

NOTAS TEOLÓGICO- MATERIALISTAS SOBRE A ORIGEM DO ESTADO E DO DIREITO, A EXCEÇÃO E A VIDA NUA

THEOLOGICAL-POLITICAL NOTES ABOUT THE
ORIGINS OF THE STATE AND THE LAW, THE
EXCEPTION AND THE BARE LIFE

APUNTES TEOLÓGICO-MATERIALISTAS SOBRE EL
ORIGEN DEL ESTADO Y EL DERECHO, LA EXCEPCIÓN Y
LA NUDA VIDA

SUMÁRIO:

1. O direito como *nomos*; 2. Acumulação primitiva, tomada da terra e o Estado sob a lógica do amigo-inimigo; 3. Monopólio da violência: decisão política, violência mítica; 4. O poder soberano e a invenção da biopolítica: decisão e exceção; 5. *Homo sacer* e o estado de exceção como paradigma de governo; Referências.

RESUMO:

O presente artigo tem por objetivo apresentar a hipótese de que o direito não é o resultado propriamente de um ato normativo, mas sim de um ato soberano de poder cuja natureza é, portanto, política. Nesse sentido, buscou-se a articulação de conceitos propostos por Carl Schmitt, Karl Marx, Walter Benjamin e Giorgio Agamben a fim de se demonstrar, a partir de uma perspectiva teológico-política e materialista, como o direito surge como o resultado de uma decisão de poder que se manifesta como uma violência mítica, instituindo o direito por meio de um ato de violência de tomada da terra e cuja manuten-

Como citar este artigo:

OLIVEIRA, Diogo,
BREGA FILHO,
Vladimir. Notas
teológico-materialistas
sobre a origem do
estado e do direito, a
exceção e a vida nua.
Argumenta Journal
Law, Jacarezinho – PR,
Brasil, n. 43 2024,
p. 77-108

Data da submissão:
27/09/2023

Data da aprovação:
28/11/2024

1. Universidade Estadual
do Norte do
Paraná – Brasil
2. Universidade Estadual
do Norte do
Paraná - Brasil

ção implica na constituição de um estado de exceção que se realiza sob a lógica do “amigo-inimigo”.

ABSTRACT

This article aims to present the hypothesis that law is not the result itself of a normative act, but rather of a sovereign act of power whose nature is, therefore, political. In this sense, it was sought to articulate concepts proposed by Carl Schmitt, Karl Marx, Walter Benjamin and Giorgio Agamben in order to demonstrate, from a political-theological and materialist perspective, how law emerges as the result of a power decision that manifests itself as a mythical violence, establishing law through an act of violence of land appropriation and whose maintenance implies the constitution of a state of exception that takes place under the logic of “friend-enemy”.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo presentar la hipótesis de que el derecho no es en sí mismo el resultado de un acto normativo, sino de un acto soberano de poder cuya naturaleza es, por tanto, política. En este sentido, se buscó articular conceptos propuestos por Carl Schmitt, Karl Marx, Walter Benjamin y Giorgio Agamben para demostrar, desde una perspectiva político-teológica y materialista, como el derecho surge como resultado de una decisión de poder que se manifiesta como una violencia mítica, que establece el derecho a través de un acto de violencia de toma de la tierra y cuyo mantenimiento implica la constitución de un estado de excepción que se da bajo la lógica del “amigo-enemigo”.

PALAVRAS-CHAVE:

Estado de exceção; soberania; biopolítica; violência; homo sacer.

KEYWORDS:

State of exception; sovereignty; biopolitics; violence; homo sacer.

PALABRAS CLAVE:

Estado de exceção; soberania; biopolítica; violencia; homo sacer.

1. O DIREITO COMO NOMOS

A partir das contribuições de Carl Schmitt, Walter Benjamin e Giorgio Agamben, este artigo propõe que o direito moderno surge por meio de um ato de violência que se constitui como essencialmente político e retroativamente como jurídico e que subjaz a acontecimentos historicamente específicos, acompanhando a gradual transformação da sociabilidade feudal e aristocrática na sociabilidade moderna capitalista. O limiar histórico que inicia o fio da meada dessa transformação só pode ser apreendido logicamente a partir de um processo de “*tomada da terra*”.

Antes do Estado territorial centralizado, o direito das gentes medieval compreendia uma ordem espacial completamente diferente. Com a invasão e a conquista de territórios e, ato contínuo, sua ocupação, o Estado se fecha sobre si do ponto de vista espacial sobre novos limites territoriais e passa a conter em suas bordas novos espaços livres de terra prontos para ser definitivamente tomados. Essa nova distribuição espacial das fronteiras do mundo constitui não apenas uma nova ordem espacial, mas também um novo tipo de normatividade (SCHMITT, 2014, p. 65).

O termo que abrange a determinação essencial desse fenômeno, segundo Schmitt, é o *nomos*. Trata-se de uma palavra grega que significa “primeira mediação”, “mediação fundante”, a mediação que funda todas as medidas posteriores, como também e principalmente a “*primeira tomada da terra*”, entendida como a primeira partição de espaço, a divisão inaugural da terra, a divisão e repartição originárias. Em seu sentido originário, ela é a palavra mais adequada para tornar evidente “o evento fundamental que inaugura e unifica ordenação e localização”, direito e espaço (SCHMITT, 2014, p. 65).

Em geral, se costuma estabelecer uma sinonímia entre *nomos* e *lex*. Mas a palavra *nomos*, a rigor, de forma alguma deve ser identificada com a palavra *lex*; nem, segundo Schmitt, deveríamos traduzi-la para o alemão como *Gesetz*. É precisamente essa tradução de *nomos* como “lei” que explicita uma mistificação do termo – em grande parte resultante da predominância do normativismo positivista – que não nos deixa entrever toda a argúcia filológica e o nexos de materialidade do termo. A torção

semântica que é realizada na tradução de *nomos* para *lex* ou *Gesetz* acaba por favorecer o entendimento de que o direito é lei, i.e., normatividade pura. Entretanto, adequadamente compreendida, a palavra *nomos*, em sua matriz grega, significa “tomada da terra” (em alemão, *Landnahme*): nesse sentido, o direito, considerado enquanto *nomos*, é um ato essencialmente político que funda e legitima retroativamente uma divisão espacial da terra. O *nomos* é o ordenamento delimitante da dimensão espacial da terra; o direito surge a partir dessa demarcação espacial ao mesmo tempo em que a constitui.

[...] todos os regulamentos subsequentes, escritos ou não escritos, extraem sua força da medida interna de um ato originário constituinte e ordenador do espaço. Esse ato originário é o *nomos*. Tudo o que vem depois são ou efeitos e acréscimos ou então novas repartições – *anadasmoi* -, ou seja, ou continuação do antigo fundamento ou desvios dissolventes do ato constituinte de ordenação do espaço, ato associado à tomada de terra, à fundação de cidades ou à colonização. Tais eventos constituintes, evidentemente, não são corriqueiros; mas tampouco são apenas assunto de épocas passadas, que para nós só teriam interesse arqueológico e antiquário. Enquanto a história mundial não estiver encerrada, enquanto ela ainda estiver aberta e em movimento, enquanto as condições ainda não estiverem para sempre fixadas e petrificadas, enquanto, em outras palavras, os seres humanos e os povos ainda tiverem um futuro e não apenas um passado, um novo *nomos* surgirá nas formas fenomênicas sempre novas dos acontecimentos da história mundial. Trata-se, para nós, do evento fundamental que parte o espaço, evento essencial a cada época histórica; trata-se da coincidência estruturante de ordenação e localização na convivência dos povos, em um planeta que, nesse ínterim, foi medido cientificamente. Fala-se aqui em *nomos* da Terra com esse significado, pois cada novo período, cada nova época da coexistência entre povos, impérios e países, entre detentores de poder e formações de poder de toda espécie, se baseia em novas divisões de caráter espacial, novas circunscrições e novas ordenações do espaço da Terra (SCHMITT, 2014, p. 78-79).

Nesses termos, arriscamos afirmar que o *nomos* é a *determinação originária e desmistificada da forma jurídica*¹, o evento fundante do direito como conhecemos. A origem da forma jurídica não está então na *lex*,

no *Gesetz*, mas no *nomos*, no ato de apropriação da terra e da fundação de uma nova ordenação espacial.

2. ACUMULAÇÃO PRIMITIVA, TOMADA DA TERRA E O ESTADO SOB A LÓGICA DO AMIGO-INIMIGO

Embora os processos fundantes de tomada e partilha da terra que estabelecem linhas de divisão global sejam longos e ocorram intermitentemente entre os séculos XV e XIX, identificamos sua efetivação definitiva no século XIX, no contexto da segunda Revolução Industrial, que consolida o processo de subsunção real do trabalhador ao capital e constitui de vez a sociabilidade capitalista, embora a partir do século XVI a subsunção formal do trabalho ao capital já pudesse ser constatada como efeito da permanência da subordinação da base técnica do trabalho típica da manufatura². Essa “grande transformação” só foi possível em razão dos processos de cercamento (*inclosures*), que tanto destituiu as terras comuns, possibilitando sua concentração na mão dos ricos, quanto trouxe às cidades, não sem um intenso processo de degradação social, uma onda de artesãos, agricultores e camponeses autônomos agora sem função e sem renda, tornados mendigos e miseráveis, dispostos a trabalhar como for por um punhado de dinheiro e rendendo-se às condições penosas da crescente indústria inglesa e cujo exemplo logo foi seguido por outros países europeus³.

Esse processo é justamente aquele Marx nos apresenta sob o nome de acumulação primitiva, cuja forma clássica podemos notar no desenvolvimento econômico inglês. Na teoria marxista do valor o processo de acumulação de capital pressupõe o mais-valor e o mais-valor pressupõe a produção capitalista, que por sua vez pressupõe, além da existência de grandezas relativamente abundantes de capital, força de trabalho, i.e., capacidade de trabalho disponível em quantidade suficiente para ser explorada e acumulada na forma de capital, já que toda a produção de mais-valor depende da expropriação de uma determinada quantidade de trabalho produzida pelos trabalhadores. Para que isso possa ocorrer, é preciso que dois tipos diferentes de possuidores de mercadoria se encontrem para que a relação capitalista seja criada. Como explica Marx:

O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade

das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como “primitiva” porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde. A estrutura econômica da sociedade capitalista surgiu da estrutura econômica da sociedade feudal. A dissolução desta última liberou os elementos daquela. O produtor direto, o trabalhador, só pôde dispor de sua pessoa depois que deixou de estar acorrentado à gleba e de ser servo ou vassalo de outra pessoa. Para converter-se em livre vendedor de força de trabalho, que leva sua mercadoria a qualquer lugar onde haja mercado para ela, ele tinha, além disso, de emancipar-se do jugo das corporações, de seus regulamentos relativos a aprendizes e oficiais e das prescrições restritivas do trabalho. Com isso, o movimento histórico que transforma os produtores em trabalhadores assalariados aparece, por um lado, como a libertação desses trabalhadores da servidão e da coação corporativa, e esse é o único aspecto que existe para nossos historiadores burgueses. Por outro lado, no entanto, esses recém-libertados só se convertem em vendedores de si mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção, assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhe ofereciam. E a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo (MARX, 2013, p. 786-787).

Tomada da terra, origem do direito e consolidação da forma valor são assim processos simultâneos, que se refletem de modo determinante. Ao mesmo tempo em que a sociabilidade moderna é dominada cada vez mais pela dimensão abstrata do valor, também o processo de divisão espacial e a forma jurídica se desenvolvem como seu reflexo, de modo que esses processos convergem histórica e logicamente. O ato violento que envolve os processos de tomada da terra é o mesmo ato violento que viabiliza a acumulação primitiva do capital, a expropriação das terras comunais, a subsunção formal e real do trabalhador e o desenvolvimento da forma jurídica. Todos esses fenômenos estão histórica, materialmente e

logicamente entrelaçados, constituindo-se como determinações reflexas.

Mas esse processo também é acompanhado pelo surgimento de um outro elemento central da forma política atual: a figura do Estado⁴. A estrutura espacial da nova ordem do direito é determinada por essa ordenação territorial chamada “Estado”, espacialmente fechada em si, que se torna operadora de uma nova ordem do direito das gentes cuja configuração organizacional é vinculada ao Estado e determinada por ele. Através dele, o direito das gentes se torna direito interestatal num sentido bastante específico. Agora que as fronteiras estão demarcadas e formam claramente superfícies fechadas, o direito das gentes (*jus gentium*) se torna direito entre os povos (*jus inter gentes*). O núcleo espacial da nova ordem jurídica é o Estado, e existindo assim um núcleo espacial, os antigos vínculos supraterritoriais típicos da ordem espacial medieval são dissolvidos e as formas tradicionais são convertidas em formas puramente estatais (SCHMITT, 2014, p. 135-136).

Em Schmitt, o conceito de Estado necessariamente pressupõe o conceito do político. O Estado é o elemento central da forma política de uma comunidade. Mas a comunidade de um Estado conhece outras expressões de sua unidade além da política, como a cultura, a língua, a etnia, a religião etc. Isso quer dizer que nem todo povo constitui um Estado. Ausente o elemento político, um povo não pode ser considerado um Estado. Por outro lado, a política também pode se manifestar através de figuras diferentes dessa unidade política chamada Estado. Desse modo, para Schmitt, o Estado está situado em um limiar entre duas questões diferentes, a do político e a da unidade de uma comunidade, que faz com que o conceito de político e o conceito de Estado, embora convirjam, sejam diferentes. Inobstante, a compreensão do conceito de Estado depende essencialmente da apreensão do conceito do político (KERVÉGAN, 2006, p. 46). Assim inicia Schmitt em *O conceito do político*:

O conceito de Estado pressupõe o conceito do Político. Segundo o uso corrente da linguagem, Estado é o status político de um povo organizado dentro de uma unidade territorial. Com isso, está dada somente uma perífrase, nenhuma definição do conceito de Estado. Aqui, onde se trata da essência do político, também não é necessária tal definição. Podemos permitir-nos deixar em suspenso que o Estado é, em sua essência, uma máquina ou um organismo, uma pes-

soa ou uma instituição, uma sociedade ou uma comunidade, uma empresa ou uma colmeia, ou talvez até mesmo uma “série fundamental de processos”. Todas estas definições e imagens antecipam por demais em termos de interpretação, atribuição de sentido, ilustração e construção, não podendo, destarte, formar nenhum ponto de partida apropriado para uma exposição simples e elementar. Consoante sua acepção literal e sua aparição histórica, Estado é uma condição de características especiais de um povo, mais precisamente a condição competente dado o caso decisivo e, por isso, perante os muitos *status* individuais e coletivos imagináveis, pura e simplesmente o *status*. Mais nada pode ser dito por agora. Todas as características de tal representação – *status* e povo – adquirem seu sentido através da característica adicional do político e tornam-se incompreensíveis quando se compreende mal a essência do político (SCHMITT, 2006, p. 19).⁵

Ora, embora o Estado possa ser concebido como unidade política, é imprescindível entender qual o sentido que a característica do político atribui ao Estado enquanto unidade espacial centralizada determinada por aspectos culturais, linguísticos e espirituais de um determinado povo. A política não oferece apenas uma determinação de teor particular ao Estado, mas define o grau de intensidade da unidade política a partir de um critério de diferenciação *amigo-inimigo*. Isso quer dizer que a unidade política é uma determinação essencial do Estado porque estabelece quais indivíduos ou agrupamentos podem coexistir sob ele ou não, e decidir pela posição mais radical contra o que se opõe à sua unidade: a guerra.

O critério determinante do político reside, pois, na diferenciação entre amigo e inimigo, cujo propósito é de caracterizar o grau de intensidade de uma unidade, seu grau de união ou desunião, de associação ou desassociação, que pode existir sem a necessidade de se empregar diferenciações de ordem moral, estética ou econômica. O inimigo é o inimigo por força de uma decisão política, que o põe como o outro, o desconhecido, o diferente (SCHMITT, 2006, p. 27-28).

[...] inimigo não é o concorrente ou o adversário em geral. Tampouco é inimigo o adversário privado a quem se odeia por sentimentos de antipatia. Inimigo é apenas um conjunto de pessoas *em combate* ao menos eventualmente, i.e., segundo a possibilidade real e que se defronta como um conjunto idêntico. Inimigo é somente o inimigo público, pois tudo o

que se refere a um conjunto semelhante de pessoas, especialmente a todo um povo, se torna, por isso, *público* (SCHMITT, 2006, p. 30).⁶

O político está determinado, assim, por uma relação, uma relação de conflito cujo critério é a distinção entre amigo e inimigo. Isso faz com que o político seja, de certa forma, indelimitável, já que a dimensão política, conforme Schmitt, aparece como inscrita na própria natureza humana: todo ser humano se relaciona em termos de amigo ou inimigo. A dimensão política é a determinação constitutiva da própria sociabilidade humana (moderna). Por outro lado, essa distinção também implica que o critério do político corresponde a uma visão de mundo em que as demarcações planetárias delimitam as fronteiras de Estado soberanos sempre passíveis de entrar em conflito (KERVÉGAN, 2006, p. 57-59).

É justamente o *nomos*, portanto, que compõe o conceito de política. A divisão espacial do mundo em fronteiras determina o que é potencialmente amigo e inimigo, o que está dentro e o que está fora do Estado, e propriamente o que é o Estado, cuja unidade política compreende uma ordem jurídica centralizada que a organiza e a mantém. Isso significa que o *nomos* – a tomada da terra – é não somente o evento histórico-espacial que inaugura historicamente a forma jurídica, i.e., o direito, mas também o próprio Estado moderno e a política moderna, isto é, a forma política. Sendo assim, direito e política tornam-se substancialmente imbricados e conformam-se reciprocamente enquanto formas sociais⁷ historicamente específicas, alcançando um certo nível de indiscernibilidade que, em termos práticos, torna sua distinção quase impossível.

3. MONOPÓLIO DA VIOLÊNCIA: DECISÃO POLÍTICA, VIOLÊNCIA MÍTICA

O Estado detém o monopólio da política (KERVÉGAN, 2006, p. 61). Isto é, ele detém o monopólio da decisão sobre o que é amigo e o que é inimigo, o que está dentro e fora da comunidade e, portanto, o que está dentro e fora do ordenamento jurídico que assegura sua unidade política. O Estado é assim a estrutura central de efetivação da forma jurídica, o titular exclusivo da decisão política, o possuidor único da escolha sobre a paz e a guerra.

Nessa nova configuração espacial determinada pelo *nomos* da Terra,

os Estados também são tomados como iguais. A ambas as partes cabe a mesma natureza estatal com igual direito. Ambas as partes se reconhecem mutuamente como Estados e os seus inimigos passam a ser diferenciáveis a partir da consideração sobre quem é “amigo” – e quem não é. O inimigo deixa de ser simplesmente um fato puro de poder, “algo que tem de ser aniquilado”, e agora pode ser inscrito sob uma formulação jurídica. “Assim, o direito das gentes europeu conseguiu a circunscrição da guerra com a ajuda do conceito de Estado” (SCHMITT, 2014, p. 135-136). Essa guerra, interna ou externa, contra um ou vários, agora circunscrita no direito estatal, depende unicamente da decisão política, cujo fonte de emanação só pode ser o Estado. A decisão política sobre o inimigo pode existir porque ela emana do Estado, e o Estado existe justamente porque é dele que emana a decisão sobre o inimigo. Como aponta Bercovici,

De acordo com Schmitt, existe uma unidade política e ela é soberana se possui competência para decidir no caso decisivo, mesmo que seja um caso excepcional. Ou é a unidade política quem decide sobre a distinção amigo/inimigo e é soberana neste sentido, ou não existe a unidade política soberana. Deste modo, o Estado, em sua condição essencialmente política, tem a possibilidade real de determinar por sua decisão soberana quem é o inimigo e combatê-lo. Em última análise, tem a possibilidade de declarar guerra e de dispor abertamente da vida das pessoas. O objetivo do Estado é produzir dentro de seu território uma pacificação completa, pressuposto necessário para a vigência do direito. Conseqüentemente, o Estado, como unidade política, e enquanto existir como tal, tem a capacidade para determinar por si mesmo quem é amigo e quem é inimigo. Enquanto um povo existir na esfera do político, ele terá que decidir por si mesmo, mesmo que seja um caso extremo (e ele terá que decidir também sobre a existência ou não do estado de exceção), quem é amigo e quem é inimigo. Isto, para Schmitt, faz parte da sua essência política. Se ele não tiver essa capacidade, deixa de existir politicamente (BERCOVICI, 2004, p. 71-72).

Nessa configuração, o Estado, enquanto detentor do monopólio da política, se torna também o detentor do *monopólio da violência*, já que é ele quem determina, por meio de uma decisão soberana, quem são os amigos e os inimigos do Estado e quais podem ser legitimamente subme-

tidos ao jugo do poder do Estado ou não. É ele quem decide pela tomada e pela ocupação de novas terras, quem declara a guerra e quem pactua a paz. Através do monopólio da violência, o Estado mantém sua unidade e mantém seu direito.

Já dissemos que a forma jurídica é *nomos*; que o direito moderno surge a partir do ato violento de demarcação e divisão territorial das fronteiras planetárias. Esse ato violento pressupõe e precede o direito ao mesmo tempo em que pressupõe e precede o Estado, que só surge após a delimitação territorial de sua unidade política centralizada. O ato violento que instaura o *nomos* é, pois, um ato *pré-estatal* e *pré-jurídico*, que ganha uma formulação jurídica a partir de um ato retroativamente político do Estado. Isso quer dizer que o ato de tomada da terra, que só pode ser legitimamente justificado a partir de uma ordem jurídica, depende de um Estado que, no momento da tomada da terra primitiva, não pode existir na respectiva circunscrição territorial, pois é apenas a partir do *nomos* que ele ganha existência espacial. Isso significa que a tomada da terra é um ato político pré-estatal que funda o Estado, e que, por sua vez, através de um ato jurídico-político *posterior* valida e justifica soberanamente a tomada *anterior* dessa terra a partir da legitimação jurídica. A posse legítima do Estado sobre a terra tomada surge pois, aparentemente, *ex nihilo*, através de um ato de decisão. Por isso a chamamos, com Walter Benjamin, de *violência mítica*.

Segundo Benjamin, em seu texto *Zur Kritik der Gewalt*⁸, uma crítica da violência deve partir da compreensão da relação entre direito e justiça, pois um fato a princípio só se torna violento na medida em que invade a esfera de relação entre esses dois termos, isto é, na medida em que afeta relações éticas. Trata-se, portanto, de entender a violência como um elemento essencialmente presente na esfera dos meios que servem para atingir uma finalidade justa ou injusta.

Entretanto, considerando o direito positivo enquanto sistema predominante que orienta o direito moderno, a justeza dos meios depende tão somente da conformidade desses meios com o direito; o critério de definição da adequação dos meios, o critério de justiça, sob o prisma do peculiar “positivismo jurídico” que adotamos é, portanto, um critério estritamente legal. Sob esse sistema, o que se verifica é a tendência de não se admitir meios violentos para a consecução de fins individuais. Meios

violentos podem ser utilizados apenas para garantir a realização das finalidades determinadas pelo direito. Isso quer dizer que o direito arroga para si – ou, propriamente, para o Estado – o monopólio da violência e do poder (*Gewalt*)⁹. Assim, toda vez que se verificar o emprego de meios violentos para fins naturais dos indivíduos o direito deverá se opor. Disso se conclui que do ponto de vista do Estado a consecução de atos de violência por parte de seus ora cidadãos representa um perigo que pode colocar a ordem jurídica em cheque simplesmente pelo fato de ocorrer às margens do direito, isto é, através da burla do monopólio estatal da violência, um monopólio que funda o direito e que o mantém.

Talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito (BENJAMIN, 2011, p. 127).

Instituído o monopólio da violência pelo direito, não há como se pensar, num primeiro momento, em uma violência que não esteja ligada ao direito. Ao instituir o direito, também se funda de maneira retroativamente lógica o direito de instituir o direito, isto é, de estabelecer a violência originária que cinde a relação entre *polis* e *politeia*, entre poder constituinte e poder constituído. O exercício da violência se realiza, portanto, para manter essa cisão, essa separação entre o constituinte e o constituído, entre Estado e sociedade, entre direito e não-direito e, nesse sentido, toda violência possível só é meio legítimo para consecução de determinado fim quando prescrita pelo direito e autorizada pelo Estado, detentor do monopólio da *Gewalt*. A mesma lógica que possibilita dizer o que está dentro e fora do Estado, a decisão soberana sobre o amigo e o inimigo, sobre as terras que não integram e as que integram a dimensão territorial da unidade política estatal é a mesma que determina o que está dentro e fora da ordem jurídica, o que pode e o que não pode ser suportado validamente por ela. Dessa forma, segundo Benjamin,

Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predi-

cados, ela renuncia por si só a qualquer validade. Daí resulta que toda violência como meio, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. E mesmo que, nesta altura da investigação, não se possa enxergar com certeza o alcance dessa problemática, o direito, depois do que foi dito, aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe naturalmente a pergunta se não existiriam outros meios, não-violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito (BENJAMIN, 2011, p. 136).

A violência que inaugura esse funcionamento do direito e do Estado reside precisamente no fenômeno que já destacamos com Schmitt como o evento originário do estabelecimento e da partilha de fronteiras espaciais. A violência do direito, a violência que mantém ou inaugura o direito, encontra sua forma genealógica no ato violento que instaura o *nomos*.

Aí se mostra muito claramente que o que é garantido pela violência instauradora do direito é o poder, muito mais do que qualquer ganho desmedido de posses. Onde se estabelecem fronteiras, o adversário não é simplesmente aniquilado, mas, mesmo quando o vencedor dispõe de poder muito superior a ele, direitos lhe são concedidos. E estes são, de maneira demoniacamente ambígua, direitos “iguais”: para ambas as partes contratantes, é a mesma linha que não pode ser transgredida (BENJAMIN, 2011, p. 148-149).

Essa violência que instaura o direito, que estabelece as fronteiras, que igualiza os adversários, essa violência que precede o *nomos* é o que denominamos com Benjamin de violência mítica. Essa violência é o fundamento do direito e do Estado moderno, e sua natureza mitológica reside justamente no fato de ela que cria estas formas *ex nihilo*, de que o direito e o Estado que são constituídos a partir dessa violência originária surgem como uma espécie de força inexorável e inexplicável do destino, tal como acontece nas narrativas míticas.

A lenda de Níobe é invocada por Benjamin para ilustrar essa concepção. De acordo com a mitologia grega, Níobe, filha de Tântalo e Dione, casou-se com Anfião, rei de Tebas, com quem teve sete filhos e sete filhas. Afirmado-se escarnejadamente superior à deusa Leto – mãe de Apolo e de Ártemis – e vangloriando-se disso, instigou seu ressentimento. Leto ordenou que seus filhos matassem a flechadas os sete filhos de Níobe, que, apesar disso, ainda insistiu ser mais agraciada do que a deusa; diante disso,

Leto ordenou que as filhas de Níobe fossem também assassinadas. Apolo matou os filhos de Níobe, caçando-os com flechas em um bosque, e Ártemis aniquilou suas filhas em um palácio, com exceção de Cloris. Níobe, chorando porque tivera seus filhos arrancados de si, foi transformada em uma pedra no monte Sípilo, forma na qual dizem que continuou vertendo suas lágrimas (HIGINO, 2008, p. 50, 51)¹⁰.

No drama trágico de Níobe a ordem de Leto não é tanto um castigo, mas a instauração de um direito diante da atitude de Níobe de desafiar o destino. Nas tragédias mitológicas esse cenário é bastante recorrente; o herói, confrontado com o destino trágico imposto pelos deuses, busca a vitória, embora nunca a alcance; o destino é implacável, inafastável. A sua violência de natureza mítica e sangrenta, realizada pela imposição de um destino ali criado, é inevitável. Essa figura da violência mítica que cria e impõe o destino é a representação mitológica da instauração do direito e da imposição de sua violência monopolizada, que não apenas funda, no ato, o direito, mas também o mantém. Essa instauração é não somente a instauração do direito, mas também do poder (*Macht*) e da violência (*Gewalt*) enquanto meio justificado para a consecução de seus fins. Nessa relação, o fim é a justiça; ela é, pois, o fundamento de toda a instauração divina de finalidade, enquanto o poder (*Macht*) é o fundamento de toda instauração mítica do direito. Em síntese, o direito é instituído como princípio de realização da justiça – um conceito engendrado pelo próprio direito –, enquanto sua legitimidade como instrumento adequado é produzida pelo próprio poder como dispositivo único destinado à consecução da justiça.

O direito é, portanto, resultado de uma violência mítica. Ele é fruto de uma decisão irrefreável de uma força soberana. Isso quer dizer que o fundamento do direito é lastreado por uma decisão soberana, ou seja, que uma ordem jurídica é resultado da constituição de uma vontade soberana, da decisão de uma autoridade superior: o Estado. O Estado é, pois, a autoridade soberana, a vontade que, por meio da decisão, instaura ou mantém o direito enquanto detentor do monopólio da violência. Política, Estado, direito e soberania são por isso conceitos que estão visceralmente interligados. Já esclarecemos o que deve ser entendido pelos primeiros três termos. Resta agora esclarecer o conceito de soberania e quais são suas implicações para uma concepção material de forma jurídica e forma

política.

4. O PODER SOBERANO E A INVENÇÃO DA BIOPOLÍTICA: DECISÃO E EXCEÇÃO

A soberania estabelece os limites entre o que está dentro e fora do Estado, isto é, ela circunscreve o dentro e o fora do alcance do poder e da violência estatal legitimada pelo direito. Esse dentro e fora não compreende apenas a dimensão territorial que compõe a unidade política estatal, mas também sua dimensão populacional. A decisão política soberana estabelece quem é amigo e quem é inimigo não apenas em relação ao fora de suas fronteiras, mas também no seu interior, e, dessa forma, define quem deve ser protegido pela ordem jurídica intraestatal e quem deve ser considerado por ela como um obstáculo à realização da vontade soberana estatal. Essa configuração depende de uma decisão que integra uma “*vida nua*” na esfera do político. Eis, para Giorgio Agamben, a contribuição original do poder soberano schmittiano: a produção de um corpo biopolítico, cuja existência é consequência da decisão soberana que se faz pela *exceção*.

A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii* (AGAMBEN, 2010, p. 14).

Ao nomos da Terra schmittiano que, a partir da divisão e partilha das terras tomadas e da cisão amigo-inimigo, funda a forma jurídica a partir de uma nova espacialização da ordem jurídica e o Estado moderno, corresponde a divisão ou cisão agambeana entre bíos – a mera vida, o simples viver, comum a todos os seres viventes – e zoé – a forma de viver própria de um grupo ou indivíduo, instituída como vida política e juridicamente qualificada –, entre vida nua e vida política. Uma cisão, contudo, que é paradoxalmente mantida em unidade pelo direito.

O que configura uma vida como vida política é o direito. A vida política é a vida “juridicizada”, i.e., incluída pela lei/na lei. A partir da concepção schmittiana de que a exceção é o dispositivo e a forma da relação entre

direito e vida, Agamben define soberano como aquele que decide sobre a aplicação da lei ou não, ou seja, como aquele que decide a exceção¹¹. Como explica Castro:

A decisão acerca da aplicação ou não da lei é, em suma, uma decisão acerca do caso normal, ou melhor, o “soberano, por meio da exceção, ‘cria e garante a situação’, da qual tem necessidade o direito para a própria vigência”. Mediante essa decisão, o direito mantém com a vida uma relação que é, ao mesmo tempo, de exclusão e inclusão. Na exceção, de fato, um determinado caso é excluído do ordenamento jurídico, localiza-se fora dele. Porém está excluído na medida em que segue em relação com a norma jurídica. Por isso se pode dizer que, nesse caso, a norma se aplica desaplicando-se. Assim, a exceção dá lugar a uma zona de indiferença, não é uma situação nem só de fato nem só de direito (CASTRO, 2013, p. 60).

A soberania schmittiana não está restrita ao direito, mas o transborda. A exceção captura algo que parece está excluída da norma geral, isto é, que está fora do direito apenas imediatamente, que apenas aparentemente não guarda relação alguma com a norma geral. Desse ponto de vista, nada escapa à exceção jurídica. A situação excluída da norma geral é mantida em relação com ela, mas na forma de uma suspensão. A ordem jurídico-política inclui em sua estrutura algo que está ao mesmo tempo fora dela; a exceção é capturada, mas mantida de fora.

A exceção constitui, portanto, essa situação particular que não é nem uma situação de fato e nem uma situação de direito e sim uma singularidade que habita um limiar de indiferença entre ambas as esferas, que estabelece um estado de exceção entre o dentro e o fora. Não é um simples fato, já que a exceção é criada pela suspensão da norma pelo soberano, e não é propriamente uma situação de direito porque, embora haja a possibilidade de vigência da lei, ela incide sob um estado de suspensão (AGAMBEN, 2010, p. 25).

Não é preciso, portanto, como destaca Schmitt, ter direito para que se possa criar direito. A exceção é o que escapa a toda determinação geral do direito. Para que ela possa existir, o soberano precisa criar uma situação *normal*. A exceção, para que possa ser válida, precisa estar amparada por preceitos jurídicos. Para abarcar a exceção, o soberano *cria* a situação

normal, decide o direito da situação. Através desse ato, o soberano garante o controle sobre o estado dessa situação, captura a exceção, mantendo-a suspensa da norma jurídica, *excluída* dela e ao mesmo tempo *incluída* fora dela. É por isso que o soberano, para criar direito, não precisa encontrar uma situação de direito; a exceção, criada juridicamente, suspende a norma ao mesmo tempo em que a cria; a decisão que cria a exceção é a mesma que captura a exceção fora e delimita a situação normal; embora originada pela decisão soberana sob uma natureza que não é nem de fato nem de direito, a exceção cria o mesmo direito que suspende¹².

Efetivamente, a situação de fato sempre já existe, e o soberano a *normaliza* ao mesmo tempo em que a “captura para fora”, sob uma forma desativada ou suspensa, a exceção, aquilo que não é da natureza *normalizada* da situação conforme o conteúdo da decisão soberana.

Como denota Agamben, o *nomos* soberano de Schmitt não é apenas a tomada da terra (*Landnahme*), a partilha entre as fronteiras do Estado, a determinação da nova configuração espacial da forma jurídica, mas, principalmente, a “tomada do fora”, a exclusão inclusiva da exceção (*Ausnahme*) (AGAMBEN, 2010, p. 26). Isso é possível porque o próprio soberano não está incluído no ordenamento jurídico, mas nem por isso está fora dele. Este é o paradoxo da soberania que Agamben suscita a partir de Schmitt: o soberano habita o umbral que separa o que pertence e o que não pertence à ordem jurídica, ele está e não está no ordenamento jurídico, tal como o guarda que protege a porta da Lei no universo kafkiano¹³.

[...] “o soberano está ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* pode ser suspensa”. A especificação “ao mesmo tempo” não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se geralmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: “a lei está para fora dela mesma”, ou então: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei” (AGAMBEN, 2010, p. 22).

Isso quer dizer, em um sentido mais radical, que a definição de sobe-

rania proposta por Schmitt implica em perceber que ela assinala o *limite*, no preciso sentido que ela delimita o começo e o fim do ordenamento jurídico-político. A regra não existe senão pela exceção. Desse modo, ao criar o estado de exceção, a decisão soberana define a dimensão espacial na qual a ordem jurídica e política pode ter valor ou não. Por outro lado, isso significa que o direito não pode prescindir da decisão de exceção, já que a ordem jurídica e política só pode existir ou ser garantida sob a condição de que ela possa ser suspensa (NASCIMENTO, 2012, p. 113)¹⁴.

Isso também implica o fato de que o estado de exceção, como afirma Agamben, não é nem interior e nem exterior ao ordenamento jurídico, e sua definição recai numa zona de indiferença na qual dentro e fora não são excludentes, mas se indeterminam. A dialética entre dentro e fora é atravessada por um elemento indeterminado produzido pela decisão de exceção que cria uma zona de indiferença entre dentro e fora, mas que ao mesmo tempo estabelece uma extensão-limite da ordem jurídica. A norma suspensa não é abolida, e a zona de anomia por ela instaurada ainda sim mantém uma relação com a ordem jurídica, estabelecendo, de certo modo, o próprio limite do ordenamento jurídico, lançando o estado de exceção num limiar entre dentro e fora que é “capturado fora” (AGAMBEN, 2004, p. 39).

Assim, a normalidade ou a situação juridicamente normal somente pode existir quando confrontada com o seu próprio limite, que se manifesta sob a forma da exceção, e cuja forma se constitui então como seu fundamento de validade na medida em que lhe aparece como determinação oposta. Isto é, o fundamento da situação jurídica normal está na exceção, aparecendo-lhe como uma determinação reflexa essencial, ao passo que a exceção se contrapõe como o elemento fundante dessa dialética entre normalidade e exceção, mas cuja relação reduz ambas a uma indeterminação.

Sendo o direito essa relação que ata não só território e política, mas também vida e lei num laço constitutivo de uma forma de vida social e política, toda relação entre direito e vida se dá igualmente num esquema de inclusão e exclusão. Como descreve Nascimento, a relação originária da lei com a vida não é propriamente a aplicação da lei, mas “a inclusão que exclui, o abandono”. Se é a decisão de exceção que é constitutiva da situação normal, toda vida é sempre uma vida potencialmente excluída.

Sendo a exceção a estrutura da soberania, “ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”. A relação originária entre lei e vida é uma relação de *abandono* (NASCIMENTO, 2012, p. 116)¹⁵.

A vida está assim determinada pela própria lei. A decisão soberana incide sobre a própria vida, e sobre essa forma de vida em particular. A vida nua como puro viver, ainda não transformado no viver em comunidade, passa do viver como pura *forma-de-vida*¹⁶ para o viver em comunidade enquanto transformação da configuração do modo de vida através da fundação da soberania, que institui a vida política e assegura a decisão sobre a vida e a morte nas mãos do poder soberano. A inclusão e a exclusão na vida política da cidade traduzem a delimitação do grau de aproximação entre vida nua e viver. Na forma política, vida nua e forma de vida são separáveis pelo poder imperial do soberano; a vida nua é precisamente o antípoda da *forma-de-vida*.

A vida aparece, assim, originariamente no direito, somente como parte contrária de um poder que ameaça de morte. Mas o que vale para o direito de vida e de morte do *pater* vale com mais razão para o poder soberano (*imperium*), do qual o primeiro constitui a célula originária. Assim, na fundação hobbesiana da soberania, a vida no estado de natureza só é definida pelo seu ser incondicionadamente exposto a uma ameaça de morte (o direito ilimitado de todos sobre tudo), e a vida política, isto é, aquela que se desenvolve sob a proteção do Leviatã, não é senão essa mesma vida, exposta a uma ameaça que repousa, agora, apenas nas mãos soberano. A *puissance absolue e perpetuelle* que define o poder estatal não se funda, em última instância, em uma vontade política, mas na vida nua, que é conservada e protegida somente na medida em que se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei). [...] O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político. O sujeito último, que se trata de excetuar e, ao mesmo tempo, de incluir na cidade, é sempre a vida nua (AGAMBEN, 2015, p. 15).

Nesse sentido, a soberania se apresenta não apenas como uma prerrogativa do soberano de decidir sobre a validade da lei, mas como um

dispositivo¹⁷ propriamente biopolítico que estabelece processos de subjetivação e de dessubjetivação e configuram uma forma de vida própria da modernidade. Uma forma de vida que comporta a separabilidade, sob a autoridade do soberano, entre vida nua e forma sujeito, ou, mais precisamente, entre simples ser vivente e sujeito de direito, entre vida pura e vida qualificada. Essa separação é o que Agamben nos apresenta a partir da figura do *homo sacer*, figura central da (bio)política moderna, cuja marca distintiva é a *matabilidade* e a *insacrificabilidade*.

5. HOMO SACER E O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO PARADIGMA DE GOVERNO

O *homo sacer* comporta essa figura ambivalente na qual o ser vivente é matável, mas não sacrificável. Ele está implicado na estrutura da *sacratio*, na qual vemos convergir a impunidade da morte e a exclusão do sacrifício. Isto é, o *homo sacer* é consagrado (*consecratio*¹⁸), ele é transposto do humano ao divino, do profano ao sacro; ele é posto para fora da jurisdição humana, sem que, contudo, seja translocado para a esfera divina. A *sacratio* configura, portanto, uma dupla exceção, que exclui o ser vivente tanto do mundo divino quanto do mundo humano. Essa estrutura topológica constitui mais do que uma simples correspondência com a estrutura da exceção soberana.

Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra*. Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas dos direitos humanos e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana [...] (AGAMBEN, 2010, p. 84).

É aqui que Agamben identifica uma conexão medular entre as estruturas da soberania e da *sacratio*. Agamben propõe que a soberania pode ser definida de uma forma ainda mais radical do que a proposta de Schmitt. Trata-se de compreender a esfera soberana como o espaço no qual é possível matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, um espaço onde é possível produzir-se uma vida matável e sacrificável, isto é, uma vida sacra, um *homo sacer*. A contribuição original do poder soberano é, portanto, a produção de um corpo biopolítico sob a forma elementar da vida nua, que sujeita a vida ao poder de morte do soberano (AGAMBEN, 2010, p. 85)¹⁹.

Vemos, assim, que, inobstante a *sacratio*, não é ilícito matar o homem sacro. A dupla exclusão põe o *homo sacer* numa zona de indiferenciação entre o mundo terreno e mundo divino. O *homo sacer* não era sacrificável na medida em que não era possível oferecer aos deuses algo que já estava sob sua posse; ao mesmo tempo, o assassinio do homem sacro era também impunível pelo fato de ele já estar lançado além dos limites da jurisdição terrenal.

A *sacratio* configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano. A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana (AGAMBEN, 2010, p. 84).

A condição de *homo sacer* é, portanto, definida não apenas pela hipotética ambivalência oriunda da sacralidade que lhe é imanente, mas sobretudo pelo caráter peculiar da dupla exclusão na qual se encontra aprisionado e da violência à qual está exposto. A impunidade pela violência que pode ser exercida em relação a ele não é classificável nem como homicídio e nem como sacrifício, nem como execução de uma pena e nem como sacrilégio. Ao excepcionar-se das formas sancionadas presentes no direito humano e divino, abre-se um âmbito do agir humano que não é da profanação e nem do tornar sagrado. Esse espaço é onde impera apenas a decisão soberana, ato que por meio do estado de exceção suspende a lei e nele implica a vida nua (AGAMBEN, 2010, p. 84).

O estado de exceção é, dessarte, o espaço espectral de gestão dessa vida nua. É no âmbito da exceção sobre a vida nua que se impõe o fenôme-

no da suspensão da norma; o estado de exceção permite ao ordenamento jurídico manter-se em íntima relação com aquilo que excluiu, mantendo a vida nua em sempiterna relação com o poder que a banuiu:

A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora da relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Nesse sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturada fora (*ex-capere*) e não simplesmente excluída (AGAMBEN, 2010, p. 24).

Como já exposto retro, o que acontece no estado de exceção é a criação de uma situação que não pode ser delineada como uma situação de fato já que é criada pela simples suspensão da norma; ao mesmo tempo, não pode ser enquadrada como uma situação de direito, ainda que seja possível sobre ela a vigência da lei. Portanto, entre elas é estabelecido um limiar – o estado de exceção – entre fato e direito, natural e jurídico. E neste limiar, no espaço de sujeição da vida nua, o soberano transita livremente:

O corpo biopolítico, que constitui o novo sujeito político fundamental, não é uma *quaestio facti* (como, por exemplo, a identificação de um certo corpo biológico) nem uma *quaestio iuris* (a identificação de uma certa norma a ser aplicada), mas a aposta de uma decisão política soberana, que opera na absoluta indiferenciação entre fato e direito (AGAMBEN, 2010, p. 167).

Erigido sobre o fundamento de proteção da vida e garantia de direitos, o poder soberano enceta assim a prerrogativa de valer-se da exceção; aplica a norma sobre a exceção, desaplicando-a; insere a vida nua no âmbito do ordenamento jurídico para que ela possa ser efetivamente excluída. O que se verifica, pois, é a faculdade absoluta atribuída ao poder soberano de suprimir direitos e garantias por meio da exceção e de colocar-se, legalmente, fora da lei.

A forma política tende a apresentar assim o estado de exceção cada vez mais como paradigma de governo da política contemporânea, se manifestando como um “patamar de indeterminações entre democracia e ab-

solutismo” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Como denota Agamben, a sistemática ampliação dos poderes governamentais durante a Primeira Guerra Mundial, que permitiu a vários países declarar estado de sítio e promulgar leis de plenos poderes, se tornou desde então uma prática corriqueira, manifestando-se hoje na progressiva erosão dos poderes legislativos que frequentemente apenas ratificam as decisões do executivo expedidas sob a forma de decretos com força normativa²⁰ (AGAMBEN, 2004, p. 19).

A Primeira Guerra mundial – e os anos seguintes – aparece, nessa perspectiva, como o laboratório em que se experimentaram e aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo. Uma das características essenciais do estado de exceção – a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário – mostra, aqui, sua tendência a transformar-se em prática duradoura de governo (AGAMBEN, 2004, p. 19).

Além do mais, não parece ser por acaso que, ainda que tenha se mostrado uma prática cada vez mais presente a partir do século XX, a origem do estado de exceção encontre seu embrião também no desenrolar da Revolução Francesa – a mesma que estabeleceu os direitos à liberdade e a igualdade como direitos universais e imanentes ao homem –, no instituto do estado de sítio, que logo se descolou de seu “propósito” inicial, e desde então foi adotado reiteradamente ao longo dos sécs. XIX e XX em momentos de crise constitucional (AGAMBEN, 2004, p. 16).

Sob a aura do presente, porém, nada disso é muito diferente. Como alerta Nascimento, não se trata se uma discussão simplesmente teórica. A abordagem de Agamben exposta até aqui é teórica, filológica, e permeada por uma construção dialética bastante peculiar, mas ela parte precisamente das determinações materiais da realidade para constituir seu aparato conceitual. O estado de exceção que observamos hoje manifesta rastros evidentes ao longo do último século de seus dispositivos de exceção, mas ainda e principalmente hoje podemos encontrá-los, como, v.g., no *military order*, promulgado por George W. Bush, que autorizava a detenção indefinida de quaisquer não cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas, suspendendo integralmente os direitos dos detidos; sob outros nomes (estado de exceção, estado de sítio, estado de emergência), foi utilizado para retardar e realizar eleições sob suspeita em Geórgia e

Bangladesh, para combater greves de funcionários públicas na Colômbia (NASCIMENTO, 2012, p. 141-143); no Brasil, pode ser identificado nas imprecisões de diversos tipos penais, *v.g.* aqueles abrangidos pela Lei Antiterrorismo, como os instrumentalizados no obscuro caso de Rafael Braga, ou, mais recentemente, no contexto da pandemia da Covid-19, que implicou em uma série de medidas excepcionais e jamais vistas de limitação ou restrição de direitos e garantias – o que não implica em um juízo negativo de sua necessidade, pois não se faz juízos morais com filosofia. Outrossim, como destaca Nascimento:

O elemento comum em todos eles é exatamente o que caracteriza o estado de exceção: a suspensão de direitos fundamentais, tais como o direito de locomoção e o direito de reunião e associação, havendo restrições quanto à inviolabilidade do domicílio, à informação, à livre manifestação, ao acesso à justiça (NASCIMENTO, 2012, p. 145).

Não se trata, portanto, de algo que escapa à democracia. O dispositivo da exceção é uma determinação essencial da forma política democrática. É precisamente o que assegura a democracia como forma política indispensável à reprodução da sociabilidade moderna, principalmente em seus momentos críticos.

Os discursos que endossam entusiasmadamente a democracia moderna sustentam em seus principais argumentos o fato de que a democracia realizou a “libertação da vida”, e que ela finalmente garantiu aos homens direitos inalienáveis de liberdade e igualdade. No entanto – e contra esse discurso incauto nos insurgimos – a democracia paradoxalmente revelou que é incapaz de assegurar aquilo que concedeu se não sob uma “forma auto canceladora”. Na verdade, o que a democracia produz é a pressuposição da liberdade desses homens, e até certa extensão, sua garantia, mas apenas sob os parâmetros da forma jurídica e da soberania da exceção. Forma jurídica, a democracia enquanto forma política e a forma-valor imbuída nas mercadorias, enquanto formas sociais historicamente específicas da totalidade capitalista, relacionam-se intimamente (NASCIMENTO, 2012, p. 194).

A própria democracia é a outra face do capital, e não o seu contrário. O conceito de democracia, em sentido forte, pressupõe que a sociedade seja composta por sujeitos dotados de livre arbítrio. Para terem uma tal liberdade de decisão, os

sujeitos teriam que estar situados fora da forma mercadoria e em condições de dispor do valor como objecto seu. Numa sociedade fetichista, porém, não pode existir esse sujeito autónomo e consciente. Podem existir somente fragmentos desse sujeito, em vias de formação (JAPPE, 2013, p. 159).

Quando não é possível assegurar nem mesmo essa liberdade e essa igualdade determinadas pela forma jurídica, e desse modo, garantir, a rigor, a própria forma jurídica, nem por isso a ordem política e a ordem jurídica perdem sua validade. É precisamente por meio do dispositivo da exceção que a democracia, enquanto forma política, mesmo quando parece não se efetivar, se efetiva. Mesmo em sua faceta supostamente antidemocrática, a forma política mantém seu semblante democrático. Política, direito e exceção expressam-se assim como um *continuum* no exercício da violência mítica do poder.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Tradução de Davi Pessoa. 1. ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

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

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

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

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Trad. S. K. Lages e E. Chaves. São Paulo: Livraria Duas Cidades, Editora 34, 2011.

BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

CASTRO, Edgardo. **Introdução à Giorgio Agamben: uma arqueologia**

da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhaes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A Governamentalidade* in: **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

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

HIGINO, Cayo Julio. **Fábulas/Astronomia**. Tradução de Guadalupe Morcillo Expósito. Madrid, Espanha: Ediciones Akal, 2008.

HOMERO. **Ilíada**. 1. ed. Tradução de Izeti Torralvo et. al. São Paulo: Penguin, 2013.

JAPPE, Anselm. **As aventuras da mercadoria**. Tradução de José Miranda Justo. 2. ed. Lisboa, Portugal: Antígona, 2013.

KAFKA, Franz. **O processo**. Tradução de Marcelo Bakes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel, Carl Schmitt**: o político entre a especulação e a positividade. Tradução de Carolina Huang. Barueri, SP: Manole, 2006.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo: 2013.

MASCARO, Alysson. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: Editora LiberArs, 2012.

_____. **Umbrais de Giorgio Agamben**: para onde nos conduz o *homo sacer*?. 1. ed. São Paulo: Editora LiberArs, 2014.

NAVES, Márcio B. **A questão do direito em Marx**. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014.

OVID. **The metamorphoses**. Tradução de A. S. Kline. Createspace independent publishing; Poetry in Translation, 2000.

PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**. 2. ed. Tradução de Fanny Wrabel. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid, Espanha: Editorial Trotta, 2009.

_____. **O conceito do político/Teoria do Partisan**. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. **O nomos da Terra no direito das gentes do *ius publicum europaeum***. Tradução de Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá et. al. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.

'Notas de fim'

1 O significado de forma jurídica é aqui empregado no sentido que lhe é atribuído pelas contribuições da crítica marxista do direito. Para tanto, cf. PACHUKANIS, Evguiéni B. *Teoria geral do direito e marxismo*. Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo: 2017.

2 Uma síntese explicativa sobre a distinção entre subsunção formal e subsunção real pode ser encontrada em NAVES, Márcio B. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014, p. 42-44.

3 Para uma ampla e completa abordagem desse período, cf. POLANYI, Karl. *A grande transformação*. 2. ed. Tradução de Fanny Wrabel. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

4 Vale aqui um esclarecimento genealógico: segundo Schmitt, “a ‘estatalidade’ não é um conceito geral válido para todos os tempos e povos, mas uma manifestação histórica concreta vinculada a uma época. A particularidade histórica, única e inteiramente incomparável, daquilo que se denomina Estado em um sentido específico, reside no fato de que esse Estado é o veículo da secularização. Por isso a formação de conceitos do direito das gentes dessa época conhece apenas um eixo: o Estado territorial soberano. A nova grandeza ‘Estado’ elimina o império sagrado [das sakrale Reich] e o reino [Kaisertum] da Idade Média; também elimina a potestas spiritualis do papa no campo do direito das gentes e busca converter as Igrejas cristãs em um meio da polícia e da política estatais. A própria Igreja Romana se retrai em uma mera potestas indirecta [poder indireto] e, até onde pude averiguar, nem sequer fala mais de uma auctoritas directa [autoridade directa]. Também outras localizações históricas da Respublica Christiana, instituições prenes de sentido, como as Coroas, perdem seu caráter típico e colocam-se a serviço do desenvolvimento do Estado. O rei, portador sagrado de uma coroa, é transformado em chefe de um Estado soberano.” (SCHMITT, *O nomos da Terra no direito das gentes do ius publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá et. al. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014, p. 132-133).

5 Ainda, conforme salienta Schmitt: “Encontrar-se-á raramente uma clara definição de político. Em geral, o termo é empregado apenas negativamente como oposição a diversos outros conceitos, em antíteses como política e economia, política e moral, política e Direito, dentro do Direito, por sua vez, como política e Direito Civil etc. Por meio dessas contraposições negativas e, na maioria das vezes, também polêmicas, pode-se designar, de acordo com o contexto e a situação concreta, algo claro o suficiente; porém não é ainda nenhuma definição do específico. No geral, ‘político’ é equiparado de alguma forma a ‘estatal’ ou, pelo menos, relacionado ao Estado. O Estado aparece então como algo político, mas o político como algo estatal – pelos vistos um círculo vicioso nada satisfatório. [...] Em contrapartida, a equação ‘estatal = político’ é incorreta e enganosa na

mesma medida em que o Estado e a sociedade mutuamente se interpenetram, todas as questões até então estatais se tornam sociais e inversamente, todas as questões até agora ‘apenas’ sociais se transformam em estatais, como ocorre necessariamente em uma coletividade democraticamente organizada. Assim, as áreas até então ‘neutras’ – religião, cultura, educação, economia – cessam de ser ‘neutras’ no sentido não-estatal e não-político. Como polêmico conceito contrário a tais neutralizações e despolíticas de importantes domínios surge o Estado total da identidade entre Estado e sociedade, Estado que não se desinteressava por nenhuma área e que abrange, potencialmente, qualquer área. Nele, por conseguinte, tudo, pelo menos enquanto possibilidade, é político e a referência ao Estado não está mais em condições de fundamentar uma característica específica de diferenciação do ‘político’” (SCHMITT, Carl. O conceito do político/Teoria do Partisan. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 20-24).

6 Ainda nessa esteira, consoante adverte Schmitt: “Os conceitos de amigo e inimigo devem ser tomados em seu sentido concreto e existencial, e não como metáforas ou símbolos, não misturados ou enfraquecidos por noções econômicas, morais e outras, e menos ainda em um sentido privado-individualista e psicologicamente como expressão de sentimentos e tendências privadas. Não constituem antíteses normativas nem ‘puramente espirituais’” (SCHMITT, Carl. O conceito do político/Teoria do Partisan. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 29).

7 A respeito do conceito de forma social cf. MASCARO, Alysso. Estado e forma política. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 20-24.

8 Cf. BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921). Trad. S. K. Lages e E. Chaves. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Editora 34, 2011.

9 Conforme a nota de edição n.º 51 do referido texto, a palavra Gewalt tem suas raízes no verbo arcaico walten, que significa “imperar”, “reinar” ou “ter poder sobre”. Seu uso atual é predominantemente de natureza religiosa. Seu uso primeiro remete a potestas, ao poder político é a dominação – como se vê no substantivo composto Staatsgewalt, “autoridade ou poder do Estado” –, mas a partir do séc. XVI o emprego da palavra passa a servir para denominar o excesso de força que acompanha o exercício do poder, a violência. Gewalt apresenta assim uma dupla acepção, que sugere uma convergência entre violência e poder político, precisamente a questão central abordada por Benjamin em Zur Kritik der Gewalt (BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921). Trad. S. K. Lages e E. Chaves. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Editora 34, 2011, p. 121).

10 Sobre a lenda de Níobe, vale também cf. OVID. The metamorphoses. Tradução de A. S. Kline. Createspace independent publishing; Poetry in Translation, 2000, p. 161-165; e o Canto XXIV de HOMERO. Iliada. 1. ed. Tradução de Izeti Torralvo et. al. São Paulo: Penguin, 2013. Ainda a respeito desse evento mítico, comenta Benjamin: “A violência mítica em sua forma arquetípica é mera manifestação dos deuses. Não meio para seus fins, dificilmente manifestação de sua vontade; em primeiro lugar, manifestação de sua existência. Disso, a lenda de Níobe oferece um excelente exemplo. É verdade que a ação de Apolo e Ártemis pode parecer apenas um castigo. Mas a violência deles é muito mais instauração de um direito do que castigo pela transgressão de um direito existente. O orgulho de Níobe atrai sobre si a fatalidade, não porque fere o direito, mas porque desafia o destino – para uma luta na qual o destino deve vencer, engendrando, somente nessa vitória, um direito” (BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921). Trad. S. K. Lages e E. Chaves. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Editora 34, 2011, p. 147).

11 Nessa esteira, esclarece Schmitt que “soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Sólo esta definición puede ser justa para el concepto de soberanía como concepto límite. Pues concepto límite no significa concepto confuso, como en la impura terminología de la literatura popular, sino concepto de la esfera más extrema. A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite. De

lo que sigue se verá que aquí por ‘estado de excepción’ se entenderá un concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio. Una razón sistemática lógico-jurídica hace del estado de excepción en sentido eminente la definición jurídica de la soberanía. Pues la decisión sobre la excepción es decisión en sentido eminente. En efecto, una norma general, la representada, por ejemplo, en un principio jurídico válido normal, nunca pueda captar una excepción absoluta ni, por tanto, fundar la decisión de que está dado un caso excepcional auténtico” (SCHMITT, Carl. Teología política. Tradução de Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid, Espanha: Editorial Trotta, 2009, p. 13).

12 SCHMITT, op. cit., 2009, p. 18. A esse respeito nota Bercovici que “há, portanto, uma distinção entre a norma e a sua aplicação: a aplicação da norma é suspensa, mas a norma, enquanto tal, permanece. Para Agamben, trata-se de uma força de lei sem lei. No caso da ordem, o Estado suspende o direito em virtude de um direito de auto-conservação. A exceção normal deve ser criada e o soberano decide definitivamente se essa situação normal existe realmente. O soberano, para Schmitt, tem o monopólio da decisão última, no que residiria a essência da soberania do Estado. A soberania do Estado não consiste no monopólio da coerção ou da dominação, mas da decisão.” (BERCOVICI, Gilberto. Constituição e estado de exceção permanente. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 67).

13 Assim conta o sacerdote ao personagem K, em uma curiosa passagem de O Processo: “– Tu te enganas no que diz respeito ao tribunal – disse o sacerdote. – Nos documentos introdutórios à lei está escrito acerca desse engano: diante da lei está parado um porteiro. Um homem do campo chega até esse porteiro e pede para entrar na lei. Mas o porteiro diz que ele não pode permitir sua entrada naquele momento. O homem reflete e pergunta, em seguida, se ele poderá entrar mais tarde. ‘Até é possível’, diz o porteiro, ‘mas agora não’. Uma vez que a porta para a lei está aberta como sempre, e o porteiro se põe de lado, o homem se acocora a fim de olhar para o interior. Quando o porteiro percebe o que está acontecendo, ri e diz: ‘Se te atrai tanto, tenta entrar apesar da minha proibição. Mas nota bem: eu sou poderoso. E sou apenas o mais baixo entre os porteiros. A cada nova sala há novos porteiros, um mais poderoso do que o outro. Tão só a visão do terceiro nem mesmo eu sou capaz de suportar’. Tais dificuldades o homem do campo não havia esperado: uma vez que a lei deveria ser acessível a todos e sempre ele pensa, mas agora que observa o porteiro em seu sobretudo de pele com mais atenção, seu nariz pontudo e grande, a barba longa, fina, negra e tártara, ele acaba decidindo que é melhor esperar até receber a permissão para a entrada. O porteiro lhe dá um tamborete e o deixa esperando sentado ao lado da porta. E lá ele fica sentado durante dias e anos. Ele faz várias tentativas no sentido de que sua entrada seja permitida, cansa o porteiro com seus pedidos. O porteiro muitas vezes o submete a pequenos interrogatórios, pergunta-lhe pelo lugar onde nasceu e muitas outras coisas, mas são perguntas indiferentes, assim como as fazem grandes senhores, e por fim acaba sempre lhe dizendo que não pode deixá-lo entrar. O homem, que havia se equipado com muita coisa para a viagem, utiliza tudo, por mais valioso que seja, para subornar o porteiro. Muito embora este aceite tudo, sempre acaba dizendo: ‘Eu apenas aceito para que não acredites ter deixado de fazer alguma coisa’. Durante os vários anos, o homem observou o porteiro quase ininterruptamente. Ele esquece os outros porteiros, e aquele primeiro lhe parece ser o único obstáculo à entrada na lei. Ele amaldiçoa o acaso nos primeiros anos e, mais tarde, quando fica mais velho, apenas resmunga consigo mesmo. Torna-se infantil, e uma vez que no estudo do porteiro, feito durante anos a fio, conheceu também as pulgas em sua gola de pele, ele pede também às pulgas que o ajudem a fazer o porteiro mudar de ideia. Por fim, a luz de seus olhos se torna fraca, e ele não sabe mais se em volta dele tudo está ficando escuro de verdade ou se são apenas seus olhos que o enganam. Porém, agora ele reconhece no escuro um brilho que irrompe inextinguível pela porta da lei. E eis que ele não vive mais por muito tempo. Antes de sua morte, todas as experiências do tempo que por lá ficou se reúnem na forma de uma pergunta em sua cabeça, uma pergunta que até então não tinha feito ao porteiro. Ele acena em sua direção, uma vez que já não pode mais levantar seu corpo

enrijecido. O porteiro tem de se inclinar profundamente sobre ele, pois a diferença de tamanho se acentua muito, desfavorecendo o homem. ‘Mas o que é que queres saber ainda agora?’, pergunta o porteiro, ‘Tu é mesmo insaciável’. ‘Se todos aspiram à lei’, diz o homem, ‘como pode que em todos esses anos ninguém a não ser eu pediu para entrar?’. O porteiro reconhece que o homem já está no fim, e no intuito de ainda alcançar seus ouvidos moribundos, grita com ele: ‘Aqui não poderia ser permitida a entrada de mais ninguém, pois essa entrada foi destinada apenas a ti. Agora eu vou embora e tranco-a’”. (KAFKA, Franz. O processo. Tradução de Marcelo Bakes. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012, p. 245-247).

14 Destacamos ainda: “[o estado de exceção] refere-se, antes, a uma suspensão do ordenamento vigente para garantir-lhe a existência. Longe de responder a uma lacuna normativa, o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal. A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde a aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor. (AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 48, 49).

15 Ainda, consoante esclarece Nascimento: “A qual tipo de relação se refere a palavra bando, uma palavra tomada por empréstimo do antigo direito germânico, que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando do soberano? Se aquele que é messo al bando é o abbandonato, onde essere in bando, a bandono, significa tanto escluso, ala mercè di, quanto a próprio talento, libero, estamos diante de uma relação que contradiz a si mesma. Nesse contexto, a própria relação é posta em questão: ela somente se dá na negação de si mesma, pelo abandono daquilo com o que pretende estabelecer relação.” (NASCIMENTO, Daniel Arruda. Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: Editora LiberArs, 2012, p. 116).

16 Segundo Agamben, “com o termo forma-de-vida entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua. [...] Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver, e no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e primeiramente possibilidade de vida, sempre e primeiramente potência” (AGAMBEN, Giorgio. Meios sem fim: notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa. 1. ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015, p. 13). A forma-de-vida é a realização da potência da vida. Nela, vida nua e formas de viver estão ligadas umbilicalmente. Não há separação entre o viver e a experiência potencial desse viver. O viver não está submetido às exigências de uma produção de modos de vida que extrapolam a simples necessidade da realização da vida mesma, cuja experiência vital põe em jogo o próprio viver. Na forma-de-vida, a potência de vida e os modos de vida que ligam essa potência à experiência compõem-se numa unidade potencial indiscernível, e é apenas através dessa indiscernibilidade que se torna possível a efetivação da potência da vida. Uma política do futuro não pode ser pensada de outra forma senão sob o princípio de que o próprio viver da vida nua e as formas de viver através das quais ele é experimentado não podem ser desatrelados. O vínculo entre vida nua e os vários modos de viver deve ser absoluto, ou seja, indissolúvel, a fim de que o próprio viver da vida nua seja indissociável de sua forma de vida, constituindo uma forma-de-vida efetiva. A política que vem deverá ser o fim da soberania hobbesiana calcada no poder da exceção. Em Altíssima Pobreza o propósito de Agamben é justamente o de compreender como a vida pode adquirir uma forma-de-vida, concentrando-se na relação entre regra e vida, atribuindo a origem do termo forma-de-vida à vida monástica e aos hábitos franciscanos. (NASCIMENTO, Daniel Arruda. Umbral de Giorgio Agamben: para onde nos

conduz o homo sacer?. 1. ed. São Paulo: Editora LiberArs, 2014, p. 47).

17 O termo dispositivo tem uma carga conceitual própria na construção agambiana: “Qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas e etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos uma primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar”. (AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo? E outros ensaios. Tradução de Vinícius Nicastro Honeskó. Chapecó: Argos, 2009, p. 40, 41). Entretanto, como destaca Agamben, na atual fase do capitalismo, os dispositivos já estão mais marcados tanto por um processo subjetivante, mas por um processo dessubjetivante: “os dispositivos não agem tanto mais pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação, e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, somente por meio da própria negação; mas o que acontece agora é que os processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito a não ser de forma larvar, e por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade.” (Ibidem, p. 47). Essa nova forma estratégica dos dispositivos surge gradualmente como resultado de uma nova forma de organização da vida e estruturação do poder soberano. Para Foucault, a soberania evidenciava-se pela fórmula “fazer morrer e deixar viver”. No entanto, a partir do século XVII, quando o zelo pela vida e a saúde dos súbitos passam a ser cada vez mais importantes nos mecanismos e cálculos estatais, o poder soberano transmuta-se paulatinamente naquilo que Foucault intitularia de biopoder. A antiga prerrogativa de fazer morrer e deixar viver dá espaço para uma fórmula inversa onde “fazer viver e deixar morrer” passa a caracterizar a biopolítica moderna. (AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 88.) Esse paradoxo da soberania aparece pela primeira vez no curso do Collège de France de 1976: “[...] uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassa-lo, modifica-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer. (FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 287). Acrescenta-se a isso que muito provavelmente Foucault já havia percebido como os aspectos mais agressivos da disciplinaridade estavam aos poucos sendo substituídos por outros paradigmas de gestão populacional (a governabilidade biopolítica, diferente da tanatopolítica disciplinar característica dos sécs. XVI até o início do séc. XX). Foucault não abandona a noção de disciplina, é claro, mas parece perceber como os dispositivos disciplinares de docilização passam a ser gradualmente reconfigurados pela “arte de governar” para uma finalidade mais afeita à gestão e ao controle, como posteriormente descreveu Deleuze em um excerto sobre as sociedades de controle, e como bem acena o próprio Foucault no curso do Collège de France de 1978: “Desde o século XVIII, vivemos na era da governamentalidade. Governamentalização do Estado, que é um fenômeno particularmente astucioso, pois se efetivamente os problemas da governamentalidade, as técnicas de governo se tornaram a questão política fundamental e o espaço real da luta política, a governamentalização do Estado foi o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. Se o Estado é hoje o que é, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. São as táticas de governo que

permitem definir a cada instante o que deve ou não competir a o Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal etc.; portanto o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade. Talvez se possa, assim de maneira global, pouco elaborada e portanto inexacta, reconstruir as grandes formas, as grandes economias de poder no Ocidente, em primeiro lugar, o Estado de justiça, nascido em uma territorialidade de tipo feudal e que corresponderia grosso modo a uma sociedade da lei; em segundo lugar, o Estado administrativo, nascido em uma territorialidade de tipo fronteiro nos séculos XV-XVI e que corresponderia a uma sociedade de regulamento e de disciplina; finalmente, um Estado de governo que não é mais essencialmente definido por sua territorialidade, pela superfície ocupada, mas pela massa da população, com seu volume, sua densidade, e em que o território que ela ocupa é apenas um componente. Este Estado de governo que tem essencialmente como alvo a população e utiliza a instrumentalização do saber econômico, corresponderia a uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança” (FOUCAULT, Michel. *A Governamentalidade in: Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 292, 293).

18 Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais elas eram subtraídas ao livre uso e comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (nesse caso eram denominadas propriamente ‘religiosas’). E se consagrar (sacrare) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significa restituí-las ao livre uso dos homens. (AGAMBEN, G. *Profanações*. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 58). O contrário da sacralização é o profanar; isto é, devolver ao livre uso dos homens aquilo que anteriormente fora consagrado religiosamente. O profano, enquanto remetente daquilo que é puro, é o que é restituído ao novo uso humano, do qual havia sido separado por consagração. Todas as tentativas de tornar direitos algo sagrado são formas de manter a instituição do direito fora do livre uso dos homens, reservando-o apenas às formas leigas de esferas divinas. Dessa forma, em Agamben, profanar significa justamente abrir uma forma especial de negligência que ignora essa separação entre o mundano e o divino, restituindo o direito aos usos e fins dos homens.

19 Nesse sentido, consoante Castro, “a sacralidade da vida é então, uma produção política, ou, para expressá-lo em outros termos, a contraparte do poder soberano, da vitae necisque potestas (poder de vida e morte). Ademais, da interpretação oferecida da figura do homo sacer, em apoio dessa tese, Agamben explora a relação entre o corpo do soberano e o do homo sacer, e a relação entre essa figura do direito romano e o wargus do direito germânico.” (CASTRO, Edgardo. *Introdução à Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhaes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 65).

20 No Brasil, essa prática pode ser constatada na forma no instituto das medidas provisórias, uma espécie de decreto presidencial com força de lei que produz efeitos imediatos, dependendo apenas de posterior ratificação do poder legislativo. Inobstante as delimitações constitucionais, o instituto não raro é utilizado para regulamentar questões juridicamente e politicamente sensíveis, descartando-se qualquer debate público mais aprofundado e aparentemente democrático.