desejo do operador do direito de se liberar dos vínculos impostos pelas normas vigentes. Os riscos, porém, são que a abertura teórica e política à ampliação do poder discricionário dos magistrados possa conduzir a um processo em que, com Lênio Streck, “primeiro se tem a solução, depois se busca a lei para fundamentá-la.”²⁸¹

Já para Philippi, a nova engrenagem jurídica em marcha no Brasil, em suas tendências *procedimentais* e *decisionistas*, não pode ser desvinculada dos impactos da globalização econômica, que vem suplantando o monopólio estatal da legislação, no âmbito do Poder Legislativo, através de uma pulverização dos centros de poder e de elaborações jurídicas privilegiadoras de métodos procedimentais. Dessa maneira, visando à eficácia, “as instâncias decisórias do mercado exigem que o estado dote sua ordem jurídica de plasticidade aumentando as possibilidades de escolha, decisão e controle oferecidas à magistratura.”²⁸² A marca indelével de tais ponderações sobre as tendências jurídicas no país, nomeadamente a abertura ao *decisionismo*,

²⁸⁰ DIMOULIS, 2006, p. 60.

²⁸¹ STRECK, Lênio Luiz. **O que é isto – Decido conforme minha consciência?** 4. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013, p. 37.

²⁸² PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. **As modulações do direito contemporâneo em um breve exercício de filosofia do direito.** Revista da Faculdade de Direito da UFPR, Curitiba, nº 51, p. 121-126, 2010. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/direito/article/viewFile/30723/19832>>. Acesso em: 12/04/2013. p. 124.

é confirmada pelas próprias decisões dos tribunais superiores, dentre as quais a autora traz como exemplo um voto-vista proferido por Eros Roberto Grau, no Agravo Regimental nº 3034-2, de 21/09/2006, em que o então Ministro, considerando o caso em pauta uma exceção, afirmou:

A esta Corte, sempre que necessário, incumbe decidir regulando também essas situações de exceção. Ao fazê-lo, não se afasta do ordenamento, eis que aplica a norma à exceção desaplicando-a, isto é, retirando-a da exceção.

A judicialização da política, contudo, não se apresenta como uma tendência isolada no Poder Judiciário, mas é antes uma tendência de caráter biopolítico, que não se separa da ação estatal em seu conjunto. De todo modo, é nesse elo onde direito e política se cindiram - já que a característica da biopolítica é justamente a ausência de atividade política e o vazio do direito -, que uma crítica jurídico-política pode ser pensada. Daí, talvez, a incongruência de um tempo em que, apesar da proliferação de diplomas legais que garantem direitos fundamentais, das campanhas humanitárias, dos serviços prestados pelas ONG's e da expansão de regimes políticos democráticos, ainda assim, não se consegue fazer frente ao destino miserável de milhões de pessoas, que ficam reduzidas à condição de *homini sacri*; pois, não obstante todo o esforço, a *ação* continua suplantada.

Nesse sentido, ao tratar dos direitos do homem, Agamben salienta a necessária indissociabilidade deles em relação à cidadania.²⁸³ Segundo o autor, a passagem do *Ancien Régime* à República ou da soberania régia à soberania nacional implicou, sobremaneira, na transformação do súdito em portador imediato de soberania, enquanto que o Estado-nação apareceu, assim, como aquele soberano que antes se mantinha em exterioridade com o *nómos*. Por essa perspectiva, a República não rompeu com o Estado de exceção, isto é, com a relação entre direito e violência, mas apenas deu continuidade à engrenagem biopolítica que já vinha se constituindo desde a formação dos Estados modernos. Tanto assim que se seguiu à instauração da República a distinção entre direitos humanos e direitos do cidadão, conforme consta no próprio título da declaração de 1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.

²⁸³ AGAMBEN, 2010, p. 123-131; AGAMBEN, Giorgio. **Política del Exílio**. Revista Grifos, nº 13, p. 99-111, 2002.

Ou seja, a instauração da República implicou na necessidade de definir quem era ou não cidadão, ou, talvez melhor dizendo, quem era ou não portador de soberania. Isso era definido através de critérios como o de *ius soli* e o de *ius sanguini*, que enquanto no direito romano apenas exprimiam uma relação de vassalagem, com a Revolução Francesa, adquiriram uma dimensão muito mais significativa, já que passaram a definir o próprio poder soberano.

Por conseguinte, se por um lado os direitos do cidadão são aqueles que designam uma esfera política ao sujeito, por outro lado, os direitos do homem, sem a premissa da cidadania, ainda que inalienáveis e imprescritíveis, apenas conectam o indivíduo ao biopoder e funcionam como uma forma de inscrever a *zoé* nas políticas estatais. Exemplos, nesse sentido, são as atuais declarações de direitos em nível internacional, que antes de expressarem valores metajurídicos a fim de vincular os Estados em suas prerrogativas, acabam por transformar qualquer pessoa do globo em vida sacra e, por isso mesmo, matável - especialmente se considerarmos que no plano internacional é em nome dos direitos humanos e da democracia que a violência geralmente é justificada. O mesmo é válido para as organizações humanitárias que atuam ao lado dos organismos supranacionais, que acabam por ser solidárias com as forças que pretendem combater, na medida em que atuam em consonância com um biopoder organizado para além das fronteiras dos Estados.²⁸⁴

Em outras palavras, enquanto no campo do pensamento jurídico-político, como assinalou Gustavo Zagrebelsky,²⁸⁵ modificações importantes ocorreram, especialmente ao longo do século XX e, sobretudo, no âmbito do direito constitucional, no sentido de se resguardar os direitos humanos - estes que são a marca principal daquilo que mais recentemente veio a se chamar de *neoconstitucionalismo* -,²⁸⁶

²⁸⁴ No Brasil, segundo estudo realizado por Joana Aparecida Coutinho, o aumento recente do número de ONG's não se assentou em uma perspectiva conscientizadora, visando à luta política por ampliação de direitos, mas se caracterizou pelo caráter humanista e solidário, de modo que ao "sucumbirem à lógica capitalista, são bastante funcionais: não contribuem para a articulação de lutas; tornam-se, ao contrário, um fator 'inibidor'." COUTINHO, Joana Aparecida. **ONGs e políticas neoliberais no Brasil**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 132.

²⁸⁵ ZAGREBELSKY, Gustavo. **El derecho dúctil: ley, derechos, justicia**. Traduzido por Marina Gascón. Madrid: Trota, 1995.

²⁸⁶ *Neoconstitucionalismo* é um conceito recente do fenômeno jurídico, que indica um conjunto de características dos Estados constitucionais

por uma outra perspectiva, a crítica radical de Agamben assinala que “os direitos do homem, que faziam sentido apenas como pressuposto dos direitos do cidadão, separam-se progressivamente destes e são utilizados fora do contexto da cidadania.”²⁸⁷

Desse modo, aquilo que está em jogo para Agamben é aquela dimensão política sem a qual os direitos humanos não só não conseguem obstar as governamentalidades, que hoje transformam todos em *homini sacri*, como são eles próprios que inscrevem a vida nua nas atribuições do Estado. É inadiável, portanto, não somente a consecução de uma “política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento jurídico, nem mesmo através da figura dos direitos humanos,”²⁸⁸ como também tornar a cidadania um conceito substancial.²⁸⁹ Em última análise, trata-se de reconhecer que a política é aquela atividade que pode se infiltrar entre a soberania e o direito, entre o poder constituinte e o poder constituído, e, assim, refrear as relações

contemporâneos. Esquemáticamente Miguel Carbonell salienta os seguintes aspectos: a) as constituições não se limitam mais em estabelecer as competências e a separação dos poderes públicos, mas também definem normas materiais (sobretudo normas de direitos humanos) que condicionam a atuação estatal (constituições dirigentes); b) Entram em jogo técnicas interpretativas próprias dos princípios constitucionais (a ponderação, a proporcionalidade, a razoabilidade, entre outros); c) há todo um conjunto de desenvolvimentos teóricos que procuram influenciar o sentido dos ordenamentos jurídicos. CARBONELL, Miguel. **Teoría del neoconstitucionalismo**: ensayos escogidos. Madrid: Trotta, 2007, p. 9-12.

²⁸⁷ AGAMBEN, 2010, p. 129.

²⁸⁸ AGAMBEN, 2010, p. 130.

²⁸⁹ Percepção semelhante sobre os direitos humanos é a de Joaquín Herrera Flôres, que critica a ideia de direitos humanos quando destituída da atividade política: “Para a reflexão teórica dominante, os direitos ‘são’ os direitos; quer dizer, os direitos humanos se satisfazem tendo direitos. Os direitos, então, não seriam mais que uma plataforma para se obter mais direitos. Nessa perspectiva tradicional, a ideia do ‘quê’ são os direitos se reduz à extensão e à generalização *dos direitos*. A ideia que inunda todo o discurso tradicional reside na seguinte fórmula: o conteúdo básico dos direitos é o ‘direito a ter direitos’. Quantos direitos! E os bens que tais direitos devem garantir? E as condições materiais para exigi-los ou colocá-los em prática? E as lutas sociais que devem ser colocadas em prática para poder garantir um acesso mais justo a uma vida digna?” FLORES, Joaquín Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia, Antônio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009, p. 33.

recíprocas entre biopolítica e Estado de exceção, direito e violência, que estabelecem a situação do *homo sacer*.

E, se assim podemos compreender as colocações de Nietzsche de que é

preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem ser senão *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de poder.²⁹⁰

Igualmente, podemos compreender com Agamben que mostrar

o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome 'política'. A política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito. E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que no estado de exceção o ligava à vida.²⁹¹

Enfim, a relação de *bando*, em que se localiza o *homo sacer*, “constituye la relación jurídico-política originaria, más original que la oposición entre *amigo* y *enemigo* que según Schmitt, define la política,²⁹² e, contra ela, nada resta a não ser o paciente trabalho de

²⁹⁰ NIETZSCHE, 2009, p. 60.

²⁹¹ AGAMBEN, 2004, p. 133.

²⁹² AGAMBEN, 2002, p. 107.

desmascarar o centro vazio entre vida e direito que se busca constantemente preencher, obstruindo a política.

3.5 A teologia econômica de Agamben caracterizou a nossa época como a continuidade de uma *oikonomia* que se iniciou a partir da Antigüidade tardia, com a inversão entre mundo e vida. E, a biopolítica moderna, nesse sentido, apenas é a versão secularizada dessa *oikonomia*, que a genealogia agambeniana procurou demonstrar. Nesse contexto, porém, falta ainda comentar uma categoria importante de Agamben, herdada de Foucault: a noção de dispositivo.

A categoria dispositivo é importante na obra agambeniana porque adquire uma poeminência de significado que não havia se entrevisto nas análises de Foucault. Conforme assinala Agamben, o termo grego *oikonomia*, em latim, traduz-se por *dispositio*,²⁹³ e, assim sendo, a terminologia dispositivo passa a designar realmente uma função econômica, isto é, “um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens.”²⁹⁴ Posto de outro modo, como na terminologia dos teólogos, trata-se de uma *oikonomia* das criaturas, na qual os dispositivos “procuram governá-las e guiá-las para o bem.”²⁹⁵

Assim, Agamben sugere que o existente seja mesmo dividido em dois grandes grupos: os seres vivos e os dispositivos, enquanto que a formação do sujeito resulta desse corpo a corpo que os seres vivos e os dispositivos travam entre si.²⁹⁶ Isso porque, segundo Agamben, os homens são aqueles seres falantes que, além de homens, são também humanos; e, os humanos são aqueles que desejam coisas para além do ambiente circundante e do momento presente. Ou seja, para eles não basta a vida imediata, que se torna tediosa, mas necessita-se da criação permanente de desejos, que povoam as suas vidas. Nesse sentido, a vida humana é um campo aberto, é a “possibilidade de construir um mundo,”²⁹⁷ embora, em contrapartida, o campo aberto da vida seja também recheado de instrumentos, objetos, *gadgets*, bugigangas e tecnologias de todo tipo, que funcionam como dispositivos que buscam

²⁹³ AGAMBEN, 2009, p. 38.

²⁹⁴ AGAMBEN, 2009, p. 39.

²⁹⁵ AGAMBEN, 2009, p. 40.

²⁹⁶ AGAMBEN, 2009, p. 41.

²⁹⁷ AGAMBEN, 2009, p. 43.

capturar justamente esse “desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo, numa esfera separada, constituem a potência específica do dispositivo.”²⁹⁸

Alem disso, acrescenta Agamben que nosso tempo é justamente marcado pela proliferação dos dispositivos, que disseminados, já são capazes de englobar praticamente toda a existência humana e, por conseguinte, capazes também de levar ao extremo o “mascaramento que sempre acompanhou toda identidade pessoal.”²⁹⁹ Em outras palavras, a multiplicação dos dispositivos e dos conseqüentes processos de subjetivação, em nossa época, não repercute em um enfraquecimento do poder dos dispositivos, que antes coincidiam com aquelas potências civilizatórias conhecidas e formadoras do sujeito, mas conduzem antes a um processo inverso de dessubjetivação, que pode ser aqui entendido como uma espécie de subjetivação difusa e maleável, como no caso do dispositivo televisivo, para o qual aquele vivente alvo de assujeitamento passa a ser apenas um número no cálculo dos índices de audiência, embora, nem por isso, o dispositivo deixa de capturar o indivíduo, ainda que o resultado seja apenas a formação de um sujeito espectral ou larvar,³⁰⁰ isto é, um sujeito sem sonhos e valores morais bem definidos.

Por isso, nota-se a substituição progressiva daqueles sujeitos políticos reais que há algum tempo ainda existiam – como se observava no proletariado e na burguesia – por consumidores, e, numa dimensão política, isso faz com que a *ideologia* seja integral (*materializada*) porque consegue eclipsar totalmente o mundo através dos processos de dessubjetivação, enquanto que a democracia, de resto, passa a corresponder de fato a uma *oikonomia*.³⁰¹ Portanto, nosso tempo não é tanto marcado por uma padronização dos comportamentos, mas por um processo alienador do mundo.³⁰²

²⁹⁸ AGAMBEN, 2009, p. 44.

²⁹⁹ AGAMBEN, 2009, p. 42.

³⁰⁰ AGAMBEN, 2009, p. 41; 46-48.

³⁰¹ AGAMBEN, 2009, p. 48-49.

³⁰² O conformismo político e o processo de nivelamento dos comportamentos dos indivíduos, que, para Arendt, decorreu da promoção social na formação da modernidade, modificou-se com o capitalismo avançado, pois a sociedade já não “exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família dotada apenas de uma opinião e de um único interesse,” como ressaltava a autora. E, se há algum tempo atrás era possível afirmar, com Arendt, que a “notável coincidência da ascensão da sociedade com o declínio da família indica claramente que o que ocorreu na verdade foi a absorção da família por grupos sociais correspondentes,” e que, assim, “a força natural de

Como um continuador de Foucault, Agamben desenvolve assim a noção de dispositivo, de modo que este agora passa a caracterizar não somente aqueles locais onde a relação com o poder é evidente, como as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas, entre outros, mas, igualmente, aquelas coisas mais inusitadas, tais quais a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e, finalmente, a própria linguagem,³⁰³ que através do *espetáculo* atinge a sua potencialidade máxima porque consegue excluir qualquer nova experiência da palavra. Neste caso, o mais essencial da apologia da vida privada que o *espetáculo* promove, por assim dizer, em seus processos de dessubjetivação e cortes de identidade, não é tanto o fato do poder ainda “assegurar o controle da comunicação social, servindo-se da linguagem como meio para difundir a própria ideologia e para induzir a obediência voluntária,”³⁰⁴ mas o fato de que hoje tal função instrumental ocorre através da captura e da neutralização da própria linguagem que visa uma nova experiência.³⁰⁵ Isso se dá tanto através da exclusão de um novo uso da palavra, que seria o mesmo que fazê-lo não existir, quanto através da tentativa de incorporá-lo nos próprios dispositivos, banalizando-o, como naquele caso da propaganda da Coca-Cola exposta na capa de uma revista de esquerda brasileira.

Desse modo, busca-se englobar o diferente no jogo, separando-o de sua própria finalidade e transformando-o em simples mercadoria que corre ao lado das demais. A mercantilização atinge o seu limite quando tudo se assemelha e perde o seu potencial transformador, de modo que o *jeans*, ainda que rasgado ou manchado, possa virar roupa de grife, e a música erudita, possa ser vendida ao lado da música comercial, sem distinção, como uma mercadoria mais entre outras e sem grande importância para além do prazer que proporciona ao indivíduo capturado. Em suma, o potencial contestador fortalece os dispositivos a cada vez que ele se mostra ineficaz e é restituído ao mercado apenas

um único interesse comum e de uma opinião unânime é tremendamente intensificada pelo próprio peso dos números,” conforme Agamben, isso já não parece ser totalmente válido em nosso tempo, em que os grupos sociais foram em grande medida substituídos pelos meios de comunicação e pelo consumismo. ARENDT, 2007, p. 49-50.

³⁰³ AGAMBEN, 2009, p. 40-41.

³⁰⁴ AGAMBEN, 2007, p. 76.

³⁰⁵ AGAMBEN, 2007, p. 76.

como uma coisa mais; talvez uma coisa interessante e verdadeira, mas, ainda assim, impotente e banalizada.

Uma outra categoria importante na obra de Agamben, que acompanha a noção de dispositivo, é a profanação. Como mencionado anteriormente, sagradas e religiosas eram as coisas que pertenciam aos deuses celestes e infernais, respectivamente, e que igualmente eram subtraídas ao livre uso dos homens (não podiam ser alienadas, gravadas de servidão, dadas em usufruto ou penhora, ou, ainda, objeto de contrato). A passagem da esfera humana à esfera divina era possível através do sacrifício aos deuses, tornando sagrado ou religioso (*res religiosa*) o objeto sacrificado e separando-o do uso humano comum. E, no sentido oposto, a restituição do objeto sagrado ou religioso ao livre uso dos homens, à esfera humana, portanto, era possível através da profanação.³⁰⁶ Assim, num primeiro momento, Agamben define religião - no mesmo sentido que sacrifício, consagração ou sacralização - como “aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere a uma esfera separada,”³⁰⁷ tornando-as religiosas ou sagradas e sacras. E, a profanação é o mecanismo através do qual é possível restituir aquilo que está separado do uso comum dos homens à esfera humana.

Agamben enfatiza que a palavra religião (*religio*) não deriva de *religare*, que daria o sentido de algo que liga o homem ao divino, mas é proveniente da palavra *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que os homens devem ter com os deuses e suas normas. Por conseguinte, a religião não é um caminho para o homem se conectar com Deus, mas um caminho para o homem se tornar fiel a Deus. No mesmo sentido, um homem religioso não é tanto um crente que busca se unir com Deus, mas um crente atento e não negligente às vontades de Deus, mas que se mantém, não obstante, separado dele. E, por essa perspectiva, a autoridade de Deus é proveniente justamente dessa atitude zelosa dos homens com as suas coisas, bem como da fidelidade às suas normas, que, ademais, ajudam a conservar a própria lembrança (ou a própria existência) de Deus – daí, também, a importância da liturgia, da aclamação e dos rituais, que, de modo geral, as religiões exigem.³⁰⁸ Em suma, a religião não serve para unir o homem com Deus, mas para mantê-los separados, para assim, igualmente, preservar a autoridade e a potência de Deus.

³⁰⁶ AGAMBEN, 2007, p. 65; AGAMBEN, 2009, p. 44-45.

³⁰⁷ AGAMBEN, 2007, p. 65.

³⁰⁸ AGAMBEN, 2007, p. 66; AGAMBEN, 2011a, p. 185-216.

Com efeito, podemos distinguir, de um lado, os deuses, e, de outro lado, as coisas no mundo, incluindo as pessoas. E, as coisas no mundo, através dos mecanismos do sacrifício e da profanação, podem ser divididas entre as coisas religiosas e sagradas (sacrificada aos deuses e, por isso, discriminadas) e as coisas humanas. De todo modo, como mencionado, o divino e o humano não se misturam, mas, ao contrário, a religião serve justamente para distingui-los. E, enquanto as esferas divina e humana estiverem separadas, o ato de profanar encontra a sua zona de atuação sem dificuldades.

No entanto, com o advento do cristianismo, todas essas questões ficaram confusas e complicadas, pois, pela primeira vez, o divino e o humano passaram a se misturar, já que através da figura de Cristo, as duas naturezas, humana e divina, combinavam-se numa única pessoa: Deus, em sua *oikonomia*, vem habitar o mundo dos homens na figura de Cristo. E, além disso, Cristo, embora seja a própria encarnação de Deus, não está separado dos homens, mas convive entre eles no mundo comum. Note-se que a situação aqui é diferente de um homem religioso que, em sua dedicação a Deus, vive separadamente dos outros homens, pois Cristo é o próprio Deus e, ademais, convive de modo indistinto na esfera profana.

À semelhança do cristianismo, o capitalismo consegue criar uma zona de indistinção entre o humano e o divino. A mercadoria, através do valor de uso (uso comum) e do valor de troca (que funda o seu caráter sagrado), localiza-se simultaneamente nas esferas humana e divina, e daí reside a dificuldade de profaná-la (restituí-la ao uso comum), já que sagrado e profano se confundem em um mesmo objeto. Desse modo, o capitalismo, ao mesmo tempo que separa as coisas do uso comum dos homens - como no exemplo do *jeans*, que pode ser algo mais que uma simples roupa -, não as retira do seu cotidiano, como antes acontecia com um objeto consagrado; e, em razão disso, aquilo que é profanado logo é capturado novamente por um dispositivo, tanto que o *jeans*, ainda que rasgado ou manchado, está sempre na moda.

Assim sendo, mesmo a subversão, em sua possível potencialidade profanatória, é sempre recapturada e transformada em dispositivo capitalista. Nesse sentido, podemos compreender porque a MTV, que se apresenta aos adolescentes como aquilo que há de mais libertário e progressista, em realidade, não revela nenhum poder profanatório, pois qualquer subversão que lá se evidencie, não passa de uma subversão já transformada em dispositivo midiático, atenta ao lucro. Aliás, em nosso tempo, praticamente todas as formas de subversão já foram integradas, tudo já foi feito e recapturado numa esfera de poder, de modo que a

subversão já não é mais um mecanismo profanatório eficiente, pois mesmo a subversão da subversão não somente não impressiona mais, como pode, inclusive, ter um caráter reacionário, no sentido de perpetuar o *espetáculo* e, por conseguinte, a alienação do mundo. Como, então, profanar aquilo que está ao mesmo tempo separado e integrado? Como restituir ao livre uso dos homens algo que já se localiza na esfera humana, embora tenha o caráter de uma coisa sagrada? Estas são as dificuldades de nosso tempo.

Os dispositivos, assim como as religiões, têm o potencial de separar as coisas ou os comportamentos do uso comum dos homens para defini-los em vista de um fim determinado. E, profanar os dispositivos, nesse sentido, não significa exatamente restituir o objeto ou o comportamento à sua naturalidade, mas antes dar um novo uso ao objeto ou ao comportamento que havia sido determinado pelo dispositivo. Ou seja, significa liberar a relação fixa entre meio e fim que atinge um objeto ou um comportamento. Em suma, restituir algo ao uso comum dos homens, através da profanação, implica em deixar esse algo ao *livre* uso dos homens, sem um fim determinado por um dispositivo. Agamben cita o exemplo do gato que brinca com o novelo como se fosse um rato.³⁰⁹ O gato usa o seu comportamento predatório de caça para um outro fim diferente daquele inscrito em sua natureza (caçar o rato), de modo que dá-lhe um novo uso. Portanto, não se trata de restituir um comportamento natural, mas, ao contrário, trata-se de brincar com aquilo que está determinado. Assim também é o caso da criança que transforma um carro, ou uma arma de fogo ou um contrato jurídico, em brinquedo.³¹⁰ Em conclusão, no capitalismo, profanar as coisas ou os comportamentos significa ter a liberdade de dar-lhes um novo uso.

Agamben, com Walter Benjamin, pensa a atual fase do capitalismo como uma religião.³¹¹ É importante entender em que sentido isso é possível. Sustenta o autor que “o capitalismo não representa apenas, como em Weber, uma secularização da fé protestante, mas ele próprio é, essencialmente, um fenômeno religioso, que se desenvolve de modo parasitário a partir do cristianismo.”³¹² Como religião, o capitalismo possui três características: é uma religião cultural, que todavia não respeita um dogma ou uma ideia; tal culto é permanente, sem distinguir dias de festa e dias de trabalho, e a celebração do culto é

³⁰⁹ AGAMBEN, 2007, p. 74.

³¹⁰ AGAMBEN, 2007, p. 67.

³¹¹ AGAMBEN, 2007, p. 70-71.

³¹² AGAMBEN, 2007, p. 70.

o próprio trabalho; e, por fim, o culto não está voltado para a redenção ou para a expiação de uma culpa, mas para a própria culpa, ou seja, ele busca perpetuar o ato culposo (o ato culposo coincide com o próprio culto) até torná-lo universal, incluindo o próprio Deus nele.

A *sociedade do espetáculo* é quando o ato culposo já se tornou universal, isto é, quando a culpa nem sequer existe mais e nenhuma epifania é mais possível porque Deus já está envolvido na culpa. Isso ocorre quando todos os aspectos da vida já estão separados do próprio mundo que os circunda, ou seja, não somente o trabalho e o objeto resultado do trabalho são *estranhados*, mas a própria atividade dos homens no mundo se torna *estranhada* sob a forma de fidelidade ao consumo. E, uma vida separada do mundo é uma vida religiosa, quando todas as desgraças do mundo são alheias ao indivíduo, que se encontra separado – aliás, por isso também somos todos *homini sacri*.

Por essa perspectiva, podemos pensar que profanar, de fato, a religião capitalista, significa profanar a própria vida que está separada, não exatamente dando a ela um uso mais natural, mas possibilitando-lhe um novo uso.³¹³ Além disso, se ser contemporâneo, conforme Agamben, significa ser uma pessoa que pertence verdadeiramente ao seu tempo, que significa, todavia, ser uma pessoa inatural e não coincidente com as pretensões que lhe são impostas,³¹⁴ então o ato profanatório por excelência é também a busca pela contemporaneidade, isto é, a busca pela restituição da própria vida - que está separada - ao mundo e ao tempo histórico dela,³¹⁵ abrindo-se espaço para que finalmente o homem seja capaz de *pôr-se em jogo*.

³¹³ Como escreveu Raul Antelo, “essa *vida feliz* sobre a qual deve se fundar a filosofia, como nos mostra Agamben, não pode mais ser nem a *vida nua* pressuposta pela soberania, para dela fazer seu próprio sujeito, nem o estranhamento da ciência moderna, quase sacralizada através do controle onímodo, mas, muito pelo contrário, só pode ser uma *vida suficiente* e absolutamente profana, que atingiu a perfeição de sua própria potência e de sua própria comunicabilidade, vida profana sobre a qual, aliás, nem a soberania nem o direito podem mais exercer qualquer controle.” ANTELO, Raul. *Profanações*. In: PUCHEU, Alberto. **Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue: FAPERJ, 2008, p. 234.

³¹⁴ AGAMBEN, 2009, p. 58.

³¹⁵ Em uma de suas teses sobre o conceito da história, Walter Benjamin assinalou: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘tal como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo. [...] Em cada época, é preciso tentar arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela.” BENJAMIN,

Mas Agamben ainda salienta uma segunda definição de contemporâneo: “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro”³¹⁶. Neste caso, pode-se remeter àquela situação descrita em *O que resta de Auschwitz*, relatada por Primo Levi, protagonista da obra com quem Agamben travou um diálogo.

Relatou Levi que um sobrevivente do campo de concentração de Auschwitz, Miklos Nyiszli, testemunhou que certa vez assistiu a um jogo de futebol, durante uma pausa das atividades, entre a SS e os representantes do *Sonderkommando* (esquadrão composto por prisioneiros que tinham por função levar os próprios companheiros às câmaras de gás e depois concluir os trabalhos com os cadáveres). Segundo Levi, Nyiszli relatou o episódio desoladamente, pois conforme contou,

à partida assistem outros soldados SS e o resto do Esquadrão, torcendo, apostando, aplaudindo, encorajando os jogadores, como se a partida se desenrolasse não diante das portas do inferno, mas num campo de aldeia.³¹⁷

Comentou posteriormente Agamben:

Essa partida poderá parecer a alguém como se fosse uma breve pausa de humanidade em meio a um horror infinito. Aos meus olhos, porém, como aos das testemunhas, tal partida, tal momento de normalidade, é o verdadeiro horror do campo. Podemos, talvez, pensar que os massacres tenham terminado – mesmo que cá ou lá se repitam, não muito longe de nós. Mas aquela partida nunca terminou, é como se continuasse ainda, ininterruptamente. Ela é o emblema perfeito e eterno da “zona cinzenta” que não conhece tempo e está em todos os lugares. [...] dela também provém a nossa vergonha, de nós que não conhecemos os campos e que, mesmo assim,

Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 243-244.

³¹⁶ AGAMBEN, 2009, p. 62.

³¹⁷ LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 34-35.

assistimos, não se sabe como, àquela partida que se repete em cada partida dos nossos estádios, em cada transmissão televisiva, em cada normalidade cotidiana. Se não conseguirmos entender aquela partida, acabar com ela, nunca mais haverá esperança.³¹⁸

Compreende-se assim que ser contemporâneo e ver o escuro de nosso tempo é desejar parar aquela partida, a única profanação necessária...

³¹⁸ AGAMBEN, 2008, p. 35.

CONCLUSÃO

Iniciamos este trabalho partindo do pressuposto que pensar o *dever ser* do direito em nosso tempo, em alguma medida, remete à concretização da democracia para além de seus aspectos institucionais, e, a partir daí, à efetivação dos direitos humanos em toda a sua amplitude. Tal pressuposto decorre, todavia, de um outro pressuposto, de que muitos de nossos problemas provavelmente encontrariam melhores soluções apenas através da existência de um efetivo espaço público. Ou seja, nenhuma construção teórica no campo das ciências sociais, por mais bem elaborada que possa sê-la, poderá rearranjar de forma universal modelos jurídico-políticos e econômico-políticos definitivos, pois, ainda que algo nesse sentido possa cumprir uma função importante, em contrapartida, não poderá nunca substituir a política. É a política que precisa ser resgatada... Desse modo, com fundamento em tal análise de partida, indagou-se, então, por que justamente a política está eclipsada em nossa sociedade? E, além disso, por que os mecanismos jurídico-institucionais - diga-se a democracia representativa e os direitos fundamentais - afiguram-se incapazes de fazer cessar a iminência de morte que hoje milhões de pessoas estão expostas? Em realidade, tais questionamentos remetem a apenas uma pergunta: qual a relação entre vida e direito?

Não foi a pretensão deste trabalho responder tais ponderações de forma encerrada. Talvez isso nem sequer seja possível. Ao contrário, as pretensões que nos colocamos foram muito mais modestas e o único intento que realmente consideramos capaz foi de integrar, com Agamben e suas interlocuções, os paradigmas biopolítica e Estado de exceção em tal discussão. Nessa perspectiva, contudo, julgamos ter chegado a alguns levantamentos teóricos provisórios que passamos a expor:

1. A tradição política do Ocidente, desde o começo, emergiu como uma tentativa de politizar a vida. A sua origem liga-se a uma dupla inversão: da centralidade do mundo à centralidade da vida e da *vita activa* à *vita contemplativa*. Segundo Arendt, ambas as inversões coincidem com as filosofias socrática, platônica e aristotélica, e depois se consumam com o florescimento do cristianismo no medievo. De todo modo, a repercussão dessas inversões foi o obscurecimento da *ação* na *pólis*, enquanto que a politização da vida, que marca a política ocidental, é justamente a contraparte do eclipse da política conseqüente dessas inversões. Posteriormente, na modernidade, houve uma inversão de retorno, da *vita contemplativa* à *vita activa*, assim como a concretização

da vitória do *labor*. Não obstante, tal fato não acompanhou - como seria de se esperar - uma inversão de retorno da centralidade da vida à centralidade do mundo. A vida continuou proeminente de maneira secularizada e, as bases do hedonismo, que hoje encontramos em nossas *sociedades espetaculares*, puderam se constituir justamente a partir de então. Por essa perspectiva, a pós-modernidade é de alguma forma a continuidade e a consumação da vitória do *homo laborans*, assim como a consolidação do esfacelamento do espaço público. Disso resulta que a democracia representativa, enquanto uma forma de governo, já não tem que se traduzir necessariamente na constituição de um espaço público e, por isso, então, a própria democracia afigura-se tão impotente em nosso tempo e capaz de coexistir, sem contradições, com o *eficientismo* das governamentalidades da biopolítica moderna. Em última análise, tal como na exceção soberana a lei não diz nada e, justamente por isso, diz tudo, também as democracias representativas atuais estão esvaziadas de significado, podendo cumprir uma mera função *justificadora* de qualquer política governamental.

2. A teologia econômica de Agamben encontra na *oikonomia* cristã as bases da biopolítica moderna. O cristianismo é uma religião histórica em que Deus realiza no mundo, através da cisão entre ser e agir, um governo salvífico dos homens. Assim, a *oikonomia* cristã transparece como a instauração de um governo providencial dos homens, enquanto que a biopolítica moderna, nesse sentido, pode ser pensada como a continuidade dessa longa *oikonomia* que atravessou a história do Ocidente, isto é, como a perpetuação secularizada dela após a inversão de retorno da *vita contemplativa* à *vita activa* na modernidade. O surgimento da economia política no século XVIII, que como constatou Foucault, entrelaça-se à formação do Estado de governo, em alguma medida representa a continuidade secularizada de um governo dos homens, só porque agora, contudo, trata-se de uma *oikonomia* que visa governar populações e enriquecer o Estado. Em um certo sentido, trata-se da saída de uma *oikonomia* teológica para uma *oikonomia* secular e coerente com o *homo laborans*.

3. A modernidade possui raízes biopolíticas e o fracasso moderno decorreu justamente de não se ter entrevisto a sua estrutura biopolítica de formação, que impossibilitou o êxito das ideologias que percorreram a história do Ocidente nos últimos séculos. Pois, as ideologias que percorreram nossa história política recente, em que mencionamos genericamente o liberalismo e o marxismo, foram historicamente pouco atentas à restituição do homem à *pólis* e, assim, perpetuaram-se como governamentalidades, em que vida e morte precisaram sempre se

tangenciar. As *sociedades espetaculares*, nas versões *difusas* e *concentradas*, também não puderam se diferenciar entre si neste aspecto, justamente porque não romperam com a biopolítica-tanatopolítica subjacente, assim como não perceberam a inversão da centralidade do mundo à centralidade da vida no Ocidente. No mesmo sentido, a fragilidade de nossas instituições políticas e o fácil convergir entre democracia e totalitarismo também encontram aí alguma explicação, porquanto na medida em que os governos aparecem avaliados pelo critério da *eficácia* em gerir populações e, dado que as governamentalidades não podem nunca atingir interesses universais, por conseguinte, nos tempos de crise as estruturas políticas logo ficam na iminência de desmoronamentos.

4. O Estado de exceção se interliga à biopolítica e, assim sendo, ele expressa a condição colocada aos Estados modernos de estabelecerem, a qualquer preço, uma governamentalidade *eficiente*, e que, para a consecução de seus objetivos podem, então, suspender a todo o momento a ordem jurídica. Com efeito, o Estado de exceção não coincide com alguma forma de governo específica ou com alguma racionalidade econômica em especial, podendo mesmo subsistir tanto em um regime ditatorial como em um regime democrático, assim como no capitalismo ou no socialismo, pois aquilo que o caracteriza é a potência de suspender a ordem jurídica a fim de concretizar uma governamentalidade qualquer. Em outras palavras, a decisão excepcional é o efeito de um poder latente que se mantém em exterioridade com o *nómos*, enquanto que a potência desse poder não deriva exatamente dos caprichos de um ditador poderoso, mas antes da promessa de implantar uma governamentalidade *eficaz* perante as populações. O fato do Estado de exceção ter como fundamento não tanto um poder soberano quanto uma ação governamental revela, então, justamente essa atividade biopolítica permanente, que percorre ocultamente pelas ações estatais. E, desse modo, os riscos às populações não decorrem somente quando um ditador toma posse do poder, o que levaria ao problema das formas de governo, mas, mesmo na democracia, enquanto uma forma de governo, os riscos se perpetuam, porquanto as instituições políticas se tornam frágeis e apenas se sustentam enquanto instrumentos eficazes da biopolítica, mas que, conforme as contingências, porém, logo se desestruturam. Nas democracias capitalistas *espetaculares*, por exemplo, em que a política está eclipsada, a ação estatal tende em seu conjunto, englobando os três Poderes, a se mobilizar em vista do *desenvolvimento*, isto é, visa à realização de uma *oikonomia* que pretende enriquecer continuamente, e, em nome da

eficiência administrativa, a ordem jurídica se torna, então, maleável e pode ser suspensa quando necessário. Pode-se deduzir daí que enquanto a figura do cidadão ficar obscurecida e os indivíduos aparecerem imersos e insignificantes em meio à população - que é o alvo concreto do governo -, cada um de nós continuará sendo um *homo sacer*, uma vida nua a ser politizada, e nem mesmo os direitos fundamentais poderão obstar os riscos de tal ação governamental: os chamados *ajustes estruturais*, aplicados em muitos países nas últimas décadas, são uma prova disso, assim como as tendências de ativismo judicial, de flexibilização da legislação social, de violência policial, entre outros. Em última análise, o Estado de exceção é, em certo sentido, a camuflagem jurídica da biopolítica, ou seja, um mecanismo jurídico-político através do qual o Estado consegue implantar a biopolítica, independentemente da forma de governo ser uma democracia ou não. Por isso, ademais, o mutualismo entre Estado de exceção e biopolítica é a expressão de uma zona de indistinção entre vida e direito. A vida encontra o direito e o direito encontra a vida através do Estado de exceção e, enquanto entre eles não houver o corte da *ação* - já que o centro entre vida e direito, em realidade, é vazio -, o campo de concentração permanecerá sendo um paradigma presente, porquanto às governamentalidades biopolíticas pairam, igualmente, a morte.

5. Não existe fórmula segura contra o movimento autônomo dessa *oikonomia desenvolvimentista*. O capitalismo, em sua fase avançada, já englobou praticamente todas as esferas da existência social, e mesmo os partidos políticos já quase não se distinguem neste quesito, isto é, não ousam denunciar o movimento biopolítico subjacente. As propostas geralmente são de troca de uma governamentalidade por outra, mas o realismo político praticamente anulou a crítica radical, sobretudo considerando que, em decorrência da globalização, o movimento de oposição já não poderia mais ser realizado unilateralmente pelos Estados. Por essa perspectiva, somente resta um embate permanente com o poder, revelando a todo momento o centro vazio entre vida e direito e que é preenchido por cada nova governamentalidade. Assim, a atividade política torna-se uma *ação* contínua de profanar cada dispositivo de poder que aliena os homens do mundo e perpetua o movimento da máquina governamental. Encontrar em nosso país cada esfera em que o poder se rearticula e profaná-la torna-se, então, uma tarefa política adequada ao nosso tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. “**Deus não morreu, ele tornou-se dinheiro**”. Entrevista concedida a Peppe Salvà e publicada por Ragusa News. 16 de ago. 2012b. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>>. Acesso em: 23/02/2013.

_____. “**En Europa asistimos a un vaciamiento de la democracia**”. Entrevista concedida a Alejandro Patat e publicada por La Nacion. 22 de mar. 2013. Disponível em: <<http://www.lanacion.com.ar/1565417-giorgio-agamben-en-europa-asistimos-a-un-vaciamiento-de-la-democracia>>. Acesso em: 24/03/2013.

_____. **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo Sacer**: O poder soberano e a vida nua I. 2. ed. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **O homem sem conteúdo**. Tradução, notas e posfácio de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

_____. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **O Reino e a Glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. **O sacramento da linguagem**: arqueologia do juramento. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011b.

_____. **Política del Exílio.** Revista Grifos, nº 13, p. 99-11, 2002.

_____. **Profanações.** Tradução e apresentação de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ALMEIDA, Aníbal. **Sobre o Estado e o Poder, a Economia e a Política.** Coimbra: Almedina, 2003.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **A vida do espírito.** Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **Entre o passado e o futuro.** Tradução de Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **Origens do totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. ; PAZ, Octavio. **A duas vozes.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

ARISTÓTELES. **A ética de Nicômaco.** Tradução de Cássio M. Fonseca. 5. ed. São Paulo: Atena Editôra, 1962.

_____. **A política.** Tradução de Nestor Silveira Chaves. 6. ed. São Paulo: Atena Editôra, 1960.

BARROS, João de. **A morte do Coronel:** o assassinato e a história de Ubiratan Guimarães, o policial militar que comandou o tristemente célebre Massacre do Carandiru. Caros amigos. São Paulo, ano X, nº 115, p. 19-23, out. 2006.

BAUMAN, Zigmunt. [s/t]. Entrevista para o Fronteiras do Pensamento. 10 de nov. 2011. <Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=POZcBNo-D4A>>. Acesso em 24/02/2013.

_____. **Globalização**: as conseqüências humanas. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **Modernidade e Holocausto**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BERCOVICI, Gilberto. **O estado de exceção econômico e a periferia do capitalismo**. Pensar: Revista de Ciências Jurídicas, Fortaleza, v. 11, p. 95-99, fev. 2006. Disponível em: <<http://ojs.unifor.br/index.php/rpen/article/view/780/1640>>. Acesso em: 16/03/2013.

_____. **Soberania e Constituição**: para uma crítica do constitucionalismo. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. Tradução de Sérgio Bath. 10. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

_____. **Teoria do ordenamento jurídico**. Tradução de Ari Marcelo Solon, prefácio de Celso Lafer, apresentação de Tercio Sampaio Ferraz Júnior. São Paulo: EDIPRO, 2011.

CARBONELL, Miguel. **Teoría del neoconstitucionalismo**: ensayos escogidos. Madrid: Trotta, 2007.

_____. **Neoconstitucionalismo(s)**. Madrid: Trotta, 2003.

CASTRO, Edgar. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autênciã Editora, 2012.

CHAUÍ, Marilena. **Direitos humanos e educação**. In: CONGRESSO SOBRE DIREITOS HUMANOS, 2006, Brasília, Brasil.

CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Traduzido da edição dos textos escolhidos de Benjamin Constant, organizada por Marcel Gauchet, intitulada *De la Liberté chez*

les Modernes (Le Livre de Poche, Collection Pluriel, Paris, 1980). [s/l], [s/d].

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

COUTINHO, Joana Aparecida. **ONGs e políticas neoliberais no Brasil**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

CUNHA, Luciana Gross; ALMEIDA, Frederico de. **Justiça e desenvolvimento econômico na reforma do Judiciário brasileiro**.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Móisés. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

DESCARTES, Réne. **Discurso do método**. Tradução de Ciro Mironza. 2. ed. São Paulo: Escala, 2009.

_____. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores – História das grandes idéias do mundo ocidental).

DIMOULIS, Dimitri. **Positivismo jurídico: introdução a uma teoria do direito e defesa do pragmatismo jurídico-político**. São Paulo: Método, 2006.

DUFOUR, Dany-Robert. **A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão voluntária na sociedade ultraliberal**. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

_____. **O divino mercado: a revolução cultural liberal**. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

DUSSEL, Henrique. **20 Teses de política**. Tradução de Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

FARIA, José Eduardo. **Direito e globalização econômica**: implicações e perspectivas. São Paulo: Malheiros Editores, 1996.

_____. **O direito na economia globalizada**. São Paulo: Malheiros Editores, 2004.

FLORES, Joaquín Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia, Antônio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

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

_____. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012.

_____. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão e Revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France. Tradução de Eduardo Brandão e Revisão de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974b.

_____. **O mal-estar na civilização**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974a.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e liberdade**. Tradução de Luciana Carli. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

GIKOVATE, Flávio. **O mal, o bem e mais além**: egoístas, generosos e justos. São Paulo: MG Editores, 2005.

GODÓI, Arnaldo Sampaio. **Globalização, neoliberalismo e direito no Brasil**. Londrina: Humanidades, 2004.

HAYEK, Friedrich August von. **The road of serfdom: text and documents**. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

HARVEY, David. **O enigma do capital: e as crises do capitalismo**. Tradução de João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **O Neoliberalismo: história e implicações**. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; pós-fácio de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os pensadores – História das grandes idéias do mundo ocidental).

HOPE, Hans-Hermann. **A esperança para a liberdade está na recessão - Hans Hoppe sobre economia, filosofia e política**. Entrevista concedida ao Instituto Association for Liberal thinking, da Turquia. 07 de nov. 2012. Disponível em: <<http://www.mises.org.br/Article.aspx?id=1452>>. Acesso em: 24/02/2013.

IANNI, Octávio. **Teorias da Globalização**. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

JOBIN, Nelson. **Discurso do Presidente do Supremo Tribunal Federal**. Sessão solene de abertura do ano judiciário de 2006. 09 de abr. 2006. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/publicacaoPublicacaoInstitucionalA>

[berturaAno/anexo/AberturadoAnoJudiciario2006.pdf](#)>. Acesso em: 11/04/2013.

KEHL, Maria Rita. **Aceleração e depressão: efeitos psicológicos da crise**. Conferência proferida no Café Filosófico. 27 de jul. 2011. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=MfjCMttR2Dw>>. Acesso em: 24/02/2013.

KELSEN, Hans. **A democracia**. Tradução de Vera Barkow, Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla, Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Teoria Pura do Direito**. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

KING, Preston. **O Estudo da política**. Tradução de José Luiz Porto de Magalhães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

KLEIN, Naomi. **The shock doctrine: the rises of disaster capitalism**. New York: Metropolitan Books, 2007.

LEBRUN, Jean-Pierre. **A perversão comum: viver juntos sem outro**. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2008.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. Tradução de Rodnei Nascimento e revisão de Karina Jannini. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MAQUIAVEL. **O príncipe**. Tradução de Lívio Xavier. 5. ed. São Paulo: Atena Editôra, 1961.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **O capital: crítica da economia política**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito e filosofia política: a justiça é possível**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PELEGRINI, Marcelo. **Orientação racista na PM-SP provoca indignação de grupos de Direitos Humanos**. Revista Carta Capital (versão digital). 23 de jan. 2013. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/orientacao-racista-na-pm-sp-provoca-indignacao-de-grupo-de-direitos-humanos/>>. Acesso em: 11/04/2013.

PETRAS, James F. Tradução de Ana Maria Ruediger Naumann. **Neoliberalismo**: América Latina, Estados Unidos e Europa. Blumenau: Editora da FURB, 1999.

PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. **As modulações do direito contemporâneo em um breve exercício de filosofia do direito**. Revista da Faculdade de Direito da UFPR, Curitiba, nº 51, p. 121-126, 2010. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/direito/article/viewFile/30723/19832>>. Acesso em: 12/04/2013.

_____. FELIPE, Sônia T. **A violência das mortes por decreto**: um ensaio sobre Direito e Psicanálise e três estudos de filmes à luz do contratualismo. Florianópolis: Editora da UFSC, 1998.

_____. **Legalidade e Subjetividade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2002.

PUCHEU, Alberto. **Nove abraços no inapreensível**: filosofia e arte em Giorgio Agamben. Rio de Janeiro: Beco do Azogue: FAPERJ, 2008.

RESTA, Eligio. **O Direito Fraternal**. Tradução de Sandra Regina Martini Vital e revisão de Alba Olmi. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2011.

[s/a]. **Especialistas da ONU e OMS criticam internação compulsória de viciados**. Folha de São Paulo (versão digital). 9 de abr. 2013.

Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/bbc/1226745-especialistas-da-onu-e-oms-criticam-internacao-compulsoria-de-viciado.shtml>>. Acesso em: 13/04/2013.

[s/a]. **Maior atirador dos EUA é assassinado em campo de tiro.** Terra Brasil. 03 de fev. 2013. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/mundo/estados-unidos/maior-atirador-dos-eua-e-assassinado-em-campo-de-tiro,6289b1fb8cd9c310VgnCLD2000000ec6eb0aRCRD.html>>. Acesso em: 16/02/2013.

SARTRE, Jean-Paul. [s/t]. Entrevista concedida a Claude Lanzmann e a Madeleine Gobei para o Canal Hdilorenzo. 1967. Disponível em: <<http://www.Youtube.Com/watch?v=82TCMSHG80Y>>. Acesso em: 19/02/2013.

SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar.** Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

_____. **La dictadura:** desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria. Tradução de José Díaz García. Madrid: Alianza Editorial, 2007a.

_____. **Legalidade e legitimidade.** Tradução de Tito Lívio Cruz Romão; Coordenador e Supervisor Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007b.

_____. **O guardião da constituição.** Tradução de Geraldo de Carvalho e coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007c.

_____. **Teologia Política.** Tradução de Elisete Antoniuk; coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

STRECK, Lênio Luiz. **O que é isto – Decido conforme minha consciência?** 4. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma:** para compreender o mundo de hoje. Tradução de Gentil Avelino Titton. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa e revisão técnica de Gabriel Cohn, 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, 2009 (reimpressão).

ZAGREBELSKY, Gustavo. **El derecho dúctil**: ley, derechos, justicia. Traduzido por Marina Gascón. Madrid: Trota, 1995.

ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do Real!**: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.