

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Faculdade de Filosofia e Ciências

Raphael Guazzelli Valerio

Biopolítica em Giorgio Agamben:

Reflexão crítica sobre a legitimidade do Poder Soberano

Marília

2011

Raphael Guazzelli Valerio

Biopolítica em Giorgio Agamben:

Reflexão crítica sobre a legitimidade do Poder Soberano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Dr. Ricardo Monteagudo.

Marília

2011

Valerio, Raphael Guazzelli.

V164b Biopolítica em Giorgio Agamben : reflexão crítica
sobre a legitimidade do poder soberano / Raphael
Guazzelli Valerio. - Marília, 2011
115 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista,
Faculdade de Filosofia e Ciências, 2011

Bibliografia: f. 112-115

Orientador: Ricardo Monteagudo

- 1 1. Agamben, Giorgio, 1942-. 2. Ciência política-
- 2 Filosofia. 3. Biopolítica. 4. Soberania. 5. Estado de exceção.
- 3 I. Autor. II. Título.

CDD 320.157

Raphael Guazzelli Valerio

Biopolítica em Giorgio Agamben:

Reflexão crítica sobre a legitimidade do Poder Soberano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Ricardo Monteagudo (Unesp-Marília)

Edson Luís de Almeida Teles (Unifesp-Guarulhos)

Luís Antônio Francisco de Souza (Unesp-Marília)

Suplentes:

Homero Santiago (Usp-São Paulo)

Pedro Geraldo Novelli (Unesp-Botucatu)

Marília, 01 de outubro de 2011

*Aos avós,
Lola Brandi Guazzelli e Dante Guazzelli.
[em memória]*

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Dr. Ricardo Monteagudo, pela oportunidade de compartilhar sua competência, dedicação e amizade.

Aos professores, Dr. Luís Antônio Francisco de Souza e Dr. Edson Luís de Almeida Teles, cujas observações, críticas e apontamentos foram fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa.

À minha esposa, pela amorosa dedicação.

Aos meus familiares; minha mãe Maria Silvia e irmãos, Gabriel e Maria Joana. Primos e tios; aos tios-avós Lina e Sergio Brandi.

A todos meus amigos e aos amigos da filosofia: André Campos de Camargo, Benedito Almir Faria, Leonardo Borges Reis, Luis Fernando Catelan Encinas, Nicholas Gabriel Minotti Lopes, Rafael dos Reis Ferreira, Tercio Renato Nanni Bugano e Tiago Brentam.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.

Michel Foucault, 1976.

RESUMO

Pretende-se mapear o conceito de biopolítica na obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, mais precisamente em seu trabalho de 1995, inaugurador da série *Homo Sacer*, cujo título leva o mesmo nome: *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Valendo-se do pensamento de Michel Foucault e Hannah Arendt de um lado, e Walter Benjamin e Carl Schmitt de outro, Agamben faz recuar o conceito de biopolítica às fundações da política ocidental. Importa mostrar como estrutura, lógica e topologia de funcionamento a biopolítica anima as relações políticas desde seu fundamento e que a modernidade foi capaz de desvelar, transformando radicalmente os espaços políticos contemporâneos. É sabido que este conceito foi forjado por Foucault e que em seu pensamento ele funciona como uma modalidade de poder, porém em Agamben ele aparece de forma central, algo como um conceito base de onde emergirão outros quatro: *homo sacer*, poder soberano, estado de exceção e campo de concentração. A política moderna, ao suscitar um permanente estado de exceção, isola e produz a mera vida e toma para si o direito de administrá-la. Nesta estrutura de funcionamento temos como paradigma de espaço político o campo de concentração.

Palavras-Chave: Biopolítica, Soberania, *Homo Sacer*, Estado de Exceção, Campo de Concentração.

ABSTRACT

It is intended to map the concept of biopolitics in the work of Italian philosopher Giorgio Agamben, specifically his work in 1995, *Homo Sacer* inaugurate the series, whose title bears the same name: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Drawing on the thought of Michel Foucault and Hannah Arendt on the one hand, and Walter Benjamin and Carl Schmitt on the other, Agamben is the concept of biopolitics back the foundations of western politics. It should show how the structure, logic, topology and function animates the biopolitical relations policies since its foundation and that modernity was able to uncover, radically transforming political spaces contemporaries. It is known that this concept was coined by Foucault in his thinking and that it functions as a form of power, but it appears in Agamben centrally, something like a basic concept from which emerge four: homo sacer, sovereign power, status exception and a concentration camp. Modern politics by raising a permanent state of exception and produces a mere isolated life and takes to itself the right to manage it, we have this structure functioning as a paradigm of political space the concentration camp.

Keywords: Biopolitics, Sovereignty, Homo Sacer, State of Exception, Concentration Camp.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. SOBERANIA E EXCEÇÃO.....	14
2.1 <i>O PROCESSO</i> DE FRANZ KAFKA COMO METÁFORA DA EXCEÇÃO SOBERANA.....	25
3. <i>HOMO SACER</i> E CONTRATO SOCIAL.....	34
4. ESTADO-NAÇÃO, CIDADANIA E DIREITOS HUMANOS: O PROBLEMA DO REFUGIADO.....	53
4.1. HABERMAS E A FORMAÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO.....	55
4.2. ARENDT E A CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS.....	61
4.3. AGAMBEN E A POLÍTICA DA VIDA.....	74
5. BIOPOLÍTICA.....	82
5.1. CAMPO DE CONCENTRAÇÃO.....	100
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	108
7. REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA.....	112

1. INTRODUÇÃO

O conceito de biopolítica nasce na obra de Foucault dentro de um contexto mais amplo, a saber, sua genealogia do poder, que implicará em sua tese sobre os micropoderes. Encontramos o conceito explicitamente no último capítulo de *A vontade de saber*¹ e em diversas conferências publicadas em livro após sua morte.

Rompendo com a tradição clássica de pensar o poder em termos de direito ou jurisprudência, Foucault propõe um novo olhar sobre o poder, deslocando o problema do poder como algo exercido exclusivamente pelo Estado para um âmbito funcional; não se trata de saber quem ou o quê têm ou exerce o poder, mas, antes, como ele funciona, de que maneira ele penetra e organiza certas relações. Em suma, uma analítica do poder mais do que uma doutrina do poder à maneira clássica.

É dentro deste escopo teórico que vemos surgir o conceito de biopolítica. A biopolítica seria a nova forma assumida pela própria política do ocidente surgida por volta dos séculos XVIII e XIX, ou seja, coincidindo com o surgimento e desenvolvimento do capitalismo e da modernidade. Esta biopolítica surge, portanto, dentro do que Foucault chamou de sociedade disciplinar.

Segundo o autor, a partir dos séculos XVIII e XIX o Estado que até então baseava sua soberania no controle territorial torna-se um gerenciador e administrador da população. Com o advento da sociedade disciplinar, Foucault complementa o problema da soberania com a biopolítica. Os indivíduos passam a ser encarados pelos dispositivos de poder, de um lado, como indivíduo-corpo, de outro, como espécie, duas lógicas que, no entanto, trabalham juntas. Temos, portanto, duas formas de poder; um, o poder disciplinar, que se apoia nas técnicas de individualização e disciplina dos corpos, outro, o biopoder, totalizante, se vale de dispositivos de controle e organização dos indivíduos ao nível da

1 FOUCAULT, 1984, pp. 127-136.

população. Podemos dizer que, segundo Foucault a biopolítica trouxe a própria vida, em seu sentido biológico e reprodutivo, para dentro dos cálculos do poder estatal.

O filósofo italiano Giorgio Agamben retoma o conceito de biopolítica dando-lhe, por assim dizer, um novo fôlego. Encontrando um ponto cego nas pesquisas de Foucault² qual seja, a intersecção do modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico, ou ainda, a relação entre as técnicas de individualização do sujeito e os procedimentos de totalização, Agamben sustenta que o poder soberano, ao incidir sobre a própria vida em seu estado bruto, ou seja, biológico, o que podemos chamar de vida nua, está apenas prolongando uma lógica presente desde o nascimento da política ocidental. O que em Foucault é uma modalidade de poder, a biopolítica, em Agamben é problema central, conceitual.

Ao analisar uma figura do direito romano arcaico, o *homo sacer*, um homem ao mesmo tempo matável, ou seja, qualquer um poderia matá-lo sem qualquer complicação com a lei, e insacrificável, isto é, não poderia ser levado aos ritos do sacrifício, e percorrendo os acontecimentos e teorias da política ocidental, desde a Grécia clássica ao advento do nazismo e das democracias de massa, passando pela Revolução Francesa e as Cartas de Direitos, Agamben nos mostrará que o isolamento, controle e produção do simples fato da vida fôra, desde sempre, a lógica do poder soberano; em outras palavras, que a política se funda justamente neste fato, o do isolamento do “fato da vida” de suas “formas de vida”.

Posicionando-se como um continuador de Foucault e Arendt, Agamben nos trará a inquietante conclusão de que a produção e o controle da vida, da vida nua como tal, foi, desde sempre, a tarefa primordial do poder soberano. “Pode se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano”.³ Como veremos, esta íntima ligação entre poder soberano e biopoder permaneceu como que oculta dentro das práticas políticas ocidentais; o nosso tempo ao suscitar um estado de emergência permanente trará ao primeiro plano este vínculo original.

Para compreendermos melhor esta ideia, isto é, de que a política sempre foi, de certa maneira, uma biopolítica, Agamben nos trará outros conceitos que unidos ao do

2 AGAMBEN, 2004, p.14.

3 AGAMBEN, 2004, p.14.

Homo Sacer, ou vida nua, sustentarão sua tese. Primeiramente o poder soberano é visto, por meio das teses de Schmitt, como decisão sobre o estado de exceção, que assim como na oitava tese sobre a história de Walter Benjamin, tornou-se para Agamben, na modernidade, uma realidade permanente. Por fim a figura do campo de concentração como *nómos* da política contemporânea. Ao lançar mão destes quatro conceitos – poder soberano, estado de exceção, *homo sacer*, campo de concentração – Agamben nos mostrará como, pouco a pouco, a tarefa de constituir um corpo biopolítico tornou-se, em nossa época, o evento político decisivo.

A política moderna, ao suscitar um permanente estado de exceção, toma para si o direito de administrar a vida em seu estatuto mais primitivo está, na verdade, apenas trazendo à luz uma lógica presente desde seu fundamento. Sempre que isto ocorre, temos como estrutura de funcionamento político o campo de concentração.

Ao analisar, portanto, um biopoder na obra de Agamben e compreender sua tese de que a política se funda no isolamento e na produção da vida nua por meio de um estado de exceção, faz-se necessário compreender estes quatro conceitos – *homo sacer*, poder soberano, estado de exceção, campo de concentração – e como estes estão imbricados em sua teoria política, ou melhor, biopolítica. É necessário, portanto, elucidar cada um destes quatro conceitos e mostrar como, unidos, dão base ao pensamento biopolítico de Agamben. Mostrar de que maneira a política fôra em sua lógica de funcionamento, desde sempre, uma biopolítica e, de que modo, este vínculo entre o poder soberano e a vida nua passou, em nosso tempo, a ocupar um lugar privilegiado

2. SOBERANIA E EXCEÇÃO

É por meio da ideia de estado de exceção do pensador alemão Carl Schmitt, onde se lê, “soberano é quem decide sobre o estado de exceção”⁴, que Giorgio Agamben nos incitará a refletir sobre sua conceituação de soberania e a implicação deste conceito em sua teoria biopolítica.

Diz ele: “A relação política originária é o *bando* (o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão)”⁵.

Agamben nos remete ao evento fundador da política moderna, qual seja, à soberania, entendida aqui como relação de bando ou exceção. A estrutura da soberania é apresentada por meio de um paradoxo topológico: “O soberano está, *ao mesmo tempo*, dentro e fora do ordenamento jurídico”.⁶ Ou ainda: “eu o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei”.⁷

Notemos que a peculiaridade da soberania não concerne exatamente o monopólio da violência, mas antes, o monopólio da decisão. Cabe ao soberano decidir se existe de fato uma situação normalizada onde a lei possa vigorar, visto que nenhuma lei se aplica ao caos, mas a uma condição estável. É por meio da decisão sobre a exceção que o soberano garante, portanto, se determinada situação é normal ou não.

A relação de exceção exprime assim simplesmente a estrutura originária da relação jurídica [...] A decisão soberana sobre a exceção é, neste sentido, a

4 SCHMITT, 2006, p.7.

5 AGAMBEN, 2004, p.187.

6 AGAMBEN, 2004, p.23. Grifo nosso.

7 AGAMBEN, 2004, p.23.

estrutura político-jurídica originária, a partir da qual somente aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem seu sentido.⁸

Schmitt pretende interrogar os casos limites⁹ como a segurança, o interesse público, etc., onde a vontade daquele que decide deve intervir. Uma constituição não pode prever a necessidade de um caso de exceção, no máximo, ela pode dizer quem tem o direito de intervir nestes casos. Aqui, aparece nitidamente a figura do soberano, cabe a ele decidir se a situação normal reina ou não e se a constituição deve ser, portanto, suspensa. Cria-se assim um espaço paradoxal, o espaço da soberania, pois a ordem jurídica evoca o soberano no momento mesmo em que este ameaça desfazer-se.

O soberano garante, portanto, a normalidade, é ele que decide se a situação homogênea, onde se é passível não só a aplicação da lei, mas a própria condição de existência da lei, reina ou não. A exceção, no entanto, não é exatamente a exclusão da norma. A norma se suspende e mantém com a exceção uma relação. Relação bastante complexa tendo em vista que é por meio de sua retirada, de sua suspensão que a norma se aplica à exceção. “A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta”.¹⁰

A exceção é, neste sentido, a captura do fora, pois ela inclui algo ao excluí-lo. Não é fato, tampouco direito, é na verdade, uma zona de indistinção entre o que está dentro e o que está fora, entre fato e direito; e é exatamente dentro desta zona que se é possível determinar o ordenamento jurídico-político.

Ela é a localização fundamental que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento.¹¹

8 AGAMBEN, 2004, p.27.

9 SCHMITT, 2006, p.7.

10 AGAMBEN, 2004, p.25.

11 AGAMBEN, 2004, p.26.

A exceção faz aparecer o conceito de decisão. É o soberano quem decide do caso excepcional e, se este se realiza, é ele quem decide sobre tudo. “Ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo”.¹² Este espaço aberto pela decisão sobre a exceção não é, para Schmitt, o caos ou a anarquia; resta algo que se identifica com o Estado. Neste momento, a decisão se libera de obrigações normativas e aparece em estado puro. “A decisão liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se absoluta em sentido real. Em estado de exceção, o Estado suspende o Direito para fazer jus à autoconservação, como se diz”.¹³

O esquema de Schmitt é resumidamente, portanto, o seguinte: soberania, exceção e decisão. É sobre o crivo destes três conceitos que girará seu pensamento. A associação entre soberania e exceção o levou a negligenciar alguns pontos da tradição filosófica que tratam do mesmo problema.¹⁴ Trata-se aqui da figura do legislador, presente nos debates da filosofia política desde a Grécia Antiga. Vejamos a experiência do legislador, Sólon em Atenas e as possíveis aproximações com a questão da exceção em Schmitt.¹⁵

Na Grécia Antiga duas figuras emergem no momento da criação das leis. Uma, o fundador das cidades (*oikist*), uma figura mítica que remete a heróis e mitos de fundação das cidades. Outra, o legislador (*nomothetês*), aparece nos momentos de crise da cidade, quando a lei entra em colapso e deve-se apelar para essa personagem com a finalidade de restabelecer a ordem na cidade. A intervenção do legislador seguia três etapas. Primeiro, a crise na cidade era reconhecida como insuperável, apelando-se, desta forma, para uma figura extraordinária; o legislador. Em seguida, o legislador enfrenta a crise e propõe um novo código de leis. Por fim, com a crise resolvida, o legislador se vai, pois deve evitar misturar-se com a vida normal da *pólis*.

12 SCHMITT, 2006, p.8.

13 SCHMITT, 2006, p. 13.

14 cf. BIGNOTTO, 2008.

15 “É claro que no contexto grego não podemos falar de soberania, mas a questão da criação das leis é parte fundamental não apenas da filosofia grega, mas [...] da vida política dos antigos.” (BIGNOTTO, 2008, p. 407).

Ora, é muito clara a proximidade que há entre a crise da cidade antiga e a necessidade de apelar-se ao legislador externo e o conceito de exceção em Schmitt. Do mesmo modo tratava-se, para os antigos, de um momento em que o direito e as estruturas legais haviam falido, ou estavam prestes a falir, e era preciso apelar a uma figura extraordinária com a intenção do regresso à normalidade. Interessante é que, o legislador é uma figura externa que só deve ser usado em ocasiões excepcionais. Da mesma maneira pode-se falar de sua topologia, pois o legislador encontrava-se também em um espaço paradoxal, isto é, no meio das partes em luta (*metaichmion*): “O paradoxo de Sólon é que esse meio do meio no qual se é sempre dois, ele queria se manter sozinho, se identificando talvez com esse centro problemático”.¹⁶ O perigo de tal lugar paradoxal era evidente para os antigos; o legislador excepcional deve permanecer assim caso não se queira ver nascer um tirano. “A exceção do *metaichmion* deve permanecer como tal se não quisermos oferecer à cidade um poder que ultrapassa sua capacidade de resolver seus conflitos internos”.¹⁷

Com a modernidade o conceito de soberania passa a ocupar o lugar central das reflexões, não se trata mais de discutir o problema da elaboração das leis, mas a origem e o fundamento do poder. Isso não quer dizer que a figura do legislador desapareça na modernidade, mas sim que o problema da efetivação da lei passou a ser pensado em um quadro conceitual e histórico diferentes. Tome-se como exemplo o pensamento de Rousseau. Nele há a confluência do problema da soberania, como elemento popular, com a questão da efetivação das leis, o legislador. “Pelo pacto social conferimos existência e vida ao corpo político: trata-se agora de conceder-lhe movimento e vontade pelo legislador”.¹⁸

Para Rousseau, portanto, o problema da origem da lei se resolvia facilmente pela referência ao povo e à vontade geral, contudo, quando se trata de transformar as vontades particulares em uma unidade política, isto é, escolher as leis que deveriam reger o ordenamento, o problema se mostra mais complexo. Assim, o legislador, responsável por esta tarefa, se nos apresenta como um “homem extraordinário no interior do Estado [que deve] ter uma inteligência superior, viver todas as paixões humanas e não experimentar

16 LOURAUX apud BIGNOTTO, 2008, p. 408.

17 BIGNOTTO, 2008, p. 408.

18 ROUSSEAU apud BIGNOTTO, 2008, p. 409.

nenhuma”¹⁹; ora, o legislador de Rousseau parece ocupar aquele mesmo lugar da exceção em Schmitt, também aqui, ele deve partir de uma situação normativa instável para a constituição de uma unidade política.

Em Schmitt o problema do legislador parece estar ausente. Sua conceituação de ditadura talvez nos ajude a compreender a questão. Schmitt separa ditadura de despotismo. Ela aparece como uma instituição do direito público cujo conteúdo e proposição não podem ser delimitados juridicamente, isto é, não é uma forma de governo, mas algo que como uma força a atuar nos limites da vida política onde os ordenamentos são constituídos. A seguir separa a ditadura em duas formas: ditadura comissarial e ditadura soberana.

A ditadura comissarial é aquela que age fora dos limites legais, mas com o intuito de preservar a norma. Schmitt não a vê como algo que possa destruir o ordenamento, mas que procura conciliá-lo com a realidade. A ditadura soberana é o problema, pois aparece nos momentos em que o ordenamento entrou em colapso e é preciso substituí-lo. “O ditador aqui é o soberano em sua força máxima, mas também em sua máxima indeterminação”.²⁰ Obviamente é impossível limitar os poderes de um ditador, assim, na facticidade é impossível impedir que uma ditadura venha a se tornar outra.

Para Agamben, Schmitt ao insistir na diferença entre ditadura comissarial e ditadura soberana acabou por criar as condições para fazer do conceito de soberania a centralidade das relações entre direito e política e estabelecer o estado de exceção, ao fixá-lo na ordem jurídica, como grande problema da filosofia política. O problema se agrava se lembrarmos que para Agamben, seguindo W. Benjamin²¹, o século XX é marcado pela

19 ROUSSEAU apud BIGNOTTO, 2008, p. 409.

20 BIGNOTTO, 2008, p. 413.

21 Segundo Benjamin: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” (*Ausnahme*) em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Esse se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como norma histórica. O assombro com o fato de que episódios que vivemos no

normalização da exceção. “Tudo se passa, portanto, como se para Schmitt a figura do legislador, presente ao longo de quase toda a história da filosofia política, e a figura do soberano, própria às filosofias da modernidade, se fundissem em uma só”.²²

O problema que daqui emerge é que a ideia de exceção perde seu vínculo com a contingência e passa, portanto, a ocupar o centro da vida política. Para Schmitt é difícil encontrar formas estáveis de poder ao longo da história, pois, segundo ele, uma sociedade pacificada é uma sociedade incapaz de lidar com os problemas de seu tempo. Deste modo, a exceção parece se alojar como que inseparável da democracia; mas isso não é tudo, ao fundir dois sujeitos do pensamento político, o soberano de Schmitt não possui limites para sua ação, uma vez que ao ocupar um lugar paradoxal nada pode detê-lo, nem acordos prévios, como nos modernos, nem valores da tradição ética, como nos antigos.

Voltando ao paradoxo, agora já é possível entender a expressão “*ao mesmo tempo*”; o soberano quando coloca-se legalmente fora da lei ao proclamar o estado de exceção permanece, todavia, dentro do ordenamento jurídico, pois “cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa”.²³ Notemos, portanto, que o lugar do soberano é exatamente este ilocalizável, o estado de exceção. Verifiquemos, ainda, que é a decisão soberana sobre a exceção que deve criar o espaço da lei, neste sentido, a exceção soberana é a forma originária do direito, posto que, ao criar o espaço da lei ela também a pressupõe; por exemplo, em: estado de natureza – estado civil. “A exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão”.²⁴

Encontramos na linguagem uma estrutura análoga àquela do direito. Na linguagem uma palavra adquire a capacidade de designar uma parte da realidade justamente porque esta palavra faz sentido mesmo que não seja aplicada a este segmento do real, ou seja,

século XX *ainda* sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.” (BENJAMIN 21, 1994, p.226).

22 BIGNOTTO, 2008, p. 414.

23 SCHMITT apud AGAMBEN, 2004, p.23.

24 AGAMBEN, 2004, p.28.

ela tem sentido mesmo sem designar. A palavra ou o termo têm validade, fazem sentido, independente de seu emprego em um discurso. Assim o termo tem validade mesmo que mantido em suspenso, ou seja, como pura potência, que pode significar como não pode. Em suma, podemos dizer que o linguístico pressupõe o não-linguístico.

Outrossim, no direito, a norma pode referir-se ao particular (a validade desta não pode coincidir com sua aplicação a um caso particular, a norma por ser geral deve ter seu valor independente do caso a que se aplica), pois no estado de exceção ela vigora virtualmente independente de sua aplicação. A lei deve manter-se em relação virtual com o não-jurídico, pois é desta pressuposição que advém sua força; a lei, portanto, pressupõe o não-jurídico que no estado de exceção se mantém em relação potencial com este. Esta relação é feita pelas vias da decisão soberana que deve suspender a norma para aplicá-la ao particular por meio de uma exceção. O falante é também o soberano que detém a decisão última sobre o emprego do significar a um determinado segmento do real, mantendo a denotação em suspenso, adquire com o não-linguístico uma relação potencial.

Desta forma, pode-se observar melhor, como em Schmitt a soberania pode se apresentar como a decisão sobre a exceção. A exceção nada mais é, portanto, do que a inserção no ordenamento jurídico-político (*nómos*) daquilo que lhe é exterior, mas que, contudo, anima e dá sentido a esta ordem.

A decisão soberana tem caráter substancial, pois, como já foi notado, o soberano não deve decidir sobre lícito e ilícito, legal e ilegal, direito e fato, mas antes, a uma condição estável das relações de vida²⁵, onde a lei possa ser aplicada, isto é, a implicação do vivente na esfera do direito, a própria relação entre direito e fato. Em suma, criar o âmbito de aplicação do direito na vida real, ou seja, normalizar as relações de vida.

A estrutura originária da lei tem, portanto, a forma do estado de exceção, onde fato e direito, *phýsis* e *nómos*, natureza e cultura são indistinguíveis, mas que, no entanto, devem ser decididos.

Desta maneira, a vida implicada na esfera do direito só assim o pode ser, por meio de uma *exceptio*, ou seja, uma pressuposição de sua exclusão que é, na mesma medida, uma inclusão. Este limite da vida em que ela está simultaneamente dentro e fora da

25 SCHMITT, 1996, p.92.

esfera do direito, do ordenamento político, é a esfera do soberano que deve, conforme Schmitt, decidir o que pertence e o que é excluído do *nómos*, criando assim uma situação estável, “a condição normal das relações de vida”.²⁶ O direito deve, portanto, sua existência à captura da vida por meio da decisão soberana sobre a exceção. Assim, a decisão soberana deve, continuamente, traçar ou retraçar este limiar onde a vida se deixa capturar pelo direito e o ordenamento pode assim vir à luz.

A concepção liberal e hegemônica da democracia contemporânea, segundo a qual a soberania pertence à lei, parece, à primeira vista, eliminar o paradoxo formulado por Schmitt. No entanto, o que verificamos é que a relação soberania/lei é muito mais complexa e que a rigor o poder soberano mostra-se anterior a qualquer lei, na verdade é ele (o poder soberano) que pode instituir a lei ou o direito.

Voltando ao pensamento antigo vejamos como se dá o problema entre os gregos, onde o paradoxo da soberania já pode ser visto no debate que se desenrolou entre Platão e os Sofistas acerca da preponderância política da justiça para o primeiro, ou da violência, para os sofistas. Sabemos que para os gregos existiam dois princípios opostos que jamais poderiam ser conectados, a violência (*Bía*) e a justiça (*dike*). Entre eles está o espaço da soberania, responsável em dar à luz ao ordenamento político, ao separar violência e justiça, para Hesíodo, ou, conectar violência e justiça, para Píndaro. O que é a soberania, portanto, senão o espaço onde há a passagem destes dois elementos que, para os gregos, por definição são inconectáveis. O poder soberano é aquele capaz de transmutar a violência em justiça ou vice-versa, conforme Agamben, “o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que violência transpassa em direito e o direito em violência”.²⁷ Assim, a soberania (*nómos*) se nos apresenta como um poder que, ao conjugar ou separar violência e justiça, pode arriscar-se na indistinção destes dois elementos.²⁸

A exceção soberana ao criar a possibilidade da lei se coloca numa zona de indiferença, onde externo e interno se confundem, visto que aquilo que é expulso da norma é posto novamente em relação a esta por meio de um caso de exceção. Agamben chama esta

26 SCHMITT, 1996, p.92.

27 AGAMBEN, 2004, p.38.

28 Voltaremos a este problema no capítulo seguinte.

relação de *bando*, pois que este tem um duplo significado, quer dizer tanto abandonado pelo soberano, quanto sob a insígnia deste. Aquilo que é excluído é incluído, novamente, por meio da relação de *bando*.

Deste modo, pode-se dizer que a exceção soberana é a estrutura original da soberania, que, assim sendo, não pode ser considerada nem um conceito político, nem um conceito jurídico; puramente, a soberania não é nenhum destes conceitos. Ela é, em verdade, a estrutura original destes conceitos, por meio do qual o direito pode se referir à vida, incluindo-a em si através de sua própria suspensão. Chamemos de *bando* esta relação que inclui algo no ordenamento por meio de sua expulsão.

Agamben toma o conceito de *bando* do filósofo Jean-Luc Nancy e revela que a origem do conceito pode ser encontrada no antigo direito germânico e escandinavo. Para o direito medieval o *bando* significava tanto a expulsão da comunidade política, devido a algum delito, quanto representava a insígnia e o comando do soberano. Voltaremos a este ponto ao tratar do conceito do *homo sacer*.

O sintagma *bando* carrega consigo uma ambiguidade semântica que basicamente pode ser nos apresentada a partir de dois significados opostos, quer dizer “a mercê de”, mas também, pode significar livre ou livremente. A ambiguidade semântica é também conceitual, *bando* é uma força que, ao mesmo tempo, atrai e expulsa e, desta maneira, liga os dois pólos da exceção soberana: a vida nua e o poder soberano. E, somente por isso, pode significar a expulsão da comunidade, como também, a insígnia do soberano.

Talvez a discussão do caráter jurídico do exílio possa nos ajudar a esclarecer a relação de *bando*. Duas posições se apresentam para explicar o exílio; uns acreditam ser um direito, um refúgio em situações de perigo político, outros pensam o exílio como uma pena. Na Grécia e em Roma o problema se mostra mais claramente na medida em que estes povos davam ao exílio uma posição jurídica mais original que o par direito-pena. A situação do exilado, para estes, nos aparece como paradoxal; não é possível qualificá-la nem como o exercício de um direito, tampouco, como a execução de uma pena, visto que ele se aplica em ambos os casos dependendo do contexto e do ponto de vista dos envolvidos. Para Agamben, este problema tem sua origem justamente na ambiguidade do *bando* soberano.

Pode-se dizer que o bando representa a potência da lei. Potência no sentido de *dýnamis* atribuído por Aristóteles²⁹, que pode ser potência em ato, como potência de não (de não passar ao ato), ou seja, como pura potência, de manter-se em suspenso, na própria privação, de vigorar justamente porque está suspensa, em suma, de aplicar-se desaplicando-se.

A relação de exceção é, portanto, uma relação de *bando*. Aquele que foi banido da comunidade não foi simplesmente jogado para fora da lei, mas *abandonado* por esta. O banido não está dentro ou fora da lei, mas exposto ao poder da lei, encontra-se em um espaço limite onde vida e direito se confundem. Assim, pode-se dizer que, em sua forma originária a lei para referir-se à vida, para absorvê-la, interiorizá-la em seus domínios, ela não se aplica a esta, mas a *abandona*.

A expulsão da vida nua, que é na mesma medida, sua interiorização no ordenamento é, para Agamben, o *nómos* secreto que governa todas as formas políticas. Isso explica porque a vida nua alcançou, na modernidade, um *status* privilegiado, no sentido de ser a principal preocupação das políticas estatais, e das não-estatais certamente, ou seja, uma biopolítica, pois a relação de *bando* fôra, desde sempre, a estrutura básica e original da soberania.

Esta é a estrutura da exceção soberana.

Agamben postula, assim como W. Benjamin, que este espaço criado pelo estado de exceção vem, em nosso tempo, ocupando cada vez mais a cena política; paulatinamente a exceção tende a tornar-se regra. Neste sentido, entender a topologia da exceção soberana é essencial para compreendermos a biopolítica, forma política do presente.

O mundo contemporâneo tentou dar um lugar visível a este ilocalizável, o espaço aberto pela exceção; o resultado foi o campo de concentração, lugar privilegiado do *bando* soberano onde, efetivamente, norma e exceção se confundem. O campo, e não mais a cidade, tornou-se o paradigma político contemporâneo.

29 Cf. AGAMBEN, 2004, p. 52.

Finalmente, aquilo que é produzido pela exceção soberana, que é expulso para logo depois retornar ao *bando* soberano, fundando, assim, a razão da existência política, é a vida nua do *homo sacer*.

2.1 O PROCESSO DE FRANZ KAFKA COMO METÁFORA DA EXCEÇÃO SOBERANA

Faremos aqui uma breve análise da obra *O Processo* de Franz Kafka, mais precisamente da parábola *Diante da Lei* enunciada à K. pelo sacerdote em sua visita à catedral. Para tanto, recorreremos as análises kafkianas de Walter Benjamin e, num segundo momento, da leitura de Giorgio Agamben que, ao nosso ver, reinterpretará a leitura benjaminiana da parábola à luz do ensaio *Sobre o Conceito da História*.

O Processo, um dos últimos escritos de Kafka, permaneceu inacabado, cabendo ao amigo Max Brod a organização e a edição dos manuscritos da obra que se tornaria a mais importante de Kafka, conforme as reflexões de Modesto Carone³⁰. A importância da obra pode ser medida pelo sem número de interpretações que se faz dela. Pode-se verificar uma interpretação teológica; a culpa inaugurada pelo pecado original, a inacessibilidade da lei divina ao mundo dos homens. Uma visão histórica; a formação e desenvolvimento dos impérios burocráticos dos dezenove. Uma reflexão política; nada menos que a antevisão do mundo contemporâneo, a opacidade da lei, o cotidiano burocratizado e alienador; entre outras.

Sob nossa perspectiva todas estas interpretações são válidas, inclusive intercambiáveis e sobrepostas. Tome-se o exemplo da culpa, que, conjuntamente à lei, parecem ser os temas chave do romance. Optaremos aqui, seguindo as orientações de Agamben³¹, pela leitura política do romance. Um mundo inumano, absurdo, extremamente burocratizado, marcado pela violência cotidiana e por um vazio da lei, onde o corpo de Josef K. é entregue a um poder ao qual ele não têm acesso, reflete, ao nosso ver, a situação política do presente; não só dos regimes chamados totalitários, mas também das democracias liberais, que entraram em uma crise de legitimidade da qual não se acha saída.³²

30 KAFKA, 2003, p.245.

31 AGAMBEN, 2004, p.57.

32 AGAMBEN, 2004, p.59.

Dada a complexidade e os desdobramentos do romance kafkiano não pretendemos abordá-lo em todo seu aspecto estilístico e conceitual; preferimos um recorte bastante preciso, qual seja, o papel desempenhado pelo conceito de lei, por isso, nos deteremos sobre a parábola *Diante da Lei*, haja vista que “poderíamos suspeitar que o romance não é mais que o desdobramento da parábola”.³³ Nesta perspectiva, o romance *O Castelo* e o conto *A Colônia Penal* ser-nos-ão úteis, pois a visão kafkiana da lei parece ser o mote principal também destas obras.

Kafka iniciou a escrita de *O Processo* (*Der Prozess*) em 1914. Retomou e desistiu da elaboração do romance por diversas vezes, deixando-o inacabado. Nele Josef K. é vítima de um processo que, a princípio, não parece em si importante, mas durante o desenrolar dos acontecimentos, K. vê, pouco a pouco, sua vida profissional e particular sendo destruída, culminando, no último capítulo, com sua morte.

Morte que ocorre em uma circunstância absurda, senão hilária, tendo em vista que se tratava de uma punição judicial. Dois homens, vestidos à maneira de tenores assassina K. com uma faca de açougueiro em uma pedreira nos subúrbios da cidade. De resto, Kafka não nos dá maiores explicações, e esta parece ser uma das singularidades da obra kafkiana; situações absurdas são narradas com total naturalidade ao passo que os acontecimentos mais cotidianos se arrastam como situações complexas. Como Benjamin pode nos confirmar: “ele priva os gestos humanos dos seus esteios tradicionais e os transforma em temas de reflexões intermináveis”.³⁴

Notamos isso já nas primeiras linhas; o romance se inicia da seguinte forma: “Alguém certamente havia caluniado Josef K. pois numa manhã ele foi detido sem ter feito mal algum”.³⁵ Isso posto, não se segue uma linha em que a acusação, a culpa e o próprio processo de K. fiquem claros. Terminamos a leitura e a veracidade, a falsidade ou simplesmente o conteúdo das acusações não são descritos em momento algum.

33 BENJAMIN 22, 1994, p.147.

34 BENJAMIN 22, 1994, p.147.

35 KAFKA, 1994, p.7.

Kafka parece querer que tomemos o ponto de vista do protagonista e, neste sentido, K. também não tem nenhum acesso, por maiores que fossem seus esforços, ao seu processo, aos códigos e à própria lei. O que se vê confirmado em sua conversa com o advogado no momento de sua dispensa, este diz à K.: “A hierarquia e os escalões do tribunal são infinitos e, mesmo para o iniciado, insondáveis”.³⁶ Ou ainda pouco antes de sua morte, K. se indaga: “Onde estava o juiz que ele nunca tinha visto? Onde estava o alto tribunal ao qual ele nunca havia chegado?”³⁷

Outrossim, K. como agrimensor em *O Castelo*, jamais consegue o acesso àqueles que lhe contrataram e vivem no castelo, ao passo que, em *O Processo* ele só tem acesso aos cartórios, instalados nos lugares mais absurdos, cortiços e sótãos, e só chegam até ele os funcionários subalternos.

Os cartórios, sótãos, arquivos, sempre com seu ar carregado que fazem K. sentir-se enjoado são recorrentes em Kafka. “O mundo das chancelarias e dos arquivos, das salas mofadas, escuras decadentes, é o mundo de Kafka”.³⁸

Este mundo também é povoado pelos funcionários. Interessante que os funcionários, sempre relacionados à sujeira, à ignorância, – “a imundície é o elemento vital do funcionário”³⁹ –, são os porta-vozes destes seres poderosos inacessíveis a K. E mesmo com toda sua ignomínia é através destes que os juízes e altos magistrados exercem seu poder.

Como compreender esta visão kafkiana da lei, isto é, de sua inacessibilidade?

Se nos concentramos na parábola *Diante da Lei* enunciada pelo sacerdote no penúltimo capítulo do romance talvez consigamos lançar uma luz sobre esta questão. Contudo, temos que ter em mente o lugar das parábolas na obra kafkiana. Segundo Benjamin, não só em *O Processo*, mas em diversas obras – a parábola em questão aparece

36 KAFKA, 1994, p.114.

37 KAFKA, 1994, p.211.

38 BENJAMIN 22, 1994, p.138.

39 BENJAMIN, 1994, p.139.

também em *A Colônia Penal* – Kafka se vale dessa forma narrativa, no entanto, elas não podem ser tomadas em seu sentido literal, antes devemos analisá-las com cuidado pois, assim como as instruções para a destruição de sua obra, Kafka introduz nestas toda sorte de dificuldades para sua interpretação. “Kafka dispunha de uma capacidade invulgar de criar parábolas. Mas ele não esgota nunca nos textos interpretáveis e toma todas as precauções possíveis para dificultar essa interpretação”.⁴⁰

Após dizer a K. que este se enganava sobre o tribunal o sacerdote conta-lhe a parábola que, segundo este, estaria nos textos introdutórios à lei. Nesta, um camponês diante da porta da lei, vigiada por um guardião que está posto de lado, pede para entrar na lei e recebe a negativa do guardião. Os anos se passam e todas as tentativas do camponês de entrar na lei são infrutíferas. Chegando ao seu fim este questiona o guardião, “Todos aspiram à lei (...) como se explica que em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?”⁴¹ O guardião lhe diz que esta porta estava destinada somente a ele, fecha-a e se vai.

Devemos ter em conta aqui as forças arcaicas, forças primitivas que, segundo Benjamin, perpassam a obra kafkiana. No mundo primitivo as leis não são escritas, ou seja, a lei é *Themis* e não *Nómos*⁴². Qualquer pessoa podia ferir a lei na medida em que esta era desconhecida. No mundo kafkiano a lei parece se comportar desta maneira, ela é inacessível pois desconhecida; ainda que ela exista nos códigos, estes, assim como os tribunais, o castelo, os juízes jamais aparecem. É o que pode nos confirmar Benjamin: “É certo que na obra de Kafka o direito escrito existe nos códigos, mas eles são secretos, e através deles a pré-história exerce seu domínio ainda mais ilimitadamente”.⁴³

40 BENJAMIN 22, 1994, p.149.

41 KAFKA, 1994, p.199.

42 *Themis* é a lei consuetudinária de origem divina que regia as comunidades antigas baseadas no *genos*. Sabemos que essas leis não eram escritas, mas inscritas no tecido social na forma de costumes. Sua justificação é dada pelos relatos dos mitos. Já *nómos* é a lei escrita e convencionalizada.

43 BENJAMIN 22, 1994, p.140.

Estas forças primitivas estão presentes no mundo contemporâneo. Para Kafka, entre a pré-história e sua época nada se passou, não é possível detectar nenhum progresso. O homem primitivo abandonado a uma lei desconhecida é o homem contemporâneo. Segundo Benjamin: “O homem de hoje vive em seu corpo como K. ao pé do castelo: ele desliza fora dele e lhe é hostil”.⁴⁴

O que significa “viver em seu corpo ao pé do castelo” se pensarmos que, “Em nenhuma parte antes, vira K. tão entrelaçados a autoridade e a vida.”⁴⁵ Ou então, na fala do pintor, “Tudo pertence ao tribunal.”⁴⁶ Temos diante de nós uma lei que se apropriou inteiramente da vida a ponto de serem confundidas. O que é o corpo de Josef K. senão o próprio processo. Benjamin parece nos advertir de tudo isso quando formula a oitava tese sobre o conceito da História: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade”.⁴⁷

Somente no mundo arcaico, num mundo primitivo e sobre um estado de exceção, a autoridade, ou dito de outra forma, a lei, pode se apropriar do vivente desta maneira. A alegoria kafkiana de *O Processo* parece unir estas duas extremidades da história dando-lhe uma forma única.

44 BENJAMIN 22, 1994, p.151.

45 KAFKA, 1964, p.64.

46 KAFKA, 1994, p.140.

47 BENJAMIN 21, 1994, p.226.

Segundo Giorgio Agamben na parábola *Diante da Lei* Kafka nos deu um modelo em miniatura do esquema pelo qual o vivente está preso ao bando soberano. Se recorrermos ao sistema da exceção soberana, segundo o qual a lei se faz aplicar desaplicando-se, verificamos que a lei, com as portas abertas somente ao camponês, o inclui excluindo-o e o exclui incluindo-o. “A lei aplica-se-lhe desaplicando-se, o mantém em seu bando abandonando-o fora de si”.⁴⁸

Tendo em vista que nada, mas tão somente a própria abertura, impede o camponês de adentrar a lei, e de que esta não veta e nada prescreve, temos diante de nós o modelo originário do nómos soberano, entendido aqui como pura relação de bando. A lei, que nada exige do camponês senão a sua própria abertura, demonstra toda sua força justamente por este fato, o de nada exigir e de vigorar como pura potência. “O camponês é entregue à potência da lei, porque esta não exige nada dele”.⁴⁹

Podemos agora retornar a tese de Benjamin segundo a qual *O Processo* nada mais é que o desdobramento da parábola, pois esta foi colocada em um lugar estratégico dentro do romance⁵⁰. Logo após enunciar a lenda o sacerdote encerra sua participação dizendo a K.: “O tribunal não quer nada de você. Ele o acolhe quando você vem e o deixa quando você vai”.⁵¹ Temos, nesta afirmação, a fórmula pela qual a lei se apropria do vivente dando-lhe uma forma política, sendo esta, segundo Agamben, a estrutura original do nómos soberano.

Em carta a Benjamin, Scholem define a situação da lei nos romances de Kafka com a expressão “Nada da Revelação”. Ele objeta ao amigo que os estudantes kafkianos na verdade não perderam a chave da escritura, mas são incapazes de decifrá-la. Assim, podemos definir o “Nada da Revelação” como um estágio da lei em que ela vigora, contudo, nada significa. A lei se apresenta, desta forma, não pela ausência mas através de sua inexecutabilidade.

48 AGAMBEN, 2004, p.57.

49 AGAMBEN, 2004, p.57.

50 BENJAMIN 22, 1994, p.147.

51 KAFKA, 1994, p.206.

Para Agamben a definição scholieniana da lei nos romances kafkianos, isto é, de uma vigência sem significado demonstra a estrutura original do bando soberano da qual a contemporaneidade não consegue encontrar saída. Para ele, não só a lei em seu aspecto jurídico-político, mas na forma da tradição cultural e religiosa, em todo seu aspecto regulador, entrou em uma crise de legitimidade, pois os homens vivem abandonados a uma lei que vigora, mas não significa, incluindo-os em uma pura relação de abandono. Todavia, nos adverte que: “esta é justamente a estrutura original da relação soberana, e o niilismo em que vivemos não é nada mais (...) do que o emergir à luz desta relação como tal”.⁵²

Parece-nos importante recorrer novamente à oitava tese sobre o conceito da História⁵³. Viver sobre uma lei que vigora, contudo nada significa não corresponde, passo a passo, a viver sobre um estado de exceção que, tornado regra geral, dissemina-se por todos os espaços e passa a confundir-se com a própria vida?

Em resposta ao amigo Scholem, Benjamin contrapõe que os estudantes terem perdido a chave ou não conseguirem decifrar a escritura no fim são a mesma coisa, já que uma escritura sem seu significado nada mais é do que a própria vida. Aquela vida vivida ao pé do castelo no romance kafkiano. “Na aldeia kafkiana, a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida”.⁵⁴

Benjamin nos propõe, portanto, contra uma lei vazia de significado e que se apodera da vida, num estado de exceção, podemos dizer, virtual, um “verdadeiro estado de exceção”⁵⁵ que é tarefa realizar. Contra uma lei que se transforma em vida, ele objeta uma vida permutada integralmente em lei. “No estado de exceção efetivo, à lei que se indetermina em vida contrapõe-se, em vez disso, uma vida que, com um gesto simétrico mas inverso, se transforma integralmente em lei”.⁵⁶ Para Benjamin, a tentativa da vida em tornar-se lei, é um dos principais sentidos das alegorias kafkianas.

52 AGAMBEN, 2004, p.59.

53 BENJAMIN 21, 1994, p.226.

54 AGAMBEN, 2004, p.60.

55 BENJAMIN, 1994, p.226.

56 AGAMBEN, 2004, p.62.

Se pensarmos que a abertura é precisamente o poder insuperável da lei, poderíamos pensar, como Agamben, que, na verdade, a parábola não é a descrição de uma derrota, mas uma paciente estratégia do camponês para interromper definitivamente a vigência da lei. Para comprovar esta hipótese, poderíamos imaginar a figura do camponês como de um messias impedido, se levarmos em conta o lugar do messianismo nas grandes religiões monoteístas. Sabemos que o messias é o conceito limite tanto no judaísmo, quanto no islã e também no dogma cristão; é através do messias que se dá toda a resolução do problema da lei nestas religiões. O advento do messias significa o cumprimento integral da lei no dia do juízo final.

Agamben fará esta interpretação da parábola comparando-a a uma miniatura encontrada em um manuscrito hebraico do século XV cujo tema é “Aquele que vem”. Vejamos a descrição da miniatura:

O messias a cavalo (...) se apresenta diante da porta escancarada da cidade santa, atrás da qual uma janela deixa entrever uma figura que poderia ser um guardião. À frente do messias encontra-se um jovem, que está de pé a um passo da porta aberta e indica na sua direção.⁵⁷

Esse jovem a um passo da porta poderia ser comparado ao camponês kafkiano, sua missão pode ser a de facilitar a entrada do messias na cidade santa. Tarefa paradoxal, tendo em vista que, assim como na parábola, a porta da cidade já está, desde sempre, aberta.

Se levarmos em conta a proposta benjaminiana de proclamar um “verdadeiro estado de exceção”, ou seja, um estado de exceção efetivo, o jovem da miniatura, do mesmo modo que o camponês da parábola, estaria lançando mão de uma paciente e paradoxal estratégia para provocar a potência da lei a transmutar-se em ato. “A tarefa messiânica do camponês poderia ser justamente a de tornar efetivo o estado de exceção virtual”.⁵⁸

57 AGAMBEN, 2004, p.64.

58 AGAMBEN, 2004, p.64.

O paradoxo de tal estratégia provocativa se explica se levarmos em conta a forma da lei, isto é, de uma vigência sem significado. Assim, gostaríamos de finalizar citando Agamben: “as aporias messiânicas do camponês exprimem exatamente a dificuldade do nosso tempo em sua tentativa de encontrar uma saída do bando soberano”.⁵⁹

59 AGAMBEN, 2004, p.64.

3. HOMO SACER E CONTRATO SOCIAL

Agamben encontrará o portador do bando soberano numa enigmática figura do direito romano arcaico; o *homo sacer*. Diversas foram as interpretações desta enigmática figura já que nos encontramos aqui com o delicado conceito de “sacro”. Todavia, entrelaçando o *homo sacer* ao conceito de exceção soberana, Agamben nos trará uma nova interpretação do problema. Ao retirar o conceito da esfera das interpretações sociológicas e antropológicas e trazê-lo ao plano jurídico-político, ele pôde encontrar o vínculo originário que une a vida nua do *homo sacer* ao poder soberano, pois é na exceção que a vida nua se encontra intimamente relacionada ao poder soberano.

Inicialmente observemos o fragmento citado por Sexto Pompeu Festo onde vemos surgir à figura do *homo sacer*:

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.⁶⁰

Do mesmo modo que ocorre na exceção soberana o *homo sacer* é exposto a uma dupla exceção e a uma dupla captura. A impunidade de sua morte representa uma exceção do *ius humanum*, assim como o veto do sacrifício o retira do *ius divinum*; ele é posto para fora da jurisdição humana sem, por isso, passar para a divina. O direito autoriza sua morte por meio de sua própria suspensão. O homem sacro é aquele que, julgado por um delito, pode ser morto sem que ocorra um homicídio, uma execução ou, um sacrifício. Ao subtrair-se à esfera do direito humano, ele não passa, no entanto, ao divino. A vida do *homo sacer* é objeto, portanto, de uma dupla exceção. Este, só pode ser incluído na sociedade através de sua morte e, todavia, só pode pertencer aos deuses mediante sua insacrifibilidade.

60 AGAMBEN, 2004, p.79.

Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato no caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrifibilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. A vida insacriçável e, todavia, matável, é a vida sacra.⁶¹

Novamente nos deparamos com uma esfera da ação humana que encontra sua razão de ser numa relação de exceção. Assim, não podemos dizer que a sacralidade do *homo sacer* e a exceção da decisão soberana sejam objeto de uma simples analogia, mas sim, que tenham a mesma estrutura de funcionamento, sendo lícito, portanto, afirmar, como Agamben, que se a relação política originária é o *bando* soberano, seu produto é a vida nua do *homo sacer*. “O *homo sacer* apresenta a figura originária da vida presa no bando soberano e conserva a memória da exclusão originária através da qual se constitui a dimensão política”.⁶²

Aqui também vemos surgir uma zona de indiferença, uma terra de ninguém, onde é possível delinear a criação de um espaço político, o espaço político da soberania. Se a decisão soberana se constitui num limiar de indiferença entre o que está dentro e fora do ordenamento, entre natureza e direito, aquilo que é produzido pelo poder soberano, a vida nua matável e ao mesmo tempo insacriçável do *homo sacer*, também se encontra neste ilocalizável criado pela decisão soberana, uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio; uma dupla exceção portanto, do religioso no profano e vice e versa. “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é matável e insacriçável, é a vida que foi capturada nesta esfera”.⁶³

O *homo sacer* e a exceção soberana são, desta forma, simétricos e correlatos. Ambos assinalam o limite do ordenamento, pois que, para o soberano todos são homens sacros e, do ponto de vista do *homo sacer*, qualquer homem torna-se soberano. Subtraindo-se, ambos, por meio de uma relação de exceção, tanto do direito divino, quanto

61 AGAMBEN, 2004, p.90.

62 AGAMBEN, 2004, p.91.

63 AGAMBEN, 2004, p.91.

do direito humano, criam uma zona de indistinção que é, por excelência, o espaço político originário.

a sacralidade é [...] a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação política originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana.⁶⁴

A inclusão da vida biológica, a vida nua, na esfera das decisões do poder soberano não só antecede à política moderna, mas nos remete ao mais imemorial dos *arcana imperii*, como também, esta captura da vida nua parece ser o evento fundador da comunidade política e do próprio poder soberano. Assim, quando se tenta valer a ideia de uma sacralidade da vida frente aos abusos ou ao arbítrio do poder soberano, tão cara à política contemporânea, ignora-se, segundo Agamben, justamente este fato: a sacralidade da vida é originalmente sua exposição a um poder de morte, e que, a vida sacra é justamente a contraparte do poder soberano, sem a qual, este se tornaria inócuo.

Se recorrermos à fórmula romana “*vitae necisque potestas*”, segundo a qual o pai, o *pater familias*, alçava seu filho varão do solo e adquiria sobre ele direito de vida e de morte, lançaremos uma luz sobre o conceito de *homo sacer* que encontra aqui um eco. Notemos que o direito de vida e de morte na fórmula romana não cabe ao soberano, mas ao pai que, ao proceder deste modo, inclui o filho na comunidade política; novamente uma vida exposta à morte parece definir o modelo político em sua origem. “Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário”.⁶⁵ O cidadão ao deixar os negócios privados e ao adentrar ao campo político deve, neste sentido, *abandonar* sua vida a um poder de morte. A vida se politiza, desta maneira, por meio de uma dupla exceção: da sua matabilidade e da sua insacrifibilidade; em outras palavras, a vida só pode se politizar na medida em que é *abandonada* a um poder de morte. Deste ponto de vista, portanto, somente a vida sacra, a vida nua é política.

Observemos, ainda, que se a política, em sua forma clássica, pretende se formar da distinção de duplas esferas do agir humano (*domus/cidade, oikos/pólis, zoé/bios*,

64 AGAMBEN, 2004, p. 92.

65 AGAMBEN, 2004, p.96.

phýsis/nómos), a vida sacra ou vida nua é, conforme mostrou Agamben, o fecho que as une e o limite na qual elas se comunicam. A vida sacra se encontra, assim como o poder soberano, neste espaço ilocalizável, uma espécie de campo de terra de ninguém, entre a esfera privada e o espaço político. “Nem *bios* político nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente”.⁶⁶

A tese agambeniana, segundo a qual o relacionamento político e jurídico originário é o *bando*, que mantém unidos poder soberano e vida nua e traz para a biopolítica as fundações da própria política, se tornará mais clara se observarmos uma figura análoga ao *homo sacer* no antigo direito germânico e escandinavo, o homem-lobo, *wargus*, ou, “sem paz” e a relacionarmos às teorias clássicas do pacto ou contrato social, obteremos, desta forma, uma nova visão do problema fundamental destas teorias, qual seja, a origem do poder soberano.

Segundo Jhering⁶⁷ o *homo sacer* é oriundo da vida primitiva dos povos indo-europeus, ou seja, ele não nasce dentro de uma ordem jurídica constituída, mas ao período da vida pré-social destes povos. Outrossim, a antiguidade germânica e escandinava nos oferecem uma figura análoga, poderíamos dizer um irmão do *homo sacer*, no bandido, no fora-da-lei (*wargus*, *vargr*), o lobo.

Observemos a vida sacra sob o pano de fundo da doutrina da *Friedlosigkeit*, elaborada no século XIX pelo germanista Wilda, a fim de demonstrar as estreitas semelhanças entre o *homo sacer* e o homem-lobo. Segundo esta doutrina o antigo direito germânico e escandinavo fundava-se no conceito de paz (*Fried*), e o malfeitor ou o bandido, chamado assim de sem paz (*Friedlos*), era banido da comunidade ou podia ser morto por qualquer um sem que isso fosse considerado homicídio. Nesta condição limite do bandido expulso da comunidade ele passa a ser definido como homem-lobo, ou lobisomem (*wargus*, *werwolf*, ou *garulphus* do latim, *loup garou* do francês). Notemos que o bando medieval apresenta também características análogas àquelas por nós já observadas, o bandido podia ser morto, ou até mesmo era considerado já morto quando de seu banimento.

66 AGAMBEN, 2004, p.98.

67 Cf. AGAMBEN, 2004, p. 111.

A lei sálica e a lei ripuária⁶⁸ ao sancionarem o bandido como *wargus* (homem-lobo) sancionavam, portanto, a sua total matabilidade, do mesmo modo como era feito pelo antigo direito romano ao sancionar o *homo sacer*. As leis de Eduardo o Confessor (1130-1135) definem o bandido como cabeça de lobo e o assemelham a um lobisomem. Neste momento, ele, o bandido, ao se tornar lobisomem podia ser expulso da comunidade ou morto por qualquer um sem complicações com a lei.

O lobisomem, que entrou no imaginário coletivo como uma lenda, um monstro híbrido, metade homem metade fera, dividido entre a cidade (a lei) e a selva (a natureza), foi em sua origem uma sanção jurídica – daquele que foi banido da comunidade.

A vida do fora-da-lei medieval é portanto idêntica àquela do *homo sacer*, pois ele não é simplesmente lobo, mas homem-lobo e, portanto, não é um pedaço da natureza sem qualquer relação com a sociedade política, com o direito, mas sim, um híbrido de animal e homem, um limiar de indiferença entre *phýsis* e *nómos*, e como tal, habita um espaço amorfo de exclusão e inclusão, sem, contudo, pertencer a nenhum deles.

A vida do bandido [...] é [...] um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, *phýsis* e o *nómos*, exclusão e inclusão: *loup garou*, lobisomem, ou seja, nem homem nem fera, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum.⁶⁹

Definido o *wargus* como simétrico ao *homo sacer* é possível acompanhar a proposta de reler o mitologema moderno de fundação do Estado, de Hobbes a Rousseau, que, segundo Agamben, deve ser visto sobre uma nova ótica. Para o filósofo a dicotomia estado de natureza/estado civil que está posta à base destas teorias deve ser resolvido a partir de uma relação de *bando* e não mais por meio do contrato. Para ele, a perspectiva tradicional levou a democracia ao fracasso, pois a impediu de ser pensada para além de um modelo estatal.

Para melhor compreender esta tese de Agamben deveremos retornar ao conceito de estado de exceção. Contudo, gostaríamos antes de traçar uma genealogia sumária

68 Cf. AGAMBEN, 2004, P. 112.

69 AGAMBEN, 2004, p.112.

do estado de natureza e da passagem ao estado civil (*commonwealth*) na obra *Leviatã* de Hobbes que, desta forma, nos servirá de modelo.

Vejamos como está organizado o estado de natureza que, para Hobbes, é o estado de guerra de todos contra todos. Naturalmente os homens são iguais em corpo e espírito, pois, por mais débil que qualquer homem seja ele possui a capacidade suprema, qual seja, a de matar outro homem. Desta igualdade de condições deriva a igualdade de esperança em alcançar os fins desejados, estes fins podem ser resumidos sobre a rubrica de conservação. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa fatalmente tornar-se-ão inimigos.

Se os homens só têm a temer a força de outro homem é lícito, dado a constituição egoísta do carácter humano, tomar não só o fruto do trabalho alheio, mas também sua liberdade e sua vida. Daqui a desconfiança mútua dos homens que ao almejar a conservação e temendo serem dominados por outros, antecipam-se a estes, aumentando seu domínio e subjugando o maior número de pessoas que conseguir, até que outro mais forte venha e faça-lhe o mesmo.

Assim, conclui Hobbes, os homens não podem tirar prazer da companhia alheia, pois cada um espera que o outro lhe atribua o mesmo valor que dá a si próprio. Mergulhados na discórdia mútua os homens precisam, desta forma, de um poder maior do que cada um isoladamente, capaz de pôr todos em respeito mútuo e pôr fim ao estado de guerra.

durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens.⁷⁰

Esta guerra, conforme Hobbes, não consiste propriamente na batalha em si, mas na disposição em travá-la, ou seja, o lapso de tempo no qual reinam as condições, e a vontade de travar tal batalha é suficientemente conhecida.

70 HOBBS, 1979, p. 75.

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção.⁷¹

O estado de natureza que é, portanto, um estado de guerra de todos contra todos, se apresenta como uma situação em que cada homem é o lobo do próprio homem, *homo homini lupus*. Nesta situação nada pode ser injusto, pois não há noção de bem ou de mal, de certo ou errado; não há um poder comum, por isso não há lei, e onde não há lei, conclui Hobbes, nada pode ser injusto.

Disto advém a ausência de propriedade, “só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo”.⁷² Este ponto é importante, pois, para ele, o homem tende à paz, e consequentemente poderá pôr um fim ao estado de natureza, mediante três movimentos interiores, três paixões: o medo da morte, o desejo da propriedade e a esperança de obtê-la.

A partir daqui Hobbes irá desenvolver certa tendência do homem à paz, na tentativa de encontrar um ponto sólido capaz de ancorar a emergência da sociedade civil e, conjuntamente, do poder soberano.

Além do medo da morte e das paixões naturais o homem pode tender à paz por meio do que Hobbes denominou de normas sugeridas pela razão, agrupadas em leis de natureza e direitos de natureza. As leis de natureza (*lex*) são obrigações, proíbem os homens de fazer qualquer coisa que venha a prejudicar ou destruir a si próprio e a sua conservação. No segundo caso trata-se da liberdade; o direito de natureza (*jus naturale*) libera os homens a usar de todo seu poder, conforme sua razão, para garantir o cumprimento das leis de natureza, ou seja, a sua preservação.

Diversas são as leis de natureza apresentadas por Hobbes que, adiante, ele definirá como *fazer aos outros o que queremos que nos façam*, todavia nos deteremos sobre

71 HOBBS, 1979, p.76.

72 HOBBS, 1979, p.77.

as três primeiras, pois é a partir destas que se desenvolverá a passagem do estado de natureza para a sociedade civil.

A primeira lei de natureza impele os homens a procurar a paz e tentar conservá-la na medida do possível. “Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra”.⁷³ Desta primeira lei deriva uma segunda:

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.⁷⁴

Enquanto cada homem detiver o direito de natureza de fazer de tudo a todos, e a todas as coisas que possa possuir, a humanidade permanecerá em estado de guerra. Assim, conforme a segunda lei há a necessidade de que os homens abandonem este direito para que a paz seja garantida. No entanto, é necessário que todos o façam, pois um só não pode renunciar a seu direito enquanto outros não o fizerem. Importante notar que o abandono de um direito não gera, para qualquer outro ou para si, um novo direito, pois não há nada a que os homens não tenham direito naturalmente.

Neste sentido, é dever dos homens não tornar nulo seu atos de abandono do direito, pois é um ato voluntário, e quem renuncia a este direito espera um outro benefício, neste caso, a segurança de sua pessoa, de sua vida, de seus bens e dos meios pra preservá-los. Destarte, ninguém pode renunciar ao direito de resistência à força que lhe pode tirar a vida, ou seja, o direito a autopreservação, o mais elementar de todos os direitos.

Duas são, conforme Hobbes, as maneiras de se abandonar um direito, transferi-lo, ou, renunciá-lo. Desta forma, “a transferência mútua de direitos é aquilo que se chama contrato”.⁷⁵ Isto posto, Hobbes pode formular a terceira lei de natureza, qual seja, “que

73 HOBBS, 1979, p. 78.

74 HOBBS, 1979, p. 78.

75 HOBBS, 1979, p. 80.

os homens cumpram os pactos que celebrarem”⁷⁶. Esta lei é, conforme o filósofo, a fonte e a origem de toda justiça, e, embora a origem da justiça seja a celebração de um pacto, o vínculo que obriga os contratantes não é a natureza, mas o medo de alguma má consequência resultante da ruptura, daí a necessidade de um poder coercitivo acima de todos os homens – o Estado, capaz de obrigar os homens a cumprirem seus pactos e de fortalecer a propriedade, principal recompensa pela abdicação do direito universal.

O fim último, causa final e desígnio dos homens [...], ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária [...] das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza.⁷⁷

A instituição do Estado se dá, portanto, para pôr um fim à guerra de todos contra todos de modo que cada homem possa gozar do direito à autopreservação. Este foi gerado a partir do abandono do direito natural dos homens de fazer o que lhe aprouver, sempre que sua vida, liberdade e propriedade estivessem em jogo. mas para quem exatamente este direito é transferido? O que é exatamente o Estado?

Para Hobbes, assim como para os demais contratualistas, trata-se da designação de um homem, ou assembleia, como representantes de cada pessoa, de modo que cada um deve reconhecer como sua toda e qualquer ação deste, ou destes representantes, que visam o bem comum e a paz entre os homens. Assim como o pacto entre os homens não é natural, mas artificial, daí a necessidade de um poder comum capaz de pôr todos em respeito, o portador deste poder é também uma pessoa artificial, que resulta da unidade de toda a multidão. O portador dessa pessoa artificial é o soberano, os demais, súditos. Por fim, vejamos a definição hobbesiana de Soberano:

Uma pessoa de cujos atos uma multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder

76 HOBBS, 1979, p.86.

77 HOBBS, 1979, p. 103.

usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.⁷⁸

Delineamos aqui a passagem do estado de natureza para a sociedade civil, elemento basilar na teoria de justificação do poder soberano em Hobbes e nos demais contratualistas, apesar de algumas diferenças entre eles. Isso feito, acreditamos ter os subsídios necessários para acompanhar a crítica agambeniana ao modelo contratualista. Para o filósofo italiano, o conceito de estado de exceção contém em si os mesmos elementos do estado de natureza e que, portanto, não é um elemento exterior ao *nómos*, tampouco se esvai quando da fundação da sociedade, mas permanece, como o estado de exceção, no interior da ordem estabelecida sendo, como já visto, seu motor.

Já pudemos observar que a antinomia *phýsis/nómos* é o pressuposto que legitima o princípio da soberania. Em Hobbes ela nos aparece como estado de natureza/sociedade civil (*commonwealth*) que é base de sua concepção de soberania, onde é a identidade entre estado de natureza e violência na figura do homem como lobo do homem (*homo homini lupus*) que justifica a possibilidade de ascensão do poder soberano, como poder absoluto. Note-se, portanto, que em Hobbes o estado de natureza, ou seja, a violência (*phýsis*), permanece no interior do ordenamento na figura do soberano, que, após o contrato, após o abandono do direito natural, passa a ser o único a conservar o seu direito de fazer de tudo a todos, isto é, direito de “fazer morrer” ou “deixar viver”.

Assim, a soberania nos aparece como o englobamento, a inclusão, do estado de natureza no coração da sociedade; aqui também podemos definir o poder soberano como um espaço de indistinção, um limiar de indiferença entre violência e direito, *nómos* e *phýsis*, natureza e cultura. Esta indistinção entre estes elementos na figura do soberano é que autoriza sua particular violência, seu monopólio legal da violência dentro da sociedade.

Deste modo, o estado de natureza se apresenta como um elemento interior ao próprio ordenamento, na medida em que ele não só sobrevive na figura do soberano, mas é o seu próprio pressuposto. “O estado de natureza não é, portanto, verdadeiramente externo ao *nómos*, mas contém sua virtualidade”.⁷⁹ Aquilo que é exterior ao ordenamento político (o

78 HOBBS, 1979, p. 106.

79 AGAMBEN, 2004, p. 42.

estado de natureza) mostra-se, na verdade, tão íntimo deste, que ele não pode sobreviver sem aquele. A sociedade civil vive, portanto, do estado de natureza, na mesma medida em que a regra vive da exceção, em ambos os casos é a exterioridade que lhe dá sentido, lhe dá potência.

Assim, em Schmitt, o nexó entre localização e ordenamento em que consiste o *nómos* da terra, necessita sempre do aparecimento de uma linha para além do direito, um espaço vazio de lei onde o soberano pode não mais reconhecê-la e onde, sob este prisma, tudo se torna lícito; deste modo, pode o soberano, ao ignorar a lei, implantar uma nova lei.

Quando da formação dos modernos Estados nacionais esse espaço vazio de lei, para além do direito, era identificado com a América, onde ainda se vivia sob o estado de natureza. Inclusive, Rousseau pôde sustentar diversas de suas teses sob o pano de fundo do selvagem americano e Locke afirmava: “*In the beginning all world was America*”. Schmitt assemelha esta zona para além do direito (o estado de natureza, a América) ao estado de exceção.

Se, como vimos, o poder soberano é esta zona de indiferença entre *phýsis* e *nómos*, e que contém em si virtualmente, como pressuposto, o estado de natureza na forma de uma suspensão de todo o direito, neste momento, o que nos aparece é o estado de exceção, e não simplesmente um retorno à origem, à América. Quando a natureza ressurgue no ordenamento pelas vias do Estado de Exceção, ela não é mais pura natureza (violência), mas uma violência bem particular, que somente entra em vigor desaplicando o direito. Estado de exceção e estado de natureza são, portanto, as duas faces de um mesmo processo com o qual o soberano deve relacionar-se, na medida em que necessita criar um espaço normatizado onde a lei possa ter validade. Neste processo, justamente, vem à tona a impossibilidade de discernimento entre dentro e fora, estado de natureza e direito, regra e exceção que, como já foi notado, caracteriza o poder soberano.

A soberania nos aparece, portanto, como uma zona amorfa, uma terra de ninguém, onde estes pares categoriais entram em uma relação tão complexa que podem ser tomados um pelo outro; este é justamente o lugar, ou melhor dizendo, o não-lugar da soberania.

Esta zona incerta e obscura, que é a soberania, se mostra também na relação entre poder constituinte e poder constituído que em Benjamin, em *Crítica da violência – Crítica do poder (Zur Kritik der Gewalt)*⁸⁰, onde o filósofo joga com o significado do termo alemão *Gewalt* que pode significar tanto violência quanto poder, aparece como violência que põe o direito e violência que o conserva. Benjamin inicia seu texto relacionando a violência (*gewalt*) com a lei e a justiça. Aqui abrem-se dois critérios para se julgar a violência, o da justiça, como critério dos fins, e a lei, como critério dos meios. Para ele o problema mais elementar está na diferença entre fins e meios. Exclui-se a esfera dos fins, pois pretende-se julgar a justificação da violência como meio. A violência é, portanto, um meio para se atingir fins justos ou fins injustos. Isso nada resolve, pois a reflexão sobre a violência reduzir-se-ia ao seu uso, isto é, no juízo sobre os seus fins. É necessário um critério melhor para discriminar os próprios meios.

Abre-se uma segunda dicotomia, entre direito natural e direito positivo. Para o direito natural a violência é um produto da natureza, só condenável se usada para fins injustos. Por outro lado, o direito positivo pensa apenas a legalidade dos meios, não a justiça dos fins. “Se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, o direito natural é cego para o condicionamento dos meios”⁸¹. O direito natural tem como premissa, portanto, a naturalidade da violência, reduz a justificação dos meios à justiça dos fins. Já o direito positivo julga a justificação dos meios a fins cuja justiça já estabeleceu. A primeira “reduz o justo ao ajustado”, a segunda “o justo ao legal”.⁸²

Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios. No entanto, não obstante essa condição, ambas as escolas estão de acordo num dogma básico comum: fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos. O direito natural visa, pela justiça dos fins “legitimar” os meios, o direito positivo visa “garantir” a justiça dos fins pela legitimidade dos meios.⁸³

80 BENJAMIN, 1986.

81 BENJAMIN, 1986, p. 161.

82 AVELAR, 2009, pp. 3-4.

83 BENJAMIN, 1986, p. 161.

Faz-se necessário, portanto, encontrar um ponto de vista exterior ao direito natural, bem como ao direito positivo para uma crítica da violência. Para tanto, Benjamin recorre à leitura do uso legal da violência, momentos em que o Estado renuncia parcialmente a seu monopólio legal da violência, um destes casos é o direito à greve. Para o pensador, do ponto de vista daqueles que recorrem à greve, ela é um ato de violência/poder que visa atingir certos fins. Há aqui uma relação antitética entre o trabalhador que vê a greve como um momento de violência, e o Estado, que a permite, contudo também conserva o poder declará-la ilegal. Não caracterizada inicialmente como violência pelo Estado, a greve para o trabalhador é, desde sempre, violência. O Estado pode abrir mão da violência legalizada para preservar a lei. Para Derrida, em *Força de Lei*, a greve é, ao mesmo tempo, violência e não violência, depende do lugar de leitura social.⁸⁴

Nesta leitura benjaminiana da greve vê-se abrir uma nova dicotomia, entre violência preservadora de direito e violência fundadora de direito. Para o grevista, a violência do ato da greve pode tornar-se violência revolucionária, que age fora da lei e pretende fundar outro direito, já para o Estado, que mantém o poder de declarar o ato de greve como ilegal, a violência opera dentro da legalidade, como violência mantenedora de direito. No entanto, não é sempre que a violência da greve tem como objetivo fundar uma nova lei, até pelo menos tornar-se greve geral revolucionária.

Observamos, nesta leitura da greve, uma cisão na própria condição de possibilidade da violência/poder; sempre como violência (para o trabalhador) e como não violência (para o Estado). Há, portanto, aqui uma dicotomia impura e instável neste caráter duplo e cindido da violência mesma, ora ela se nos apresenta como violência origem de direito, mas, ao mesmo tempo, como violência reprodução de direito. Para Avelar⁸⁵ a separação entre violência fundadora e mantenedora de direito é incontornável no pensamento de Benjamin; ainda segundo ele, para Derrida esta dicotomia não pode se confundir com a diferença entre a violência da greve – para o trabalhador – e a violência ocasional, porém possível, do Estado contra a greve para manter a legalidade, pois não é certo que a violência da greve tenha sempre o objetivo de instalar uma nova lei. Deste ponto de vista é importante questionar então por que o Estado recorre à violência contra ela. Para Benjamin, é o medo

84 Cf. AVELAR, 2009, p. 5.

85 AVELAR, 2009, p. 6.

que motiva o Estado, medo de a greve tornar-se greve geral revolucionária instaladora de uma nova legalidade. A violência preservadora de direito, para manter a legalidade, antecipa-se a uma violência virtual, ora o Estado não pode correr riscos.

Impõe-se aqui uma segunda questão, seria a violência revolucionária sempre fundadora de um novo direito? Para Benjamin a resposta é negativa, basta examinarmos uma tipologia específica, um exemplo privilegiado da impossibilidade de separar-se a violência: a violência militar. Ela é a subordinação dos cidadãos às leis, mas é também compulsão ao uso universal da violência como meio para fins do Estado, entre eles, a constituição de novas legalidades. Um exemplo privilegiado de violência militar como fundadora de direito é a pena de morte para crimes contra a propriedade. Quando os sistemas legais primitivos estabeleceram a pena de morte para crimes contra a propriedade, não se tratava de um mero preservar a lei, mas, conforme Benjamin, de impor uma nova lei. Para o filósofo este é o momento mais raso, o limite, entre violência fundadora e mantenedora de direito. Essa instalação revela “um elemento de podridão dentro do direito”⁸⁶, o momento em que a violência converte-se em legalidade.

Contudo, isso não quer dizer que, uma vez instalada essa punição no Estado, toda violência ocorreria como mantenedora de direito, nem tampouco, que uma nova legalidade só poderia advir de forças revolucionárias. O Estado desenvolveu um dispositivo, um aparato onde a diferença entre violência fundadora e preservadora de direito se suspende, trata-se da polícia, ela não só mantém, mas cria a legalidade. Se a violência fundadora de direito deve preservar-se como força vitoriosa e se a violência que mantém o direito deve restringir-se à legalidade, isto é, não pode propor novas finalidades, a polícia, no entanto “se emancipou dessas duas condições”.⁸⁷ A polícia intervém em casos de segurança pública onde não há uma condição legal clara. Quando ela usa a violência para fins legais, o faz, simultaneamente, decidindo a natureza destes fins. A polícia é violência legalizada, porém não delimitada a qualquer direito, é voz e instrumento da lei, mas não circunscrita por ela. Deve manter a lei, mas o faz fora do âmbito da lei, instalando uma outra lei.

Não se pode diferenciar nitidamente os dois tipos de violência: o aparato encarregado de fazê-lo não pode senão violar constantemente esses limites,

86 BENJAMIN, 1986, p. 166.

87 BENJAMIN, 1986, p. 166.

não pode senão operar fora da lei. A manutenção da lei é seu exterior. A manutenção da lei, por definição, recorre a um *lá-fora* com respeito à lei. A manutenção da lei é por definição ilegal. Não só injusta, mas também ilegal.

88

O fato é que o soberano deve conservar o poder na forma da constituição, ou seja, como poder constituído, no entanto, deve ainda manter uma relação com o poder constituinte, na medida em que este se mostra como violência (ou potência) criadora de direito. O poder constituído necessita do poder constituinte assim como a norma necessita da exceção e a sociedade civil do estado de natureza, pois retiram de seus pressupostos sua força criadora. O soberano se mostra então como um limiar de indiferença, ou melhor, de passagem do poder constituinte ao poder constituído. Assim, a violência que ele (o soberano) abre mão para conservar a constituição se justifica pela violência que o cria.⁸⁹

88 AVELAR, 2009, p.10.

89 Fica a questão se para Benjamin é possível uma resolução não violenta dos conflitos. Sua resposta é positiva, no entanto, para chegar a esta conclusão ele lança mão de uma enigmática figura, a violência divina, ou revolucionária, que poria fim à dialética entre violência mantenedora e fundadora de direito.

Benjamin se vale de uma dicotomia proposta por Sorel (cf. AVELAR, 2009, p. 11) entre greve política e greve geral revolucionária. Na primeira os trabalhadores voltam ao trabalho após conquistarem o que esperavam, na segunda a tarefa dos trabalhadores é destruir o poder do Estado e não propor uma nova legalidade mas destruí-la. Para o filósofo, quanto mais geral e revolucionária for a greve, menos violenta ela será. Deste modo, ele conclui, paradoxalmente, a resolução não violenta dos conflitos só é possível se não se excluir de antemão a violência. Como?

Voltemos à primeira dicotomia do texto; se o direito positivo reduz o justo ao legal, isto é, confunde justiça com a lei, e se o direito natural reduz o justo ao ajustado, isto é, confunde a justiça com a necessidade, em ambos os casos há uma relação supostamente necessária entre justiça dos fins e a justificação dos meios. Para Benjamin é necessário pensar uma violência, portanto, que fuja da dialética entre fins e meios. Essa violência, ao contrário da violência legal, dita mítica por Benjamin, é a violência divina.

Se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites; se o poder mítico é ao mesmo tempo autor da culpa e da penitência, o poder divino absolve a culpa; se o primeiro é ameaçador e sangrento, o segundo é golpeador e letal, de maneira não-sangrenta. (BENJAMIN, 1986, p. 173).

Quando a consciência da presença latente da violência dentro de uma instituição jurídica se apaga, esta entra em decadência. Um exemplo disso, no momento atual, são os parlamentos. Eles oferecem esse espetáculo notório e lamentável porque perderam a consciência das forças revolucionárias as quais devem sua existência [...] Falta-lhes o sentido para o poder instituinte de direito, representado por eles; assim, não é de estranhar que não consigam tomar decisões que sejam dignas desse poder, mas cultivem, com a prática dos compromissos, uma maneira supostamente não violenta de tratar de assuntos políticos.⁹⁰

O paradoxo do poder soberano aqui também se faz presente, pois, da mesma forma que o poder soberano se pressupõe como estado de natureza, que permanece assim em suspenso, ou seja, numa relação de *bando* com o estado de direito, o poder constituído também deve se pressupor como poder constituinte, e o soberano aparece novamente como uma franja ambígua onde há a transição de um pelo outro. O soberano é, portanto, o ponto de indiferença entre poder constituinte e poder constituído.

Em Sieyès, conforme demonstra Agamben, este problema já pode ser observado. Para Sieyès o poder constituinte, que para ele estava identificado na nação, estaria fora do liame social, num estado de natureza: “*On droit concevoir les nations sur la terre*

A violência mítica é banal e facilmente reconhecida pelos homens em seu cotidiano, essa violência, fundadora de direito, é prejudicial e perigosa, assim como é toda violência administrativa mantenedora de direito. Ao contrário a violência divina não põe ou executa direito, mas o aniquila. Talvez seja esse o significado daquele “verdadeiro estado de exceção que é tarefa realizar”, pois para Benjamin a genuína revolução é aquela desprovida de violência, quanto mais geral e revolucionária menos violenta ela será.

90 BENJAMIN, 1986, p. 167. Para Derrida (cf. AVELAR, 2009, p. 10) esta posição de Benjamin está atrelada a sua participação do que ele chamou de “grande onda” anti-parlamentar e anti-iluminista de sua época; entre eles Carl Schmitt. Contudo, para Avelar não se trata disso. Para ele Benjamin procede aqui uma crítica do esquecimento, já que segundo o filósofo os parlamentos podem ser desejáveis e gratificantes. Seria ingênuo acreditar que o parlamento é a antítese da violência, não se pode associá-lo ao lugar da não-violência, porque ele é por definição o espaço do esquecimento da violência, uma violência bem particular: “A repressão neurótica da memória da violência”. (AVELAR, 2009, p. 10).

comme des individus, hors du lien social... dans l'état de nature (Deve-se conceber as nações sobre a terra como os indivíduos, fora do vínculo social... no estado de natureza)”.⁹¹

O estado de natureza, como já foi observado, não desaparece quando da fundação da sociedade (*civitas*), mas é o próprio motor do *nómos* soberano, sua pressuposição. Ele é, portanto, um princípio interno à sociedade que sobrevive na figura do soberano. Assim, quando Hobbes sustenta o poder soberano como a capacidade de fazer tudo o que for necessário para manter o próprio funcionamento do Estado, ele o faz a partir do homem lobo do homem, e aqui é possível ver um eco das leis medievais. O lobo hobbesiano não é simplesmente uma fera, mas *wargus*, um misto, uma zona de indistinção entre homem e fera e que, assim, fôra *abandonada* pelo poder soberano do mesmo modo que o *homo sacer*.

O estado de guerra de todos contra todos, que autoriza o contrato e, portanto, o poder soberano, sob esta perspectiva, pode ser visto como um estado em que cada um é para o outro vida nua, *homo sacer*, *wargus*.

Esta passagem do homem ao lobo e vice-versa é possível no estado de guerra de todos contra todos e, já podemos dizer, no estado de exceção, onde, nesta criatura bifronte, o *homo sacer*, mostrar-se-á o pressuposto sempre presente e operante do poder soberano. Diferentemente do que estamos habituados a pensar o espaço político como uma área de direitos humanos, contrato-social, livre-arbítrio, etc., pelo contrário, sob a ótica soberana autenticamente política só pode ser a vida nua do homem-lobo, isto é, o *homo sacer*.

Deste modo, em Hobbes, não é exatamente a cessão livre dos súditos de abrir mão de seu direito natural que autoriza a ascensão do poder soberano, mas antes, a conservação deste direito apenas por parte do soberano que tem, a partir do direito de punir, oriundo do direito natural de cada um a autopreservação, que foi *abandonado* por todos em benefício do soberano, condições de fazer de tudo a qualquer um para preservar o Estado.

Se somente o soberano conserva seu direito natural de autopreservação, assim, aos seus olhos, todos se apresentam como vida nua. Isto pode ser observado no capítulo XXVIII do Leviatã quando Hobbes se questiona de onde viria a autoridade do soberano para punir, visto que ninguém é obrigado pelo pacto a não se defender e, ao fundar

91 SIEYÈS apud AGAMBEN, 2004, p. 49.

o Estado os homens renunciam o direito de defender os outros, mas não a si mesmos. O direito de punir não é, portanto, concessão dos súditos ao soberano. Hobbes argumenta que, no estado de natureza todos têm direito a tudo, a fazer o que achar conveniente para preservar sua própria pessoa, inclusive ferir, subjugar ou matar outro homem:

E este é o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todos os Estados. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, de maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles. De modo que ele não foi dado, foi-lhe deixado, e apenas a ele; e tão completo (com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural) como na condição de simples natureza, ou de guerra de cada um contra seu próximo.⁹²

Desta maneira, pode se ver com mais clareza, de que modo o estado de natureza habita estavelmente a sociedade: no soberano, a sobrevivência do direito de punir, ou seja, de usar a violência para conservar o ordenamento; no súdito, não o direito de desobedecer, mas o de resistir legitimamente à violência operada contra a sua pessoa.

O referente imediato da violência soberana é a exclusão inclusiva da vida nua do *homo sacer* no ordenamento político, outrossim, na figura do soberano está preservado o *wargus*, pois que, daquele *homo homini lupus* do estado de natureza abandonado por todos, o único a preservá-lo, ainda que sobre a forma do direito de punir, é o soberano.

Resumamos em três pontos as conclusões de Agamben acerca do mitologema de fundação do Estado moderno.

Primeiramente, o estado de natureza é um estado de exceção, o momento em que a cidade (*civitas*) aparece por um momento “*tanquam dissoluta*” (Hobbes), algo como um estado de exceção. A seguir, a fundação do Estado não ocorre de uma vez para sempre, mas continuamente no trânsito entre natureza e estado civil por meio da decisão soberana sobre o estado de exceção. Por fim, o referente para a fundação da cidade, ou seja, para o contrato social, não é propriamente a liberdade dos cidadãos em se desfazer de seu direito natural, mas antes, a sua vida. Vida esta que não é aquela vida qualificada do cidadão,

92 HOBBS, 1979, p.186.

mas aquela vida nua do *homo sacer* ou do homem-lobo que, assim como a decisão soberana sobre a exceção, é um tráfego contínuo entre natureza e sociedade que, ao ser assim, pode surgir como elemento político originário, já que é a partir desta que o soberano pode fundar o estado civil. A relação de *bando* mostra aqui sua força, pois é por meio desta relação que os dois pólos da comunidade política podem se tocar, “o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano”.⁹³

Para Agamben a interpretação tradicional do mitologema moderno de fundação da cidade, a saber, o contrato ou a convenção, condenou a democracia ao fracasso sempre que essa precisou fazer as contas com o poder soberano e, conjuntamente, nos delegou a impossibilidade de pensar uma política que fugisse do paradigma do Estado.

Segundo o filósofo, o ato político originário deve ser pensado a partir da relação de *bando*, ou seja, da decisão soberana sobre a exceção que integra e, ao mesmo tempo, separa a vida nua no interior do ordenamento. O plano político originário não é, portanto, o do contrato, mas o *bando*, que se nos apresenta de uma forma mais complexa; não há uma passagem definitiva da natureza para a sociedade civil, mas antes, a criação de um espaço dúplice, e este é justamente o espaço político, onde natureza e cultura, *phýsis* e *nómos*, estado de natureza e estado civil se misturam e se confundem, “na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não-estatalidade e pseudo natureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção”.⁹⁴ É nesta impossibilidade do soberano de decidir, de se manter, portanto, numa relação de *bando*, que reside a força do político.

Se a política de nosso tempo tornou-se, como sugere Foucault, uma biopolítica, que traz não uma vida qualificada, as formas de vida, mas a vida nua, o simples fato da vida, ao centro dos cálculos do poder soberano, isso só foi possível, segundo Agamben, porque a política se apresenta desde sempre desta maneira, quer dizer, na relação de *bando*, onde aquilo que é *abandonado* pelo poder soberano, ou seja, simultaneamente excluído e incluído, é a vida nua do *homo sacer*. E “se hoje não existe uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*”.⁹⁵

93 AGAMBEN, 2004, p. 115.

94 AGAMBEN, 2004, p. 116.

4. ESTADO-NAÇÃO, CIDADANIA E DIREITOS HUMANOS: O PROBLEMA DO REFUGIADO

Pretendemos analisar a figura do refugiado e de como este deixa ver a vida nua que subjaz, como motor secreto, a legitimar os ordenamentos políticos ocidentais.

Inicialmente observaremos, sob uma perspectiva histórico-filosófica, a gênese e o desenvolvimento dos conceitos de Estado-nação e cidadania no pensamento habermasiano⁹⁶ a partir do texto *Cidadania e identidade nacional* (HABERMAS, 2003) de 1990. Habermas pensará a relação Estado nacional/cidadania por meio de três pontos. Primeiramente, buscará elucidar o nascimento do moderno Estado nacional e os seus desenvolvimentos que culminarão no atual Estado democrático de direito, em seguida, a relação entre Estado e democracia levará Habermas a desenvolver o conceito de cidadania a partir da idéia de autolegislação de Rousseau e Kant e, por fim, discutirá a tensão entre os princípios universalistas do Estado de direito em relação com as formas de vida que se desenvolvem no interior destes Estados; aqui, o conceito de direitos humanos mostrar-se-á de primeira relevância.

Para o pensador alemão o Estado nacional que estava em seus primórdios ligado ao princípio de natalidade, isto é, à idéia de nação entendida como uma comunidade pré-política formada por uma origem étnica e cultural comuns, irá paulatinamente liberar-se destes princípios e, ancorado na idéia de autolegislação, passando pelas declarações de direitos, transmutar-se-á no atual Estado democrático de direito, onde o pertencimento a um determinado Estado se dará pelo princípio de voluntariedade, ou seja, os Estados são formados por cidadãos livres e iguais que exercitam seus direitos e estão ligados pela prática da autolegislação democrática por meio de uma cultura política comum.

95 AGAMBEN, 2004, p.121.

96 Pretendemos fazer uma breve exposição da proposta iluminista a fim de que a crítica de Agamben se torne mais clara, deste modo, optamos pelo modelo habermasiano dada sua grande influência.

A relação entre direitos humanos e Estado-nação, a partir das teses de Hannah Arendt, nos fornecerá a chave para a crítica do modelo político iluminista por meio do pensamento biopolítico de Giorgio Agamben. Para a filósofa, o princípio de natalidade presente no conceito de Estado-nação ao ser rompido, pelo surgimento no início do século XX da figura do refugiado, longe de promover Estados mais democráticos que se embasariam, desta forma, nos direitos humanos, levará ao colapso deste último. O refugiado ou apátrida, que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos, ao invés disso, marca a crise deste conceito. Assim, veremos delinear, a partir dos argumentos arendtianos, o aparecimento das leis de exceção como regra geral, o *homo sacer* representado na figura do refugiado e o campo de concentração, como puro espaço biopolítico, elementos cada vez mais presentes na ordenação dos espaços políticos contemporâneos, principalmente a partir da primeira guerra

Para Agamben este paradoxo, levantado por Arendt, só poderá ser explicado se introduzirmos aqui uma perspectiva biopolítica. As declarações de direitos representam na verdade a inscrição da vida natural como elemento fundante do novo ordenamento jurídico-político inaugurado pela Revolução Francesa e de todos os elementos a ela subjacentes. As declarações de direitos, ao servirem de base jurídica para a formação do moderno Estado-nação, assinalam o nascimento de uma biopolítica da modernidade, no momento em que a vida natural está posta na base do ordenamento político.

Ao analisar a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, Agamben mostrará que o critério para a formação da cidadania e do moderno Estado nacional (a vida natural dos indivíduos), que era indiferente, tanto na Antiguidade como no Antigo Regime, se colocará em primeiro plano a partir da Revolução Francesa e, somente por meio desta perspectiva, é possível compreender a crise de ambos os conceitos (Estado-nação, direitos humanos) e de como a democracia moderna pode conviver tão bem com o crescente número de indivíduos desprovidos dos direitos mais elementares no interior de seu próprio ordenamento.

4.1 HABERMAS E A FORMAÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO

A abordagem de três temas provenientes dos acontecimentos desencadeados no início dos anos 90, a saber, o fim da URSS e a reunificação alemã, o início da União Européia e a intensificação dos fluxos migratórios internacionais, darão a Habermas a oportunidade de esclarecer o difícil problema da relação que liga o conceito de cidadania aos destinos do Estado nacional.

Neste sentido, o fim dos Estados soviéticos e, conseqüentemente, a reunificação da Alemanha, trazem à tona a possibilidade de debater os benefícios e os limites do Estado, entendido aqui como Estado-nação. A complexa relação Estado/democracia se coloca na medida em que a União Européia toma corpo, tendo em vista que esta fora pensada, inicialmente, como uma união aduaneira; o Estado se volta aos imperativos organizacionais do mercado, e a tensão Estado/democracia deve ser, portanto, pensada para que o Estado não se projete apenas como um elemento estratégico dentro das relações econômicas inter e supra nacionais.

Finalmente, o fluxo migratório proveniente da pobreza em massa das populações dos países do sul e do leste europeu, que buscam nos EUA, na Europa Ocidental e, até mesmo no Japão, algum tipo de prosperidade material irão agudizar o problema, já conhecido pela Europa no entre guerras, da tensão entre os princípios universalistas do Estado, fundamentados e garantidos pelos direitos humanos, e as formas de vida particulares dentro destes Estados.

Esses fatos nos dão a consciência de que a forma clássica do Estado-nação se encontra em crise e Habermas nos advertirá da importância de repensar ou reformar certos princípios do Estado nacional dentro de uma política deliberativa, ajustada à complexidade das sociedades atuais, no escopo do projeto iluminista que resta, alhures, inacabado.

É sob o crivo da reunificação alemã que duas perspectivas para compreender a gênese do Estado-nação nos são dadas. Uma, a reconstituição da República

Federal da Alemanha é, para alguns, o retorno à unidade de um Estado outrora dilacerado. Nesta perspectiva, “a nação aparece como a unidade pré-política de uma comunidade histórica de pessoas que têm o mesmo destino”.⁹⁷ Outra, a retomada da democracia aparece como o retorno do Estado democrático de direito que, para outros, esteve perdido desde o advento do nazismo. Nesta perspectiva, republicana, a nação aparece como uma nação de cidadãos livres e iguais com direitos e deveres mútuos. Diferentemente do Estado-nação entendido como uma unidade pré-política fundada em laços étnicos e culturais, aqui “o conceito de nação-Estado perde as conotações populares pré-políticas que revestiam a expressão ‘Estado Nacional’ na Europa moderna”.⁹⁸

Temos, portanto, dois modelos que permitem pensar a gênese do Estado nacional. O primeiro vê o Estado-nação como uma unidade pré-política embasada nos laços da tradição étnica e culturais comuns e, aquele que vê o Estado-nação como uma unidade de cidadãos que, mesmo não tendo uma origem comum, se mantém coesos por meio de práticas políticas filtradas pela tradição republicana.

O desenvolvimento dos Estados nacionais nos remete à Europa pré-moderna, onde a união de diversos povos sob um único governo se deu a princípio sob a forma de Impérios; o Sacro Império Romano Germânico, o Império russo e otomano nos servem de exemplo. No entanto esta forma de união política que agrega em si sociedades multiculturais não conseguiu manter-se. Temos um segundo modelo. As federações de cidades, mais comuns na Europa Central, principalmente durante a Renascença. Os problemas de tensões étnicas de uma associação multicultural aqui também se põe, e esta estrutura federalista não estabilizou-se. Somente um terceiro modelo, a saber, o Estado territorial, pôde, segundo Habermas, estabilizar e estruturar a longo prazo um sistema de Estados na Europa. A princípio esses Estados assumiram, sob o absolutismo, a forma de reinos (Portugal, Espanha, Inglaterra, França, entre outros).

É sob o modelo democrático proveniente da Revolução Francesa que estes Estados vão, finalmente, transmutar-se, ao longo de todo o século XIX, em Estados nacionais. O modelo francês, fruto da democratização será, portanto, a referência para os fundamentos de todo Estado nacional surgido a partir de então.

97 HABERMAS, 2003, p.280.

98 HABERMAS, 2003, p.280.

Este modelo de formação estatal irá, não só permitir, mas antes, assegurar o desenvolvimento, em nível mundial, do sistema capitalista. O desenvolvimento desse sistema que aqui aparece ligado aos destinos do Estado nacional foi possível pois esta forma estatal possibilitou, em primeiro lugar, uma infra-estrutura administrativa fundamentada nas regras do direito. Garantiu, também, um espaço de ação política, tanto individual quanto coletiva, fora do âmbito do Estado. E, finalmente, conforme Habermas, homogeneizou étnica e culturalmente os povos que viviam no interior deste Estado, possibilitou, desta forma, a democratização do aparelho de Estado.

Temos, portanto, dois movimentos gestados pela Revolução Francesa, a democracia (em sua forma moderna) e, obviamente, o Estado-nação. Por este motivo, “do ponto de vista cultural, eles se encontram à sombra do nacionalismo”.⁹⁹

Esta integração étnica e cultural proveniente da democratização do aparelho de Estado permitiu, neste sentido, a formação de uma consciência nacional. As populações vão paulatinamente libertando-se dos laços corporativos medievais por meio de processos de modernização, sociais e econômicos, onde estas vão sendo mobilizadas e individualizadas sob o signo do nacionalismo. “O nacionalismo pode ser tido como uma formação da consciência que pressupõe a apropriação de tradições culturais, filtrada pela reflexão e pela historiografia”.¹⁰⁰

Já notamos que a história do Estado nacional está estritamente ligada ao conceito de nação, é preciso, portanto, esclarecer este conceito e observar suas implicações na idéia de Estado-nação que procuramos aqui esclarecer.

Os romanos usavam o termo nação (*natio*) para designar populações que não possuíam organização política, ou seja, os “bárbaros” de toda sorte. Para eles *natio* era a “deusa da origem e do nascimento”, opunha-se a *civitas*, ou seja, o pertencimento a uma comunidade política. A nação aparece, portanto, para designar comunidades pré-políticas que se integram por meio de tradições, etnia, costumes e língua comuns. Kant afirma: “a massa que se reconhece unida através da descendência comum, formando uma totalidade civil, deve

99 HABERMAS, 2003, p.281.

100 HABERMAS, 2003, pp. 281-282.

ser chamada nação (*gens*)”.¹⁰¹ Este significado se mantém por toda a Idade Média e a palavra “nação” já pode ser encontrada nos idiomas populares a partir do século XV.

Com o advento da modernidade, no entanto, o termo nação passa a perder as conotações pré-políticas e sofrerá uma profunda transformação, a partir daqui, a nação passará aos sistemas políticos como titular da soberania. Já no século XVIII os dois significados, nação como comunidade pré-política e como povo de um Estado, irão entrelaçar-se designando uma realidade ou um conceito comum. O marco principal deste deslocamento conceitual é certamente a Revolução Francesa. Com ela a nação se transforma na fonte da soberania de um Estado. O que legitima, compõe, ou antes, torna possível toda soberania estatal é a nação que lhe subjaz.

Assim, toda nação passa a ter o direito à autodeterminação política. O complexo étnico cultural, de ordem natural, proveniente do nascimento em determinada região cederá a comunidade política democrática constituída de forma intencional. “com a Revolução Francesa, o significado de ‘nação’, que antes era pré-político, transformou-se numa característica constitutiva para a identidade política dos sujeitos de uma comunidade democrática”.¹⁰²

Neste momento coloca-se o problema que liga Estado nacional e cidadania, posto que a comunidade pré-política (nação), ou seja, a identidade nacional que é atribuída, ao ceder lugar à comunidade política formada intencionalmente, ou seja, uma cidadania adquirida, forçosamente teremos que entender a nação como uma comunidade de pessoas que exercitam seus direitos democráticos de cidadãos, e não mais como um complexo étnico comum.

A partir dos dezenove já é possível observar a inversão da relação entre identidade nacional, que tem seu lugar apenas recorrendo a uma origem, ou seja, a partir do nascimento, e cidadania, que deve ser adquirida por meio da prática democrática dos sujeitos. Passamos, desta forma, a compreender os fundamentos de um complexo nacional como a comunidade de pessoas que exercitam seus direitos democráticos de cidadãos e, somente desta forma, a partir de então, pode-se falar em um Estado nacional.

101 KANT apud HABERMAS, 2003, p.282.

102 HABERMAS, 2003, p.282.

Inicialmente entendia-se a “soberania do povo” como uma espécie de inversão do poder do governante, a “soberania do príncipe”. Esta forma de compreender a soberania resulta de um contrato entre o povo e o governo. Porém, já em Rousseau e depois em Kant a soberania passa a ser entendida como autolegislação. Sendo assim, o pacto ou o contrato histórico entre poderes é suplantado pelo contrato social, um modelo abstrato que servirá para a constituição de uma autoridade agora baseada na autolegislação democrática.

Com o aparecimento da autolegislação como fundamento soberano, os antigos resquícios de um poder natural podem ser definitivamente abolidos; “a autoridade política perde o caráter de um poder natural”¹⁰³, e toda *violentia* subjacente ao poder estatal deverá ser suprimida pela *auctoritas*. O consenso obtido por meio da deliberação de vontades (sujeitos) livres e iguais sem nenhum constrangimento de ordem natural, ou seja, a autolegislação democrática, deverá ser a base de todo ordenamento político constituído a partir de então. Conforme nos ensina Kant, “somente a vontade unida e consensual de todos pode ser legisladora, na medida em que cada um delibera a mesma coisa sobre todos e todos sobre cada um”.¹⁰⁴

Assim, a vontade popular não se liga mais uma homogeneidade obtida por meio de uma descendência ou forma de vida comuns, mas antes, por meio de um consenso obtido pelas vias de um processo democrático de discussão e formação da opinião no interior de uma associação de homens livres e iguais. Funda-se desta forma o Estado democrático de direito.

Para Habermas os critérios tradicionais de pertencimento a um Estado pautados na residência e no nascimento, que desde a Grécia clássica, senão pelo menos em Roma, que nos servem de referência ao pertencimento à uma comunidade política, o *jus soli* (nascimento numa determinada região), e o *jus sanguinis* (filho de progenitores cidadãos), são insuficientes, no bojo de um Estado de direito, para determinar se o indivíduo é ou não membro de um Estado. O que liga o cidadão às leis deste ou daquele Estado é o princípio de voluntariedade, e o pertencimento a um determinado Estado, reconhecido pelo direito internacional, serve apenas para regular a delimitação social e os princípios administrativos deste Estado.

103 HABERMAS, 2004, p.284.

104 KANT apud HABERMAS, 2003, p.284.

Resta-nos, por fim, lançar um pequeno olhar sobre a tensão entre os princípios universalistas do Estado de direito e as formas de vida particulares que se desenvolvem no interior destes Estados. O fenômeno de imigração em massa, tão característico do século XX, tomou tais proporções que as conseqüências destes deslocamentos populacionais não podem ser desprezadas pelas teorias políticas.

4.2 ARENDT E A CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS

No período entre guerras as desnacionalizações ocorreram por motivos, poder-se-ia dizer, políticos-ideológicos, tome-se o exemplo dos judeus alemães sob o nazismo. Mas não só aqui tivemos a oportunidade de observar o problema; praticamente toda a Europa, e até mesmo a França, desnacionalizaram em massa seus cidadãos principalmente ao findar da primeira guerra. Atualmente o problema permanece, ainda que com pequenas nuances; além das imigrações provenientes de fugitivos de guerras civis, as populações pobres da Terra imigram em massa para os países chamados desenvolvidos no intuito de melhorar suas condições de vida.

Este fenômeno, que segundo diagnóstico de Hannah Arendt marcaria a face do século XX¹⁰⁵, agudiza o problema relativo à conservação da cultura e das formas de vida dentro dos Estados, e os direitos democráticos dos cidadãos que, segundo o modelo iluminista, devem ter o caráter universalizante.

Os direitos humanos são, para Habermas, a chave para se resolver este problema. “A ideia dos direitos humanos, contida na cidadania, é reforçada através de direitos supranacionais, inclusive no que diz respeito ao núcleo da estruturação política”.¹⁰⁶ Valendo-se dos direitos humanos a situação de apátridas e imigrantes foi equiparada ao *status* de cidadão, quer dizer, os estrangeiros têm os mesmos direitos e deveres dos cidadãos nativos. Como já pudemos observar, o que liga o cidadão a uma determinada organização estatal, desde a consolidação do Estado de direito, é o princípio de voluntariedade e não de natalidade.

Gostaríamos de nos deter sobre a breve referência de Habermas a Hannah Arendt.¹⁰⁷ Uma análise do pensamento da autora no que tange aos elementos aqui estudados poderá nos levar a uma diferente interpretação das relações que ligam o Estado nacional ao

105 Cf. HABERMAS, 2003, p.297.

106 HABERMAS, 2003, p.298.

conceito de cidadania. Nosso fio condutor será a idéia de direitos humanos, elemento essencial na formação dos modernos Estados nacionais, do conceito de cidadania e, como já vimos, ainda que brevemente, preciosa dentro do projeto normativista habermasiano.

O problema será, portanto, o fenômeno das imigrações em massa, características do século XX, e a figura que este fenômeno traz à tona, o refugiado ou apátrida (*heimatlosen, apatride*). Notemos que a análise do problema nos remete a contextos diferentes; Arendt analisará o período que se estende da 1ª Guerra Mundial ao estabelecimento do Estado de Israel pouco depois da 2ª Guerra, ao passo que Habermas, como já visto, se movimenta dentro de um contexto historicamente mais atual, o final do socialismo realmente existente e a reunificação alemã. Contudo, dadas as acentuadas diferenças históricas, verificamos elementos parecidos: desfragmentação de grandes Estados multiculturais, guerras civis e deslocamentos populacionais por motivos econômicos, mas principalmente, e o que nos interessa aqui, a importância alcançada pela figura do refugiado e suas consequências para o desenvolvimento dos princípios da soberania popular, da cidadania e dos direitos humanos; bem como da disseminação do campo de concentração como solução de rotina para resolver o problema que, como veremos, lançará uma sombra sinistra sobre o *nómos* da terra, transformando radicalmente o espaço político contemporâneo.

Se para Habermas o desenvolvimento do moderno Estado-nação e sua transmutação em Estado democrático de direito tem como princípios basilares os direitos do homem, o que inclusive lhe dá a possibilidade de pensar uma política embasada no conceito de cidadania para além deste modelo nacional, para Arendt contudo, o problema dos povos sem Estado, que vieram à tona a partir da 1ª Guerra, inaugurou uma crise do conceito e do próprio funcionamento do Estado nacional que trará como principal consequência a crise terminal dos direitos humanos. O paradoxo de que a autora parte é o de que a figura do refugiado, que deveria ser visto como o verdadeiro homem dos direitos, se vê desprovido de qualquer tutela ou direito no exato momento em que este não se configura mais como membro de um Estado nacional.

Neste sentido, se com a Revolução Francesa os direitos do homem assumem importância capital no advento da soberania nacional e de todos os elementos

107 Cf. HABERMAS, 2003, p.297.

intrínsecos a este processo, o diagnóstico de Arendt nos possibilita ver de outro modo a relação entre Estado-nação e cidadania que procuramos aqui analisar. Acompanhemos a argumentação da filósofa.

O final da 1ª Guerra trouxe para a Europa uma nova acomodação geopolítica, resultado da desintegração dos últimos Impérios multiculturais, de guerras civis, de revoluções e conflitos internos aos Estados, processos inerentes à própria configuração geopolítica europeia e do caráter massivo e destrutivo da guerra que, até então, não encontrava predecessor histórico. O resultado imediato destes acontecimentos foi a emergência de um sem número de nações desprovidas de qualquer governo nacional e que reclamavam para si o direito à autodeterminação nacional característico dos países da Europa ocidental. Podemos dividir estes apátridas ou povos sem Estado em dois grupos, as minorias nacionais, que foram criadas pelos tratados de paz e os refugiados, resultado das revoluções e guerras civis.

Este fenômeno colocou em crise, conforme Arendt, elementos basilares da democracia moderna, Estado-nação, autodeterminação, soberania nacional, cidadania e, principalmente, os direitos humanos. A incapacidade dos Estados europeus ocidentais em resolver o problema é prova de que as duas grandes guerras não trouxeram apenas a destruição material mas colocaram a nu o sistema e as categorias geopolíticas até então vigentes na Europa.

As tentativas de resolver os problemas geopolíticos da Europa oriental e meridional se deram em duas frentes, a criação de Estados-nação a imagem dos Estados europeus ocidentais e os chamados tratados de minorias que aglutinavam nacionalidades minoritárias sob leis especiais dentro de um único governo nacional.

A criação de Estados-nação artificiais não teve resultado. O fato é que não encontramos neles os requisitos fundamentais para a criação e desenvolvimento da soberania nacional, uma certa homogeneidade étnica e cultural (*jus sanguinis*), tampouco a fixação no território (*jus soli*). Os tratados de minorias cedo demonstraram-se insuficientes e, menos do que resolver o problema, acabaram por radicalizá-lo. Os tratados aglutinaram em um mesmo Estado um sem número de nacionalidades, dando a estas *status* de participação política diferentes, conforme seu peso na contagem populacional. Assim, como os tratados protegiam apenas as nacionalidades com um número de indivíduos considerável, cerca de 50% da

população do leste europeu foi enquadrada como minoria¹⁰⁸, devendo sua existência a leis de exceção. As novas minorias eram agora oprimidas pelos novos Estados-nação.

Estes acontecimentos aumentaram ainda mais a convicção entre os povos nacionalmente frustrados de que só conseguiriam gozar plenamente de seus direitos, de sua liberdade e soberania nacional na medida em que construíssem para si um governo nacional. Estes, privados de um governo nacional, estariam também privados dos direitos humanos.

Essa convicção, baseada no conceito da Revolução Francesa que conjugou os Direitos do Homem com a soberania nacional, era reforçada pelos próprios Tratados de Minorias os quais não confiavam aos respectivos governos a proteção das diferentes nacionalidades do país, mas entregavam à Liga das Nações a salvaguarda dos direitos daqueles que, por motivos de negociações territoriais, haviam ficado sem Estados nacionais próprios, ou deles separados, quando existiam.¹⁰⁹

Os tratados foram elaborados e aplicados pelas grandes nações européias que desta forma puderam deixar à mostra suas verdadeiras intenções; trata-se de um método supostamente humanitário e indolor de assimilação das minorias, pois o que está em jogo é a própria existência e o fundamento do moderno Estado nacional. “Os representantes das grandes nações sabiam demasiado bem que as minorias existentes num Estado-nação deviam, mais cedo ou mais tarde, ser assimiladas ou liquidadas”.¹¹⁰

Isto era tão evidente que as próprias minorias, ao ignorarem a Liga das Nações e ao criarem o “Congresso dos Grupos Nacionais” (que teve adesão em massa das minorias de modo que a soma destas tornou-se superior as nacionalidades oficiais), concentravam seus esforços em interesses particulares; cada minoria lutava pelos seus próprios interesses nacionais e não pelo interesse comum de todas elas.

108 Cf. ARENDT, 1989, p. 304.

109 ARENDT, 1989, p.305.

110 ARENDT, 1989, p.306.

Os tratados, portanto, deixavam claro que somente os nacionais podiam ser cidadãos, as minorias precisariam de leis de exceção até serem assimiladas ou, no limite, aniquiladas.

Segundo Arendt, este problema era inerente à própria estrutura do Estado-nação e o rompimento entre a estrutura legal do Estado e o interesse nacional acelerou este processo. De fato, os Estados nacionais em sua origem estavam ligados ao princípio constitucional, ou seja, ancorados no domínio da lei. Quando a questão nacional passa claramente a superar as barreiras legais, o processo de desestruturação deste modelo político começa a se acelerar. “ao se romper o precário equilíbrio entre nação e o Estado, entre interesse nacional e as instituições legais, ocorreu com espantosa rapidez a desintegração dessa forma de governo e de organização espontânea de povos”.¹¹¹ Interessante notar que o desencadear desse processo se dá quando o princípio de autodeterminação passa a ser aceito sem reservas por toda Europa.

Neste sentido, pode-se dizer que as nações mais antigas baseavam e fundamentavam suas leis nacionais nos direitos do homem, desta forma, as minorias nestes territórios não precisariam de outras leis pois já estariam protegidas pelos direitos humanos. Esta ficção caiu por terra logo que surgiram os povos sem Estado, pois eram sem Estado apenas “*de jure*” estando condicionados a algum corpo político, embora precisassem de leis especiais.

Minorias étnicas e nacionais sempre existiram ao longo da história, pelo menos a partir das Revoluções Americana e Francesa, inauguradoras do modelo nacional democrático, no entanto, o fenômeno que se vê aqui delinear era novo, o aparecimento de minorias e refugiados em massa. De fato, os tratados de minorias não previam as transferências maciças de populações, tampouco o caráter indeportável destes indivíduos, que acabaram por não ser acolhidos em qualquer Estado. O único remédio seria a criação de nacionalidades e novos Estados-nação tentativa, como já vimos, infrutífera, no entanto, após a 2ª Grande Guerra nenhuma outra solução parecia se impor e o problema, nas décadas que se seguiram à guerra, se mostrou de forma ainda mais aguda. Muitas populações mudavam tanto de território e nacionalidade que a tarefa de enquadrá-las nacionalmente tornou-se difícil, senão impossível.

111 ARENDT, 1989, p.309.

A situação do apátrida fica, pouco a pouco, cada vez mais intolerante, até se tornarem, na expressão de Arendt, o refugio da Terra. Não tendo governo que os representasse perdiam sua cidadania; sem esta, passaram a perder também aqueles direitos que eram ditos inalienáveis, os direitos do homem. “Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugio da Terra”.¹¹²

A expressão “povos sem Estado” foi substituída por “pessoas deslocadas” (*displaced person*) uma tentativa dos regimes democráticos da Europa ocidental de resolver o problema do refugiado simplesmente ignorando sua existência. As desnacionalizações em massa, características dos regimes totalitários, passou a ser a arma usada também pelas democracias ocidentais. O direito de asilo que, como já vimos, remonta à tradição democrática mais antiga, foi paulatinamente enfraquecido, assim como os próprios direitos do homem, que não tomando corpo em uma estrutura legal, levava uma existência praticamente irreal.

O direito à naturalização, previsto na maioria das constituições européias, também teve o mesmo destino, pois agora eram feitos pedidos de naturalização em massa. O que só veio a agravar o problema, pois não só os pedidos de naturalização foram negados, como os antigos pedidos foram totalmente revistos, causando uma equiparação entre estrangeiros naturalizados e apátridas, ameaçando com a desnaturalização um grupo ainda maior de pessoas. Estes imigrantes econômicos, que a Europa soube usar muito bem em momentos de crise de mão-de-obra, tome-se o caso francês durante o governo de Laval, quando repatriados misturavam-se aos refugiados – não tinham outra opção – aumentando ainda mais o problema.

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam em considerar “inalienáveis” os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum.¹¹³

112 ARENDT, 1989, p.300.

113 ARENDT, 1989, p.312.

A condição de apátrida era portanto a de uma anomalia legal. Mesmo pertencendo “*de jure*” a um determinado corpo político, viviam fora do âmbito da lei. Neste sentido, o apátrida representa aquela figura originária do corpo vivente entregue à pura potência da lei, isto é, em relação de *abandono* com o poder soberano. Vivendo em constante transgressão à lei, pois não havia lei que se aplicasse ao seu caso, o refugiado podia ser preso sem contudo jamais cometer um crime. Como o número de indivíduos sob estas condições era razoável as instituições legais dos países envolvidos poderiam sofrer sérias conturbações. E de fato foi o que ocorreu, o Estado-nação incapaz de promover uma lei que regulasse aqueles que perderam a proteção de outro governo nacional transfere o problema para a polícia, que recebe autoridade para combater o problema apátrida, muitas vezes recorrendo a expedientes que fugiam do âmbito da lei.

Na prática, era melhor o refugiado tornar-se um criminoso, pois assim poderia ser devolvido à uma situação legal, mesmo que por um curto período. Como criminoso seus direitos humanos eram devolvidos, não estando mais a mercê do tratamento dado pela polícia, escapando, mesmo que por hora, do perigo da deportação ou de ser confinado em algum campo de internamento. A situação paradoxal criada é esta: “Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei”.¹¹⁴

A polícia, na Europa ocidental, recebe a autoridade para combater o problema apátrida *por conta própria* cometendo, assim, toda sorte de arbitrariedades, já que estes estrangeiros não estavam submetidos a qualquer legislação. Criou-se uma forma de ilegalidade administrada pela polícia européia, que aumentava sua força na mesma proporção que aumentavam os fluxos de refugiados. O perigo iminente é a transformação do Estado da lei em Estado policial, características dos regimes chamados totalitários.

Não só neste caso vemos uma solidariedade entre as democracias ocidentais e os Estados totalitários. O campo de concentração, que até a 2ª guerra era exceção, tornou-se regra, na medida em que era usado como solução de rotina para o problema domiciliar dos deslocados de guerra. Aqui é possível observar a emergência do campo de concentração tornado regra como novo paradigma de funcionamento dos ordenamentos políticos contemporâneos que, desta forma, tornar-se-ão puramente biopolíticos. Havia campos de internamento em toda Europa para os mesmos tipos de

114 ARENDT, 1989, p.320.

refugiados, assim, através do intercâmbio entre as diversas polícias européias, o refugiado que escapasse de um campo de concentração em um determinado país, ao deixá-lo, fatalmente acabaria preso em outro.

Observe-se o caso judeu. Estes formavam, no entre guerras, a minoria por excelência¹¹⁵, pois não constituíam maioria em Estado algum. Desta forma, foram as primeiras minorias criadas pelos tratados de paz após a 1ª guerra. Sucede que este fato gerou a idéia de que o problema do apátrida era essencialmente judeu e, desta maneira, puderam os Estados democráticos resolver o problema simplesmente ignorando-o, ou, no caso da Alemanha nazista criando, com as leis de Nuremberg, a categoria de cidadão de segundo escalão, desprovido de qualquer direito político, de modo a dar um tratamento diferenciado a estes indivíduos, o que destoa claramente do espírito e da proposta de cidadania que está na base do Estado moderno criado à luz das revoluções francesa e americana e da declaração dos direitos. Não admira que as nações ocidentais puderam aceitar candidamente as declarações do Reich que dizia que ao exterminar os judeus, na verdade estava trabalhando pelo bem de toda a Europa.

Com o final da guerra o problema judeu foi resolvido criando-se o Estado de Israel, o que resultou na emergência de novas categorias de apátridas. Exemplo recente foi a guerra étnica na região dos Bálcãs e, mais recente ainda, a invasão do Iraque pelos EUA, em ambos os casos foram produzidos milhares de refugiados. O atual problema árabe/palestino demonstra claramente o problema. O que dizer da Faixa de Gaza senão que se trata de um imenso campo de concentração, onde sua população formada por vidas meramente descartáveis, isto é, vida nua, *homo sacer*, vive sob constante estado de exceção. O importante é notar que: “Desde os Tratados de Paz de 1919 e 1920 os refugiados e os apátridas têm-se apegado como uma maldição aos Estados recém-estabelecidos criados à imagem do Estado-nação”.¹¹⁶ Para Arendt, essa “maldição” pode colocar um fim a este modelo político pois o Estado-nação não pode existir sem o princípio de igualdade perante a lei, tampouco pode constituir em seu interior indivíduos privilegiados e outro negligenciados pela lei, pois isso contradiz a própria natureza do Estado nacional.

115 Cf. ARENDT, 1989, p.323.

116 ARENDT, 1989, p.323.

A “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” foi um marco decisivo na história política mundial. Ela assinala, com a derrocada do absolutismo, a mudança na fundamentação do poder. O homem, nem Deus, tampouco os costumes, seria a fonte e a legitimação da nova ordem legal. O súdito dará lugar ao cidadão que é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do poder. Como os direitos humanos eram ditos inalienáveis, nem eram redutíveis ou dedutíveis de outra lei, não faria sentido invocar nenhuma autoridade para estabelecê-los, pelo contrário, todas as outras leis deveriam derivar deles, o homem é a sua fonte assim como seu objeto. Do mesmo modo, o autogoverno soberano era parte inalienável deste direito, a autodeterminação popular, ou seja, a soberania do povo era proclamada em nome do homem; este, diluía-se como membro do povo. O homem, portanto, é o soberano em questões de lei, assim como o povo o é em questões de governo.

Já podemos formular aqui o paradoxo contido nas declarações. Estas referiam-se a um ser humano abstrato que não existia em parte alguma; nesta perspectiva, até mesmo os povos chamados selvagens deveriam gozar dos direitos humanos¹¹⁷ e, se isto não ocorre, é porque são povos atrasados que não atingiram o grau civilizatório da soberania nacional e popular, ou seja, a questão dos direitos humanos girou em torno destes elementos, impossível separar a declaração de direitos da formação dos Estados nacionais. “Toda questão dos direitos humanos foi associada à questão da emancipação nacional; somente a soberania emancipada do povo parecia capaz de assegurá-los”.¹¹⁸ Numa palavra, o povo e não o indivíduo representava a imagem das declarações.

Esta implicação dos direitos do homem nos direitos dos povos, que nos parece subjacente à própria estrutura das declarações, só veio à luz quando um crescente número de pessoas estavam privadas de seus direitos mais elementares, mesmo sob Estados nacionais no coração da nova ordem política, a Europa ocidental. O advento do apátrida nos demonstra que a perda dos direitos nacionais era idêntica a perda dos direitos humanos.

Os Direitos do homem, afinal, haviam sido definidos como “inalienáveis” porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo

117 Aqui Schmitt e a linha para além do direito.

118 ARENDT, 1989, p.325.

próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los.¹¹⁹

Ao longo de todo o século XIX os direitos humanos não tomaram forma numa questão política. Os governos se valiam da ideia que os direitos civis dentro de seu país aglutinavam sob a forma de lei os direitos do homem que careciam deste modo de uma estrutura legal fora do âmbito estatal. Supunha-se que todo indivíduo era um cidadão de determinada ordem política e se as leis de seu país não correspondiam as determinações das declarações, caberia aos cidadãos modificar esta realidade. O aparecimento de indivíduos que careciam da proteção de um governo nacional e, portanto, estavam desprovidos do *status* de cidadão, jogará uma pá de cal nestas perspectivas, pois os Estados-nação que tinham suas constituições baseadas nas declarações se mostrarão incapazes de lidar com indivíduos que haviam perdido sua relação com alguma comunidade política e, neste sentido, não eram mais do que homens. “Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo em países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiram pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano”.¹²⁰

Assim, as hipóteses de Burke¹²¹, que se opunha à Declaração de direitos, revelam-se substanciais. Para ele, os direitos emanavam da nação, deste modo, seria melhor se ater à formulação de direitos que estariam vinculados à nacionalidade; uma espécie de direito hereditário.

119 ARENDT, 1989, p.325.

120 ARENDT, 1989, p.327.

121 Cf. ARENDT, 1989, p.323. A primeira crítica aos direitos humanos parte do aristocrata inglês Edmund Burke, seu *Reflexões sobre a Revolução em França* data de 1790; teve grande influência política e sucesso comercial em sua época. Diversos pontos de sua crítica parecem hoje obsoletos, contudo, suas principais objeções ainda são atuais e pouco se acrescentou contemporaneamente a estas (cf. DOUZINAS, 2009, pp. 159-169).

Identificamos dois pontos principais em sua crítica, um, o discurso dos direitos humanos é idealista e metafísico; outro, o sujeito dos direitos é abstrato, portanto, inexistente.

Se observarmos bem, a reconstituição dos direitos humanos e, portanto, da cidadania, só foi possível pelo restabelecimento dos direitos nacionais; tome-se novamente o caso do Estado de Israel.

Portanto, é este vínculo que une os destinos do Estado-nação e do cidadão que age dentro dele, aos direitos do homem, que nos parece paradoxal. Os direitos humanos deveriam aplicar-se a qualquer categoria humana, independente da situação jurídica do indivíduo. O que se viu, e ainda se vê, no entanto, é que a relação entre Estado nacional, cidadania e direitos humanos é ainda mais complexa e problemática, pois no exato momento em que aparecem indivíduos que deveriam encarnar, por excelência, o homem dos direitos,

Vejamos o primeiro ponto: o discurso dos direitos é idealista e metafísico, seus elaboradores são especuladores, isto é, crêem que a prática política pode ser guiada pela teoria e pela razão humana. Deste modo, a Revolução Francesa seria a primeira revolução feita por estes especuladores, filósofos, metafísicos e homens das letras. Para Burke a especulação filosófica e a ciência do governo diferem profundamente, enquanto a primeira é universal e imutável, a prática política é, pelo contrário, particular e mutável. A política não pode ser concebida no abstrato, a contingência, o acaso e as circunstâncias é que determinam sua aplicação.

São as circunstâncias – circunstâncias que alguns julgam desprezíveis – que na realidade, dão a todo princípio político sua cor própria e seu efeito particular. São as circunstâncias que fazem os sistemas políticos bons ou nocivos à humanidade. (BURKE apud DOUZINAS, 2009, p.161).

Política e teoria estão, portanto, em oposição, pois os juízos políticos envolvem casos concretos que devem ser solucionados brevemente dada as necessidades da hora. Assim, embora a teoria filosófica possa produzir idéias e padrões simples e claros, como a declaração de direitos, em sua aplicação estes princípios não conseguem estabelecer-se, pois a política é feita de prudência, calculo, exceção, experiência e habilidade prática.

Deste modo, Burke estabeleceu o primado da convenção, do costume e da lei não-escrita sobre a lei positiva e escrita. Para ele, os costumes não só funcionam melhor do que a lei, mas propiciam a base para a preparação de constituições e leis posteriores que devem ser não mais do que a formalização daquilo que a tradição já criou no decorrer dos tempos. A constituição e a lei devem ser algo como um organismo vivo e não podem abrir mão de certo componente místico, que dá à política uma aura capaz de identificar o povo e seus governantes com a nação e seu modo de vida. As constituições e as declarações destruíram este vínculo místico dos homens com o Estado e ameaçam desintegrá-lo toda vez que novas teorias filosóficas venham se impor.

pois já não eram cidadãos de qualquer comunidade política, estes direitos aparecem como que inaplicáveis.

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos”.¹²²

É a partir desta formulação de Arendt que procuraremos introduzir a perspectiva de Giorgio Agamben na tentativa de resolver, ou ao menos compreender, o sentido deste paradoxo.

Segundo ponto: a crítica à natureza abstrata do sujeito dos direitos humanos. Esse sujeito não é apenas inexistente, mas indeterminado, assim, as declarações de direitos pouco ou nada oferecem de proteção, pois a natureza humana é, para Burke, socialmente e historicamente determinada, isto é, cada sociedade cria seu próprio tipo de pessoa.

Os direitos gerais do homem não existem e, se existissem, não podem ser aplicados, pois os únicos direitos realmente aplicáveis são aqueles criados pela tradição. Esta falta de realidade dos direitos humanos conduz, necessariamente, à sua inaplicabilidade, pois são retirados de seu lugar de origem e de sua referência aos contextos reais onde, na verdade, deveriam agir.

122 ARENDT, 1989, p.333. Outro crítico clássico dos direitos humanos foi Karl Marx, suas objeções podem ser lidas em vários textos de sua extensa obra, contudo, a essência de sua crítica pode ser captada em *Sobre a Questão Judaica*, publicada em Paris, na primavera de 1844 no único número dos *Anais Franco-Alemães*. Normalmente associou-se Marx e os marxismos a um abandono simplista da questão dos direitos humanos, todavia, uma análise mais cuidadosa do pensamento marxiano revela um quadro diferente (cf. DOUZINAS, 2009, p.169).

Retomando Hegel, Marx argumentava que a Revolução Francesa havia dividido a sociedade feudal, unificada, em dois campos distintos, um domínio político, o Estado e um domínio econômico, a sociedade civil, “com isso, os indivíduos foram libertados dos vínculos comuns do *Ancien Régime*, tornaram-se atomizados, e uma distinção se estabeleceu entre os direitos do homem, com sua essência egoísta, e a figura emergente, difusa e ainda idealista do cidadão e seus direitos.” (DOUZINAS, 2009, p. 170).

Opondo-se agora a Hegel, Marx argumentava que a Revolução Francesa não havia realizado o *télos* histórico da humanidade e, a partir deste ponto, ele fundamenta sua distinção entre homem, isto é, a sociedade civil e o cidadão, ou seja, o Estado; a Revolução Francesa foi política e burguesa, aguardava-se outra, social e universal que, realmente promovesse a emancipação humana. Desta perspectiva, o Estado, na prática, servia a dois interesses, em primeiro lugar aos interesses da classe burguesa e seu domínio sobre a sociedade civil, e, adiante, a emancipação da economia capitalista.

Os direitos humanos deveriam contemplar um homem universal e abstrato, todavia, na prática, servem aos interesses de uma pessoa bastante concreta, o indivíduo possessivo e egoísta do capitalismo, o burguês.

Os assim chamados direitos humanos, os *droits de l' homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade. (MARX, 2010, p.48).

Desta feita, os direitos humanos dão suporte a uma ordem social desumana e injusta, baseada no homem abstrato e vazio das declarações. O sujeito das declarações não tem identidade concreta, nem gênero, nem classe social, todas as determinações humanas desaparecem no homem abstrato, sem história nem contexto, todavia, ao mesmo tempo esse sujeito vazio e abstrato serve aos interesses de uma pessoa bem real e concreta, o burguês, submetendo pessoas reais às regras da sociedade burguesa.

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero [...]. (MARX, 2010, p.50).

4.3 AGAM BEN E A POLÍTICA DA VIDA

Os direitos sagrados e inalienáveis do homem, no bojo do sistema da soberania nacional, mostraram-se inaplicáveis na medida em que se torna impossível configurá-los para além dos direitos de um cidadão de um determinado Estado. Aquele que deveria ser por excelência o homem dos direitos, pois não pertence a qualquer Estado, o apátrida criou, contudo, um problema insolúvel ao mostrar uma íntima e necessária conexão entre o Estado nacional e os direitos do homem.

Entre o homem e o cidadão apresenta-se um abismo, que as categorias tradicionais da democracia moderna não conseguem superar. Para Agamben, este problema já se apresenta no próprio título da Declaração que carrega em si uma ambiguidade, “*Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*” (Declaração dos direitos do homem e do cidadão), onde o que não está claro é, em primeiro lugar, se homem e cidadão são duas realidades autônomas, ou, se pelo contrário, o primeiro termo (homem) já está contido desde sempre no segundo (cidadão) e, se assim o for, quais as relações que se sucedem entre eles.

Hannah Arendt teve o mérito de levantar o problema, no entanto, suas indicações permaneceram sem seguimento, não suscitando assim uma abordagem que desse conta da questão. O que veio ainda a dificultar uma interpretação do fenômeno foi, conforme Agamben, após a 2ª guerra, o crescente uso instrumental dos direitos do homem, na tentativa de resolver, ou ao menos amenizar, a situação de apátridas e refugiados que em números não paravam de crescer. Este uso instrumental e o crescente aparecimento de organizações supranacionais, e até mesmo organizações não governamentais, que tomaram para si o cuidado deste problema levaram a interpretações equivocadas do fenômeno que atualmente toma grandes proporções. Basta um rápido olhar pela África central para nos darmos conta da gravidade da situação: países imersos em guerras civis, golpes de Estado, guerras externas e um sem número de imigrantes econômicos que deslocam-se constantemente para fugir da situação de extrema miséria em que vivem.

Para solver este paradoxo Agamben nos propõe uma leitura biopolítica do problema. Há, na relação entre Estado-nação, cidadania e direitos humanos, um dispositivo, que trazido à luz nos permitirá, senão resolver o fenômeno, ao menos nos trará novos subsídios para pensá-lo; trata-se da vida nua. Para ele, as declarações de direitos representam a inscrição deste dispositivo (a vida natural, o simples fato do nascimento) como elemento fundamental na formação da nova ordem jurídico-política da modernidade. “As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação”.¹²³

Vejamos rapidamente o estatuto desta vida biológica em diferentes contextos políticos na tentativa de mensurar a importância do fenômeno acima descrito.

No Antigo Regime e durante toda a Idade Média, a vida natural mostrava-se totalmente indiferente à ordem temporal pois pertencia, como tudo mais, à criação divina. O nascimento dava lugar à posição na ordem social e, portanto, a relações de vassalagem. Na Antiguidade esta vida nua estava confinada ao mero âmbito reprodutivo e era claramente distinta da vida política, esta sim uma vida qualificada. Voltaremos ainda a este ponto, o importante é notar que a vida natural, indiferente ao contexto político, tanto no Antigo Regime, quanto na Antiguidade, com o advento da modernidade se colocará em primeiro plano na estrutura do Estado, pois é seu fundamento e sua legitimação.

Acompanhemos a proposta agambeniana de examinar os primeiros artigos da Declaração na tentativa de demonstrar como é a vida nua, o simples fato do nascimento, a animar e legitimar a nova ordem, como fonte e portadora do direito.

O primeiro artigo declara, “*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*” (os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos), o simples fato do nascimento torna-se o portador imediato do direito moderno, sendo este, portanto, colocado à base do ordenamento político. “*Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme*” (o objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem), diz o segundo artigo; aqui, a vida natural que havia sido colocada como princípio e legitimação do direito, dissipa-se na figura do cidadão (membro de uma associação política) onde os

123 AGAMBEN, 2002, p.134.

direitos, que inicialmente brotaram do homem, são conservados. Por fim, no artigo terceiro o ciclo se fecha, “*Le principe de toute souveraineté reside essentiellement dans la nation*” (o princípio de toda soberania reside essencialmente na nação), o movimento aberto pelo nascimento do homem, ou seja, o elemento nativo sendo a base da comunidade política, pode ser fechado atribuindo-se soberania à nação, que, como já vimos, tem seu sentido etimológico derivado de origem, nascimento (*nascere*).

Com as Declarações a vida nua, até então indiferente ao contexto político-jurídico, torna-se o elemento essencial no fundamento e legitimação da soberania. Este processo se deu em três movimentos, primeiramente o nascimento do homem se impôs como fonte do direito moderno que, logo em seguida, é dissipado no cidadão que deve conservar estes direitos na medida em que é membro de uma associação política, enfim, a nação (que deriva de *nascere*) fecha o ciclo aberto pelo nascimento do homem atribuindo-lhe soberania.

O movimento acima mencionado é nada menos que a passagem da soberania régia, territorial de origem divina, para a soberania nacional e popular. Aqui, o problema se mostra de maneira mais clara ao observarmos a transformação do súdito (*sujet*) em cidadão.

No Antigo Regime os princípios de natalidade e soberania estavam separados, pois o nascimento fundamentava uma relação de vassalagem, ou seja, o nascimento dava lugar apenas ao súdito. Com a Revolução Francesa e as Declarações os dois princípios se unem na figura do cidadão que passa a ser o sujeito soberano, a um só tempo sujeito e objeto do poder. O cidadão ao unir estes dois princípios fundamentava e dava origem, desta forma, ao moderno Estado-nação.

Podemos, neste momento, conforme Agamben, dissolver um lugar comum do pensamento político; no fundamento do Estado-nação não está um indivíduo político livre, tampouco consciente, mas a vida nua que, investida pelo princípio soberano, transforma o súdito em cidadão. Nesta perspectiva, a cidadania não designa uma sujeição a um sistema de leis ou a uma autoridade real, tampouco representa o novo princípio igualitário; a cidadania determina o novo estatuto assumido pela vida como fundamento e origem da nova soberania estatal.

As Declarações apresentam uma ficção implícita, que só se tornou inteligível com o advento dos apátridas e refugiados no início do século XX, qual seja, o nascimento deve tornar-se imediatamente nação, de modo a não restar qualquer resíduo, da mesma forma que entre homem e cidadão não pode haver qualquer espaço, pois os direitos só podem ser atribuídos ao homem quando este transmuta-se em cidadão. “Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão”.¹²⁴ Quando as convulsões geopolíticas da Europa, após a 1ª guerra, se dão, surgirá no cenário político a inquietante figura do refugiado; inquietante pois este traz à luz a ficção originária do Estado-nação ao mostrar sem véus o resíduo que há entre nascimento e nação, entre homem e cidadão.

Com os rearranjos geopolíticos pós 1ª guerra e a liberação do resíduo entre nascimento e nação, homem e cidadão, na figura do refugiado, o Estado-nação entrará em uma crise duradoura. Surgirá no cenário político o nazismo e o fascismo, que são movimentos biopolíticos por excelência¹²⁵, pois fazem da vida nua elemento essencial da decisão soberana. A importância assumida pelo racismo e pela eugenia como propostas estatais nestes regimes ajudam-nos a comprovar esta hipótese.

Resume-se o ideal nacional-socialista na fórmula sangue e solo (*Blut und Boden*). De fato, Rosenberg define o ideal do partido da seguinte maneira:

A visão de mundo nacional-socialista parte da convicção de que solo e sangue constituem o essencial do Germânico, e que é, portanto, em referência a estes dois datismos que uma política cultural e estadual deve ser orientada.¹²⁶

124 AGAMBEN, 2002, p.135.

125 Essa hipótese já havia sido levantada por Foucault em um de seus cursos: “Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista [...] Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas.” (FOUCAULT, 1999, p. 309).

126 ROSENBERG apud AGAMBEN, 2002, p.136.

A fórmula do partido nazista não é outra senão os dois critérios tradicionais que já no direito romano são usados para definir o pertencimento a uma determinada comunidade política: o *jus soli* (nascimento em um determinado território) e o *jus sanguinis* (o nascimento a partir de genitores cidadãos). Estes dois critérios que durante a Idade Média e o Absolutismo eram irrelevantes para a ordem política, pois como já vimos, designavam apenas relações de suserania e vassalagem, com a Revolução Francesa ganham um novo fôlego e assumem uma nova e decisiva importância.

Questões antes indiferentes ao contexto político, ou que não representavam um problema político (o que é francês? O que é alemão?), passam a ser encaradas como problema político fundamental. Assim, o problema de esclarecer o que é ser alemão, francês, etc., deve passar por um constante trabalho de definição e redefinição. Isto é comprovado ainda com a revolução em curso nas tentativas de designar quem era cidadão de quem não era¹²⁷, fechando e restringindo, desta forma, o círculo do *jus soli* e do *jus sanguinis*.

Com o advento do fascismo e do nazismo o problema da definição e da redefinição da nacionalidade de seus cidadãos é encarado como a função política primordial. No nazismo a questão de definir quem é alemão coincidirá com a de definir também quem ou o que não é alemão. Como Estados biopolíticos que são, fascismo e nazismo são uma tentativa radical de definir as relações que se dão entre o homem e o cidadão, entre o nascimento e a nacionalidade, relações estas, não se pode perder de vista, inauguradas pela Revolução Francesa e pelas declarações de direitos.

Fascismo e nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isto possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações dos direitos.¹²⁸

127 Assim, por exemplo, “Lanjuinais, depois de haver definido os *membres du souverain*, continua com estas palavras: *Ainsi les enfants, les insensés, les mineurs, Les femmes, les condamnés à peine afflictive ou infamante... ne seraient pas des citoyens.*” (AGAMBEN, 2002, p. 137).

128 AGAMBEN, 2002, p.137.

Ainda com a Revolução Francesa em marcha é possível observar estas tentativas de definição da relação homem/cidadão na distinção que se operou entre cidadãos ativos e passivos. Desta forma, Sieyès e Lanjuinais¹²⁹ excluía da cidadania ativa os estrangeiros, as mulheres, as crianças, os loucos e toda sorte de indivíduos que poderíamos chamar de insociáveis, como condenados e vagabundos. Poderíamos interpretar estas disposições como uma clara contradição dos princípios democráticos e igualitários que estariam presentes nas declarações, contudo, isso não é possível, trata-se de um problema mais profundo, o vínculo que une o novo estatuto biopolítico da soberania nacional e dos direitos do homem.

Esta necessidade constante de definir e redefinir aquilo que pertence daquilo que deve ser excluído da ordem jurídico-política é uma característica essencial da biopolítica da modernidade. Isso se deve ao fato de que o elemento primordial para a constituição do moderno Estado-nação, a vida nua, apresentava-se, até então, como elemento impolítico e, portanto, deslocado da ordem política. Há a inclusão de um elemento exterior ao ordenamento, a vida nua, que não só foi incluída, mas tornou-se a legitimação e o fundamento da comunidade política inaugurada pelas declarações.

Para os gregos, aos quais devemos grande parte de nosso léxico político, existiam duas expressões para designar o que nós entendemos por vida, *zoé* e *bios*. A *zoé* identifica uma vida natural, comum a todos os seres (homens, animais, deuses) e que, portanto, deve estar confinada no espaço privado meramente reprodutivo, o *oikos*. Já *bios* designa uma forma de vida particular só atingível pelos seres humanos, assim podemos falar em um *bios politicós*, uma vida pública portanto e, sendo assim, pertencente a ordem da *pólis*.

O moderno Estado nacional se funda na inclusão de um elemento que, na verdade, deveria estar excluído da vida política, a mera vida reprodutiva, *zoé*. A vida nua, que antes estava confinada ao espaço privado, tende cada vez mais, a ocupar um espaço na *pólis*, daí a necessidade do novo regime de articular incessantemente o que está dentro daquilo que está fora do ordenamento, já que ele se funda a partir de um elemento, até então, estranho à política e, como tal, deve ser redefinido, politizado.

129 Cf. AGAMBEN, 2002, p.137

A partir da primeira guerra o nexo entre nascimento e nação, homem e cidadão não é mais capaz de legitimar o ordenamento jurídico no interior do Estado-nação pois estes termos mostram seu deslocamento e sua incapacidade de se tornarem unitários. Dois fenômenos podem nos mostrar esta perspectiva.

Primeiramente o aparecimento, em número massivo, de refugiados e apátridas que, ao adentrarem o cenário político sem a máscara da cidadania que os cobre, revelam a ficção originária do Estado nacional, ao deixarem à mostra o resíduo entre nascimento e nação, homem e cidadão, e ao exibirem o secreto pressuposto da ordem política moderna, a vida nua. Já insistimos sobre este ponto. Por outro lado, há um fenômeno, que na verdade não pode ser separado deste, mas que, contudo, revela-se mais significativo. Trata-se do aparecimento no interior dos Estados nacionais da Europa ocidental de leis que permitiam a desnacionalização e a desnaturalização em massa de seus cidadãos.

Assim, a França em 1915 expediu uma lei que permitia a desnaturalização de cidadãos naturalizados de origem “inimiga”. Foi acompanhada pela Bélgica, Áustria, Itália, entre outros, que aprovaram leis parecidas. O ápice deste processo foram as leis de Nuremberg que diziam respeito a “cidadania do Reich” e a “proteção do sangue e da honra alemães”, criava cidadãos de primeiro e segundo escalões e introduzia, assim, a idéia de que a cidadania era algo que deveria ser conquistado e, portanto, passível de questionamento. De fato, dentre as poucas regras que o regime nacional-socialista seguiu ao realizar o massacre de judeus e outras minorias foi a de que somente depois de completamente desnacionalizados, sem mesmo aquela cidadania residual das leis de Nuremberg, ou seja, apenas como uma vida desprovida de qualquer caráter político, estes podiam ser enviados aos campos de extermínio.

Estes fenômenos nos levam a compreender dois processos contraditórios que operam no interior da ordem política moderna, demonstrando como suas categorias políticas perderam seu automatismo e seu poder regulador.

Numa frente, os Estados-nação procuram operar um reinvestimento da vida natural, ao separar no interior de seu ordenamento legal uma vida qualificada, portanto passível de existência política, e uma outra, a vida nua, desprovida de qualquer direito. Os esforços sobre-humanos do regime de Hitler, mesmo em tempo de guerra, de levar a cabo

uma política de eugenia, de proporções e gastos gigantescos, só pode ser compreendida se conduzida a esta luz.

Por outro lado, os direitos do homem que deveriam fazer sentido apenas como o pressuposto dos direitos do cidadão, vão se liberar deste e passam a ser usados longe de qualquer perspectiva cidadã, no intuito de tentar proteger esta vida nua desqualificada politicamente. Desta maneira, expulsa às margens do Estado nacional, para posteriormente recodificá-la sob uma nova identidade nacional.

Certamente esses processos contraditórios podem ser vistos como a principal causa da falência dos órgãos supranacionais em resolver os problemas dos refugiados que, se não são tanto mais constantes na Europa ocidental, pipocam por todo o mundo atual. Tome-se o caso do “Alto Comissariado para os Refugiados” de 1951 (também conhecido como “Estatuto dos Refugiados”) ou o “Estatuto dos Apátridas” de 1954, que apesar de terem seus estatutos baseados nas declarações de direitos, assim como a ONU, determinava que suas ações não poderiam ser de caráter político, mas unicamente humanitário e social.

Segundo Agamben, esta separação do humanitário e do político, já lugar comum nos debates internacionais, é a fase extrema da ficção criada pela soberania nacional e pelas Declarações. “A separação entre humanitário e político, que estamos hoje vivendo, é fase extrema do deslocamento entre os direitos do homem e os direitos do cidadão”.¹³⁰

Basta observar o crescimento de organizações humanitárias em todo o mundo e sua parceria com órgãos supranacionais que devem encarar esta vida expulsa e exposta às margens dos Estados nacionais como vida nua, simples *zoé*, para delegarem a ela algum tipo de ajuda ou proteção, e que mantêm, assim, uma solidariedade secreta com as forças que na verdade gostariam de combater.

Poderíamos dizer que a figura do refugiado representa um conceito-limite capaz de por em crise as categorias fundamentais da política moderna que, segundo Agamben, necessitam, na iminência da catástrofe, de uma reformulação sem reservas, pois este, assinala o ponto em que a política tornou-se, efetivamente, biopolítica.

130 AGAMBEN, 2002, p.140.

5. BIOPOLÍTICA

A teoria foucaultiana descarta, a princípio, uma análise do poder a guisa tradicional, ou seja, da jurisprudência. Em seu curso no *Collège de France*, em 1976, Foucault afirma:

em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado [...] creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania).¹³¹

Preocupado, portanto, como o poder, ou antes, os poderes funcionam em um nível mais baixo, poderíamos dizer mais cotidiano, num funcionamento micro, Foucault pôde descobrir uma transmutação nas formas de poder que, segundo ele, ocorreram, grosso modo, entre os séculos XVIII e XIX, essa nova sociedade, não mais medieval, tornou-se disciplinar. Para compreendermos o biopoder é antes necessário um pequeno olhar sobre a sociedade disciplinar, já que é dentro desta conjuntura que o poder soberano sofrerá um desdobramento, acrescentando a suas técnicas de dominação, novos dispositivos de gerência e controle dos indivíduos: o biopoder. Iniciaremos, portanto, uma análise das “disciplinas” para, logo em seguida, passarmos à biopolítica.

As técnicas disciplinares responsáveis pelo controle dos indivíduos num nível corporal e molecular aparecem, primeiramente, por um problema econômico característico do século XVIII. Por um lado, o grande crescimento populacional que a época suscitou, por outro, o surgimento dos aparelhos de produção em grande escala. Há, portanto, uma necessidade de ordenar os indivíduos tendo em vista esta problemática. Torna-se necessário diminuir os custos da população escolar, carcerária, hospitalar e o contingente militar que se tornaram cada vez maiores. Por outro lado, os aparelhos de produção, a fábrica é aqui o melhor exemplo, tornaram-se maiores e mais complexos, havia ainda a necessidade, imposta pelo capital, de fazê-los prosperar e render. As disciplinas, como podemos observar

131 FOUCAULT, 1999, p.40.

em *Vigiar e Punir*, respondem portanto “a esses dois processos ou antes sem dúvida à necessidade de ajustar sua correlação”.¹³²

Adiante podemos observar a importância das disciplinas num quadro político. O novo direito representativo do século XVIII, que levou a burguesia à classe dominante, estava embasado na vontade geral e na garantia de igualdade perante a lei. Uma sociedade disciplinar garantiria a esta classe uma estabilidade real que ela não dispunha no contexto jurídico-político. “E se [...] o regime representativo permite que [...] a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas dão, na base, garantia da submissão das forças e dos corpos”.¹³³

Mas o que seria exatamente a disciplina, ou as disciplinas? Quais suas características e seu modo de funcionamento? Vimos o contexto histórico em que elas aparecem; passemos, agora, a analisar seu funcionamento.

As disciplinas operam um assujeitamento dos corpos, criam assim corpos dóceis e maleáveis para as operações de que necessita. As disciplinas são “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”.¹³⁴ Seja na fábrica ou na escola o método disciplinar permite que os indivíduos sejam, por assim dizer, adestrados para um desempenho com maior eficácia. Ele tem, como alerta Foucault, ainda em *Vigiar e Punir*, uma dupla função, aumentar a rentabilidade dos corpos num nível econômico e diminuir essa movimentação num nível político.

A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência).¹³⁵

132 FOUCAULT, 1983, p.192.

133 FOUCAULT, 1983, p. 195.

134 FOUCAULT, 1983, p. 126.

135 FOUCAULT, 1983, p. 127.

Para fabricar esses “corpos dóceis” a disciplina lança mão de alguns dispositivos. Primeiramente as disciplinas são forças positivas, na medida em que produzem algo. Produzem um saber e este saber produz os indivíduos que, submetidos às técnicas disciplinares, por sua vez, produzem novos saberes e assim sucessivamente. Esta é uma segunda característica da sociedade disciplinar.

Outras duas características do poder disciplinar são a organização do espaço e o controle do tempo. Talvez essas sejam as características que melhor resumam as sociedades disciplinares tendo em vista os seus propósitos, pois, segundo Deleuze em seu pequeno escrito sobre as sociedades de controle¹³⁶, a tarefa primordial da sociedade disciplinar seria: “concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares”.¹³⁷

A vigilância que ocorre de maneira permanente sobre o corpo individual fecharia o quadro das principais características de uma sociedade disciplinar.

Segundo Foucault o poder disciplinar antecede e dá sustentação ao poder biopolítico, é este outro tipo de poder que cumpre agora analisar.

Temos duas espécies de poder que dão sustentação ao que Foucault chamou de biopolítica; um, o poder disciplinar; outro, o biopoder. Se as disciplinas se ocupam da administração da vida em seu nível molecular, operando no detalhe, o biopoder se encarrega de governar a vida em seus aspectos globais. Na obra *História da Sexualidade I. A Vontade*

136 Antonio Negri e Michael Hardt afirmam que o biopoder só pode se realizar em sua plenitude no horizonte de uma sociedade de controle, sociedade esta que sucederia as velhas sociedades disciplinares e diferem desta última em alguns aspectos.

A sociedade de controle [...] pode ser caracterizada por uma intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização e disciplinaridade que animam internamente nossas práticas diárias e comuns, mas, em contraste com a disciplina, esse controle estende bem para fora os locais estruturados de instituições sociais mediante redes flexíveis e flutuantes. (HARDT & NEGRI, 2001, pp.42-43).

137 DELEUZE, 1992, p. 219.

de *Saber* Foucault afirma: “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida”.¹³⁸

Dizíamos que o século XVIII trouxe consigo um grande aumento, primeiro do nível populacional e, em seguida, nos aparelhos de produção. Por esse motivo duas transformações ocorreram nos regimes de poder ocidentais. Primeiramente o aparecimento das disciplinas que acarretavam um controle dos corpos em um nível individual, uma anátomo-política, como chama Foucault. Uma segunda acomodação se operou. Mais complexa, por isso mesmo mais tardia; um controle dos corpos ao nível das massas, uma biopolítica portanto.

Conjuntamente ao desenvolvimento do capitalismo o século XVIII experimentou um relativo domínio sobre a vida, isto é, as grandes fomes e epidemias que assolavam a Europa em séculos passados regrediram neste período devido a um desenvolvimento econômico, científico e, também, das técnicas de produção agrícola, possibilitando assim certa estabilidade nos processos vitais da população. Essa conjuntura histórica trouxe, como mostra Foucault, uma profunda transformação nos regimes políticos ocidentais. Tentemos, portanto, observar essa reviravolta.

O poder soberano caracterizava-se, segundo Foucault, por ser um direito de vida e de morte, condicionado à própria defesa do soberano. Esse direito, simbolizado pelo gládio, é de causar a morte ou de deixar viver. Conforme anotamos em seu curso de 1976: “é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada. [...] O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver”.¹³⁹

Esta é uma característica de uma sociedade em que o poder se exercia como subtração, ou seja, o soberano detinha o poder de se apropriar das riquezas, bens, serviços e, no limite, do sangue de seus súditos. Voltando a *Vontade de Saber*, Foucault esclarece que:

138 FOUCAULT, 1984, p. 131.

139 FOUCAULT, 1999, pp.287-288.

O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la.¹⁴⁰

Notemos, então, que a morte é a chave do poder soberano, é pelo direito de matar que ele se apodera da vida de seus súditos.

O que ocorre, portanto, no século XVIII, conjuntamente a todos os processos já mencionados, é a inversão do princípio soberano. Se o poder soberano faz morrer e deixa viver, o biopoder, pelo contrário, faz viver e deixa morrer: “o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou de devolver à morte”.¹⁴¹

Observemos ainda que, se o direito soberano podia ser um direito de confisco, o biopoder é produtivo, na medida em que ele assume como tarefa a gerência dos processos globais da população; ele carrega consigo a tarefa de otimizar as forças presentes nessa população por meio de procedimentos como assistência aos inválidos, controle da higiene pública e das epidemias, averiguação das taxas de natalidade, longevidade, etc., em suma, uma série de intervenções e controles reguladores: “um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las”.¹⁴² Temos, por meio destes procedimentos, uma entrada da vida nos cálculos do poder, um reflexo do biológico no político. Observemos melhor essa afirmação.

A economia, desde a Grécia, sempre fora um assunto privado. Ela pertencia à esfera da família ou, no máximo, a certos grupos sociais. Falar em uma economia-política antes da era do biopoder soaria como um absurdo e, no entanto, o mercantilismo vê nascer consigo uma interferência cada vez maior do Estado nos assuntos, digamos, domésticos, isto é, uma tomada da vida particular pelos poderes estatais.

É também neste período que vemos surgir a ideia de governo (governamentalidade, como diz Foucault). Se antes o bom estadista, ou o príncipe, era aquele

140 FOUCAULT, 1984, p. 128.

141 FOUCAULT, 1984, p. 130.

142 FOUCAULT, 1984, p. 128.

que cumpria e fazia cumprir a lei, na idade da biopolítica um excelente Estado é aquele bem governado. E o que é o governo senão um poder de polícia? Nenhum processo lhe escapa, nada fica de fora de sua regulação; nada, mas principalmente os processos populacionais. Isto porque se a antiga soberania se baseava no domínio territorial, a biopolítica precisa de um Estado populacional. Mudança de lógica. No primeiro caso espera-se a conquista para o crescimento do Estado, no segundo a otimização de suas forças internas, os homens e suas coisas, servem de referência para o desenvolvimento estatal: “o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população”.¹⁴³

O biopoder é, como pudemos observar, um poder totalizante, massificante, na medida em que toma a população e seus processos como um organismo múltiplo passível de normalização e regulações, regulações essas que dizem respeito ao estatuto vital dessas mesmas populações.

Até aqui analisamos o surgimento do conceito de biopolítica na obra de Michel Foucault. Trata-se agora de observar seus desdobramentos no pensamento do filósofo italiano Giorgio Agamben.

Para Foucault o advento do biopoder se dá no momento em que as formas de poder, entendidas como soberania, receberão um complemento¹⁴⁴, primeiramente das técnicas disciplinares, ou técnicas de individualização, e, posteriormente do biopoder, ou seja, de procedimentos de massificação e totalização que operam, desta maneira, um controle político ao nível da vida natural ou biológica.

Ao abandonar a análise política dentro do modelo jurídico-institucional, Foucault, portanto, nega-se a elaborar uma teoria unitária a respeito do poder. É neste hiato deixado por ele que Agamben concentrará seu pensamento.

143 FOUCAULT, 1984, p. 129.

144 Conforme Foucault: “Devemos compreender as coisas não em termos de substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e desta por uma sociedade de governo. Trata-se de um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental, que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essenciais.” (FOUCAULT, 1982, p.291).

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

145

Com o objetivo de analisar este ponto cego nas pesquisas de Foucault, Agamben construirá um pensamento político que unirá a análise do poder à maneira tradicional (modelo jurídico-político) com o modelo biopolítico de poder. “A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”.¹⁴⁶

Agamben observa que vinte anos antes de *A Vontade de Saber*, Hannah Arendt em *A Condição Humana* havia demonstrado como a decadência do espaço público nas sociedades modernas estava relacionada com o fato de que a vida biológica, que para os gregos, os quais devemos grande parte de nosso léxico político, estava situada à margem do ordenamento político passou, a partir da modernidade, a ocupar um lugar de destaque na cena política.

Segundo Arendt, a vida estritamente humana está relacionada, ou depende inteiramente, de um mundo habitado por homens e de coisas feitas por ele, sejam elas objetos fabricados, isto é, produzidos pelo homem, coisas de que ele cuida, como as terras cultiváveis ou, por fim, coisas que os homens estabeleceram em seu convívio, como as instituições e os ordenamentos políticos. O mundo em que vivemos, sob esta perspectiva, não existiria sem a atividade humana. Estas atividades são, portanto, condicionadas pelo simples fato de os homens viverem juntos. A este conjunto de atividades Arendt dá o nome de *vita activa*, resumindo, assim, as características da vida dita propriamente humana.

Três são as dimensões da atividade humana: trabalho, fabricação e ação. Cada uma destas dimensões corresponde a certo tipo de concepção humana, a saber, o *animal laborans*, quando o homem se encontra preso em atividades que garantam sua subsistência biológica, isto é o trabalho; o *homo faber*, correspondente a atividade da

145 AGAMBEN, 2004, p. 13.

146 AGAMBEN, 2004, p. 14.

fabricação, ou seja, por meio de uma *techné* o homem é capaz de produzir objetos duráveis que rompam o eterno ciclo vital da natureza, garantindo persistência à breve existência humana; por fim, a ação corresponde ao *zoon politikon*, o homem enquanto agente político capaz de se relacionar, através da palavra, com outros homens e, deste modo, estabelecer a esfera dos negócios humanos, o domínio público.

Evidentemente cada uma destas atividades relaciona-se e complementam-se, contudo, cada uma delas tem um lugar específico para ser realizada. Sabemos que a antiga cidade-estado grega estava dividida em dois âmbitos básicos, o da vida privada (*oikos*) e o da vida pública (*pólis*), ora, tanto o trabalho quanto a fabricação eram atividades restritas à esfera privada e somente a ação (*práxis*) tinha seu lugar no âmbito político, isto é, ao domínio público. Arendt observa que somente a ação (*práxis*) é prerrogativa essencial do homem. As atividades do trabalho e da fabricação não requerem a presença de outros, no entanto, um homem, que por hipótese, trabalhasse e fabricasse coisas em um mundo habitado somente por ele, não poderia ser chamado de homem, mas sim, “*homo faber*”, ou um “*animal laborans*”. “Nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros”.¹⁴⁷

Da relação entre vida e ação decorre, segundo a filósofa, um grave problema, a ascensão do conceito de “social”; que nos remete à antiga tradução do termo aristotélico, animal político, *zoon politikon*, como “animal social”. Destaca-se a tradução consagrada de Tomás de Aquino: “o homem é por natureza, político, isto é, social”.¹⁴⁸ A palavra social, de origem romana, não é encontrada entre os gregos e, no entanto, com o passar do tempo o termo social passou a adquirir o sentido de condição humana fundamental.

Nem Aristóteles, nem Platão ignoravam o fato de que o homem não pode viver só, sem a companhia de outros, todavia, não acreditavam ser esta uma característica que definisse a condição humana fundamental, pelo fato de que o viver em comum é característico também dos outros animais, isto é, pode-se dizer que este viver em comum, seja um fato natural ou biológico. Para eles, a companhia natural, longe de definir o gênero humano, era vista como uma limitação biológica, equivalente em todo o reino animal.

147 ARENDT 13, 2010, p. 27.

148 ARENDT 13, 2010, p. 27.

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*”.¹⁴⁹

Dentre todas as atividades humanas não mais do que duas eram consideradas políticas, próprias do *bios politikos*, o que excluía o que era apenas necessário ou útil, mas que, pelo contrário, constituía a esfera dos negócios humanos, a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*). Ser político, isto é, viver em uma *pólis*, significava que tudo era resolvido mediante a palavra, o que excluía o uso da força e da violência. Para os gregos, o uso da violência e da força só poderia existir em modos pré-políticos (ou seja, fora da *pólis*) de convivência humana que eram características do lar e da vida em família, onde o chefe da casa imperava com poderes despóticos sobre a vida dos familiares e dos escravos. Não por acaso, os gregos comparavam os impérios asiáticos, os bárbaros, à organização de uma casa.

Assim, a definição aristotélica de *zoon politikon*, jamais poderia ser “social”, pois esta definição era, não só alheia, mas diretamente oposta à idéia de uma associação natural ou da vida do lar (*oikos*). Para Arendt, o significado desta expressão, *zoon politikon*, só pode ser compreendida em sua totalidade se observarmos uma segunda definição dada por Aristóteles para o ser humano: um ser vivo dotado de fala (*zoon logon ekhon*). Segundo a filósofa, esta definição simplesmente expressava um pensamento corriqueiro no mundo da *pólis* grega e do modo de vida político, qual seja, que todos os que viviam fora da *polis* (escravos, bárbaros, etc.) eram desprovidos, não de fala propriamente dita, mas de um modo particular de vida onde o discurso tinha primazia sobre a violência e onde tudo se resolvia mediante o uso da palavra.

Nota-se que, não só para os gregos, mas também entre os romanos, até mesmo o poder do tirano era considerado inferior ao do *pater familias* romano, ou do chefe do *oikos* grego, o *despotes*, ao dirigir sua casa. Isto porque o domínio absoluto e incontestável estava destinado a viver fora do ordenamento político.

Verificamos que, entre os antigos, as atividades humanas destinadas à manutenção da vida estavam estritamente separadas das esferas da ação política, isto é, além

149 ARENDT 13, 2010, p. 28.

de sua vida digamos natural, os homens recebiam uma “segunda vida”, incontestemente mais qualificada e superior que aquela. O fato é que o conceito de social, ao equacionar as esferas pública e privada, pode nos levar a um esvaziamento da primeira, na medida em que, originalmente estas duas esferas remetem a atividades distintas. Embora esse equacionamento, conforme Arendt, nos remeta à tradução latina de expressões gregas adaptadas ao pensamento romano-cristão, esse problema veio a agravar-se na modernidade a partir de sua concepção de sociedade.

A distinção entre uma esfera privada, correspondente ao *oikos* e uma esfera pública, correspondente à *polis*, como atividades distintas nos remete ao surgimento da cidade-estado grega. Contudo, a ascendência da esfera social é um fenômeno recente cuja origem nos leva à era moderna e que encontrou sua forma política no Estado nacional. Interessante notar que, segundo Agamben, Arendt não faz aqui nenhuma relação com sua primeira obra, *Origens do Totalitarismo*¹⁵⁰, no qual o problema do Estado nacional ocupa grande parte de sua crítica. O problema do Estado-nação e a crítica arendtiana do moderno Estado nacional e dos direitos humanos por meio da figura do apátrida ou refugiado já foi por nós trabalhado, onde se viu emergir um paradoxo situado na relação entre os direitos do homem e o Estado-nação; Agamben procurará contornar este paradoxo, como já visto, introduzindo uma concepção biopolítica deste problema jurídico. As declarações de direitos representam, em verdade, a inscrição jurídica da vida natural como elemento basilar na organização política dos ordenamentos pós Revolução Francesa, fenômeno este que, de outro modo, parece ser notado por Arendt ao insistir em sua crítica ao esvaziamento do espaço público nas modernas sociedades conforme estamos observando.

150 Esta não é a opinião corrente entre os arendtianos. Na apresentação a 11ª edição brasileira de *A Condição Humana* (ARENDT 13, 2010) Adriano Correia sustenta que um bom caminho para se compreender o significado desta obra seria retomando *Origens do Totalitarismo*, sobretudo a partir da incorporação, na 2ª edição, que data de 1958, mesmo ano da publicação original de *A Condição Humana*, do ensaio “Ideologia e Terror” ao final do livro. Nele Arendt faz menção ao conceito kantiano de “mal radical”, que não estaria mais condicionado à corrupção moral de todas as máximas, como em Kant, mas num mal absoluto que tem por objetivo a erradicação total da pluralidade humana da face da Terra. Ora, os regimes totalitários com seus campos de concentração, segundo Arendt, operaram como um experimento que visava à transformação da própria condição humana, embasada no reconhecimento de que cada ser humano é único, edificador e coedificador de um mundo comum, tornando-os supérfluos e intercambiáveis.

A ascendência da esfera do social nos modernos Estados nacionais trouxe uma grande dificuldade para compreendermos a divisão privado/público que era evidente em si mesma para os antigos, bem como distinguir o viver e agir em um mundo comum, a política, e a manutenção da vida natural confinada ao âmbito reprodutivo, o lar (*oikos*), pois o pensamento político moderno passou a ver “o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional”.¹⁵¹ A este corpo damos o nome de nação.

O pensamento que se destina a se ocupar dos problemas da nação não será mais a ciência política, mas a “economia nacional” ou a “economia social”¹⁵², numa palavra, o termo é economia-política, o que para os gregos soaria como um absurdo já que o econômico não era pauta política, mas assunto destinado à manutenção da vida doméstica. A esfera familiar surgiu pela necessidade dos homens viverem juntos a fim de sustentarem suas necessidades e carências naturais. Era a necessidade que reinava sobre as atividades exercidas no lar. Pelo contrário, na *pólis*, o primado pertencia à esfera da liberdade. Se havia alguma relação entre elas era a do simples fato de que os homens para adentrarem a vida política deveriam, antes, ter suas necessidades naturais atendidas. “A política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio de proteger a sociedade”¹⁵³, como ocorre no mundo moderno onde a liberdade passou a ser situada no âmbito da sociedade e a violência monopólio do Estado no intuito de protegê-la.

Entre os gregos a liberdade situava-se no âmbito político e a violência era somente autorizada na esfera privada onde o homem poderia lançar mão desta, por exemplo para subjugar escravos, tendo em vista vencer as necessidades impostas pela natureza e alcançar, deste modo, a liberdade, a esfera política. A violência é, portanto, um ato pré-político. Arendt, contudo, nos adverte que este “poder pré-político com o qual o chefe do lar governava a família e seus escravos, e que era tido como necessário porque o homem é um animal ‘social’ antes de ser um animal ‘político’”¹⁵⁴, não pode ser confundido com as teorias

151 ARENDT 13, 2010, p.34.

152 ARENDT 13, 2010, p.34.

153 ARENDT 13, 2010, pp.36-37.

154 ARENDT 13, 2010, p.38.

contratualistas modernas onde os homens são tirados de um estado de natureza caótico ao entregarem o monopólio da violência a um soberano. Para Arendt, o poder pré-político do pai de família dos antigos e o monopólio da violência entregue ao poder soberano, nas teorias modernas, ainda que este retire sua autorização da violência através de um estado de natureza, portanto, também pré-político, não devem ser confundidos pois os conceitos de domínio, submissão, governo e poder, eram características, não da esfera pública, mas sim, pertencentes à esfera privada.

Deste modo, nota-se que a partir da modernidade a diferenciação entre o social entendido aqui como âmbito privado e o político praticamente desaparecem, e é possível tomar um pelo outro, pois as atividades antes de interesse puramente privado tornaram-se questões políticas e a administração da economia, portanto do lar (*oikos*) tornou-se interesse coletivo, isto é, interesse do Estado. Para os gregos, portanto, há uma clara distinção entre as atividades econômicas, pertencentes ao domínio do lar, da casa, e as atividades políticas. É claro que, como já visto, sem vencer as necessidades impostas pela vida natural por meio da organização doméstica não era possível viver, tampouco o *bem-viver* aristotélico, contudo a política jamais poderia visar à manutenção da vida, tarefa da casa que, deste modo, sustentava, porém num outro âmbito, a *boa vida*, esta sim política.

Se observarmos bem, seguindo as orientações de Agamben, segundo as quais seu modelo de biopolítica deve de algum modo fazer confluir a análises de Foucault e Arendt¹⁵⁵, o problema levantado por ela é o mesmo que se passa numa das lições de Foucault em seus cursos no Collège de France de 1978¹⁵⁶ em que se procura analisar o problema da população e a ascendência do que ele chamou de governamentalização do Estado¹⁵⁷. Fenômeno este que ocorreu às portas da modernidade. Permita-nos retomar rapidamente o texto foucaultiano onde o termo biopolítica não aparece e, contudo, nos parece ser o mesmo problema apresentado ao final de *A Vontade de Saber*.

Segundo Foucault, entre os séculos XVI ao XVIII, a literatura política testemunhou o aparecimento de um sem número de tratados que se apresentavam não mais

155 AGAMBEN, 2004, p.126.

156 FOUCAULT, 2010, pp.117-146.

157 FOUCAULT, 1982, p.277.

como conselhos aos príncipes, tampouco como ciência política, mas como arte de governar. Tome-se como exemplo do que Foucault chamou de textos clássicos da soberania *O Príncipe* de Maquiavel e tentemos marcar sumariamente as diferenças deste para com os novos tratados políticos, na medida em que é este o modelo que as teorias do governo irão recusar e substituir por uma arte de governar.

O príncipe maquiavélico encontra-se numa relação de exterioridade para com o principado, ele o recebe por conquista ou herança. O foco dos conselhos ao príncipe dizem respeito às habilidades que este deve desenvolver para manter seu território. Este território é o fundamento de todo o poder soberano, que tem por finalidade fazer com que os súditos respeitem às leis. Pelo contrário, as teorias da arte de governar sustentam que existem diversas modalidades de governo, por exemplo o governo do pai sobre a casa, e que o governo do príncipe é apenas uma delas. Portanto, se a teoria jurídica da soberania procura marcar uma descontinuidade¹⁵⁸ do poder soberano em relação às outras formas de poder digamos menores, o modelo do governo, diferentemente, postula uma continuidade deste poder cuja atividade pode ser resumida basicamente em duas frentes; uma, o príncipe que quer governar um Estado deve, antes, saber governar seus bens e sua família: teoria da pedagogia do príncipe; outra, quando o Estado é bem governado, todo o resto também o é, os pais governam bem suas famílias e assim por diante: teoria da polícia. Seu fundamento não é mais o território, mas os homens e a relação destes com suas coisas (riquezas, bens, doenças, etc.). Por fim, se a finalidade do poder soberano é fazer com que os súditos respeitem as leis¹⁵⁹, a finalidade do governo é plural, depende das circunstâncias e dos objetivos estabelecidos, isto é, organizam de tal modo os homens em relação com suas coisas de maneira a alcançar o objetivo estabelecido para cada um dos problemas a serem geridos, como exemplo, gerar riquezas ou acabar com uma epidemia.

Percebe-se aqui a emergência de um conceito, que como já observamos em Arendt, estava até então ausente nos textos políticos, a casa, e, por conseguinte, a economia:

158 Essa descontinuidade do poder político com relação a outras formas de poder já pode ser observado, como veremos adiante, na *Política* de Aristóteles (ARISTÓTELES, 1252a 7-10).

159 Foucault observa que a lógica que sustenta a soberania é circular, pois, ao fazer com que a lei seja cumprida, ela simplesmente tem como finalidade sua continuidade.

A arte de governar, tal como aparece em toda esta literatura, deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no interior da família – ao nível da gestão de um Estado? A introdução da economia no exercício político será o papel essencial do governo.¹⁶⁰

A arte de governar é, portanto, a arte de exercer o poder segundo o modelo da economia. Este problema que começa a se esboçar no século XVI e que, deste modo, deve lidar com conceitos até então antagônicos – economia e política – irá se desenvolver de tal modo ao longo dos séculos seguintes que, em meados do século XVIII, a palavra economia já passa a designar um campo da realidade que deve ser gerido pelo Estado. Como isso foi possível? Conforme Foucault, o problema da arte do governo e, portanto, do deslocamento da economia para o âmbito político, está relacionado com uma série de fatores onde se destaca, contudo, o problema da população.

Se pode dizer que foi graças à percepção dos problemas específicos da população, graças ao isolamento deste nível de realidade, que chamamos a economia, que o problema do governo pôde enfim ser pensado, sistematizado e calculado fora do quadro jurídico da soberania.¹⁶¹

O advento da população elimina o paradigma da economia como quadro familiar e, portanto, privado, e o transfere para o âmbito da política. Já vimos, em Arendt, como o conceito de nação passa a representar a idéia de uma família gigantesca. A família passa a ser vista como um segmento da população, segmento privilegiado no entanto, pois, ao gerir a população, o governo deverá iniciar suas intervenções na família, mapear os comportamentos sexuais, o nível de consumo, de mortalidade, etc.. Assim, a população pode ser vista como fim e ao mesmo tempo instrumento do governo; fim, melhorá-la, otimizá-la, fazê-la crescer e prosperar, aumentando sua duração, seu nível de saúde, sua riqueza, etc.; instrumento, pois é a partir da família e por meio dela que o governo intervém, através de um sem número de dispositivos, em um segmento maior, num conjunto de famílias, que chamamos de população. Neste sentido, a população gerará uma série de saberes governamentais necessários para melhor geri-la, a estes saberes podemos dar o nome de

160 FOUCAULT, 1982, p. 281.

161 FOUCAULT, 1982, p.288.

economia, ou melhor, economia-política. A economia-política é, portanto, o ponto em que a arte de governo se transmuta em ciência política e, assim, encontra seu modelo jurídico.

Já vimos como, em Foucault, o modelo jurídico da soberania cedeu espaço às técnicas de poder biopolíticas. O que gostaríamos de observar, seguindo as orientações de Agamben, é que o problema foucaultiano é de algum modo, o mesmo de Arendt, isto é, a assunção da esfera econômica ao plano político, nos primórdios da modernidade, transformou de tal modo as categorias políticas até então vigentes que se pode falar em um novo modelo de soberania, por assim dizer, a biopolítica foucaultiana, que realizou uma espécie de animalização do homem, uma estatização do biológico, através de dispositivos políticos mais sofisticados, como também em uma decadência da esfera política para Arendt. Segundo Agamben, o fato de Arendt não ter realizado nenhuma relação entre este problema e suas indagações acerca do totalitarismo e de que em seu pensamento está ausente qualquer perspectiva biopolítica, bem como o fato de Foucault poder iniciar suas análises do biopoder sem qualquer referência a ela é índice dos problemas que o pensamento político deve superar neste âmbito. Para ele, como já observamos, trata-se de fazer retornar a biopolítica aos primórdios da política ocidental e, por meio de sua genealogia, demonstrar como este dispositivo pôde vir à tona na modernidade, em especial na contemporaneidade.

De volta ao pensamento grego Agamben observa que estes não possuíam um sintagma específico que definisse o que nós entendemos por vida, assim, existiam dois termos para tanto: *zoé* e *bíos*. A *zoé* era a vida natural, comum a todos os seres, sejam eles homens, animais ou deuses. Por outro lado, *bíos* designava um modo próprio de viver de determinado grupo ou indivíduo, uma vida qualificada portanto. Nota-se que na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles ao procurar descobrir que tipo de vida é aquela vida ética, isto é, feliz, nos traz três candidatos a esta, a vida do filósofo, a vida dos prazeres e a vida política. O termo utilizado por ele é *bíos*: *bíos theoreticós*, *bíos apolausticós* e, como já vimos, o *bíos politikós*, pois se trata aqui de um modo particular de viver, uma vida, por assim dizer, qualificada e não a mera vida natural, a *zoé*. Deste modo, a finalidade da *pólis* não é o simples viver, mas o viver bem¹⁶². Não que os gregos vissem um mal no simples viver, de fato um pouco mais adiante na *Política* – em 1278b-25 – Aristóteles confirma que o simples viver é em si mesmo um bem.

162 ARISTÓTELES, 1278b 20-24.

Contudo, como já tivemos a oportunidade de observar em Arendt, a vida natural é excluída do mundo político propriamente dito, pois pertence a uma outra esfera da atividade humana, o âmbito reprodutivo, a casa, a família, o *oikos* portanto. De fato, logo no início da *Política* Aristóteles procura distinguir claramente o chefe de um empreendimento (*oikonomikos*) e o chefe da família (*despotes*) do chefe político, mostrando que suas diferenças não são de grau, mas de espécie, pois os dois primeiros ocupam-se de atividades meramente reprodutivas, isto é, a manutenção do *oikos*.

Não pensam bem os que pretendem que as funções de um governante, de um rei, de um senhor de uma casa e de um senhor de escravos são uma e mesma coisa, como se não existisse uma grande diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade; é que imaginam que essas diversas formas de autoridade apenas diferem no maior ou menor número de subordinados, mas não na qualidade.¹⁶³

Quando Aristóteles procura definir o fim da comunidade perfeita é justamente recorrendo a estas definições que ele opõe o simples fato da vida a vida politicamente qualificada: “Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa”.¹⁶⁴ Para o filósofo, portanto, a *pólis* nasce dessa oposição entre viver (fora) e viver bem (dentro da ordem política), ou, entre a vida e a boa vida que, se assim nos permite, pode também ser definida deste modo: vida natural, ou como prefere Agamben vida nua, e existência política.

Isto posto, Agamben nos sugere os seguintes questionamentos: Porque a política ocidental se constitui pela exclusão da vida nua? Que relações existem entre esta vida nua e a política já que é por meio de sua exclusão que a vida nua é incluída na *pólis*? A política se nos apresenta, deste modo, como uma inclusão exclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*, ou, nos termos aristotélicos, o lugar onde o viver deve, necessariamente, ser transformado em bem viver, isto é, aquilo que deve ser politizado é, desde sempre, a vida nua.

163 ARISTÓTELES, 1252a 7-10.

164 ARISTÓTELES, 1252b 29-30.

Aqui já é possível ver como a política já carrega em si a biopolítica. O Estado moderno ao colocar a vida biológica dos cidadãos no centro dos cálculos políticos deixa ver o vínculo secreto que une o poder soberano e a vida nua. Também já notamos a emergência de dois conceitos fundamentais para Agamben, estado de exceção e *homo sacer*. A estrutura política original, graças à qual a vida nua é incluída no ordenamento através de sua exclusão, é aquela detectada por Carl Schmitt: o estado de exceção. De outro lado, esta vida nua produzida pelo poder soberano através do estado de exceção, é aquela do *homo sacer*, uma figura obscura do direito romano arcaico que se nos apresenta como paradigma do corpo vivente exposto ao poder soberano e graças ao qual os dois pólos do ordenamento – vida nua e poder soberano – serão conectados.

A vida nua é, portanto, um conceito essencial para a política ocidental, pois a cidade dos homens funda-se, justamente, sobre a sua exclusão que é, na mesma medida, sua implicação. Assim, a dupla categorial fundamental da política não é aquela desenhada por Schmitt em seu *O Conceito do Político*, amigo-inimigo, mas antes, vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. “A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva”.¹⁶⁵

Deste modo, a tese foucaultiana segundo à qual, com o advento da modernidade, houve um processo pelo qual a política se transformou em biopolítica e a vida natural, até então confinada fora do ordenamento político, passa a ocupar o centro dos problemas políticos, deve ser, conforme Agamben¹⁶⁶, corrigida, pois, para ele, problemático não é o fato de a vida nua tornar-se objeto do poder estatal nem, tampouco, a inclusão desta no ordenamento político, pois, como já vimos, estas relações são antiquíssimas, nos remetem às origens da política ocidental. O fato essencial, segundo Agamben, é que a partir da modernidade e, sobretudo na contemporaneidade, quando o estado de exceção passa a tornar-se, regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem a coincidir com o espaço político e, assim, exclusão e inclusão, *zoé* e *bíos*, direito e fato, *phýsis* e *nómos* entram em uma zona amorfa e tornam-se indistinguíveis. Este espaço, que Agamben chamará de campo de concentração, é o espaço biopolítico por excelência, pois, ao

165 AGAMBEN, 2002, p.16.

166 AGAMBEN, 2002, p.16.

embaralhar as duplas categoriais fundamentais da política ocidental, o poder soberano tem diante de si uma vida nua sem qualquer mediação, ou seja, uma vida totalmente desqualificada, despolitizada à mercê, portanto, de um poder que, no limite, é um poder de morte.

Como notou Foucault, a partir do advento das sociedades disciplinares o poder estatal faz dos homens como simples vivos o objeto específico do poder. Porém, o que Foucault deixa escapar é que, do outro lado, a democracia moderna faz dos homens como simples vivos, não apenas objeto, mas também, sujeitos do poder. Assim, sob a perspectiva agambeniana, a democracia moderna diverge profundamente da clássica neste ponto, ao fazer do vivo objeto e, ao mesmo tempo, sujeito do poder, ela reivindica e tenta liberar esta vida nua, até então situada à margem da política, transformando-a em forma de vida. Daqui sua fragilidade, pois tenta encontrar a liberdade e a felicidade justamente no ponto que indica, originalmente, submissão, isto é, a vida nua.

5.1. CAMPO DE CONCENTRAÇÃO

No decorrer de suas pesquisas sobre os dispositivos de poder, Foucault, ao analisar as instituições carcerárias e o direito penal, pôde encontrar uma forma de poder que ele caracterizou como “disciplina”. Ademais, as “disciplinas”, elevadas a um processo de totalização, dão a base a um processo político que ele chamou de biopolítica. Contudo, é curioso constatar que suas análises sobre a prisão e o direito penal não terminaram, como seria lícito se esperar, num estudo sobre os campos de concentração.

Outrossim, ao observarmos os acontecimentos que se desenvolveram com os judeus, bem como outras minorias, nos campos de concentração nazista, temos dificuldades em precisar, dentro do direito penal, que tipos de crime foram aquelas atrocidades cometidas pelo regime nacional-socialista. Tampouco é possível enquadrar estas atrocidades como uma espécie de sacrifício religioso, presente no termo holocausto, visto que, como pudemos observar, é justamente a dimensão sacrificial que foi suspensa. Os judeus foram mortos exatamente como anunciou o *Führer*, como “piolhos”, ou seja, como simples vida nua. “A dimensão na qual o extermínio teve lugar não é nem a religião nem o direito, mas a biopolítica”.¹⁶⁷ Constatamos, portanto, que o campo de concentração foge do âmbito do direito penal, pertencendo à outra esfera da jurisprudência que devemos analisar; ora, Foucault não analisou em suas pesquisas o poder soberano, assim não pôde ver na exceção a regra do Estado moderno.

Já pudemos notar que o estado de exceção e o *homo sacer*, que são extensivos e correlatos, figuras limite do ordenamento jurídico, ao serem chamados a operar, abrem, cada um a seu modo, um espaço ilocalizável, um limiar de indiferença entre as esferas da ação humana a que correspondem. Assim, o *homo sacer*, é um plano ilocalizável e de indiferença entre a *bios* e a *zoé*, entre uma vida qualificável e a simples vida nua como tal; poderíamos dizer que o *homo sacer* é um morto que vive. Do mesmo modo, o estado de

167 AGAMBEN, 2004, p.121.

exceção, abre um espaço de indistinção entre aquilo que pertence e aquilo que foi excluído do ordenamento jurídico-político, uma zona onde não se é possível distinguir *phýsis* e *nómos*.

Encontramo-nos dentro de um conceito, o campo de concentração, que corresponde justamente a este limiar; como atesta Agamben: “Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração”.¹⁶⁸ O espaço aberto pelo bando soberano é o campo de concentração: “a constelação jurídica que orienta o campo é [...] a lei marcial ou o estado de sítio”.¹⁶⁹

Tradicionalmente tem-se interpretado a história dos campos de concentração, em especial os campos de extermínio de judeus sob o nazismo, da seguinte forma: o campo seria o local onde se realizou a mais desumana das experiências, assim este se nos aparece como uma anomalia pertencente ao passado e que jamais deveria ocorrer novamente. Para Agamben, este tipo de interpretação esvazia o problema e não nos permite observar o verdadeiro significado, sobretudo político, dos campos de concentração. Ora, o que se tem deixado de questionar é a estrutura jurídico-política de tais eventos, deste prisma, a questão dos campos não é aquela que pergunta como foi possível que isso acontecesse, mas antes, deve-se questionar, o que é um campo? Que estrutura jurídico-política lhe subjaz? Porque tais eventos puderam ter ali seu lugar?

Hannah Arendt observou¹⁷⁰ que o princípio que rege os campos é a crença dos regimes totalitários de que tudo é possível. Observou ainda que: “O totalitarismo [...] tem como objetivo último a dominação total do homem. Os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total”.¹⁷¹ Segundo Agamben, esse processo de experimentação do domínio total pode ser lido de uma maneira inversa, quer dizer, a transformação da política em biopolítica, ou seja, em espaço da vida nua, isto é, em um campo, é que tornou necessário e legítimo o domínio total. Isso ocorre porque sua estrutura jurídico-política corresponde a um espaço de exceção, onde esta ocorre de maneira estável,

168 AGAMBEN, 2004, p.27.

169 AGAMBEN, 2004, p.27.

170 ARENDT, 1989, p. 488.

171 ARENDT apud AGAMBEN, 2004, p. 126.

ora, sob este prisma verdadeiramente tudo é possível, no entanto, é só observando esta particular estrutura dos campos que aquilo que neles ocorreu pode se tornar inteligível.

Nos campos a lei está suspensa, fato e direito tornaram-se indiscerníveis. Aqueles que agiam dentro dos campos não podiam mais decidir sobre lícito e ilícito, exceção e regra, moviam-se em uma zona onde os conceitos de direito subjetivo ou proteção jurídica perderam totalmente seu significado, tudo que ali acontecia não dependia mais de uma norma, mas somente da civilidade daqueles que ali deveriam tomar as decisões. Por outro lado, se fosse um judeu, este já havia perdido, com as Leis de Nuremberg, seu *status* de cidadão e com a “solução final” havia sido completamente desnacionalizado. Os internos dos campos foram despojados completamente de qualquer estatuto político, não eram nem ao menos criminosos, estavam reduzidos, portanto, a meras vidas nuas. Deste ponto de vista, o campo é o puro espaço biopolítico, pois o poder tem diante de si apenas corpos biológicos.

O campo é [...] o mais absoluto espaço biopolítico [...], no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão.¹⁷²

Isso pode nos levar a olhar o campo de outro modo; nem como um fato histórico, ou uma anomalia já pertencente ao passado, mas antes, como matriz oculta, como modelo do espaço político que ainda vivemos. Acompanhemos a evolução do conceito.

Os historiadores divergem quanto a primeira aparição dos campos. Existiram em Cuba, em 1896, para suprimir uma revolta contra a dominação espanhola. Num outro caso, aparecem por volta de 1900, os *concentration camps*, que serviam pra conter os bôeres que se levantavam contra os ingleses. Em ambos os casos, não se trata do direito carcerário comum, mas de um estado de sítio criado por um conflito colonial.

Observemos, agora, a aparição e o desenvolvimento dos campos na Alemanha, pois o regime nazista foi um Estado, talvez o primeiro, radicalmente biopolítico e, também, porque foi dentro deste contexto que os *larger* se tornaram, por assim dizer, mais comuns. Os primeiros campos a surgirem na Alemanha não foram obra do regime de Hitler, mas sim, dos governos social-democratas. O internamento nos campos era feito com base na

172 AGAMBEN, 2004, p. 178.

Schutzhaft (custódia protetiva) um estatuto jurídico de derivação prussiana. Os nazistas o classificavam como uma medida policial preventiva que autorizava tomar sob custódia qualquer elemento que não havia cometido um crime, mas que de alguma forma representava um perigo iminente para a segurança do Estado.

A *Schutzhaft* encontra sua derivação na lei prussiana sobre o estado de sítio de 4 de junho de 1851, assim como na lei sobre a proteção da liberdade pessoal de 12 de fevereiro de 1850. Estas leis tiveram grande aplicação quando da 1ª guerra mundial e dos conflitos internos subseqüentes ao Tratado de Versalhes em 1919. O fundamento jurídico da *Schutzhaft* era a proclamação do estado de sítio com a suspensão dos artigos da constituição alemã que garantiam as liberdades pessoais.

Os governos de Weimar proclamaram por diversas vezes o estado de sítio; neste sentido, os nazistas, ao procederem desta maneira apenas repetiam uma praxe adotada pelos regimes anteriores. O mesmo se pode dizer dos campos de concentração na Alemanha, obra inicial do governo social-democrata que em 1923, após proclamar o estado de exceção, internou apoiado na *Schutzhaft*, milhares de comunistas, como também fundaram em Cottbus um campo para abrigar, sobretudo, refugiados judeus orientais.

No entanto, como mostra Agamben, havia uma novidade na proclamação do estado de sítio sob o nazismo. Quando estes tomaram o poder em 1933 imediatamente proclamaram o “*Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*”, suspendendo por tempo indeterminado os artigos da constituição referentes as liberdades pessoais, entre outros. Este decreto era baseado no artigo 48 da constituição alemã que suspendia alguns direitos fundamentais e que, como vimos, foi usado em larga escala por governos predecessores. Todavia, o novo decreto trazia uma expressão até então ausente, *Ausnahmezustand*, estado de exceção; o decreto jamais foi suspenso, de modo que durante os 12 anos do regime nazista a constituição permaneceu em vigor, porém a Alemanha estava sob estado de sítio.

O estado de exceção se desliga, assim, do caso excepcional, ligado a uma situação de perigo, e torna-se regra. “O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma”.

¹⁷³ A situação era tão paradoxal que os nazistas, conscientes de tal contexto, acabaram por

173 AGAMBEN, 2004, p.175.

cunhar a expressão “estado de exceção desejado”, que teria por finalidade instaurar o Estado Nacional-Socialista. Se quisermos, portanto, compreender a verdadeira natureza dos campos de concentração devemos observar sua íntima relação com o estado de exceção.

A *Schutzhaft* que era um instituto destinado à proteção pessoal quando da suspensão da lei, se desliga agora do caso excepcional e passa a vigorar normalmente. Deste modo, o estado de exceção que se caracteriza por uma suspensão temporária do ordenamento, baseado em um perigo factício que o pusesse em risco, adquire com o campo de concentração uma realização estável, temporal e espacialmente. “O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra”.¹⁷⁴ Interessante notar que o campo de concentração, ao adquirir uma realização espacial permanente, permanece, contudo, fora do ordenamento legal, pois, como vimos, sua realização e funcionamento estão ligados à proclamação do estado de sítio e, portanto, a medidas excepcionais.

Deste ponto de vista torna-se inteligível o modo como o regime veio a implantar e a coordenar os diversos campos que aí tiveram lugar. É sabido que a organização destes campos ocorreu da maneira mais obscura possível¹⁷⁵; as ordens e instruções eram pouco claras, os telegramas e circulares recebidos pelas autoridades nos campos eram frequentemente confusos e contraditórios. Ora, quando no segundo mês do regime, Himmler resolve criar o primeiro campo de concentração para prisioneiros políticos, sua responsabilidade foi confiada as SS e, por meio da *Schutzhaft*, este não poderia ter suas regras baseadas no direito penal comum, nem tampouco, no direito carcerário, de modo que este e todos os outros campos que vieram depois permaneceram completamente independentes do controle judiciário ordinário e fora do ordenamento jurídico comum.

É interessante observar como aquela estrutura paradoxal da soberania também se aplica aqui. O campo é um pedaço do ordenamento que foi colocado fora dele sem, contudo, ser um espaço exterior, ou seja, o campo vem aqui incluído por meio de sua exclusão, todavia, o que é capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção.

Segundo o regime, os campos não precisavam de nenhum fundamento no âmbito jurídico tradicional, pois eles não foram ordenados, mas “vieram a ser”, segundo

174 AGAMBEN, 2004, p.175.

175 Cf. ARENDT, 1999.

expressão do chefe da Gestapo, são, sob esta ótica, um resultado imediato da proclamação do regime nacional-socialista. Os juristas nazistas argumentavam que se não havia nenhum fundamento no direito tradicional para o advento dos campos era porque a fonte imediata e primária do direito era agora a palavra e o comando do Führer.

Na medida em que o estado de exceção é “desejado”, o soberano não se limita a decidir sobre a exceção, já que esta se realiza normalmente, mas ele passa agora, a produzir a situação de fato. Neste sentido, neste espaço aberto pela exceção, o campo, não se é mais possível distinguir direito de fato. “O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis”.¹⁷⁶ Aquele que se move dentro do campo não pode discernir direito e fato, interno e externo, lícito e ilícito; de fato, questionar a legalidade dos acontecimentos produzidos no campo de concentração não faz sentido. Aqueles que ali estão aprisionados perderam todo o estatuto legal e tornaram-se simplesmente vida nua, o campo é, desta forma, o mais puro espaço biopolítico e aquilo que ali acontece não depende mais de normas jurídicas ou de leis, visto que norma e exceção estão totalmente amalgamadas, mas simplesmente da ética pessoal ou da civilidade daqueles que ali devem decidir.

Sob esta luz é possível analisar o conceito de raça, tão importante para o nazismo e que, contudo, como se sabe, era totalmente impreciso. Ora, o corpo biopolítico do novo sujeito político não é uma questão de direito, como também não o é de fato, mas se realiza na mais completa indeterminação destes termos, ou seja, é produto de uma decisão soberana. Carl Schmitt em *Estado, Movimento, Povo* de 1933 analisou estas novas categorias (bio)políticas, como o conceito de raça, que segundo ele foram imprescindíveis para o advento do regime de Hitler¹⁷⁷. Para Schmitt o conceito de raça, para ele igualdade de estirpe, é análogo àqueles conceitos como bom costume, estado de necessidade, entre outros, que não podem ser determinados por uma norma, mas são imperiosos de uma decisão. Para ele, estes conceitos demonstram a impossibilidade de se regular todos os casos à lei, assim, aparecem estes conceitos jurídicos “indeterminados”. Permita-nos fazer uma citação onde o argumento de Schmitt será desenvolvido:

hoje em dia existem apenas conceitos jurídicos “indeterminados” [...] O caminho à frente parece condenar a um mar sem limites e afastar-se sempre

176 AGAMBEN, 2004, p.177.

177 Cf. AGAMBEN, 2004, p. 178.

mais do terreno firme da certeza jurídica e da adesão à lei, que é também, ao mesmo tempo, o terreno da independência dos juízes: o caminho para trás, em direção a uma formalística superstição da lei, que foi considerada sem sentido e historicamente superada há muito tempo, também não é merecedor de consideração.¹⁷⁸

Deste modo, o conceito de raça se mostra como uma cláusula geral, semelhante, portanto, ao de estado de perigo no qual se baseia a decisão soberana sobre a exceção, isto é, o juiz, funcionário ou qualquer um que deva se orientar por esta cláusula não mais observa a norma, mas tão somente seu vínculo com o povo alemão e o Führer, assim, qualquer distinção entre fato e direito, vida e política simplesmente desaparecem. Já observamos que os juristas nacional-socialistas encontraram na própria palavra do Führer a fonte imediata de todo o direito, o corpo do Führer é produtor de direito¹⁷⁹, do mesmo modo, o corpo biopolítico, seja ele alemão, isto é, de cidadania plena, ou judeu, vida que deve ser eliminada, este corpo, é a própria norma, como também critério para sua aplicação. Desta maneira, a afirmação schmittiana de que julgar algo como apolítico é necessariamente uma decisão política¹⁸⁰ adquire seu pleno significado, pois, a partir daqui a decisão política tornou-se uma decisão sobre o impolítico, ou seja, sobre a vida nua.

O campo marca a crise duradoura em que o Estado-nação se encontra. Sabemos que o Estado-nação depende de três elementos: uma localização (território), um ordenamento (o Estado) e um nascimento (inscrição da vida no espaço político), embora este último elemento parece não mais funcionar. O campo seria, neste sentido, o novo elemento que regularia a inscrição da vida, ou seja, o nascimento, em um determinado ordenamento; ele representa a impossibilidade, cada vez maior, da inscrição da vida nua no ordenamento. “O deslocamento crescente entre nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo, e aquilo que chamamos de campo é seu resíduo”.¹⁸¹

178 SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2004, p.179.

179 Daqui decorrem as dificuldades em julgar, dentro dos critérios do direito, os funcionários do regime nazista que, como Eichmann, não cansavam de repetir que, ao agirem como agiram, não faziam mais do que executar ordens superiores. (ARENDE, 1999).

180 SCHMITT, 2008.

181 AGAMBEN, 2004, p.182.

Segundo Agamben, os Estados ou sistemas políticos tornaram-se incapazes de gerir ou ordenar estatutos jurídicos, leis, ou ainda, formas de vida em um espaço determinado; daí um espaço ilocalizável, indeterminado, que o transborda, uma localização deslocante, onde estes elementos podem ser capturados e regulados. “A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção)”.¹⁸²

O campo é, portanto, a materialização do estado de exceção, um espaço onde norma e vida nua se tornam indiscerníveis. Neste sentido, devemos saber reconhecer que, em qualquer momento em que tivermos esta estrutura, a materialização da exceção, estamos diante de um campo. Sendo assim, são campos, as favelas das grandes cidades, instituições para menores infratores, as zonas de espera para estrangeiros nos aeroportos internacionais, ou seja, um lugar onde a ordem jurídica normal foi suspensa e a exceção confunde-se com a regra.

Se considerarmos que estes espaços de exceção têm se tornado cada vez mais constantes e tendem, cada vez mais, a emergir em primeiro plano nos espaços políticos, ou seja, na cidade, podemos concluir com Agamben: “O campo, que agora se estabeleceu firmemente em seu interior (nos espaços políticos) é o *nómos* biopolítico do planeta”.¹⁸³ Ou ainda: “O campo, e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do Ocidente”.¹⁸⁴

182 AGAMBEN, 2004, p.182.

183 AGAMBEN, 2004, p.183.

184 AGAMBEN, 2004, p.187.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agamben afirma ter iniciado suas pesquisas políticas como uma resposta à “sanguinosa mistificação” de uma nova ordem planetária¹⁸⁵. Quando a democracia e os direitos humanos passam finalmente a ser aceitos sem reservas como modelo político a ser seguido e, ao seu lado, a vida passa a ser proclamada como valor máximo que deve ser preservado sob qualquer circunstância, o que se vê, no entanto, é, no plano interno e externo, um aumento vertiginoso de guerras e toda sorte de conflitos, situação tal que já foi chamada alhures de guerra civil global.

Como compreender esta situação paradoxal, sobretudo em uma época que já havia visto duas guerras mundiais, o campo de concentração, dois regimes políticos que talvez sejam os mais infames produzidos pela história: nazismo e stalinismo e, no chamado terceiro mundo, o neocolonialismo e ditaduras civis-militares que, em alguns casos, persistem até hoje (Síria, Coreia do Norte, Nigéria).

Agamben procurará elucidar tal situação a partir de uma indicação de Walter Benjamin; em *Zur Kritik der Gewalt*¹⁸⁶ ao se indagar sobre a suposta diferença de valor entre a existência justa e a mera vida ele escreve:

Sem dúvida, valeria a pena investigar o dogma do caráter sagrado da vida. Talvez, ou mesmo provavelmente, esse dogma seja recente, o último erro da enfraquecida tradição ocidental de procurar na impenetrabilidade cosmológica o sagrado que ela perdeu.¹⁸⁷

Daqui resulta o conceito agambeniano de *Homo Sacer*, resultado de sua genealogia da mera vida, a vida nua. A vida sacra conserva a memória do elemento político

185 AGAMBEN, 2004, p. 19.

186 BENJAMIN, 1986.

187 BENJAMIN, 1986, p. 174.

originário, isto é, uma vida insacrificável e, no entanto, matável é o referencial para a politização do vivente. Sua estrutura, ou melhor, sua topologia é aquela mesma do estado de exceção, por meio do qual o poder soberano é capaz de determinar o ordenamento. Neste movimento pelo qual a decisão soberana sobre a exceção suspende o direito e inclui a vida no ordenamento político por meio de sua exclusão, vemos surgir um espaço confuso onde natureza e sociedade, existência política e mera existência natural se confundem e podem ser tomados um pelo outro. Este espaço amorfo e que, no entanto, é o espaço político em sua forma originária, é responsável, portanto, pela passagem da natureza em sociedade, da mera vida em vida politicamente qualificada. Este espaço que é biopolítico por excelência, pois o poder soberano tem diante de si a vida nua sem qualquer intermediação, Agamben chamou de campo de concentração.

Se a relação política originária é o *bando* que, deste modo, produz o elemento político originário, a vida nua, passou, na modernidade, da exceção à regra, então o campo de concentração será o paradigma político do presente; não mais a *polis*, mas o campo. Daqui a impossibilidade, portanto, de pensar a relação política originária por meio do contrato, a falência do projeto dos direitos humanos e a transformação da política em biopolítica, isto é, em uma máquina letal.

Neste trabalho procuramos elucidar o funcionamento do conceito de biopolítica no pensamento de Agamben. Como se sabe, o filósofo italiano toma o conceito de Michel Foucault, no entanto, o que em Foucault é uma modalidade de poder, em Agamben ocupa lugar central. Esta nos parece ser a particular novidade de sua teoria política; ao conjugar o pensamento de Foucault e Arendt, Agamben pôde dar segmento às pesquisas do filósofo francês, cuja morte prematura interrompeu.

Agamben parte do que ele chamou de “ponto cego”¹⁸⁸ nas pesquisas foucaultianas, isto é, uma intersecção do modelo analítico de análise do poder, com o jurídico-institucional. Deste modo, a biopolítica aparecerá como pano de fundo, como estrutura lógica de funcionamento da política ocidental desde suas fundações. Não que a política fosse, desde sempre, uma biopolítica, mas que a vida nua que a partir da modernidade, segundo Foucault, passou a ser a centralidade nos cálculos e estratégias do poder soberano é, na verdade, o elemento político originário.

188 AGAMBEN, 2004, p. 14.

Aqui Agamben vale-se das teses de Hannah Arendt e sua célebre análise da política na Grécia antiga de *A Condição Humana*. O que temos, basicamente, é a distinção de duas esferas da organização humana, o *oikos*, isto é, a vida privada destinada à manutenção vital dos homens e, portanto, alheia à vida política; e a *polis*, a esfera pública onde, por meio da ação e do discurso, os homens realizavam as atividades políticas. Sabemos que esta cisão é encontrada no pensamento de Aristóteles que defende a tese, contrária a Platão, de uma descontinuidade do poder¹⁸⁹ exercido pelo *oikonomikos*, o chefe de família e o chefe político.

Nota-se, segundo Agamben, que problemático não é, acima de tudo, o fato da vida nua, a *zoé*, entrar nos cálculos e estratégias do poder político, que como vimos nos remete às origens da política ocidental, mas o fato de que o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do espaço político, venha na modernidade a coincidir com este. Deste modo a política se nos apresenta como uma máquina biopolítica que deve ora separar, ora articular vida nua e existência política, *zoé* e *bios*: “a política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva”.¹⁹⁰

Uma figura do direito romano arcaico, o *homo sacer*, servirá para Agamben como paradigma da vida que deve ser politizada. Como vimos, o *homo sacer* viria a ser incluído no ordenamento por meio de sua exclusão, isto é, por meio de uma relação de *bando*. Não o contrato, mas o *bando* é a relação política originária. Aqui a tese de Schmitt, segundo a qual, soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção, será fundamental. É por meio da decisão sobre a exceção que o soberano ora inclui, ora exclui, a vida no ordenamento. A topologia da exceção soberana corresponde, passo a passo, aquela do *homo sacer*. O soberano ao colocar-se, legalmente, fora da lei, não está propriamente fora ou dentro dela, mas num espaço amorfo, isto é, ao mesmo tempo dentro e fora da lei, “pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*”.¹⁹¹

A violência soberana abre uma zona de indistinção entre lei e natureza, externo e interno, violência e direito; não obstante, o

189 ARISTÓTELES, 1278b 20-24.

190 AGAMBEN, 2004, p. 16.

191 SCHMITT, 2006, p.8

soberano é precisamente aquele que mantém a possibilidade de decidirlos na mesma medida em que os confunde.¹⁹²

Este espaço aberto pela exceção soberana é o espaço político originário pois aqui decide-se aquilo que pertence daquilo que deve ser excluído do ordenamento. Este lugar amorfo e confuso Agamben chamou de campo de concentração, pois o campo é um espaço biopolítico essencialmente, nele não é possível distinguir direito e fato, vida nua e existência política, já que estes estão amalgamados e cabe à decisão soberana discerni-los. O campo de concentração é a matriz dos ordenamentos em uma época em que a política tornou-se efetivamente biopolítica.

192 AGAMBEN, 2004, p. 72.

7. REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA

1. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2004.
2. _____, _____. *Profanações*. São Paulo. Boitempo Editorial. 2007.
3. _____, _____. *Estado de Exceção*. 2ª edição. São Paulo. Boitempo Editorial. 2007.
4. _____, _____. *Movimento*. Interthesis v. 3 n. 1. Florianópolis. Jan/Jun 2006.
5. _____, _____. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo. Boitempo Editorial. 2008.
6. _____, _____. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009.
7. _____, _____. *Infância e História. Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2008.
8. _____, _____. *Nudez*. Lisboa. Relógio D'Água. 2009.
9. _____, _____. *A comunidade que vem*. Lisboa. Presença. 1993.
10. _____, _____. *Signatura Rerum*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo. 2009.
11. _____, _____. *Lo Abierto*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo. 2007.
12. ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo. Boitempo. 2007.
13. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11ª Ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2010.
14. _____, _____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo. Companhia das Letras. 1989.
15. _____, _____. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo. Companhia das Letras. 1999.
16. _____, _____. *Sobre a Violência*. 2ª Ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2010.

17. _____, _____. *Trabalho, Obra, Ação*. Trad. Adriano Correia. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política, nº 7,2/2005, pp. 175-201.
18. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Os Pensadores. 4ª ed. São Paulo. Nova Cultural. 1991.
19. _____. *Política*. Lisboa. Vega. 1998.
20. AVELAR, Idelber. O Pensamento da Violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida. In: Cadernos Benjaminianos vol.1 nº1 junho de 2009.
21. BENJAMIN, Walter. *Sobre o Conceito da História*. In: Magia e Técnica, Arte e Política. 7ª ed. São Paulo. Brasiliense. 1994.
22. BENJAMIN, Walter. *Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte*. In: Magia e Técnica, Arte e Política. 7ª ed. São Paulo. Brasiliense. 1994.
23. _____, _____. *Crítica da Violência – Crítica do Poder*. In: Documentos de Cultura Documentos de Barbárie [Escritos Escolhidos]. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
24. BIGNOTTO, Newton. *Soberania e Exceção no Pensamento de Carl Schmitt*. In: Revista Kriterion. Belo Horizonte. Nº 118, Dez./2008, pp. 401-415.
25. CHÂTELET, François. *História das idéias políticas*. 2. ed. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 2009.
26. _____, _____. *Dicionário das Obras Políticas*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1993.
27. CUSSET, Y. & HABER, S. *Habermas et Foucault parcours croisés, confrontations critiques*. Ed. CNRS. Paris. 2006.
28. DELEUZE, Gilles. *Post- scriptum sobre as sociedades de controle*. In: Conversações. Rio de Janeiro. Editora 34. 1992.
29. _____, _____. *Foucault*. São Paulo. Brasiliense. 2006.
30. DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*. 2ª Ed. Martins Fontes. 2010.
31. DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo. UNISINOS. 2009.
32. DUARTE, André. *Biopolítica e Resistência: o legado de Michel Foucault*. In: RAGO, M. & VEIGA-NETO, A. (orgs.). Figuras de Foucault. Belo Horizonte. Autêntica. 2006.

33. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 3ª ed. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1982.
34. _____, _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis. Vozes. 1983.
35. _____, _____. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. 5ª ed. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1984.
36. _____, _____. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo. Martins Fontes. 1999.
37. _____, _____. *A verdade e as formas jurídicas*. 3ª ed. Rio de Janeiro. NAU Editora. 2009.
38. _____, _____. *Segurança, Território, População: Curso no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo. Martins Fontes. 2010.
39. GIACOLA JUNIOR, O. *Sobre direitos humanos na era da bio-política*. In: *Kriterion*. Vol. 49 nº118. 2008. pp. 267-308.
40. _____, _____. *Foucault*. In: RAGO, M. & VEIGA-NETO, A. (orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte. Autêntica. 2006.
41. HABERMAS, Jürgen. *Discurso Filosófico da Modernidade*. 2ª ed. São Paulo. Martins Fontes. 2002
42. _____, _____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 2003.
43. _____, _____. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo. Littera Mundi. 2001.
44. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo. Abril Cultural. 1978.
45. HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. *Império*. 2ª ed. Rio de Janeiro. Record. 2001.
46. _____, _____ & _____, _____. *Multidão*. Rio de Janeiro. Record. 2005.
47. KAFKA, Franz. *O Processo*. São Paulo. Companhia das Letras. 2005.
48. _____, _____. *O Castelo*. São Paulo. Edições Tema. 1964.
49. _____, _____. *A Colônia Penal*. São Paulo. Livraria Exposição do Livro. 1965.

50. KONDER, L. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. 3ª Ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1999.
51. LESSA, Renato. *A política como ela é... : Carl Schmitt e o realismo político como agonia e aposta*. In: Agonia, aposta e ceticismo. Belo Horizonte. UFMG. 2003.
52. LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo. Boitempo. 2005.
53. LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Os Pensadores. 3ª ed. São Paulo. Abril Cultural. 1983.
54. MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Os Pensadores. São Paulo. Ed. Nova Cultural. 2000.
55. MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo. Boitempo. 2010.
56. NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte*. Rio de Janeiro. DP&A 2002.
57. PELBART, Peter Pál. *Vida Capital. Ensaio de biopolítica*. São Paulo. Iluminuras. 2003.
58. ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2ª ed. São Paulo. Martins Fontes. 1999.
59. _____, _____. *Do Contrato Social*. Os Pensadores, Vol. I. São Paulo. Ed. Nova Cultural. 1999.
60. SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. São Paulo. Ed. Del Rey. 2006.
61. _____, _____. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.
62. _____, _____. *O Conceito do Político*. Belo Horizonte. Ed. Del Rey. 2008.
63. SAFATLE, Vladimir & TELES, Edson (orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo. Boitempo. 2010.
64. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo. Companhia das Letras. 1996.
65. TELES, E. L. A. *Hannah Arendt, a ação política e a experiência dos gregos*. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política 3/2001.
66. _____, _____. *Práxis e Poiesis: uma leitura arendtiana do agir político*. . In: Cadernos de Ética e Filosofia Política 7, 2/2005, pp. 175-201.