

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

GLAUCO BARSALINI

**ESTADO DE EXCEÇÃO PERMANENTE: SOBERANIA, VIOLÊNCIA E DIREITO
NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN**

TESE DE DOUTORADO APRESENTADA
AO INSTITUTO DE FILOSOFIA E
CIÊNCIAS HUMANAS, DA UNICAMP
PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE
DOUTOR EM FILOSOFIA.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELO ALUNO GLAUCO BARSALINI, E ORIENTADA PELO PROF. DR. OSWALDO
GIACOIA JUNIOR
CPG, 18/10/2011**

Campinas, 2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
SANDRA APARECIDA PEREIRA - CRB8 nº 7432 - BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

B28e Barsalini, Glauco, 1972-
Estado de exceção permanente : soberania, violência e direito na obra de Giorgio Agamben / Glauco Barsalini. -- Campinas, SP : [s.n.], 2011

Orientador: Oswaldo Giacoia Junior
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Agamben, Giorgio, 1942-. 2. Estado de exceção. 3. Direito - filosofia. 4. Soberania. 5. Violência. I. Giacoia Junior, Oswaldo, 1954-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em Inglês: State of permanent exception : sovereignty, violence and rights in the work of Giorgio Agamben

Palavras-chave em inglês:

State of exception

Law - Philosophy

Sovereignty

Violence

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Oswaldo Giacoia Junior [Orientador]

Roberto Romano

Oscar Mellim Filho

Newton Aquiles von Zuben

Daniel Arruda Nascimento

Data da defesa: 18-10-2011

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 18 de outubro de 2011, considerou o candidato GLAUCO BARSALINI aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva

Prof. Dr. Oscar Mellim Filho

Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben

Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento

Àqueles com que a vida me presenteou, na
origem,

Valdemir e Maria Silvia,
Heitor e Leandro

À Dalva, à Damares, ao Roberto,
pela acolhida, pelo carinho

À memória de Octávio, à memória de José
Roberto,
pela orientação

Àqueles com quem me encontrei, minha paragem,
Claudimara, Tarcísio e Francisco

À memória de Amélio e de Maria,
pelo exemplo

À Olga, pela confiança, à Haydêe, pelo
“Mazzaropi”

Aos que me apoiam incondicionalmente,
Arnaldo e Luís Renato

Ao amigo
Oscar

Ao mestre-companheiro
Oswaldo

AGRADECIMENTOS

Embora visivelmente modesto – o que se deve exclusivamente às limitações deste pesquisador – este trabalho somente se concluiu em razão do suporte acadêmico e afetivo que algumas pessoas muito especiais me ofertaram.

Intelectualmente, duas pessoas protagonizaram o início e todo o desenvolvimento desta pesquisa: o Professor Doutor Oswaldo Giacoia Junior e o Professor Doutor Oscar Mellim Filho. No decorrer dos estudos referentes a este trabalho, tive a oportunidade de aprender muito, ainda, com o Professor Doutor Roberto Romano. Tais professores, também, compuseram a banca de qualificação desta tese, e as observações feitas nessa oportunidade foram decisivas.

Não fosse a competência da professora Ilse Paschoal Moreira, eu não teria passado no exame de proficiência em italiano (exigência institucional para o caso daqueles que estudam um autor italiano) e nem, tampouco, conseguido vencer as leituras, decerto um pouco – senão muito! – tortuosas, as quais me propus a enfrentar.

Conduzir responsabilidades familiares e de trabalho, ao mesmo tempo em que se realiza uma tese em Filosofia, não é, em uma época tão esquizofrênica quanto esta em que vivemos, tarefa muito branda. Muitas vezes, uma condição como essa exige a criação de um outro tipo de espaço de reflexão e de meditação, que proporcione o crescimento pessoal e a manutenção dos estados de saúde física e mental daqueles que o procuram. Pelo precioso diálogo que me proporcionou, neste sentido, agradeço ao amigo Antonio Marcelo.

Há pessoas, cujos laços, sejam eles ancestrais ou não, estão sempre ao nosso lado, ao passo que, por sua vez, teimam em nos capturar, lançando-nos numa doce e reconfortante servidão. Como me apoiaram a Maria Silvia, o Valdemir, o Heitor e o Leandro. Que bom poder sempre contar com o carinho do Clodoaldo e da Viviane. E que sólida e amorosa sustentação me deram a Claudimara, o Tarcísio e o Francisco!

Trabalho intenso tiveram, nas traduções referentes à língua inglesa, o compadre Nelsir e o amigo Rob. Ainda assinale-se a ajuda que recebi da Viviane, no que diz respeito à formatação deste texto.

Não poderia deixar de registrar o apoio de tantos amigos, como os membros do grupo de estudos crítica e modernidade (CRIM); de colegas da Unicamp; dos irmãos por afinidade do Núcleo Docente Estruturante do “Grupo Pólis Educacional”; dos amigos Arnaldo, Luís Renato, Pedro e Lucinha; e, finalmente, de nossos “interlocutores de plantão”, o André, o Paulo, o Adolfo, o Geraldo e o Valdir.

Esta pesquisa impôs a transcrição de vários trechos de textos, publicados em línguas diversas. Os créditos das traduções do inglês para o português (e vice-versa, no caso do “Resumo” desta tese) são de Nelsir Cesar Bruni e de Robert Lawrence Powrie; os da tradução, para o português, da língua italiana, são de Ilse Paschoal Moreira; os da tradução da língua francesa para o português, de Maria Silvia Ianni Barsalini – que fez, também, a revisão final deste texto; e os da tradução do latim para o português, de Cleonice Van Raij.

Registro a alegria que senti pela pronta aceitação dos Professores Doutores Oscar Mellim Filho, Roberto Romano, Newton Aquiles von Zuben, Daniel Arruda Nascimento, Eli Vagner Francisco Rodrigues, Marcos Lutz Müller e Yara Adario Frateschi, em participarem da banca de defesa deste doutorado.

Destaco, finalmente, o suporte que a mim, de forma atenciosa, dispensaram os funcionários Rogério José Cerveira Ribeiro e Sônia Beatriz Miranda Cardoso, secretários do Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UNICAMP.

A todas essas pessoas, sou imensamente grato!

*Or va, ch'um sol volere è d'ambidue:
Tu duca, tu signore e tu maestro".
Cosí li dissi; e poi che mosso fue,*

Intraí per lo cammino alto e silvestro.

***Dante Alighieri – La Divina Commedia -
Inferno***

*Il mio antico ospite sarebbe stato ugualmente lieto di servirmi, e io ugualmente lieto di alloggiare da lui: dunque, accettai una stanza sola e l'ingresso. La prima será al rientro, appena accese le candele pensai: "ahi ahi ahi! È questa qui la ripetizione?" Mi sentti completamente stonato, o se cosi volete, intonato giusto allá giornata, poiché al destino era venuto il ghiribizzo di farmi giungere in Berlino l'**allgemeine Busz- und Bettag**. Berlino era letteralmente contrita. Certo, i locali non si gettavano l'un l'altro polvere negli occhi recitando: **memento o homo! Quod cinis es et in cinerem revertaris**; epperò la città intera giaceva in un'única nube di polvere.*

Søren Kierkegaard – La Ripetizione

RESUMO

A presente tese de doutorado tem por escopo discutir aspectos da teoria política de Giorgio Agamben, em especial os conceitos que ele apresenta a respeito do *poder soberano*, da *violência* do Estado contemporâneo, da exclusão, em razão do *estado de exceção permanente*, dos sujeitos sociais por ele chamados *homo sacer* e, finalmente, dos *direitos humanos*. A obra política de Giorgio Agamben se ergue sobre um intenso debate ocorrido especialmente entre três importantes pensadores contemporâneos: Carl Schmitt, Walter Benjamin e Hannah Arendt. Enquanto o pensador contemporâneo se utiliza de Schmitt para entender a condição violenta do Estado atual naquilo que corresponde ao *estado de exceção* e da conseqüente criação do *campo* como o espaço da consolidação da exceção; ele se aproxima de Arendt para discutir a *democracia* como uma proposta para o futuro, na perspectiva da criação efetiva do *direito a ter direitos*; e se fundamenta em Benjamin para compreender a condição violenta do Estado e do direito contemporâneos, descortinando o engodo gerado pelo mito do *contrato social*. Este trabalho se divide em seis capítulos, além de sua Introdução. No primeiro, discutiremos a questão da *soberania*, *exceção*, *Estado e direito*, traçando paralelos e demonstrando discordâncias entre fontes diretas e indiretas da obra de Agamben, como Carl Schmitt, Hans Kelsen, Max Weber e Georg Wilhelm Friedrich Hegel. No segundo capítulo, abordaremos os reflexos, no pensamento de Agamben, dos antagonismos entre as teorias de Schmitt, Benjamin, Kelsen e Arendt, no que concerne à questão da *unidade* e da *pureza*. No capítulo seguinte, concentraremos maior atenção sobre os conceitos de *autoridade e poder*, momento em que promoveremos um contraponto entre Arendt e Schmitt, observando os reflexos das formulações desses autores na filosofia política de Agamben. No quarto capítulo mostraremos as críticas, divergentes entre si, feitas por Arendt, de um lado, e Schmitt, de outro, sobre o problema da *revolução permanente*. Então, demonstraremos a influência de Karl Marx sobre a obra de Georges Sorel, e desta sobre a de Benjamin. Nesse momento, relacionaremos o messianismo de Benjamin com a “profecia” da “política que vem”, feita por Agamben, além de demonstrarmos as proximidades de tal “profecia” com a concepção anárquica da política social desenvolvida por Foucault. No quinto capítulo, trabalharemos a

questão do *sagrado*, do *profano* e do *tempo que resta*, este, tema de livro de Agamben, em que ele tem por referência preciosas formulações de São Paulo. O centro deste capítulo, além da obra mencionada, será o livro *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I. Finalmente, no capítulo derradeiro, abordaremos os temas *direitos humanos* e *democracia*, ao procedermos à conclusão deste trabalho.

Palavras chave: Estado de Exceção Permanente; Soberania; Violência; Direito; Giorgio Agamben.

SUMMARY

This doctorate thesis has for its objective to discuss aspects of the political theory of Giorgio Agamben, especially the concepts that he presents in regards to the *sovereign power*, in regards to the *violence* of the contemporary State, in regards to the exclusion, on account of the *state of permanent exception*, of the social subjects by him called *homo sacer* and, finally, in regards to the *human rights*. The political work of Giorgio Agamben was based upon an intense debate occurring amongst three important contemporary thinkers: Carl Schmitt, Walter Benjamin and Hannah Arendt. While the contemporary thinker uses Schmitt to understand the violent condition of the present State in that that it corresponds to the *state of exception* and of the consequent creation of the *rural environment* as the space of the consolidation of the exception; he comes close to Arendt to argue the democracy as a proposal for the future, in the perspective of the effective creation of the *right to have rights*; and he bases in Benjamin to understand the violent condition of the State and of the contemporary rights, uncovering the decoy generated by the myth of the *social contract*. This work is composed of six chapters, not including the introduction. In the first chapter, we will discuss the question of *sovereignty, governing by exception, State and right*, drawing parallels and showing disagreements between direct and indirect sources of the work of Agamben, and Carl Schmitt, Hans Kelsen, Max Weber and Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In the second chapter, we will approach Agamben's thoughts about the consequences of the differences between the theories of Schmitt, Benjamin, Kelsen and Arendt, with respect to the question of unity and purity. In the following chapter, we will focus attention on the concepts of *authority and power*, when we will promote a counterpoint between Arendt and Schmitt, observing the consequences of the formulations of those authors in the political philosophy of Agamben. In the fourth chapter we will show the criticisms, made by Arendt, on one hand, and Schmitt, on the other, and about the problem of the *permanent revolution*. We will then demonstrate the influence of Karl Marx over the work of George Sorel, and also the influence of George Sorel over the work of Benjamin. At this moment, we will relate the messianism of Benjamin with the

"prophecy" of the "politics that comes", made by Agamben, as well demonstrating the proximity of such "prophecy" with the anarchic conception of the social politics developed by Foucault. In the fifth chapter, we will pursue the question of the *sacred*, of the *profane*, and of the *time that remains*, the latter being the subject of the book of Agamben, in which he has referenced precious formulations of Saint Paul. The focus of this chapter, beyond the work mentioned, will be the book *Homo Sacer*: the sovereign power and the bare life. Finally, in the last chapter, we will approach the subjects of *human rights* and *democracy*, after which we will proceed to the conclusion of this work.

Keywords: State of Permanent Exception; Sovereignty; Violence; Rights; Giorgio Agamben.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 01 – SOBERANIA, EXCEÇÃO, ESTADO E DIREITO	7
CAPÍTULO 02 – UNIDADE E PUREZA	35
2.1. Sobre a “unidade”	57
2.2. Sobre a “pureza”	72
CAPÍTULO 03 – AUTORIDADE E PODER	97
CAPÍTULO 04 – O PROBLEMA DA REVOLUÇÃO PERMANENTE	115
4.1. Georges Sorel, Walter Benjamin, Giorgio Agamben e o problema da revolução permanente	138
CAPÍTULO 05 - O SAGRADO, O PROFANO E O TEMPO QUE RESTA	161
CONSIDERAÇÕES FINAIS	183
a. Sobre os direitos humanos e a democracia	183
b. Sobre a vida	190
c. Epílogo	196
REFERÊNCIAS	201
APÊNDICE	205

INTRODUÇÃO

Giorgio Agamben é um pensador complexo. Dotado de erudição extraordinária, desenvolve obra bastante vasta, transitando de modo livre pelos campos do direito, da política, da filosofia, da teologia e da linguagem.

No Brasil seu trabalho vem, em bom tempo, ganhando, aos poucos, o devido espaço; reflexões a respeito dele se tornam desejáveis e, porque não dizer, necessárias mesmo.

O ecletismo de Agamben impõe grandes desafios a quem se aventura a estudá-lo. O profundo diálogo que estabelece com o direito romano, com fundamentos do judaísmo e do cristianismo, associados de forma pouco convencional às tradições iluminista, juspositivista, marxista e existencialista, traz algumas dificuldades àquele que pretenda formular qualquer tipo de resumo ou comentário com fins didáticos, se se deseja compreender essa teoria em toda a sua amplitude.

O objetivo deste trabalho de doutorado é discutir alguns aspectos da doutrina do jusfilósofo contemporâneo e, central, é o debate estabelecido em torno do *poder soberano*. Esta tese passará, portanto, ao largo de qualquer tentativa de síntese do que o pensador italiano tenha produzido desde o início de sua carreira até o presente.¹

A obra política de Agamben se ergue sobre um intenso debate ocorrido especialmente entre três importantes pensadores contemporâneos: Carl Schmitt, Walter Benjamin e Hannah Arendt. Schmitt oferece a Agamben material para a discussão que este promoverá sobre o *estado de exceção*; em Arendt, Agamben encontra a tese que liga “os destinos dos direitos àqueles do Estado-Nação moderno”², a que lhe será bastante útil quando pensa a crise da *democracia* moderna; e finalmente, de Benjamin, Agamben extrai o arcabouço que o auxilia a desenvolver a sua concepção sobre o *poder soberano*

¹ Nesse sentido, a contribuição de Daniel Arruda Nascimento é bem sucedida. Em sua tese, intitulada **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben, Nascimento traça parte substancial do percurso feito por Agamben, identificando, principalmente, nas obras **Infância e História** e **O tempo que resta**, uma “crítica da cultura” e, no programa *Homo Sacer*, uma crítica do poder.

² AGAMBEN, Giorgio, **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I, p. 141.

contemporâneo, um *poder* que obrigatoriamente se constrói sobre a exclusão de seres humanos. A “política que vem”, formulação agambiana de tom profético, encontra fortes aproximações com o messianismo benjaminiano, como também com a visão sobre a política social, dotada da anarquia peculiar desenvolvida por Michel Foucault.

A partir de uma releitura da filosofia clássica, Agamben traz à luz os conceitos de *zoé* e de *biós*, demonstrando que o primeiro se refere ao simples fato de viver, enquanto o segundo se refere à vida “qualificada”, à vida do indivíduo ou do grupo³. Tal oposição é utilizada pelo autor na compreensão a respeito da biopolítica contemporânea, aquela que, segundo ele, relega seres humanos à condição de banimento, formando uma verdadeira barreira entre os banidos e os não banidos, os que vivem uma vida “desqualificada”, e os que vivem uma vida “qualificada”.

Ao discutir o *poder soberano*⁴, a partir do conceito de *estado de exceção*, o filósofo opõe a soberania à concepção dos contratualistas (ou jusnaturalistas) - para quem todos os seres humanos, por condição natural, são iguais indistintamente, igualdade esta que deve ser protegida pelo soberano, constituído a partir do pacto entre os indivíduos -, bem como à dos juspositivistas, fiéis defensores dos *direitos humanos* como produto da razão jurídica e resultado da evolução moral da humanidade.

O juspositivismo, que pressupõe a decidibilidade humana, entende que o ordenamento jurídico, fruto da razão dos homens, não apresenta lacunas, não apresenta exceções mas, ao contrário, é capaz de prever todos os acontecimentos sociais, pois, ainda que se omita no plano da positivação, não se omite no plano da sentença, na medida em que o juiz, seja por analogia, seja em respeito aos costumes, seja pautado nos princípios gerais do direito, decide sobre o direito. Agamben contrapõe-se a essa ideia, que pressupõe determinada harmonia no ordenamento jurídico, afirmando que há uma fissura no próprio ordenamento: a lacuna - a abertura que a lei dá à exceção, à decretação do *estado de exceção* pelo soberano. O *estado de exceção* é, para o soberano, tão vital quanto o é, na

³ Enquanto *zoé* “exprimira o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)”, *biós* “indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”. (AGAMBEN, Giorgio, **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I, p. 9)

⁴ Poder de decidir sobre o banimento ou o não banimento, de decidir sobre a exclusão ou a inclusão dos seres humanos no mundo social.

outra ponta, a existência do *homo sacer*, pois se a permanência do soberano implica na possibilidade que ele tem de decidir sobre a não exceção, ela implica, também, necessariamente, na possibilidade que ele tem de decidir sobre a exceção. Determinar a suspensão da regra (a exceção) significa garantir a continuidade da regra, na medida em que tal determinação se justifica pela ameaça que sofre o estado da não exceção. O *campo*, espaço em que vive o banido, o *homo sacer*, é o que dá concretude ao *poder soberano*, aquele que, no *estado de direito*, tem a legitimidade para realizar o *estado de exceção*.

Na formulação de sua tese a respeito do *estado de exceção* hodierno, Agamben promove notáveis aproximações com a história do direito antigo, tomando de empréstimo, além do conceito latino *sacer*⁵, o conceito romano de *iustitium*: uma “interrupção e suspensão do direito”⁶:

Quando o direito não estava mais em condições de assumir sua tarefa suprema, a de garantir o bem comum, abandonava-se o direito por medidas adequadas à situação e, assim como, em caso de necessidade, os magistrados eram liberados das obrigações da lei por meio de um *senatus-consulto*, em caso extremo também o direito era posto de lado. Quando se tornava incômodo, em vez de ser transgredido, era afastado, suspenso por meio de um *iustitium*.⁷

Tal suspensão do direito podia encontrar justificativa no *tumultus*, que “designa tecnicamente o estado de desordem e de agitação (...) a desordem que se segue a uma insurreição interna ou a uma guerra civil”⁸ ou mesmo a uma guerra externa. Como afirmou Cícero, “pode existir uma guerra sem tumulto, mas não um tumulto sem uma guerra.”⁹

⁵ A respeito do *sagrado*, em latim, pode-se remeter ao termo *sacer*, como ao termo *sanctus*. No *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias*, encontraremos a seguinte definição: “O termo latino *sacer* encerra a representação para nós mais precisa e específica do “sagrado”. É em latim que melhor se manifesta a divisão entre o *profano* e o *sagrado*; é também em latim que se descobre o caráter ambíguo do “sagrado”: consagrado aos deuses e carregado de uma mácula indelével, augusto e maldito, digno de veneração e despertando horror. Esse duplo valor é próprio de *sacer*; ele contribui para a diferenciação entre *sacer* e *sanctus*, pois não afeta de maneira alguma o adjetivo aparentado *sanctus*.” (BENVENISTE, Émile, **O Vocabulário das Instituições Indo-Européias**, p. 189) Nesse sentido, o “*homo sacer* é para os homens aquilo que o animal *sacer* é para os deuses: nenhum dos dois tem nada em comum com o mundo humano” (*Ibidem*, p. 190)

⁶ NISSEN, A. *apud* AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**. p. 72.

⁷ NISSEN, A. *apud* AGAMBEN, Giorgio, *Ibidem*, p. 73.

⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Ibidem*, pp. 68, 69.

⁹ Cícero *apud* AGAMBEN, Giorgio, *Ibidem*, p. 68.

A ameaça do *tumultus* dava ensejo, portanto, para a decretação do *iustitium*, ou seja, o estabelecimento da suspensão do direito, em que se permitiam atos não “transgressivos, nem executivos, nem legislativos”,¹⁰ que “parecem situar-se, no que se refere ao direito, em um não-lugar absoluto”¹¹, pois, a partir do *iustitium*, qualquer cidadão romano, independentemente de sua condição social, deixava de ter poderes ou deveres. O *iustitium* era justamente o “não-lugar”, o “vazio”; era, mesmo, o próprio *estado de exceção*, e liberava aquilo que Agamben chama de *força de lei*. Sobre esta, ele diz:

É como se a suspensão da lei liberasse uma força ou um elemento místico, uma espécie de mana jurídico (a expressão é usada por Wagenvoort para definir a *auctoritatis* romana [Wagenvoort, 1947, p. 106]), de que tanto o poder quanto seus adversários, tanto o poder constituído quanto o poder constituinte tentam apropriar-se. A *força de lei* separada da lei, o *imperium* flutuante, a vigência sem aplicação e, de modo mais geral, a idéia de uma espécie de “grau zero” da lei, são algumas das tantas ficções por meio das quais o direito tenta incluir em si sua própria ausência e apropriar-se do estado de exceção ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele.¹²

A *força de lei*, portanto, é a antítese da própria lei, porque obriga sem reunir condições formais para fazê-lo. São os decretos, as disposições, ou mesmo as medidas emanadas do Poder Executivo que, apesar de não serem leis, têm “*força de lei*”. Para Agamben, historicamente, nos séculos XX e XXI, a *força de lei* tem se tornado cada vez maior do que a força da própria lei, revelando-se um processo de confusão entre atos do Poder Executivo e atos do Poder Legislativo, em que o chefe do Executivo tem atuado de forma cada vez mais decisiva.¹³

Segundo Mathiot, no estado de necessidade, “o juiz elabora um direito positivo de crise, assim como, em tempos normais, preenche as lacunas do direito.”¹⁴ Diz Agamben:

¹⁰ AGAMBEN, *Estado de Exceção*, p. 79.

¹¹ *Ibidem*, p. 79.

¹² *Ibidem*, pp. 79, 80.

¹³ Por isso, ao se referir à *força de lei*, marca-se um risco sobre o termo *lei*, para que se destaque que ela não corresponde à lei.

¹⁴ MATHIOT, A. *apud* AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Exceção*, p. 48.

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 essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor.¹⁵

Agamben não concebe, aqui, a “lacuna”, como fruto da carência no texto legislativo¹⁶ mas, sim, como o lugar do *estado de exceção*, um espaço aberto (violentamente) no ordenamento, “com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal.”¹⁷ Nesse sentido, o magistrado não se opõe à exceção, pois presta-se a preencher as lacunas do direito, “sentenciando” a própria exceção.

A *força de lei* e as lacunas do direito constituem, portanto, a porta de entrada para a exceção, materializada pela existência do *campo*. Ao discutir o *poder* contemporâneo que, segundo Agamben, se abre para a exceção, Foucault afirma:

Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a ‘população’ enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de ‘fazer viver’. A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e deixar morrer.¹⁸

A partir de tal definição, a de *fazer viver e deixar morrer*, Agamben observa uma nova condição dada aos homens, submetidos ao *estado de exceção permanente*, a qual sintetizara com a fórmula *fazer sobreviver*. Ele dirá: “Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo.”¹⁹

Diante de conceitos tão críticos às tradições jusnaturalista e juspositivista, nosso objetivo, com este trabalho, será o de contribuir para a ampliação do universo de

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de exceção**, pp. 48, 49.

¹⁶ Como o fazem os positivistas do Direito.

¹⁷ AGAMBEN, Giorgio, *op. cit.*, p. 48.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**, p. 294.

¹⁹ AGAMBEN, Giorgio, **O que resta de Auschwitz**, p. 155.

explorações sobre a obra de Giorgio Agamben, perscrutando aspectos às vezes não tão explícitos de sua teoria política como, por exemplo, a sua ligação com o messianismo de Walter Benjamin e, também, investigando elementos contidos nas obras de suas fontes, que poderão auxiliar para um entendimento mais preciso a respeito do sentido que o filósofo italiano dá para os conceitos de *poder soberano*, *estado de exceção*, *direito*, *sacralização humana* e *democracia* no mundo contemporâneo.

CAPÍTULO 01 – SOBERANIA, EXCEÇÃO, ESTADO E DIREITO

Schmitt e Kelsen marcam forte presença na obra de Agamben. Não que este se filie aos métodos propostos ou desenvolvidos por eles - que são, aliás, muito diferentes entre si - mas é fato que o pensamento do italiano também se constrói no cerrado diálogo com esses teóricos.

A respeito da relação entre Schmitt e Agamben, nota Oswaldo Giacoia Junior:

(...) Penso poder afirmar que, para Agamben tanto quanto para Schmitt, o conceito de exceção é essencial para um entendimento jurídico de soberania e, por causa disso, não pode ser considerado de um ponto de vista meramente político ou sociológico, como um suporte fático para a aplicação da norma jurídica, mas como um elemento estruturante das relações entre o direito e a vida. O reconhecimento desse papel estruturante na relação necessária entre normalidade (ordem) e exceção, Agamben o extrai do decisionismo jusfilosófico de Carl Schmitt.²⁰

Tal notação refere-se aos conceitos de *soberania* e *exceção* desenvolvidos por Carl Schmitt e tomados por Agamben²¹, na sua análise sobre o Estado Moderno: a ideia de que o soberano está dentro e fora da lei. Por isso, ao mesmo tempo que tem o poder de fazer cumprir a regra estabelecida pela lei, tem também o de criar nova regra que esteja fora dela, por ter sido, tal regra, produzida justamente na condição da exceção.

No decorrer do desenvolvimento de tal ideia, Agamben chega até a afirmar a construção, no Estado Contemporâneo, do *estado de exceção permanente* ou, como observa Giacoia:

Se combinamos agora as análises de Agamben com as de Carl Schmitt, teremos como resultado que o caso de exceção é tanto a situação que resulta da suspensão da ordem como a criação e garantia estado de normalidade, reinando de fato, como pressuposto de eficácia de normas jurídicas – normalidade fática que não constitui ‘pressuposto exterior’ ao

²⁰ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “O Discurso e o Direito”, in: FONSECA, Ricardo Marcelo. **Direito e discurso: discursos do direito**, p. 89.

²¹ Os textos centrais de Agamben sobre a questão são **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**, publicado no Brasil pela Editora UFMG, e **Estado de Exceção**, aqui publicado pela Editora Boitempo.

ordenamento, que o jurista pode ignorar, mas pertencente ao interior de sua validade imanente.²²

Todavia, embora se utilize de conceitos formulados por Carl Schmitt, Agamben não é seu discípulo. Se *exceção e soberania*, que conduzem Schmitt à formulação da expressão *ditadura soberana*²³ inspiram a leitura de Agamben sobre o Estado Moderno e o *poder* na sociedade contemporânea, o método schmittiano que se ergue sobre a ideia de que o político precede o jurídico politizando toda e qualquer forma de expressão jurídica, não corresponde à ótica de Agamben. Ao abordar a exceção, este afirma:

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.²⁴

Nota-se que, assim como para Agamben, o político não antecede o jurídico, também o jurídico não precede o político. O jusfilósofo italiano nomeia o formulador desta última concepção, Hans Kelsen, adversário intelectual de Carl Schmitt, demonstrando claramente seu desacordo em relação ao postulado normativista-jurídico.

Faz-se coro, aqui, com a interpretação de Oswaldo Giacoia Junior, sobre a teoria da soberania desenvolvida por Agamben. Giacoia anota, a partir do trecho transcrito acima

É por isso que – do mesmo modo como para Kelsen uma compreensão jurídica, isto é, essencialmente normativa, do conceito de soberania constitui um dos pressupostos fundamentais de uma ciência do direito – para Agamben o mesmo se passa com o conceito de exceção.²⁵

Para corroborar essa afirmação, Giacoia cita:

²² GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “O Discurso e o Direito”, in: FONSECA, Ricardo Marcelo. **Direito e discurso: discursos do direito**, p. 93.

²³ Termo a ser trabalhado adiante e desenvolvido por Carl Schmitt em **Die Diktatur** (utilizou-se, aqui, a tradução espanhola: **La Dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria**, Madrid: Alianza Editorial, 2003).

²⁴ AGAMBEN, Giorgio, **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**, p. 35.

²⁵ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, *op. cit.*, p. 94.

Se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito.²⁶

Esta colocação de Agamben estampa a sua visão de soberania que rechaça o tratamento dado pelos liberais sobre o *poder* do Estado. Questionando visceralmente a ideologia liberal, em trecho retomado mais à frente, Agamben afirma:

(...) É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando* é também desde sempre não-estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção. Este mal-entendido do mitologema hobbesiano em termos de *contrato* em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do *poder soberano* e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não-estatal.²⁷

Por oposição ao liberalismo que se ergue sobre o jusnaturalismo hobbesiano, Agamben propõe uma nova forma de interpretação sobre o *poder* e o direito, na qual se reconheça em toda a sua dimensão a *violência* fundante da política e do direito, constituída num *poder soberano* brutal e excludente nascido justamente do *bando*²⁸, a força que mantém unidas, de um lado, a *vida nua*²⁹ (*phýsis*), e o *poder soberano*³⁰ (*nómos*), do outro ou, como afirma Giacoia:

²⁶ AGAMBEN *apud* GIACOIA, Oswaldo, “O Discurso e o Direito”, in: FONSECA, Ricardo Marcelo. **Direito e discurso**: discursos do direito, pp. 94, 95.

²⁷ AGAMBEN, Giorgio, **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I, pp. 115, 116.

²⁸ Um pouco acima, no mesmo trecho do livro, ainda à página 115, Agamben afirma: “o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano”. Ou, mais adiante: “O *bando* é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano.” *Ibidem*, p. 117.

²⁹ O conceito de vida nua está identificado pelo termo *muçulmano* – o “cadáver ambulante” do campo de concentração, definição esta largamente desenvolvida no trabalho de Agamben intitulado **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha. *Homo Sacer* III, que será objeto de reflexão na segunda parte deste trabalho.

Mas se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida (e aqui é conveniente atentar para o peso semântico e filosófico tanto de *dispositivo* quanto de *original*), então a consequência inevitável é que a violência se institui como fato jurídico primordial, e o direito não pode mais figurar como o oposto, como a negação ou a supressão da violência, mas como a instituição, original e violenta, da transição e da passagem da natureza à sociedade e à civilização, da *zoe* à *bios*, do bicho homem ao *zoon politikon*.³¹

Debate mais atento em torno do *homo sacer* será realizado mais à frente. Prioritário, agora, é a análise dos dois autores escolhidos para a reflexão inicial desta tese (Schmitt e Kelsen), os quais ocupam espaço relevante na obra de Agamben.

Neste momento é pertinente iniciar-se discussão a respeito dos trabalhos de Carl Schmitt e de Hans Kelsen, tomando-se como ponto de partida a obra de um outro autor, Max Weber, professor dos dois intelectuais.

Formulador de uma teoria sociológica sofisticadíssima, Weber teve atuação em diversas esferas da vida intelectual e política alemã, dedicando-se não apenas ao entendimento da sociedade mas também ao estudo do Estado, da religião e da economia, tendo traçado estreito diálogo com a filosofia e o direito.

Com relação à postura política deste pensador, ao que se vinculou a sua atuação junto à construção da República de Weimar, vale destacar a anotação de Raymond Aron:

A sociologia política de Max Weber é inseparável da realidade histórica em que viveu. Politicamente, Weber era, na Alemanha de Guilherme II, um nacional-liberal. Weber foi um nacional-liberal, mas não um liberal no sentido norte-americano. Ele não era propriamente um democrata no sentido francês, inglês ou norte-americano. Punha acima de tudo a grandeza da nação e o poder do Estado. Indubitavelmente, estimava as liberdades a que aspiram os liberais do velho continente. Sem um

³⁰ No texto imediatamente acima mencionado, Agamben contrapõe o *poder soberano* à *vida nua* reformulando ou atualizando a fundamental interpretação/constatação de Foucault, a respeito da atuação do (bio) poder soberano do Estado Moderno, quando afirma que tal poder, no século XX, não é o de *fazer viver*, mas sim o de *fazer sobreviver* (AGAMBEN, Giorgio, **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha. Homo Sacer III**, p. 155). Tal ideia justifica o conceito que o jusfilósofo italiano desenvolve a respeito do poder soberano moderno e contemporâneo: o de um poder que se sustenta na exclusão, materializada pela permanência do excluído.

³¹ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “O Discurso e o Direito”, in: FONSECA, Ricardo Marcelo. **Direito e discurso: discursos do direito**, p. 95.

mínimo de direitos individuais, escreveu, não poderíamos mais viver. Não acreditava, porém, na vontade geral ou no direito dos povos de dispor de si mesmos, nem na ideologia democrática. Se desejava uma ‘parlamentarização’ do regime alemão, era para aprimorar a qualidade dos líderes, e não por princípio. Pertencia à geração pós-bismarckiana, que se propunha como tarefa primordial a manutenção da herança do fundador do Império alemão, e como segunda tarefa o acesso da Alemanha à política mundial (*Weltpolitik*). Não era um desses sociólogos (como Durkheim) que acreditavam que as funções militares dos Estados eram anacrônicas. Acreditava na permanência dos conflitos entre as grandes potências e esperava que a Alemanha unificada ocupasse um lugar importante no cenário mundial. Só levava em conta as questões sociais da atualidade tomando como referência o objetivo supremo da grandeza do Reich. Weber foi um adversário apaixonado de Guilherme II, a quem atribuiu, durante a guerra de 1914, a principal responsabilidade pelas desgraças que se abateram sobre sua pátria. Na mesma época, esboçou um projeto de reforma das instituições cujo objetivo era a “parlamentarização” do regime alemão. Atribuía a mediocridade da diplomacia do II Reich ao sistema de recrutamento dos ministros e à ausência de vida parlamentar.³²

O projeto moderno de Weber, em que se propugna pela superação de um modelo anacrônico, vinculado, em tal momento histórico, à liderança de Guilherme II, encontrará repercussão imediata tanto na teoria de Carl Schmitt quanto na de Hans Kelsen. Um e outro são pensadores da modernidade, formuladores de propostas políticas e jurídicas extremamente atuais à época, as quais procuravam dar conta de um emergente modelo social e econômico que se estabelecia em uma nova etapa do capitalismo: a era do industrialismo e da sociedade de massas.

Se Schmitt se situa em polo oposto ao ocupado pelo liberalismo, por outro lado o marcante nacionalismo evidenciado em sua tese não guarda nenhum tipo de aproximação com o modelo político do estadista alemão Bismarck mas, muito ao contrário, defende uma construção política vinculada ao decisionismo do líder soberano, para ele o legítimo representante das massas.

Se Kelsen não pode ser classificado propriamente como um nacionalista, apesar de sua teoria da coação implicar na existência do Estado, o seu liberalismo não pode ser definido como de caráter rousseauiano (ou jacobino), lockeano ou economicista inglês ou

³² ARON, Raymond, **As etapas do pensamento sociológico**, pp. 519, 520.

então, federalista ou norte-americano. Origina-se na teoria alemã, e a concepção de *poder* que desenvolve guarda vínculos com a dialética hegeliana. Todavia, substitui a antecedência do Estado, concebida por Hegel, pela do Direito como elemento fundante do *poder* e da sociedade.

Como para Weber, o liberalismo de Kelsen não tem caráter individualista, não demonstra qualquer entusiasmo ante a teoria da lei de mercado e nem tampouco concebe que seja possível construir a *democracia* a partir das disputas entre diferentes facções humanas. De acordo com o sedimentado espírito da filosofia alemã, acredita que a cidadania somente se pode exercer, de fato, ou por um Estado que a garanta, ou por um direito que a contemple, o que acontece exclusivamente por meio da razão. Percebe-se, aí, a presença de Hegel, pois como nota Bercovici:

A mediação do aparato que garante a liberdade é necessária para o exercício do poder do povo. A soberania popular direta está descartada para Hegel, pois ele recusa a possibilidade de o bem comum ser definido pelo somatório das vontades individuais. Para se realizar eticamente, um povo precisa adotar um princípio de racionalidade e de universalidade, cuja organização se dá através da constituição. A constituição é a organização da liberdade, onde os cidadãos se reconhecem, sem perder sua individualidade, no Estado. Para Hegel, a função da constituição é reunir as forças não controladas do povo e incluí-las como um elemento essencial dentro de uma totalidade na qual elas adquirem sentido.³³

A última passagem deste trecho, a de que “a função da constituição é reunir as forças não controladas do povo e incluí-las como um elemento essencial dentro de uma totalidade na qual elas adquirem sentido” não se encaixa propriamente no postulado normativista, que acredita na norma fundamental como a geradora de todas as forças, inclusive as forças sociais, embora ainda tal afirmação possa encontrar algum tipo de eco na teoria sociológico-jurídica de Kelsen, que reconhece a existência do fato social.

Todavia a importância dada por Hegel à Constituição, amálgama da vida social ou “elemento de organização da liberdade”, apresenta-se dessa mesma maneira tanto em Max Weber quanto em Hans Kelsen e, por estranho que à primeira vista possa parecer, também em Carl Schmitt, pois para ele o soberano nada mais faz do que, em última instância,

³³ BERCOVICI, Gilberto, **Soberania e Constituição**, p. 197.

exercitar, na sua radicalidade, a liberdade do povo, o que só se realiza por meio da lei, ou melhor, da própria constituição, que justamente confere, formalmente, tal legitimidade ao líder estatal³⁴.

Sobre essa ligação do pensamento de Schmitt ao de Hegel, vale lembrar da interpretação de Bernard Bourgeois, estampada em **Le Prince Hégélien**, aqui comentada por Gilberto Bercovici:

O príncipe do Estado hegeliano é constitucional, mas exerce o papel preponderante do Estado, o “*pouvoir princier*”, que é o poder de auto-organização como mediador privilegiado da soberania, representando a vontade unitária do Estado. O príncipe decide, em última instância, sobre a legislação e sobre o governo, embora não execute suas decisões, nem legisle. Para Bourgeois: “le pouvoir du prince hégélien est le pouvoir absolu d’un monarque non absolu”^{35, 36}.

O caminho trilhado por Schmitt torna clara a identificação que ele faz do *poder soberano* com o *poder absoluto*³⁷. Em **O Guardião da Constituição**, por exemplo, Schmitt afirma que a Constituição de Weimar encerra em si duas Constituições: uma do tipo parlamentarista que legitima a representação e outra do tipo plebiscitária que legitima a participação direta do povo nas decisões de governo, o que acontece justamente por meio do fúhrer, o poder de auto-organização de mediação da soberania representando a vontade unitária do Estado - parafraseando, aqui, comentário de Bercovici sobre a teoria de Hegel.

Schmitt está, porém, muito distante de qualquer proposta que vise a um retorno ao passado. Em sua concepção, a melhor forma de Estado não é a da monarquia constitucional - segundo Hegel, o sistema mais adequado à garantia da “democracia equilibrada”. Muito ao contrário, o constitucionalista defende o modelo plebiscitário, para ele o mais genuíno modo de se construir um Estado de fato popular. O caráter moderno do programa por ele

³⁴ Tratava-se, aqui, da ideia de que, formalmente, a Constituição de Weimar garantia, por meio de diversos de seus artigos, como os artigos 25, 42, 45, 46, 48 e 73, que o Guardião da Constituição era justamente o Presidente do Reich (ver SCHMITT, Carl, **O Guardião da Constituição**, pp. 232, 233).

³⁵ [“o poder do príncipe hegeliano é o poder absoluto de um monarca não absoluto”].

³⁶ BERCOVICI, Gilberto, **Soberania e Constituição**, p. 199.

³⁷ A título de exemplo, o texto escrito sobre o discurso de Hitler no Reichstag em 13 de julho de 1934, intitulado “O Fúhrer protege o Direito” (in: MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. **Carl Schmitt e a fundamentação do Direito**, pp. 2219-225), embora revelador de nítido oportunismo político, faz transparecer de forma incontestável o radicalismo de sua tese decisionista.

desenvolvido é crítico ao idealismo. Como Marx, Schmitt inverte as posições do Estado e do povo ao conceber, opostamente ao que o fazia Hegel, que o Estado está para o povo, e não que o povo está para o Estado, na medida em que são os sujeitos reais que atribuem concretude ao próprio Estado. Vale aqui transcrever observação de Gilberto Bercovici a respeito das diferenças entre Marx e Hegel:

Marx, assim, critica a teoria do Estado de Hegel, chamando-o de abstracionista que não conseguiu levar em consideração os sujeitos reais da história, negando a soberania popular. A soberania de Hegel, segundo Marx, existe apenas como idéia. Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como base do Estado, não precisaria subjetivar o Estado de uma maneira mística. A soberania idealizada de Hegel é, ainda, individualizada na vontade do príncipe, transformando os atributos do monarca em autodeterminação da vontade. O monarca de Hegel é o momento da vontade individual no Estado, a soberania personificada. Hegel, assim, atribui a qualidade viva da soberania ao Estado abstrato, hesitando em atribuí-la ao povo concreto. Se o príncipe é soberano porque representa a unidade do povo, ele representa a soberania popular. Portanto, afirma Marx, a soberania popular não existe por meio do príncipe, mas o príncipe é que existe por meio da soberania popular. Afinal, como enfatiza Marx, o Estado é abstrato, só o povo é concreto (“Der Staat ist ein Abstraktum das Volk allein ist das Konkretum”).³⁸

Tanto Marx quanto Schmitt identificam hegelianamente o *poder soberano* como o ‘*pouvoir princier*’, nas palavras, novamente de Bercovici, “o poder de auto-organização como mediador privilegiado da soberania, representando a vontade unitária do Estado.” No entanto para Marx, como para Schmitt, tal *poder* não está no líder, mas sim no povo. O povo é pensado por ambos à luz de Maquiavel, em última instância o verdadeiro príncipe, o sujeito das decisões políticas. Para Marx, como para Schmitt, o príncipe é aquele cujo *poder* “é o poder absoluto de um monarca não absoluto.”³⁹

A diferença entre ambos, no tocante a esse ponto fundamental de suas teorias, acontece com relação a quem legisla e executa o *poder do povo*. Se para Marx é o próprio proletariado, para Schmitt é o Presidente da República, constitucionalmente instituído. Se para Marx o legislador e o executor do *poder popular* surgem da revolução socialista, para

³⁸ BERCOVICI, Gilberto, **Soberania e Constituição**, pp. 200, 201.

³⁹ Citação referente ao pensamento de Hegel, conforme interpretação de Bourgeois, *ibidem*, p. 9.

Schmitt o executor do *poder popular* é aquele que foi constituído por uma lei anterior e que, conforme tal lei, pode inclusive legislar pelo instrumento mais legítimo de todos, o único que expõe de fato o *poder soberano* do povo: o plebiscito. Os dois pensadores estabelecem, portanto, fundamentos teóricos para um programa político moderno, que somente pode acontecer nas bases da sociedade industrial.

Roberto Romano aprofunda o debate ao discutir a dialética organicismo-mecanicismo presente em Marx e nos desdobramentos metodológicos de suas teses. Em suas palavras:

Do exemplo arquitetônico, passando pelo instrumento, Marx chega, via “astúcia da razão”, ao modelo orgânico. Note-se que não há repulsa de um pelo outro, mas ambos são integrados: com o instrumento, “a natureza torna-se um dos órgãos da atividade humana, o qual o homem anexa aos seus próprios órgãos”. Voltemos um pouco antes dessa descrição fenomenológica da consciência que produz instrumentos. Reencontramos o símile do edifício, sim, mas não posto na sua exterioridade, como algo fatal a ser aceito pelos homens. O edifício, agora, é pensado com o *demiurgo*, sem que Marx deixe de movimentar as figuras dos instrumentos mecânicos e as propriedades físicas, químicas etc. O conceito fundamental, então, é o de passagem entre homem e natureza (por isso, o instrumento é definido como um “condutor”). O “edifício”, nesse passo, é o próprio corpo humano, modificado em relação ao animal, pela arte e pela técnica. A forma arquitetônica adquire movimento com o ato racional.⁴⁰

E continua,

Marx, apesar dos refinamentos trazidos pelas lições hegelianas, no conceito estratégico de *O capital*, a passagem via instrumentos entre homem e natureza, deve muito a Moleschott e ao materialismo fisiologista deste último. Apesar de ser crítico de Hegel, pela demiurgia da Idéia, e do materialismo “abstrato” que “se modela nas ciências naturais, excluindo o processo histórico” (é sua afirmação, ainda em *O capital*), ele encontra-se entre as duas doutrinas como entre Cila e Caribdes, deixando sua descendência em suspenso, ou pior, sempre em vias de exasperar o modelo mecânico, ou ampliar desmesuradamente o paradigma orgânico.⁴¹

⁴⁰ ROMANO, Roberto, *A crise dos paradigmas e a emergência da reflexão ética hoje*, p. 7.

⁴¹ *Ibidem*, p. 10.

Se em Marx mecanicismo e organicismo convivem dialeticamente, o que permite o desenvolvimento de certa visão de tipo orgânico-mecânica por revolucionários marxistas como Trotsky⁴², em Schmitt o orgânico, embora também conviva com o mecânico, deve prevalecer sobre este.

Católico declarado, Carl Schmitt vê a organização social e do Estado com a lente do ortodoxismo hierárquico. Para ele o Estado (a grande máquina) é a única estrutura dotada de legitimidade capaz de apropriar-se do aparato tecnológico da dominação, e o líder soberano é o único que possui o *poder* para subordinar a burocracia e a tecnologia ou, em outras palavras, o grande mecanismo de dominação. Assim a pessoa do Presidente, aquele que personifica o verdadeiro *poder*, o *poder do povo*, é nada menos do que a própria encarnação de todo o organismo (o povo). Seu *poder* é irrestrito porque é o *poder da massa*, do enorme organismo humano, cuja sabedoria se expressa nas intenções e nas palavras de seu líder - *vox populi, vox Dei* – daí: “a voz do povo, a voz do Presidente”. Tais palavras ecoam pelos quatro cantos da nação expressando a onipotência do orgânico;; onipotência do orgânico que só se pode realizar na *unidade do poder*, *poder* que só pode ser hierárquico, vertical, decisionista e se realizar de cima para baixo, de Deus para os homens, do Presidente para o povo.

Admirador declarado do filósofo da ditadura Donoso Cortés, Schmitt desenvolve uma teoria da representação, a partir de leitura peculiar a respeito do significado católico da representação. Sobre o *poder* do papa e da igreja, afirmará:

The pope is not the Prophet but the Vicar of Christ. Such a ceremonial function precludes all the fanatical excesses of an unbridled prophetism. The fact that the office is made independent of charisma signifies that the priest upholds a position that appears to be completely apart from his concrete personality. Nevertheless, he is not the functionary and commissar of republican thinking. In contradistinction to the modern

⁴² Em **A dialética em ação**, Merleau-Ponty (*apud* ROMANO, Roberto, **A crise dos paradigmas e a emergência da reflexão ética hoje**, pp. 10, 11) demonstra que para Trotsky “os proletários são a revolução, o Partido é o proletariado, os chefes são o Partido”. Considerando a interpretação de Merleau-Ponty, Romano anota: “O ‘ser’, aí, deve ser entendido segundo o paradigma orgânico: tudo, desde o proletariado até o Partido, é um fenômeno de ‘maturação’. O proletariado ‘ainda não desenvolvido’ é ‘imaturo’, sujeito às ‘doenças infantis’ como o esquerdismo, o anarquismo etc. O proletariado ‘maduro’ está pronto para ‘se organizar’ no Partido. Este, por sua vez, encontra seu perfeito funcionamento nos líderes que organizam a *máquina* partidária e, através dela, o social (...)”. (ROMANO, Roberto, *Ibidem*, pp. 10, 11).

official, his position is not impersonal, because his office is part of an unbroken chain linked with the personal mandate and concrete person of Christ. This is truly the most astounding complexion Catholicism. Both remain within and give direction to the human spirit, without exhibiting the dark irrationalism of the human soul. They provide no formulas for the manipulation of matter, as does the rationalism of economy and technology.⁴³

E em outra passagem,

(...) The pope is called the Father; the Church is the Mother of Believers and the Bride of Christ. This is a marvelous union of the patriarchal and the matriarchal, able to direct both streams of the most elemental complexes and instincts – respect for the father and love for the mother – toward Rome. Has there ever been a revolt against the mother? Ultimately, most important is that this limitless ambiguity combines with the most precise dogmatism and a will to decision as it culminates in the doctrine of papal infallibility.⁴⁴

Na sistemática oposição que promove contra o racionalismo econômico moderno, ainda na trilha do significado que confere à *autoridade* de acordo com a sua visão sobre o catolicismo, Schmitt escreve:

The political power of Catholicism rests neither on economic nor on military means but rather on the absolute realization of authority. The Church also is a ‘juridical person,’ though not in the same sense as a joint-stock company. The typical product of the age of production is a method of accounting, whereas the Church is a concrete personal

⁴³ [“O papa não é o Profeta mas o Vigário de Cristo. Tal função cerimonial impede os excessos fanáticos de um profetismo exagerado. O fato de o cargo papal existir independentemente de carisma redundante em que o sacerdote ocupa uma posição que parece estar completamente disassociada da sua personalidade. Não obstante, ele não é nem o encarregado e nem o comissário do pensamento republicano. Em contraste com qualquer outro representante da época moderna, sua posição não é impessoal porque sua função está ligada ao mandato e pessoa de Cristo. Essa é na verdade a maior surpresa do catolicismo. Papa e representante dão direção ao espírito humano, de forma que o irracionalismo perverso da alma humana não se demonstra. O mandato e a pessoa de Cristo não fornecem fórmulas para a manipulação da matéria, como fazem a economia e a tecnologia.”] SCHMITT, Carl, **Roman Catholicism and Political Form**, p. 41.

⁴⁴ [“(…) O papa é chamado de Pai; a Igreja é a Mãe dos Fiéis e a Noiva de Cristo. Essa é uma união maravilhosa entre o patriarcal e o matriarcal, capaz de guiar tanto os complexos mais elementares quanto os instintos – respeito pelo pai e amor pela mãe – em direção a Roma. Houve em algum momento uma revolta contra a mãe? Para finalizar, o mais importante de tudo, é que essa ambiguidade sem limites unifica o mais preciso dogmatismo a uma vontade de decisão que culmina na doutrina da infalibilidade papal.”] *Ibidem*, p. 36.

representation of a concrete personality. All knowledgeable witnesses have conceded that the Church is the consummate agency of the juridical spirit and the true heir of Roman jurisprudence. Therein - in its capacity to assume juridical form - lies one of its sociological secrets.

But it has power to assume this or any other form only because it has the power of representation. It represents the *civitas humana*. It represents in every moment the historical connection to the incarnation and crucifixion of Christ. It represents the Person of Christ Himself: God become man in historical reality. Therein lies its superiority over an age of economic thinking.⁴⁵

Mas, como já se afirmou, Schmitt está muito longe de propor um retorno ao passado. Numa perspectiva moderna, vislumbra a possibilidade da instalação do tradicional modelo hierárquico de tipo católico na nova ordem econômica e social. O trecho abaixo demonstra a sagaz habilidade do autor em estabelecer associação entre o que em princípio não se pode associar - o racionalismo mecânico econômico com o hierarquismo orgânico católico:

An alliance of the Catholic Church with the present form of industrial capitalism is not possible. The alliance of throne and altar will not be followed by an alliance of office and altar, also not of factory and altar. If the bulk of the Roman Catholic clergy of Europe were no longer recruited from the peasant population but rather from the big cities, unforeseen consequences might ensue. But no eventuality will make possible an alliance of the Church with industrial capitalism. Nevertheless, Catholicism will continue to accommodate itself to every social and political order, even one dominated by capitalist entrepreneurs or trade union and proletarian councils. But accommodations will be possible only if and when economically based power becomes political, that is, if and when capitalists or workers who have come to power assume political representation with all its responsibilities. The new sovereign authority will then be compelled to recognize a situation other

⁴⁵ [“O poder político do Catolicismo não se apóia nem nos meios econômicos nem nos meios militares, mas sim no resultado absoluto da autoridade. A Igreja é também uma ‘pessoa jurídica’, mas não no mesmo sentido de uma companhia de capital aberto. O produto típico da era produtiva é um método contábil, ao passo que a Igreja é a representação pessoal de uma personalidade real. Todas as evidências mostram que a Igreja é uma organização consumada do espírito jurídico e a verdadeira herdeira da jurisprudência Romana. Nisso - em sua capacidade de assumir forma jurídica - reside um dos seus segredos sociológicos.

Mas ela tem o poder de assumir esta ou qualquer outra forma porque ela tem o poder da representação. Ela representa o *civitas humana*. Ela representa, em todos os momentos, a conexão histórica entre a encarnação e a crucificação de Cristo. Ela representa a Própria Pessoa de Cristo: Deus torna-se homem na realidade histórica. Encontra-se, nisso, sua superioridade sobre uma era do pensamento econômico.”] SCHMITT, Carl, **Roman Catholicism and Political Form**, p. 45.

than those concerned only with economy and private property. The new order cannot confine itself to management of the process of production and consumption, because it must be constituted formally: every order is a legal order; every state, a constitutional state. Once this step is taken, the Church can align itself with this new order, as it has with every order. By no means is it obliged to align itself only with states in which the landed nobility or peasantry is the ruling class.⁴⁶

O autoritarismo de Schmitt ganhará concretude justamente quando o econômico se tornar político, o mercado e o consumo se submeterem ao poder de Estado, a técnica maquinal se subordinar ao soberano – personificação do grande organismo social.

Nesse diapasão o judaísmo⁴⁷, o protestantismo⁴⁸ e o liberalismo atomizante não são os únicos inimigos do constitucionalista alemão. Tanto o anarquismo como o marxismo são

⁴⁶ [“Uma aliança entre a Igreja Católica e a forma atual do capitalismo industrial não é possível. A aliança entre a realeza e o altar não será substituída por uma aliança entre agenciamentos estatais e altar, muito menos entre fábrica e altar. Se a maioria dos clérigos Católico Romanos da Europa não forem mais recrutados das populações camponesas, mas sim das populações das grandes cidades, consequências imprevisíveis poderão surgir. Nenhuma eventualidade fará possível uma aliança da Igreja com o capitalismo industrial. Não obstante, o catolicismo continuará a acomodar-se a cada ordem social e política, mesmo a uma dominada por empreendedores capitalistas ou por sindicatos e conselhos do proletariado. Mas acomodações serão possíveis somente se e quando o poder econômico se tornar político, isto é, se e quando os capitalistas ou os trabalhadores que vieram ao poder assumirem a representação política com todas suas responsabilidades. A nova autoridade soberana será forçada então a reconhecer essa situação, excluindo aquele tipo de autoridade preocupada somente com a economia e a propriedade privada. A nova ordem não pode confinar-se à gerência do processo de produção e de consumo, porque deve ser constituída formalmente: cada ordem é uma ordem legal; cada estado, um estado constitucional. Uma vez que esta etapa seja iniciada, a Igreja pode alinhar-se com esta nova ordem, da mesma forma como ela tem se alinhado com cada ordem. De forma alguma a Igreja é obrigada a alinhar-se com os estados em que a nobreza dona de terras ou os camponeses são a classe dirigente.”] SCHMITT, Carl, **Roman Catholicism and Political Form**, p. 50.

⁴⁷ São viscerais as passagens na obra de Schmitt contra os judeus, aqueles que, na perspectiva do jurista alemão, arrogantemente se autoproclamam como “os escolhidos” de Deus.

⁴⁸ Em **Le Léviathan dans la doctrine de l’État de Thomas Hobbes: Sens et échec d’un symbole politique**, ele escreve:

“(…) Aussitôt, bien entendu, que l’on en vient à la profession de foi extérieure, le jugement privé cesse et c’est le souverain qui décide de ce qui est vrai et de ce qui ne l’est pas.

Les distinctions entre privé et public, croyance et confession, *fides et confessio*, *faith et confession* sont introduites de telle sorte que, au cours du siècle suivant – et jusqu’à l’État liberal de droit e de Constitution -, tout le reste en a logiquement découlé. C’est en ce point, conquis à partir de l’agnosticisme – et non pas dans la religiosité de protestants sectaires -, que débute l’État moderne ‘neutre’ (...)”

[“Dessa forma, bem entendido, se se chega à profissão de fé exterior, o julgamento privado cessa e é o soberano que decide o que é verdadeiro e o que não é.

As distinções entre privado e público, crença e confissão, *fides et confessio*, *faith et confession* foram introduzidas de tal modo que, no decorrer do século seguinte - e até o Estado liberal de Direito e de Constituição -, tudo o mais resultou, dessa forma, e logicamente, na acepção que teve. É neste ponto, conquistado a partir do agnosticismo – e não na religiosidade de protestantes sectários -, que se inicia o Estado moderno ‘neutro’ (...)”] (Carl SCHMITT, **Le Léviathan dans la doctrine de l’État de Thomas Hobbes: Sens et échec d’un symbole politique**, p. 116)

para ele intoleráveis: afinal, como poderia um teórico do autoritarismo conceber a ausência do Estado? E mais, como um teórico do autoritarismo poderia conceber a ausência do líder soberano?

Em passagem sobre Marx, Schmitt escreve:

(...) But technical thinking is foreign to all social tradition: the machine has no tradition. One of Karl Marx's seminal sociological discoveries is that technology is the true revolutionary principle, beside which all revolution based on natural law are antiquated forms of recreation. (...) ⁴⁹

Em **Roman Catholicism and Political Form**, afirma:

“(...) the Huguenot or the Puritan has a strength and pride that is often inhuman. He is capable of living on any soil. But it would be wrong to say he finds roots on every soil. He can build his industry far and wide, make all soil the servant of his skilled labor and ‘inner-worldly asceticism,’ and in the end have a comfortable home; all this because he makes himself master of nature and harnesses it to his will. His type of domination remains inaccessible to the Roman Catholic concept of nature.” [“(...) o Huguenote ou o Puritano têm uma força e um orgulho que são frequentemente desumanos. Um e outro são capazes de viver em qualquer parte. Mas seria errado dizer que fincam raízes em qualquer parte. Podem construir sua indústria em muitos lugares diferentes, fazer com que qualquer solo esteja a serviço do seu trabalho hábil e do ‘ascetismo interno’, e até ter uma casa confortável; tudo isso porque ele se faz o mestre da natureza e a controla de acordo com sua vontade. Seu tipo de dominação permanece inacessível ao conceito católico romano da natureza.”] (SCHMITT, Carl, **Roman Catholicism and Political Form**, p. 38)

Tal leitura sobre o protestantismo, Schmitt faz por oposição à unidade católica. Segundo ele, o povo católico se revela leal amante do solo, da “mãe terra” (op. cit.), pois “Roman Catholic peoples appear to love soil, mother earth, in a different way; they all have their own ‘terrisme’ [loyalty to the land]. Nature is for them not the antithesis of art and enterprise, also not of intellect and feeling or heart; human labor and organic development, nature and reason, are one.” [“Povos católico-romanos amam o solo, a mãe terra, de uma maneira diferente; todos eles têm a sua própria lealdade para com a terra. Natureza para os povos católicos romanos é a conexão de arte e empreendimento, também a conexão de intelecto com sentimento ou coração; trabalho humano e desenvolvimento orgânico, natureza e razão são uma coisa só.”] (*Ibidem*, p. 38)

Em tais passagens, a crítica virulenta de Schmitt aos protestantes atinge diretamente a posição de Weber a respeito do ascetismo protestante, estampada no **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**, em que ele anota:

“Esse ascetismo secular do protestantismo – por essa denominação é que podemos resumir o que dissemos até agora – opunha-se, assim, poderosamente, ao espontâneo usufruir das riquezas, e restringia o consumo, especialmente o consumo do luxo. Em compensação, libertava psicologicamente a aquisição de bens das inibições da ética tradicional, rompendo os grilhões da ânsia de lucro, com o que não apenas a legalizou, como também a considerou (no sentido aqui exposto) como diretamente desejada por Deus. A luta contra as tentações da carne e a dependência dos bens materiais era – como, aliás, os puritanos e também o grande apologista do quakerismo Barclay, textualmente afirmava – não uma campanha contra o enriquecimento, mas contra o uso irracional da riqueza.” (WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**, p. 122)

⁴⁹ [“(...) Mas o pensamento técnico não está relacionado com a tradição social: a máquina não tem nenhuma tradição. Uma das descobertas sociológicas seminais de Karl Marx é que a tecnologia é o princípio revolucionário verdadeiro, ao lado de que todas as revoluções baseadas na lei natural são formas antiquadas de recreação. (...)”] (SCHMITT, Carl, *Ibidem*, p. 53)

Por sua vez, a leitura que Schmitt faz do socialismo soviético não deixa espaço algum para qualquer tipo de interpretação dialética sobre tal fenômeno histórico. Por absoluta oposição ao catolicismo, afirma:

The world-view of the modern capitalist is the same as that of the industrial proletarian, as if the one were the twin brother of the other. Thus they are of one accord when they struggle side by side for economic thinking. Insofar as socialism has become the religion of the industrial proletariat of big cities, it contraposes a fabulous mechanism to that of the capitalist world. The class-conscious proletariat considers itself the legitimate, if only the logically qualified master of this apparatus, whereas the private property of the capitalist is seen as the logically adverse remnant of a technically backward age. The big industrialist has no other ideal than that of Lenin – an “electrified earth”. They disagree essentially only on the correct method of electrification. American financiers and Russian Bolsheviks find themselves in a common struggle for economic thinking, that is, the struggle against politicians and jurists. Georges Sorel also belongs to this fraternity. Here then, in the economic thinking of our time, is a fundamental antithesis to the political idea of Catholicism, because this idea contradicts everything synonymous with objectivity, integrity, and rationality in economic thinking.

The rationalism of the Roman Church morally encompasses the psychological and sociological nature of man and, unlike industry and technology, is not concerned with the domination and exploitation of matter. The Church has its own rationality.(...)⁵⁰

Conforme se apontou anteriormente, apesar das explícitas divergências entre o pensamento de Schmitt e o de Marx (e do marxismo), não se pode esquecer que tanto um quanto outro - quanto ainda o marxismo - concebem que o povo deve estar no *poder*. No entanto, se para Marx e os marxistas isso deve acontecer pela via revolucionária, para Schmitt o *poder soberano* do Presidente, máxima expressão do *poder do povo*, já está

⁵⁰ “A visão mundial do capitalismo moderno é a mesma daquela do proletariado industrial, como se este fosse o irmão gêmeo do outro. Assim estão de acordo quando se esforçam lado a lado pelo pensamento econômico. Ao mesmo tempo que o socialismo se transformou na religião do proletariado industrial das cidades grandes, ele se contrapõe a um mecanismo fabuloso do mundo capitalista. (...) O grande industrialista não tem nenhum outro ideal do que aquele de Lênin – uma ‘terra eletrificada’. Discordam essencialmente somente no método correto da eletrificação. (...) o pensamento econômico de nosso tempo é uma antítese fundamental à idéia política do catolicismo, porque esta idéia se contradiz em tudo o que é sinônimo de objetividade, integridade, e racionalidade no pensamento econômico.

O racionalismo da Igreja Romana abrange moralmente a natureza psicológica e social do homem e, ao contrário da indústria e da tecnologia, não está preocupado com a dominação e a exploração da matéria. A Igreja tem sua própria racionalidade. (...)”] (SCHMITT, Carl, **Roman Catholicism and Political Form**, p. 41)

previsto na própria Constituição de Weimar. Todavia, sabe-se muito bem que o rumo histórico que cada uma dessas propostas tomou (ao menos as formuladas por Schmitt, de um lado, e pelos marxistas do outro), acabou por guardar fortes semelhanças entre si, naquilo que se padronizou chamar como totalitarismo de Estado.

Embora no texto abaixo referenciado não trate propriamente dos descaminhos das experiências socialistas, Roberto Romano suscita reflexão quando nota o resgate da teoria schmittiana por determinadas correntes intelectuais contemporâneas:

(...) Se retomássemos a leitura de Spengler, de Toynbee, e de outros que definiram a cultura da direita, com a sua projeção do organismo sobre o ser social, definindo as ‘doenças’ que os acometeriam, certamente seríamos tomados de horror, sobretudo quando recordamos os vínculos estreitos entre a ‘Lebensphilosophie’ e os campos alemães da morte. Preocupa, e muito, a todos os que estudam a ética com respeito, o renascimento de figuras como a de Carl Schmitt, citado em trabalhos sobre assuntos políticos, jurídicos, e até mesmo ecológicos, como se fosse ‘um autor a mais’, cujas teses são ‘interessantes’. Estrategicamente ‘esquecidos’ ficam os textos de Schmitt em louvor de Hitler, e sobre os ‘conceitos’ de amigo e inimigo, que ajudaram a levar milhões de seres humanos aos fornos crematórios. Uma inspeção nas revistas de filosofia, na Europa e no Brasil, mostra o quanto esse *revival* é forte, fazendo prever conseqüências graves.⁵¹

O caráter internacionalista presente na obra de Karl Marx, que transcende o vínculo do exercício da soberania popular a limites territoriais, não ecoa todavia em Carl Schmitt. Se o marxismo visceralmente revolucionário apresentava uma flagrante abertura para a construção de uma só nação, pelo enfático e sedutor chamamento “proletários de todo o mundo, uni-vos”, o constitucionalismo schmittiano impediria este jurista de conceber, para além dos muros de uma nação, no caso a nação alemã, qualquer nova proposta de Estado⁵². Nota-se, aí, a influência de Max Weber que, conforme observa Raymond Aron, “punha acima de tudo a grandeza da nação e o poder do Estado”⁵³, não acreditando, todavia, nem

⁵¹ ROMANO, Roberto, **A crise dos paradigmas e a emergência da reflexão ética hoje**, p. 11.

⁵² Não se trata aqui, todavia, de defender que Schmitt é um formalista, pois debate bem mais profundo do que este, que se procurará enfrentar adiante, diz respeito ao conceito de mito que se associa, na perspectiva de Schmitt, ao Estado. Nesse sentido, indispensável a leitura de **Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes: Sens et échec d'un symbole politique**.

⁵³ ARON, Raymond, **As etapas do pensamento sociológico**, p. 520.

“na vontade geral ou no direito dos povos de dispor de si mesmos, nem na ideologia democrática”⁵⁴.

Para Weber, a *democracia* real se construiria, porém, a partir da formação de novas lideranças, o que o levou a vislumbrar o parlamentarismo como a saída política para o Reich ou, nas palavras de Aron:

Pensava Weber que a dominação burocrática caracteriza todas as sociedades modernas e constitui um setor importante de qualquer regime, mas o funcionário não foi feito para impulsionar o Estado ou para exercer funções propriamente políticas, e sim para aplicar os regulamentos de acordo com os precedentes. Formou-se na disciplina, não na iniciativa e na luta e, por isto, será normalmente um mau ministro. O recrutamento dos políticos implica regras diferentes das que se aplicam ao recrutamento dos burocratas. Por isso, Max Weber desejava a transformação do regime alemão no sentido parlamentar. As assembleias dariam oportunidade de aparecerem melhores líderes, isto é, de líderes melhor formados para a batalha política do que aqueles que só escolhiam um imperador ou que ocupavam funções no alto da hierarquia administrativa.⁵⁵

Nesta concepção parlamentarista de Weber, em que propugnava pela superação do burocratismo bismarkiano, residia portanto a idéia de carisma. Aron prossegue:

O regime alemão comportava um elemento tradicional, o Imperador, e um elemento burocrático, a administração. Faltava-lhe o elemento carismático. Observando as democracias anglo-saxãs, Max Weber imaginava um líder político carismático que, como chefe partidário, adquirisse na luta as qualidades sem as quais não há estadista, a saber, a coragem de decidir, a audácia de inovar, a capacidade de despertar a fé e de conseguir a obediência. Este sonho de um líder carismático foi vivido pela geração que sucedeu à de Max Weber. Mas, evidentemente, este não teria reconhecido seu sonho na realidade alemã de 1933-1945.⁵⁶

Esta última afirmação parece extremamente adequada à formulação e atuação de Carl Schmitt, em especial nos anos que se seguiram à morte de Weber. Para aquele, o carisma é o elemento indispensável à construção de um verdadeiro Estado moderno, eis que a real transformação só ocorrerá por meio de uma liderança política que de fato cativa os

⁵⁴ ARON, Raymond, *As etapas do pensamento sociológico*, p. 520.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 520.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 520, 521.

sujeitos da política real, ou seja, o povo. O *führer* deve ser aquele que tenha, justamente, “a coragem de decidir, a audácia de inovar, a capacidade de despertar a fé e de conseguir a obediência”,⁵⁷ aquele que tenha o dom (ou porque não dizer, a *vocação*⁵⁸), portanto, de encarnar o *poder soberano*, um *poder* que está para além da norma e da decisão baseada na norma, o *poder* do ordenamento concreto⁵⁹, a saber, o *poder* de decidir, em última instância, e que é exclusivo do povo.

A par do liberalismo weberiano apresenta-se a visão realista e pragmática do sociólogo a respeito da democracia. Nesse ponto, vale destacar trecho de diálogo ocorrido entre Weber e o oficial do exército alemão Ludendorff:

Weber: V. acredita que julgo ser uma democracia essa situação porca que temos no momento?

Ludendorff: Se essa é a sua opinião, talvez possamos chegar a um entendimento.

Weber: Mas a anterior condição porca não era também uma monarquia.

Ludendorff: O que entende por democracia?

Weber: Numa democracia o povo escolhe um líder no qual confia. O escolhido diz, então: ‘Agora, calem-se e obedeçam-me’. Povo e partido deixam então de ter liberdade de interferir em sua atuação.

Ludendorff: Eu poderia gostar dessa democracia.

Weber: Mais tarde, o povo pode fazer o julgamento. Se o líder tiver cometido erros – à força com ele!⁶⁰

Em Weber, o carisma perpassa todas as formas legítimas de dominação. O político vocacionado por excelência é portanto o líder carismático. Assim, independente do tipo de dominação, aquele que se compõe como a “figura decisiva nas correntes cruzadas da luta política pelo poder”⁶¹, é justamente o político por vocação, ou seja, o político que tem o dom pessoal do carisma. Nas palavras do próprio Weber:

⁵⁷ ARON, Raymond, **As etapas do pensamento sociológico**, pp. 520, 521.

⁵⁸ Utilizou-se o termo “vocação”, em referência à terminologia weberiana, que se constitui, como se quer demonstrar, importante fonte para o pensamento de Carl Schmitt.

⁵⁹ Faz-se remissão, aqui, a conceitos presentes no texto de Carl Schmitt intitulado “Sobre os três tipos do pensamento jurídico” (in: MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. **Carl Schmitt e a fundamentação do Direito, passim**), os quais virão à baila mais adiante, no confronto que se promoverá entre a obra deste autor e a de Hans Kelsen.

⁶⁰ Documento publicado por Hans H. GERTH e C. Wright MILLS, in: WEBER, Max, **Ensaio de Sociologia**, p. 58.

⁶¹ Palavras de Weber, transcritas no trecho abaixo.

A liderança carismática surgiu em todos os lugares e em todas as épocas históricas. Mais destacadamente no passado, surgiu nas duas figuras do mágico e profeta, de um lado, e do senhor de guerra eleito, o líder de grupo e *condottiere*, do outro. A liderança política, na forma do “demagogo” livre que nasceu no solo da cidade-Estado, é de maior interesse para nós. Como a cidade-Estado, o demagogo é peculiar ao Oriente, especialmente à cultura mediterrânica. Além disso, a liderança política na forma do “líder partidário” parlamentar cresceu no solo do Estado constitucional (...)

Esses políticos de “vocaçãõ”, no sentido mais autêntico da palavra, são em toda parte as únicas figuras decisivas nas correntes cruzadas da luta política pelo poder. Os meios auxiliares à sua disposição também são altamente decisivos. Como os poderes politicamente dominantes conseguem manter seu domínio? A questão é válida para qualquer tipo de domínio, portanto também para o domínio político em todas as suas formas, tradicionais, legais e carismáticas.⁶²

É bom lembrar porém que, embora o carisma seja tipologicamente um dom unipessoal, segundo Weber ele pode se tornar constitutivo da estrutura do *poder*, seja do *poder tradicional*, seja do *poder legal*. Sobre isso, vale destacar as observações de Hans H. Gerth e Wright C. Mills:

A ênfase sobre a “soberania do homem carismático” não minimiza a mecânica das instituições; pelo contrário, acompanhando a rotinização do carisma, Weber pode atribuir um acentuado peso causal às rotinas institucionais. Assim, ele conserva um determinismo social ressaltando a rotinização do carisma. A forma pela qual trata esse problema testemunha seu empenho em manter um pluralismo causal e colocar a ordem econômica em equilíbrio.

(...)

O elemento ‘filosófico’ na construção da história por Weber é esse equilíbrio antinômico dos movimentos carismáticos (líderes e idéias) com a rotinização racional (instituições duradouras e interesses materiais). A espontaneidade e a liberdade do homem são colocadas no lado dos entusiasmos heróicos, e assim há uma ênfase aristocrática sobre as elites (‘virtuosos’!). Essa ênfase está intimamente associada à atitude de Weber para com a democracia moderna (...)

(...) Na verdade, apesar da ênfase de Weber quanto ao carisma, ele não enfoca ‘as grandes figuras da história’. Napoleão, Calvino e Cromwell, Washington e Lincoln só de passagem surgem em seus textos. Ele procura

⁶² WEBER, Max, **Ensaio de Sociologia**, p. 100.

apreender o que se conservou do trabalho desses homens nas ordens institucionais e continuidades da História. Não Júlio César, mas o cesarismo; não Calvino, mas o calvinismo, é a preocupação de Weber.⁶³

A importância que Schmitt atribui ao Presidente do Reich, como aquela que Weber atribui ao líder carismático, não se atrela a uma pessoa, mas se vincula ao cargo, para o jurista, legitimado inclusive pela própria Constituição. Há, pois, no caso de Schmitt, um aspecto de ordem formal que, se não dá origem ao *poder* do Presidente, ao menos concede a ele respaldo. Assim, Schmitt identifica, no cargo de Presidente do Reich o carisma, rotinizando-o com isso, na racionalidade institucional do Estado republicano. Em “O Guardião da Constituição”, afirma:

(...) Nesse contexto encontra-se tanto a caracterização do presidente do Reich como uma “grandeza intermediária”, um *pouvoir intermédiaire*, quanto a referência à possibilidade, que nesse ínterim se tornou prática de um parlamento do Reich incapaz de atingir a maioria: “O motivo pelo qual eu creio que precisamos de um presidente, reside, sobretudo, no fato de que, na Alemanha, diante da pluralidade das jurisdições, não podemos chegar à completa unidade sem o presidente. Temos também que ter alguém que cumpra deveres representativos, que mantenha relações com *todas as partes do país*, com *todos os partidos* e (!) com os Estados estrangeiros e que represente uma *grandeza intermediária* entre o parlamento e o governo. Existe a *possibilidade de que, no parlamento do Reich, não possa ser encontrada uma maioria* e que, por conseguinte, não possa, sem mais, ser formado um governo. Então o presidente tem que se tornar eficiente. (...) Toda a questão presidencial não é *nenhuma questão partidária*, mas, sim, uma questão de técnica política e harmonia.”⁶⁴

Esta última frase, embora de autoria de Schmitt, poderia muito bem ter sido a fonte de inspiração da afirmação feita por Gerth e Mills, anteriormente citada, de que o “elemento ‘filosófico’ na construção da história por Weber” é o “equilíbrio antinômico dos movimentos carismáticos (líderes e ideias) com a rotinização racional (instituições duradouras e interesses materiais)”, assim como o comentário de Gerth e Mills sobre Weber, “(...) apesar da ênfase de Weber quanto ao carisma, ele não enfoca ‘as grandes figuras da história’ (...) Não Júlio César, mas o cesarismo; não Calvino, mas o calvinismo, é

⁶³ GERTH, Hans H.; MILLS, C. Wright, in: WEBER, Max, **Ensaios de Sociologia**, pp. 72, 73.

⁶⁴ SCHMITT, Carl, **O Guardião da Constituição**, pp. 202, 203.

a preocupação de Weber” encontra imediato eco na afirmação de Schmitt, em continuidade à ideia de que a questão presidencial é de “técnica política e harmonia”. Em continuidade ao trecho imediatamente acima transcrito, e citando exemplos que para o constitucionalista dão concretude à sua defesa, Schmitt escreve:

Isso também se confirmou, em larga escala, na realidade prática da vida estatal. Uma grande parte da atividade tanto do Presidente Ebert, que, em um momento politicamente significativo, se credenciou como guardião da Constituição, quanto do atual presidente Hindenburg, pode ser caracterizada pela conciliação neutra e intermediária de conflitos e teremos que reconhecer que ambos os presidentes do Reich, cada um a seu modo, melhor cumpriram sua difícil tarefa do que alguns chefes de Estado que não souberam compreender o que sobriaria de *régner*, caso se subtraísse o *gouverner*.⁶⁵

Para Schmitt, portanto, ao governante não restaria então qualquer capacidade de condução, acaso se esvaziasse a sua capacidade de dominação. Cabe aqui perguntar: como então se poderia garantir a capacidade de dominação de um governante? A resposta imediata a essa questão será: por meio do carisma do governante. Mas não se pode esquecer que Weber já alertava para a fragilidade do poder carismático, motivo pelo qual pensa justamente na sua rotinização como forma de manter-se a própria dominação. Se, por um lado a ausência do carisma implica em certo esvaziamento da capacidade de condução do governante, por outro lado a ausência dos requisitos de dominação tradicionais ou legais, conforme o caso, faz enfraquecer, de modo fatal, o *poder carismático*. E o que é o Estado, para Weber? É, nas suas próprias palavras, “uma comunidade humana que pretende, com êxito, o *monopólio do uso legítimo da força física* dentro de um determinado território”⁶⁶. Essa teoria da coação guarda paralelo com a obra de Carl Schmitt. Para este, o soberano é aquele que “decide sobre o estado de exceção”⁶⁷, ou seja, sobre a exceção ao direito constituído. Embora tal soberano seja o povo, seu condutor, o *führer*, é aquele que exerce a legítima dominação de Estado e quem, naturalmente portanto, deve decidir sobre o uso da força física. Estado e povo não se confundem e, sendo assim, o líder estatal, legítimo

⁶⁵ SCHMITT, Carl, **O Guardião da Constituição**, p. 203.

⁶⁶ WEBER, Max, **Ensaio de Sociologia**, p. 98.

⁶⁷ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 7.

representante do *poder popular*, é o único que detém a legitimidade de decidir, em última instância, sobre o uso ou não da força física. É inequívoca a fonte hobbesiana dessa concepção, mas quer-se chamar a atenção, aqui, para a relação possível entre a teoria de Max Weber e a teoria de Carl Schmitt, tendo em vista a modernidade do programa de ambos.

Embora liberal a ponto de conduzir à defesa da *democracia* parlamentarista⁶⁸, importante anotar que o romantismo weberiano apresenta, na forma do conceito de carisma, inegável perspectiva organicista, ponto de confluência entre tal pensamento político e aquele elaborado por Carl Schmitt. Ambas as teorias, por seu caráter moderno, não poderiam dispensar o elemento mecânico; haveriam necessariamente de reconhecer a presença (e porque não dizer indispensabilidade) da técnica no Estado do século XX. Todavia, muito longe de defenderem o Estado máquina, propugnavam pela recriação da nova ordem numa perspectiva radicalmente humana.

Se em certo nível o carisma pode inspirar aproximações entre Weber e Schmitt, conforme se procurou demonstrar acima, leitura mais profunda da obra deste, porém, apresenta uma sutileza que merece nossa atenção. Mais do que o carisma, Schmitt está em busca do mito. Em **Roman Catholicism and Political Form**, afirma:

Representation invests the representative person with a special dignity, because the representative of a noble value cannot be without value. Not only do the representative and the person represented require a value, so also does the third party whom they address. One cannot represent oneself to automatons and machines, anymore than they can represent or be

⁶⁸ Neste aspecto, importante anotar certo distanciamento entre Schmitt e Weber: o primeiro, teórico do Estado autoritário; o segundo, teórico do Estado liberal. Já se pode prever aqui um dos pontos centrais da discórdia entre Schmitt e Kelsen, guardando este último maior intimidade com o pensamento weberiano. Destaca-se, aqui, o explícito ataque que Schmitt promove contra o conceito de parlamentarismo, ao reforçar o de centralismo. Em suas palavras:

“In contradistinction, the Idea of representation is so completely governed by conceptions of personal authority that the representative as well as the person represented must maintain a personal dignity – it is not a materialist concept. To represent in an eminent sense can only be done by a person, that is, not simply a ‘deputy’ but an authoritative person or an idea which, if represented, also becomes personified.” [“Em contradição, a Idéia da representação é governada por concepções da autoridade pessoal, de modo que o representante, assim como a pessoa representada, deve manter uma dignidade pessoal - não é um conceito materialista. A representação, em um sentido eminente, pode ser feita por uma pessoa, isto é, não simplesmente por um ‘deputado’, mas por uma pessoa competente ou uma idéia a qual, se representada, igualmente se torne personificada.] (SCHMITT, Carl, **Roman Catholicism and Political Form**, p. 47)

represented. Once the state becomes a leviathan, it disappears from the world of representations. This world has its own hierarchy of values and its own humanity. It is home to the political idea of Catholicism and its capacity to embody the great trinity of form: the aesthetic form of art; the juridical form of law; finally, the glorious achievement of a world-historical form of power.⁶⁹

Em texto posterior, intitulado **Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes**: Sens et échec d'un symbole politique, Schmitt promove extensa e profunda análise a respeito da obra de Thomas Hobbes. Dedicava várias páginas à discussão sobre a importância e o significado do mito para a teoria do Estado, tendo em vista os dois monstros mitológicos utilizados por Hobbes: o Leviathan e Behemoth.

Na perspectiva de Schmitt, Hobbes escolheu um mito inadequado para pensar o modelo de Estado, eis que o Leviathan é um monstro polissêmico, condição que enfraquece a possibilidade de pensar o *poder soberano* como forma de *poder* centralizado. A crítica contra Hobbes segue ao longo do texto quando, para Schmitt, o Leviathan de Hobbes não passa de uma grande máquina que substitui a *potestas* pela *auctoritas*. Mas o grande erro de Hobbes, para Schmitt, foi ter concebido que o Estado teria surgido do *contrato social*, a partir não propriamente da comunidade, mas dos indivíduos, pessoas físicas dotadas de capacidade de livre escolha. A partir daí, a lei se tornou maior que o *poder*, a *auctoritas* maior que a *potestas*, e a coerção estatal ficou então presa ao estado de direito, não podendo a lei retroagir ao fato.

Se o animal polissêmico Leviathan não é capaz de combater Behemoth, o monstro do caos, da anarquia, a idéia de Hobbes em associar o mito ao Estado foi, por sua vez, na perspectiva de Schmitt, genial, eis que o mito é um organismo gigante, um monstro, um enorme animal. Haveria portanto de se criar um conceito moderno de mitificação do

⁶⁹ [“A representação investe o representante com uma dignidade especial, porque o representante de um valor nobre não pode corresponder a uma pessoa sem valor algum. Não somente o representante, bem como a pessoa representada, necessitam de valores - assim como, também, os terceiros aos quais eles se dirigem. Um não pode representar-se aos autômatos e às máquinas, assim como os autômatos e as máquinas não podem representar-se ou serem representados. Uma vez que o estado se transforma em um leviathan, ele desaparece do mundo das representações. Este mundo tem sua própria hierarquia de valores e sua própria humanidade. É o ente da idéia política do catolicismo e sua capacidade de personificar a grande trindade da forma: a forma estética da arte; a forma jurídica da lei; e, finalmente, a realização gloriosa de uma forma histórico-mundial do poder.”] (SCHMITT, Carl, **Roman Catholicism and Political Form**, pp. 47, 48)

Estado. Assim, para além do carisma, Schmitt propõe o mito, pois se o carisma pode se limitar à revelação de novos quadros políticos, especialmente parlamentares, o mito pode muito mais – pode reinstaurar a *potestas* em detrimento da *auctoritas*, estabelecendo enfim, o autoritário Estado moderno.

Se é possível inferir relações entre as teorias políticas de Max Weber e de Carl Schmitt, por outro lado a mesma teoria de Estado de Weber ecoa na teoria da coação de Hans Kelsen. É o que evidencia Norberto Bobbio, no texto intitulado “Max Weber e Hans Kelsen”⁷⁰:

(...) Já que o direito necessita de um aparato, parece inconcebível um Estado que não seja ao mesmo tempo uma ordem jurídica; mas tendo definido o Estado apenas como a organização do monopólio da força, o sistema conceptual weberiano permite pensar uma ordem jurídica que não seja um Estado. “Nem todo direito (objetivo) garantido está respaldado na força” (ou seja, por uma ameaça de coação física). Para que se possa falar de direito, basta ao sociólogo constatar que para o emprego da coação jurídica (*Rechtswage*), que prescinde do uso da violência, tenha sido “organizado um aparato coercitivo, e que ele possua de fato um peso tal que deixe entrever a possibilidade, de modo relevante, de que a norma vigente seja respeitada como consequência do recurso a tal coação jurídica”. A identificação do Estado com o direito sobre um determinado território é um fenômeno característico do Estado moderno, ou seja, é um fato histórico. Isso ocorreu porque “hoje a coação jurídica, mediante o uso da força, é monopólio da instituição do Estado”; mas é verdade que se pode falar de “direito estatal”, o que significa que está “garantido pelo Estado”, “se e quando para sua garantia se usa a coação jurídica mediante os meios coercitivos específicos – em caso normal, diretamente físicos – da comunidade política.”⁷¹

E Bobbio completa:

Qualquer pessoa que tenha familiaridade com o pensamento de Kelsen descobrirá o estreito vínculo existente entre as teorias weberiana e kelseniana mais gerais do direito e do Estado, com a centralidade dada ao conceito de coação, com a definição meramente instrumental de direito e

⁷⁰ Texto publicado em SANTILLÁN, José Fernández (org.). **Norberto Bobbio: o filósofo e a política**. RJ: Contraponto, 2003. O mesmo texto se encontra em outra edição brasileira, intitulada **Direito e Poder**, tradução de Nilson Moulin, São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

⁷¹ BOBBIO, Norberto, in SANTILLÁN, José Fernández (org.), **Norberto Bobbio: o filósofo e a política**, pp. 127, 128.

de Estado, com a recusa a qualquer referência aos objetivos – embora, para Kelsen, o direito e não o Estado deva ser definido de forma não teleológica (como “técnica social específica”) – com a concepção do Estado como monopólio de força.⁷²

Portanto, há para Weber um direito fora do Estado, pode-se dizer, anterior ao Estado, mas que a este se associa no mundo moderno. Tal direito, independentemente da existência do Estado é, em si, coativo. Eis a chave de aproximação entre Kelsen e Weber. Kelsen concebe o direito como um ente autônomo e independente; para ele, somente o direito moderno pode oferecer a real condição da *democracia*, dado o seu caráter absolutamente lógico e racional e, portanto, antidogmático, contrariamente às formas de direito que o antecederam, quais sejam, a doutrina cristã e o jusnaturalismo. No texto “Por que a lei deve ser obedecida?”, ao criticar o caráter dogmático da doutrina cristã, ponto que por si só torna claro o divisor de águas entre as teorias de Hans Kelsen e Carl Schmitt, Kelsen afirma:

(...) Os homens devem obedecer a qualquer Direito positivo porque sua obediência é ordenada por Deus, cujos representantes são as autoridades legisladoras. Elas são autorizadas por Deus a produzir Direito, e, conseqüentemente, esse Direito deve ser considerado não meramente como um Direito feito por homens mas como um Direito que tem origem na vontade de Deus. Em última análise, a obediência do homem é devida a Deus e não ao Direito positivo como tal.⁷³

E, contrapondo-se ao jusnaturalismo,

(...) Se o Direito positivo deriva sua validade do Direito natural, então o Direito positivo em si não tem nenhuma validade. É simplesmente às normas do Direito natural que os homens devem obedecer. A doutrina do Direito natural não responde à questão de por que o Direito positivo é válido, mas sim à questão, totalmente diferente, de por que o Direito natural é válido. E a resposta a essa questão é uma hipótese. É a norma pressuposta de que os homens devem obedecer aos comandos da natureza. É a sua norma fundamental.⁷⁴

⁷² BOBBIO, Norberto, in: SANTILLÁN, José Fernández (org.), **Norberto Bobbio: o filósofo e a política**, p. 128.

⁷³ KELSEN, Hans, **O que é Justiça?**, p. 254.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 254.

A conclusão de Kelsen não poderia ser outra, que não a seguinte:

A ciência não opera e não pode operar com base em pressuposições metafísicas – pressuposições de uma entidade ou de um fato além de qualquer experiência humana possível e, especialmente, além da razão humana (...)
(...) deve-se supor que o direito positivo é uma ordem suprema, soberana.⁷⁵

Que outra forma de direito seria, então, efetivamente democrática, que não a de um direito racional-formal? Afinal, como argumenta em seguida Kelsen:

Essa ordem é caracterizada por uma estrutura hierárquica. Seu fundamento é a constituição escrita ou não-escrita, sobre a qual repousam os estatutos decretados pelos legisladores: ao criarem normas individuais, os tribunais e os órgãos administrativos aplicam, então, os estatutos. Devemos obedecer às decisões de um juiz ou administrador, em última análise, porque devemos obedecer à constituição.⁷⁶

Weber também compreende que é o direito moderno, ou seja, o direito associado ao Estado moderno, aquele que pode oferecer a condição da *democracia*, pois as formas jurídicas anteriores associam-se às formas de *poder* tradicional ou puramente carismática, ao passo que, conforme anota Bobbio,

Para Weber, (...) a positivação do direito é um fenômeno histórico, é um processo que distingue o Estado moderno, isto é, o Estado legal-racional, no qual o direito estabelecido pelo *poder soberano* toma a supremacia sobre todas as outras formas tradicionais de direito, entre as quais o direito natural, que permanece como a forma legítima e específica das ordens criadas por meio de revoluções. Em outras palavras, o surgimento do Estado moderno marca a época da preponderância, para não dizer exclusividade, do direito estatuído, que é o direito definido pelo legislador diante de formas arcaicas de direito (como o revelado ou consuetudinário), e também diante do direito natural, definido como “o tipo mais puro de validade racional em conformidade com o valor”, o que “sempre constitui a forma de legitimidade específica das ordens nas quais

⁷⁵ KELSEN, Hans, **O que é Justiça?**, pp. 255, 256.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 256.

as classes que se rebelam contra a ordem existente outorgavam uma legitimidade e suas aspirações de criação jurídica, quando não se apoiavam em normas e revelações de uma religião positiva.⁷⁷

Todavia, a racionalidade do Estado Moderno, que em Weber é fruto de uma construção histórica, não se efetiva, como para Kelsen, a partir do postulado lógico-formal, pois Weber considera que é impossível ao formalismo preservar o seu estado puro, o que acaba por ensejar um pragmatismo exegético pouco construtivo. São dele as palavras:

(...) O rápido desenvolvimento dos movimentos antilógicos e anti-históricos na Alemanha, onde se teme o destino da ciência jurídica francesa após a promulgação do *Code*, e da prussiana, após a do direito comum (*Allgemeinen Landrecht*), pode assim ser facilmente explicado e representa, sob esse aspecto, o produto de uma situação de interesses históricos, internamente intelectualistas. Mas todas as modalidades, e precisamente as irracionais, de repúdio à sistemática jurídica puramente lógica, desenvolvida pela ciência do direito comum, são também, por outra parte, conseqüências da veemente racionalização científica e auto-reflexão incondicional do pensamento jurídico, pois, na medida em que elas mesmas não têm caráter racionalista, são pelo menos, como forma de fuga ao irracional, conseqüência da racionalização crescente da *técnica jurídica* – fenômeno paralelo à irracionalização do religioso. Mas, antes de tudo, cumpre não deixar de perceber que isso está condicionado pelo empenho dos práticos jurídicos modernos, crescentemente unidos em associações de interesse, em elevar o sentimento de dignidade profissional com o aumento da consciência de poder, o que se manifesta, na Alemanha, nas freqüentes referências à posição ‘distinta’ do juiz inglês, não ligado a um direito racional.⁷⁸

Apesar de reconhecer a vinculação histórica do Estado Moderno com o Direito, Weber faz críticas contundentes à estrutura de Justiça desse Estado, diante do real distanciamento do *poder* judiciário em relação ao povo.

Há outro aspecto da obra do sociólogo alemão que se manifesta como divisor de águas, dando azo a rumos diferentes, e até opostos, rumos esses percorridos por Carl Schmitt e por Hans Kelsen. Nesse contexto, o objeto central das discordâncias metodológicas entre Schmitt e Kelsen é a Constituição de Weimar.

⁷⁷ BOBBIO, Norberto in SANTILLÁN, José Fernández (org.). **Norberto Bobbio: o filósofo e a política**, pp. 128, 129. Suas citações sobre Weber referem-se ao seu trabalho **Wirtschaft un Gesellschaft [Economia e Sociedade]**.

⁷⁸ WEBER, Max, **Economia e Sociedade**, p. 149.

Gilberto Bercovici afirma:

O problema fundamental por trás do debate de Weimar é a instauração de uma democracia de massas, ou seja, de uma democracia que deveria ser entendida na forma e na substância, pois importava na emancipação política completa e na igualdade de direitos, incorporando os trabalhadores ao Estado (...)

Weber, por exemplo, defendia a parlamentarização da Alemanha, mas, depois de 1917, passa a sustentar a hegemonia democrática em uma direção anti-parlamentar. Segundo Mommsen, Weber transita da defesa do Estado constitucional liberal para a proposta da democracia hegemônica plebiscitária. O sistema parlamentar pode ocasionar a acefalia do Estado. Por isso, Weber passa a defender a democracia plebiscitária como necessária às mudanças advindas com a industrialização. O parlamento deixa de ser formado por representantes independentes, para ser o palco de disputa entre os partidos políticos. Deste modo, para a formação da vontade política nacional, é inevitável a política carismático-plebiscitária. A democracia plebiscitária hegemônica deveria substituir a democracia parlamentar acéfala. Embora o presidente devesse ser eleito, Weber entende que o gabinete deveria ser baseado na confiança da maioria parlamentar. Em caso de paralisia ou crise, no entanto, o presidente poderia apelar ao povo, por meio de um referendo ou outro instrumento de consulta popular.⁷⁹

Eis uma importante chave para o debate entre as teorias de Schmitt e de Kelsen, que serão exploradas em seguida.

⁷⁹ BERCOVICI, Gilberto, **Soberania e Constituição**, pp. 296, 297.

CAPÍTULO 02 – UNIDADE E PUREZA

Giorgio Agamben inicia o primeiro capítulo de seu livro **Estado de Exceção** da seguinte maneira:

A contigüidade essencial entre estado de exceção e soberania foi estabelecida por Carl Schmitt em seu livro *Politische Theologie* (Schmitt, 1922). Embora sua famosa definição do soberano como ‘aquele que decide sobre o estado de exceção’ tenha sido amplamente comentada e discutida, ainda hoje, contudo, falta uma teoria do estado de exceção no direito público, e tanto juristas quanto especialistas em direito público parecem considerar o problema muito mais como uma *quaestio facti* do que como um genuíno problema jurídico.⁸⁰

Com vistas a um entendimento das relações entre as teorias do *estado de exceção* de Agamben, de Schmitt e de Benjamin, temos por proposta, neste capítulo, trazer uma leitura parcial do **Teologia Política** (de 1922)⁸¹, de Carl Schmitt, cujo desdobramento desembocará no capítulo 4 de **Estado de Exceção**, intitulado “Luta de gigantes acerca de um vazio”, texto em que Agamben procura esclarecer o confronto entre as teses de Carl Schmitt e Walter Benjamin a respeito do direito, do *poder* e da *violência*.

Nesse caminho, o conflito entre a obra de Carl Schmitt e de Hans Kelsen, entre o trabalho de Hans Kelsen e de Walter Benjamin e, é claro, entre as teses de Walter Benjamin e de Carl Schmitt será inevitável, o que implicará na leitura, em paralelo, de alguns dos textos de Kelsen, como o **Teoria Pura do Direito** e, naturalmente, na leitura do **Crítica da Violência, Crítica do Poder** de Benjamin.

Carl Schmitt inicia o capítulo 01 (intitulado “Definição de Soberania) de seu texto de 1922 fazendo a seguinte afirmação: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção.”⁸²

Com esta frase o jurista alemão sintetiza a sua tese a respeito do *poder soberano*, do decisionismo e do *estado de exceção*, conceitos, aliás, sobre os quais se debruçará por todo

⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, p. 11.

⁸¹ Carl Schmitt escreveu *Teologia Política II*, texto apresentado em 1969 ao canonista Hans Barion. Este texto não será objeto de análise aqui.

⁸² SCHIMTT, Carl. **Teologia Política**, p. 7.

o texto, que se ocupará, em seu primeiro capítulo, da definição de soberania e, no segundo, da relação entre a soberania, a norma jurídica e a decisão. O terceiro capítulo leva o nome do livro – “Teologia Política” e o último capítulo apresenta o pensamento das fontes de seu autor, os representantes do conservadorismo político de Maistre, Bonald e Donoso Cortés.

De saída, Schmitt alerta para que tal definição não se aplique “a qualquer ordem de necessidade ou estado de sítio”, mas que por exceção se deve entender “um conceito geral da teoria do Estado”. Soberano está aí “como um conceito limítrofe” ou “um conceito de esfera extrema”.⁸³ A decisão tem, portanto, um significado autônomo, de tal sorte que não se deduz o jurídico absolutamente do conteúdo da norma.

Schmitt está a anunciar sua sistemática crítica contra o pensamento jurídico liberal explicando, desde logo, a desconformidade de seu pensamento em relação a autores como Mohl, Krabbe e Kelsen os quais, segundo ele, atrelam o direito à lei de forma plena em prejuízo total ao soberano. Para Schmitt, a afirmação do estado de direito (tendência do “desenvolvimento jurídico-estatal moderno”) implica na anulação completa do soberano na medida em que aí a lei submete irrestritamente o líder, ao atribuir-lhe poderes sempre restritos a ela própria, ao ditar os limites de tais poderes. A lei, em tal perspectiva, conforme o autor de **Teologia Política**, não faz mais do que criar o *poder* e esvaziá-lo de todo o seu conteúdo ao mesmo tempo. Mais à frente Schmitt trará a questão: afinal, o que querem os liberais? Instituir o *poder* e com ele o governo e a ordem, ou destituí-lo permanentemente, gerando com isso a iminência da desordem? Para Schmitt, definitivamente, a segunda das hipóteses.

Então, para o jurista alemão, a lei não pode limitar o *poder soberano* sob pena de o Estado ver-se cair na mais profunda anarquia. Sendo assim, a lei (ou Constituição) pode, no máximo, indicar quem deve agir no caso limite mas, como dito, nunca delimitar o seu *poder* em razão do caso excepcional; afinal, “o caso não descrito na ordem jurídica vigente pode ser, no máximo, caracterizado como caso de extrema necessidade, como risco para a existência do Estado ou similar, mas não ser descrito com um pressuposto legal.”⁸⁴

⁸³ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 7.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 8.

Eis aí um dos problemas centrais que afasta Schmitt de Kelsen de forma radical: a questão da previsibilidade da lei. Dentro da lógica matemática kelseniana não há lacunas na lei, sendo tais aparentes espaços – evidenciados no conflito entre a esfera puramente jurídica e a esfera puramente sociológica - preenchidos pela decisão do juiz, sempre referenciada no estrito cumprimento da lei, naquilo que ela própria determina como formas de aplicação do Direito. Para Schmitt, por outro lado, justamente porque a lei apresenta lacunas é que se faz necessário o reconhecimento da decisão, não de uma decisão delimitada pela norma, mas de uma decisão que cria a norma, portanto, não de um decisionismo estritamente jurídico, que se origina exclusivamente da regra, mas de um decisionismo político que, claro, é jurídico, na medida em que cria a regra. O soberano, então, está dentro e fora, ao mesmo tempo, da Constituição, “ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como o que se deve fazer para saná-lo”⁸⁵; afinal “o soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*.”⁸⁶ Não reconhecer esta natureza mesma do *poder soberano* significa criar um tal estado de condições em que os poderes, institucionalmente divididos, se equilibram e se obstruem reciprocamente, inviabilizando a decisão. Portanto, para Schmitt, em contrariedade a Kelsen, a indagação se “o estado de exceção extremo pode realmente ser eliminado do mundo ou não”⁸⁷ não é jurídica, mas política. Ele chega a ironizar, dizendo: “a confiança e a esperança de que ele (o estado de exceção extremo – notação nossa) poderia ser eliminado depende de convicções filosóficas, especialmente, histórico-filosóficas ou metafísicas.”⁸⁸

Para se contrapor a tais “convicções filosóficas – histórico-filosóficas ou metafísicas” que se apresentam com força diante das tendências do desenvolvimento jurídico-estatal moderno, Schmitt busca suporte, inicialmente, em Bodin, lembrando-se daquilo que ele (Schmitt) considera o cerne do capítulo da República: a resposta que Bodin

⁸⁵ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 8.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 8.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 8, 9.

dá sobre a pergunta “se as promessas feitas pelo príncipe/governante às corporações e ao povo não revogam sua soberania”⁸⁹. Diz Schmitt:

Ele responde indicando que se torna necessário agir contra tais promessas, modificar as leis ou suprimi-las totalmente, *selon l'exigence des cas, des temps et des personnes*. Se, em tal caso, o governante, primeiramente, perguntar ao senado ou ao povo, deve ele deixar-se dispensar por seus súditos. Mas isso parece absurdo para Bodin; pois ele entende que, como as corporações não são soberanos sobre as leis, elas deveriam deixar-se dispensar por seus governantes, de forma que a soberania seria *jouée à deux parties*; às vezes o povo e às vezes o governante seria senhor, e isso é contra toda razão e todo Direito. Assim, a competência para revogar a lei vigente – seja de forma geral ou no caso isolado – é o que realmente caracteriza a soberania, de forma que Bodin deduz disso todas as outras características (declaração de guerra e acordo de paz, nomeação dos funcionários públicos, última instância, direito de indulto etc.).⁹⁰

Schmitt afirma portanto que, para Bodin, cabe ao soberano e não ao povo ou ao senado a decisão sobre a lei, e com isso, a decisão sobre as questões fundamentais do Estado, como a nomeação dos funcionários públicos, a declaração de guerra, o acordo de paz e o direito de perdão. Schmitt torna Bodin – reconhecido clássico do pensamento político⁹¹ - seu aliado de primeira hora.

Note-se que para um nacionalista como Schmitt, um pensador de um nacionalismo fundado na *teoria do inimigo* – a ideia de que uma nação só pode se firmar em contraposição às outras nações, portanto o que possibilita a existência da soberania é a iminência da guerra - o reconhecimento da autonomia completa do soberano em relação ao legislador, seja este o representante de uma camada social ou então de todo o povo, se faz necessário.

Citando ainda o jurista francês, Schmitt afirma que ele “entendeu a soberania como unidade indivisível e resolveu, terminantemente, a questão sobre o poder no Estado”⁹². E logo em seguida diz: “Sua realização científica e o motivo de seu sucesso repousam no fato

⁸⁹ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 10.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 10.

⁹¹ Diz Schmitt: “Atualmente, não existe uma explicação do conceito de soberania na qual Bodin não seja citado.” *Ibidem*, p. 9.

⁹² *Ibidem*, p. 9.

de ele ter inserido a decisão no conceito de soberania.”⁹³ Note-se que estão em jogo, aí, ao menos duas questões: a do *poder soberano* como *unidade* indivisível e a do *poder soberano* como *poder* de decisão.

Pensar o *poder soberano* como *unidade* indivisível significa, na perspectiva schmittiana, afastar em absoluto o conceito de tripartição de poderes, ou demover a confusão promovida pela *democracia* burguesa entre soberano e *legislateur*. A lei não pode, portanto, delimitar o *poder do soberano*. O que ela pode, no máximo, é dizer quem é o soberano. Querer que a lei delimite o *poder do soberano* significa negá-lo. Essa é, segundo Schmitt, a “esparrela” a que autores como Krabbe e Kelsen querem conduzir.

Ainda a respeito do conceito de *unidade* indivisível, há que se diferenciar o entendimento que o liberalismo jurídico traz, de povo, em relação ao apresentado por Schmitt. Enquanto para aquele o povo é representado pelo legislador, criador da lei delimitadora do *poder do soberano*, para este o povo é um todo orgânico, cujo *poder* se personifica no soberano. Então, a concepção que Schmitt desenvolve sobre povo se distancia sobremaneira do entendimento assembleísta, seja ele de tipo burguês, seja ele de tipo comunista ou anarquista, mas também não apresenta qualquer forma de aderência ao modelo absolutista do antigo regime. Quanto a isso, o autor de **Teologia Política** diz:

Em Rousseau, a *volonté générale* é idêntica à vontade do soberano; mas, simultaneamente, o conceito do aspecto geral recebe, também em seu sujeito, uma determinação quantitativa, ou seja, o povo torna-se soberano. Com isso, perde-se o elemento decisionista e personalista do conceito de soberania vigente até então. A vontade do povo é sempre boa, *le peuple est toujours vertueux*. “De quelque manière qu’une nation veuille, il suffit qu’elle veuille; toutes les formes sont bonnes et sa volonté est toujours la loi suprême” (Sieyès).

Contudo, a necessidade a partir da qual o povo sempre quer o correto era diferente da exatidão que caracterizava os comandos do soberano pessoal. A monarquia absoluta, na luta contra interesses e coalizões conflitantes, tomou a decisão e, com isso, fundou a unidade estatal. A unidade que representa um povo não tem esse caráter decisionista; ela é

⁹³ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 9.

uma unidade orgânica e, com a consciência nacional, surgem as concepções do todo estatal orgânico.”⁹⁴

Schmitt não acredita que o homem seja naturalmente bom, como o pensava Rousseau.⁹⁵ Opositor do liberalismo não é, todavia, apologeta do absolutismo. Portanto, Schmitt não propõe o retorno ao reinado ou ao antigo regime, pois reconhece que, na modernidade, a *unidade* que representa o povo é uma *unidade* orgânica. Trata-se de uma “consciência nacional” orgânica – que tem pouco a ver com aquele tipo de *unidade* construída pelo rei absoluto, cujo decisionismo era unipessoal. Para Schmitt, a personificação do *poder soberano* na modernidade só se justifica se estiver umbilicalmente atrelada a uma “consciência nacional”, ao todo orgânico, ou seja, ao povo. O soberano não é, portanto, alguém que ocupa o lugar exclusivamente externo à lei – como o fazia o rei nos Estados Nacionais. O soberano moderno ocupa os dois lugares – o de dentro e o de fora da lei. Ele está dentro e está fora da lei, politizando esta e, ao mesmo tempo, jurisdicionando a política. É a expressão da voz do povo e, portanto, da voz de Deus – *vox populi, vox dei*. Nesse sentido é que o soberano moderno é *unidade* indivisível, como expressão da voz do povo e, portanto, da voz de Deus. Ilustrativa, então, a passagem abaixo, escrita pelo jurista alemão:

Tocqueville ainda diz, na sua descrição da democracia estadunidense que, no pensamento democrático, pairaria o povo sobre toda a vida estatal, assim como Deus sobre o mundo como causa e fim de todas as coisas, de quem tudo emana e para quem tudo retorna.⁹⁶

E em crítica feroz ao liberalismo jurídico, emenda:

Hoje, ao contrário, um importante filósofo estatal, como Kelsen, pode entender a democracia como a expressão da cientificidade relativista, impessoal. Isso corresponde, de fato, ao desenvolvimento que prevaleceu na metafísica e teologia política do século XIX.⁹⁷

⁹⁴ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 45.

⁹⁵ Quanto à crença sobre as características da natureza humana, veremos adiante o embate que Schmitt promove entre os marxistas, os anarquistas e autores conservadores como Donoso Cortés, de Maistre e Bonald.

⁹⁶ SCHMITT, Carl, *op. cit.*, p. 45.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 45.

Pensar *poder* de decisão, modernamente, significa, portanto, para Schmitt, atrelar a decisão do soberano à “consciência nacional”. Não se pode, pois, burocratizar a decisão do soberano – ela não pode estar sob as amarras de qualquer tipo de lógica-formal, ou de “cientificidade relativista e impessoal”. O *poder* condicionado ao relativismo, segundo Schmitt, não é *poder*; logo, a decisão, para ser de fato uma decisão, não pode se constituir como simples decorrência interpretativa da norma, ou tomada de posição diante do que a lei permite mas, para o jurista germânico, o verdadeiro decisionismo é aquele que está acima da lei, na medida em que a constitui, mesmo que originariamente a sua existência tenha sido autorizada pela própria lei⁹⁸. O soberano, expressão da “consciência nacional”, pessoa e não aparato técnico, organismo e não máquina frígida está, portanto, dentro e fora da norma. Dentro dela, na medida em que a sua existência foi por ela autorizada, e fora dela, na medida em que tem o *poder* de criá-la e recriá-la.

Só a decisão do soberano pode garantir a ordem. Para defender essa ideia, Schmitt se apóia nos autores do Direito Natural do século XVII, particularmente em Pufendorff, para quem, “a questão da soberania foi entendida como a questão da decisão sobre o estado de exceção”.⁹⁹ Segundo Schmitt, todos eles concordam que apesar da inclinação dos partidos pelo bem geral na busca pela resolução de contradições, a soberania “consiste em dirimir essa discussão e determinar definitivamente o que seja ordem e segurança pública quando estas são perturbadas”.¹⁰⁰ Aqui o autor de **Teologia Política** reconhece que a concepção do que seja ordem e segurança pública será conforme aquele que exerce o *poder soberano*, diferenciando-se entre burocratas militares, administradores dominados pelo espírito mercantilista ou um partido radical. Mais ainda, burocratas militares, administradores dominados pelo espírito mercantilista ou um partido radical tomarão distintamente a decisão de quando existe a ordem e segurança ou “quando ela está

⁹⁸ Aqui, lembre-se da interpretação que Schmitt faz do artigo 48 da Constituição da República de Weimar.

⁹⁹ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 10. Nesse instante da obra, o autor faz remissão a outro trabalho pessoal – o livro sobre a ditadura.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 10.

ameaçada ou é perturbada.”¹⁰¹ Sabe-se do rumo que Carl Schmitt tomou com relação à decidibilidade política na Alemanha pós I Guerra Mundial: o apoio ao partido nazista.

Pensamos que, para Schmitt, mais importante do que a concepção do que seja ordem ou segurança pública, ou até mesmo mais importante do que o momento em que elas estão ameaçadas ou são perturbadas, é a defesa incondicional da decidibilidade política, assentada na afirmação para ele irrefutável de que “toda ordem repousa em uma decisão”¹⁰², do que deflui a seguinte afirmação: “A ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma”.¹⁰³

O assumido e insistente conflito que Schmitt promove nesse texto em relação a Kelsen, alimentado pelos dois teóricos e amplamente conhecido no meio da Filosofia do Direito, não se limitando a um ou dois trabalhos de cada um deles, evidencia duas grandes tendências do pensamento jurídico moderno alemão: uma, a de Kelsen, que dogmatiza a norma¹⁰⁴; outra, a de Schmitt, que dogmatiza a decisão.

Representativo o trecho que se segue, a espelhar o dogmatismo decisionista de Schmitt. O autor é categórico, quando afirma “Se somente Deus é soberano, aquele que, na realidade terrena, age de modo incontestável como seu representante, imperador, o soberano ou o povo, isto é, aquele que pode identificar-se, indubitavelmente, com o povo, também é soberano.”¹⁰⁵

Oportuno lembrar que soberano, segundo Schmitt, é aquele que decide sobre o *estado de exceção*. Se levarmos em consideração o velho brocardo jurídico de que “quem pode o mais pode o menos”, temos então que o soberano é dotado de poderes plenos, que lhe conferem a capacidade de decisão sobre a exceção (o mais) e sobre a regra (o menos).

¹⁰¹ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 10.

¹⁰² *Ibidem*, p. 10.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 11.

¹⁰⁴ A dogmatização da lei, em Kelsen, tem no conceito de *norma fundamental* o seu último anteparo. Mais tarde, em **Teoria Pura do Direito**, Kelsen afirmará: “... a norma fundamental é a instauração do fato fundamental da criação jurídica e pode, nestes termos, ser designada como constituição no sentido lógico-jurídico, para a distinguir da Constituição em sentido jurídico-positivo. Ela é o ponto de partida de um processo: do processo da criação do Direito positivo. Ela própria não é uma norma posta, posta pelo costume ou pelo ato de um órgão jurídico, não é uma norma positiva, mas uma norma pressuposta, na medida em que a instância constituinte é considerada como a mais elevada autoridade e por isso não pode ser havida como recebendo o poder constituinte através de uma outra norma, posta por uma autoridade superior.” (KELSEN, Hans, **Teoria Pura do Direito**, p. 222)

¹⁰⁵ SCHMITT, Carl, *op. cit.*, *loc. cit.*

Portanto, Schmitt não vê na norma (ou na norma fundamental) a fonte de todo o direito, mas identifica no soberano tal *poder*. A comparação entre o soberano terreno e o divino é aqui expressão cabal do dogmatismo schmittiano.

Mas quem é, afinal, o soberano terreno? Note-se que Schmitt fala de um soberano que possa identificar-se com o povo e não da fusão soberano/povo. Em outras palavras, para ele o soberano não é o povo, mas alguém que personifica o povo, esse grande organismo. Logo a decisão é fruto de um processo de personificação. Pensar que o agente da decisão seja imediatamente o povo significa, para Schmitt, abrir campo para o desmantelamento da *unidade*, da ordem e da segurança pública – significa a destruição do que há de mais *sagrado* em um Estado: o *poder soberano*.

Daí a pertinência do confronto notado por Agamben entre Schmitt e Benjamin. O confronto direto, insistentemente anunciado em **Teologia Política** por seu autor contra Hans Kelsen cede, aqui, lugar a um confronto velado no texto, entre Carl Schmitt e Walter Benjamin. Mais profundo que o debate ordem-decisão *versus* ordem-norma é o debate ordem *versus* revolução, soberano *versus* povo, sacralização *versus* profanação. Schmitt pensa o *poder* no vértice *unidade*, concebe um soberano Deus, um soberano que pode decidir contra tudo e contra todos com o estrito fim de garantir a ordem e a segurança pública. Nesse eixo é que se encontra a decidibilidade de Schmitt. Benjamin, por sua vez, pensa o *poder* no horizonte da comunidade. Para ele a decidibilidade é ação comum não podendo, por isso, ser concebida como ato de um *poder* central. Se há alguma *unidade* para Benjamin, trata-se da *unidade* em torno do fim da sacralização, da *unidade* em torno da profanação do direito (no sentido de torná-lo de uso comum), da *unidade* em torno da abertura para a justiça. Estamos nesse momento, portanto, diante de três programas políticos muito distintos entre si: o representado por Hans Kelsen, que sacraliza o direito; o encabeçado por Carl Schmitt, que torna sagrada a decisão do soberano; e finalmente o programa engendrado por Walter Benjamin, que propugna pela construção de um *poder* e de um direito revolucionários, livres do normativismo e do decisionismo de tipo conservador.

Mais adiante, faremos uma incursão no capítulo 04 de **O Estado de Exceção**, intitulado “Luta de gigantes acerca de um vazio”, texto em que Giorgio Agamben expõe a

arqueologia que realiza da literatura Carl Schmitt / Walter Benjamin. Por enquanto, todavia, para não sairmos dos limites do **Teologia Política**, cabe anotar uma evidência do diálogo conflituoso estabelecido entre Schmitt e Benjamin (inscrita no texto ora analisado) o qual demonstra com clareza a preocupação que o jurista tinha em vincular a política com o direito, em contraposição ao sociólogo, que trabalhou pelo reconhecimento da absoluta separação entre a política e o direito.¹⁰⁶ Schmitt exterioriza:

(...) Sendo o estado de exceção algo diferente da anarquia e do caos, subsiste, em sentido jurídico, uma ordem, mesmo que não uma ordem jurídica. A existência do Estado mantém, aqui, uma supremacia indubitável sobre a validade da norma jurídica. A decisão liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se absoluta em sentido real. Em estado de exceção, o Estado suspende o Direito por fazer jus à autoconservação, como se diz. Os dois elementos do conceito 'ordem jurídica' defrontam-se e comprovam sua autonomia conceitual. Assim como no caso normal, o momento autônomo da decisão pode ser repellido a um mínimo; no caso excepcional, a norma é aniquilada. Apesar disso, o caso excepcional também permanece acessível ao conhecimento jurídico, pois ambos os elementos, a norma e a decisão, permanecem no âmbito jurídico.

Seria uma rudimentar transferência da disjunção esquemática da sociologia e doutrina jurídica, se quiséssemos dizer que a exceção não teria significado jurídico e seria, por conseguinte, 'sociologia'. A exceção não é subsumível; ela se exclui da concepção geral, mas, ao mesmo tempo, revela um elemento formal jurídico específico, a decisão na sua absoluta nitidez. Em sua configuração absoluta, o estado de exceção surge, então, somente quando a situação deva ser criada e quando tem validade nos princípios jurídicos.(...)¹⁰⁷

Nesse trecho Schmitt manifesta com todas as letras como, para ele, a vinculação do *poder* com o direito é necessária e absoluta. Vejamos:

¹⁰⁶ Ainda neste capítulo desta tese, trataremos com mais atenção o conflito Benjamin / Schmitt. Por enquanto, para efeito de melhor compreensão sobre o trecho que se segue, limitamo-nos a anotar que Benjamin propõe uma política "fora" da esfera do direito, uma política que seja construída "além" do ciclo "poder constituinte" / "poder constituído". Para Benjamin, o direito enquanto "poder constituído" é forjado na violência ("poder constituinte") sobre a qual se fundou o Estado, e tem por finalidade manter esse Estado violento. Pensar uma política "fora" ou "além" da esfera desse direito "poder constituído" significa pensar, antes, uma política fora da violência fundante que tenha por fim a criação de um direito violento destinado a mantê-la. Schmitt, na contra-mão de Benjamin, defende com unhas e dentes o ciclo "poder constituinte" / "poder constituído", ou seja, advoga a necessária ligação entre esse tipo de poder – o "poder constituinte" ou "violência fundante" – e esse tipo de direito o "poder constituído", cuja finalidade é, como se disse, manter a violência própria à formação do Estado.

¹⁰⁷ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 13.

1. “*Sendo o estado de exceção algo diferente da anarquia e do caos, subsiste, em sentido jurídico, uma ordem, mesmo que não uma ordem jurídica*”. Nestas linhas afirma que o *estado de exceção* não se confunde com a anarquia ou o caos. Poderíamos pensar que ele faz menção, aqui, à anarquia que o liberalismo gera com o seu “democratismo” que, na leitura de Schmitt, ao invés de fortalecer o Estado o enfraquece, fragmentando o *poder* central ao dar vazão para os conflitos de interesse dos diferentes grupos sociais. Mas podemos pensar além, que mesmo o *estado de exceção* não pode ser tomado como o estado da anarquia ou do caos, que até nele permanece a ordem, ainda que ela não possa ser denominada direito. Ora, está claro aqui como Schmitt pensa a exceção dentro da esfera jurídica, afinal, embora a exceção esteja fora do campo do “poder constituído” (direito), nela subsiste a ordem ou, em outras palavras, o *estado de exceção* só pode existir na medida em que justamente garanta a ordem, ou seja, o ciclo “poder constituinte” / “poder constituído”, Estado / direito¹⁰⁸. Então, para que se mantenha a ordem, “*A decisão liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se absoluta em sentido real*”. Interessante como tal frase vem logo após outra, em que se evidencia o contraponto com os normativistas: “*A existência do Estado mantém, aqui, uma supremacia indubitável sobre a validade da norma jurídica*”. Em um contraponto a Benjamin, Schmitt concebe o *estado de exceção* como ordem e não como caos, portanto, como sacramento e não como revolução. Então o soberano, em Schmitt, ganha a dimensão do “sacerdote”, aquele a quem foram transmitidos a graça, o poder. O soberano é aquele que personifica o poder (do povo). Benjamin, muito ao contrário, escapa completamente do eixo ordem ao pensar o *poder*, pois concebê-lo no vértice “revolução”, como o faz, significa compreendê-lo como caos – o terreno do absoluto, do *vazio*, da criação. Assim, em

¹⁰⁸ Sobre os conceitos “poder constituinte” / “poder constituído”, ver nota 106.

Benjamin o *poder* ganha um caráter *profano*, na medida em que deve se tornar, radicalmente, de uso comum, ao passo que em Schmitt ele tem um caráter *sagrado*, no sentido de ser inerente a Deus, ou ao povo, cuja voz corresponde à voz de Deus.

2. “*Em estado de exceção, o Estado suspende o Direito por fazer jus à autoconservação, como se diz*”. Ora, no pensamento schmittiano, para o que mais o Estado suspenderia o direito senão para a sua própria conservação? Suspender a ordem mantenedora do “*poder fundante*” por mero alvedrio do soberano não passaria de sórdida tirania. Há, portanto, para o jurista alemão, uma justificativa nobre no reconhecimento do *estado de exceção*. E é ao soberano que deve ser conferido o *poder* de decretá-lo; afinal, a lei não pode prever o momento certo para fazê-lo, dado que essa questão não é matemática mas política e, claro, jurídica. Nessa medida, “*Os dois elementos do conceito ‘ordem jurídica’ defrontam-se e comprovam sua autonomia conceitual*”. Então, ordem e direito se separam, restando ao *estado de exceção* a ordem e, ao direito, a expectativa da ordem, que só poderá ser de fato garantida pelo adequado emprego do *poder* (ilimitado) *do soberano* no sentido de restabelecer o ciclo ordem estatal / ordem jurídica. Em seguida, para justificar a força da condição de exceção, novamente Schmitt desfere crítica ácida ao positivismo jurídico, ao afirmar: “*Assim como no caso normal, o momento autônomo da decisão pode ser repellido a um mínimo; no caso excepcional, a norma é aniquilada*”. Por oposição ao estado democrático de direito, que afasta a possibilidade da decisão “repelindo-a a um mínimo”, o autor de **Teologia Política** dá, mais uma vez, prova de sua defesa incondicional ao decisionismo. É claro que o terreno em que “a norma é aniquilada” é o terreno da ausência do direito, é o terreno do *vazio*, todavia, como vimos, não do *vazio* associável ao caos, mas de um outro tipo de *vazio*, um *vazio* apenas de direito mas não de ordem, dado que ele se liga ao soberano, que tem consigo o *poder* de restabelecer a

ordem ou, melhor ainda, tem consigo o *poder* de estabelecer um certo tipo de ordem: a ordem soberana, aquela em que não se “repele a decisão a um mínimo”. Logo, se o político em Schmitt se sobrepõe ao jurídico, ele não o faz senão com um fim estritamente jurídico: o da restituição do Estado e da lei – claro, de uma lei que permita ao soberano exercer o *poder* que lhe é de direito, qual seja, a necessária *violência* estatal para a manutenção do próprio Estado e do próprio direito.

3. *“Apesar disso, o caso excepcional também permanece acessível ao conhecimento jurídico, pois ambos os elementos, a norma e a decisão, permanecem no âmbito jurídico. Seria uma rudimentar transferência da disjunção esquemática da sociologia e doutrina jurídica, se quiséssemos dizer que a exceção não teria significado jurídico e seria, por conseguinte, ‘sociologia’.”* Este fragmento é definitivo no que diz respeito ao conflito Schmitt / Benjamin. Nele o jurista alemão expressa categoricamente que o decisionismo está no universo jurídico, ainda que a norma tenha sido aniquilada. Observe-se a afirmação de que o caso excepcional permanece acessível ao “conhecimento jurídico”. No ensaio que Benjamin dedica a Kafka¹⁰⁹, ele traz “a imagem enigmática de um direito que não é mais praticado mas apenas estudado (...) um direito que não tem mais força nem aplicação.”¹¹⁰ Na análise que faz sobre a obra de Benjamin, Agamben sustenta que a partir desse autor há “uma figura possível do direito depois da deposição de seu vínculo com a *violência* e o poder (...) como aquele que Foucault talvez tivesse em mente quando falava de um ‘novo direito’, livre de toda disciplina e de toda relação com a soberania.”¹¹¹ A acessibilidade do caso excepcional pelo conhecimento jurídico de que Schmitt fala não tem qualquer relação com a ideia de um direito não mais praticado mas apenas estudado formulada por Benjamin. Muito ao contrário, no campo da exceção está o direito, não o direito

¹⁰⁹ “Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte.”

¹¹⁰ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, p. 97.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 97.

posto mas o direito imposto, afinal a exceção, segundo Schmitt, se impõe, e cabe ao soberano decidir sobre o momento em que se deve reconhecer ou não a sua imposição. Nesse instante não seria demais recordar-se do conceito de *virtú* formulado por Maquiavel. Apesar da não remissão direta ao pensador renascentista, em **Teologia Política**, pertinente se faz relacionar tal conceito com a tese da soberania de Schmitt. Lembremos que para este o soberano é aquele que decide sobre o *estado de exceção*, o que implica dizer que o soberano virtuoso decidirá acertadamente sobre o momento adequado para o reconhecimento da exceção. Schmitt prefere, todavia, o risco de um soberano não virtuoso à aparente segurança do estado democrático de direito, este sim, para ele, o verdadeiro inimigo do *poder* e da ordem. Então, para Schmitt, a exceção é o espaço que o direito pode conhecer - o espaço “acessível ao conhecimento jurídico” - e não o espaço em que o direito “não é mais praticado mas apenas estudado”, como o é para Benjamin. Isso porque, para Schmitt, a exceção é o espaço do *poder*, do *poder jurídico*, apesar de nele não subsistir a lei, enquanto para Benjamin, na exceção, está deposto o vínculo do direito com a *violência* e o *poder*¹¹². Portanto, é claro, conforme Schmitt “*Seria uma rudimentar transferência da disjunção esquemática da sociologia e doutrina jurídica, se quiséssemos dizer que a exceção não teria significado jurídico e seria, por conseguinte, ‘sociologia’.*” Ora, quem realiza, na visão de Schmitt, essa “rudimentar transferência da disjunção esquemática da sociologia e doutrina jurídica”, atribuindo à exceção não o devido “significado jurídico” mas relegando a ela a condição de mera “sociologia”? A resposta é: Walter Benjamin.

4. “*A exceção não é subsumível; ela se exclui da concepção geral, mas, ao mesmo tempo, revela um elemento formal jurídico específico, a decisão na sua absoluta nitidez.*” De acordo com Schmitt, mesmo na exceção se pode encontrar um elemento formal jurídico. Eis aí mais uma prova da

¹¹² AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, p. 97.

“jurisdicionalização da política” praticada por ele. Claro, não se trata do mesmo tipo de jurisdicionalização da política praticada pelos normativistas jurídicos. Para estes, todo o direito deve ser subsumível sob pena de, em não o sendo, estar-se transgredindo a lei. Conforme os normativistas, não há lacuna no direito, o que quer dizer que mesmo a exceção está prevista no ordenamento jurídico, o qual estabelece os limites da exceção. No polo oposto, Schmitt afirma que não se pode subsumir a exceção, aduzindo ao reconhecimento da existência da lacuna do direito. Então, na lacuna do direito é que reside a exceção, “uma lei que está em vigor mas não se aplica ou se aplica sem estar em vigor”¹¹³. À idéia de suspensão da lei que não deixa de ser jurídica, subsistindo, inclusive, nela, “um elemento formal jurídico específico”, proposta por Schmitt, contrapõe-se a defesa feita por Benjamin, de que na exceção não se conserva qualquer forma jurídica. Como já dissemos, para este pensador, o que resta de jurídico na exceção não se identifica com a forma, mas sim com a abertura para o conhecimento. Conforme Giorgio Agamben: “A tentativa do poder estatal de anexar-se à anomia por meio do *estado de exceção* é desmascarada por Benjamin por aquilo que ela é: uma *fictio iuris* por excelência que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força de lei. Em seu lugar aparecem agora guerra civil e violência revolucionária, isto é, uma ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito.”¹¹⁴ Não é da “violência pura” (ou da *violência* “fora” ou “além” do ciclo “*poder constituinte*” / “*poder constituído*”) que Schmitt fala quando remete ao conceito de *estado de exceção* mas é, diferentemente, de uma *violência* jurídica, cognoscível ao direito, uma *violência* que se liga ao direito na medida em que surge na sua própria suspensão. Assim, para Schmitt, a exceção não rompe definitivamente com o direito; ela apenas o suspende, sendo que a sua

¹¹³ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, p. 97, ao associar os pensamentos de Scholem e de Schmitt entre si.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 92.

origem está no direito e o seu fim é o da restituição do próprio direito, ainda que o seja em outras bases (as bases de uma ditadura soberana – ou do soberano¹¹⁵). Note-se, ainda, que o “elemento formal jurídico específico” que a exceção revela corresponde à “decisão na sua absoluta nitidez”. Em Schmitt, é o *estado de exceção* que proporciona a oportunidade mais preciosa para que a decisão se manifeste na sua mais perfeita integralidade. Ele diz: “A exceção é mais interessante do que o casal normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção. Na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição (...) E, quando se quer estudar corretamente o caso geral, somente se precisa observar uma real exceção. Ela esclarece tudo de forma muito mais clara que o geral em si.”¹¹⁶ Aqui, está claro, o jurista alemão segue no seu sistemático ataque ao normativismo, aquele que faz a opção pelo “casal normal”, que trabalha pela criação da “crosta mecânica fixada na repetição”, que acredita devotamente no esquema subsunção do particular ao geral. Desferindo mais golpes contra o juspositivismo, profere: “Com o tempo, fica-se farto do eterno discurso sobre o geral; há exceções. Não se podendo explicá-las, também não se pode explicar o geral. Comumente, não se nota a dificuldade por não se pensar no geral com paixão, porém com uma superficialidade cômoda. A exceção, ao contrário, pensa o geral com paixão enérgica.”¹¹⁷

5. “*Em sua configuração absoluta, o estado de exceção surge, então, somente quando a situação deva ser criada e quando tem validade nos princípios jurídicos.*” Schmitt defende que todo direito se insere em certo

¹¹⁵ Sobre essa questão, Schmitt pronuncia: “La dictadura no puede ser un cargo ordinario ni un *munus perpetuum*. Si recibe el *trait perpétuel*, entonces el dictador no solo tiene derecho a su cargo, sino que sería soberano y no dictador, puesto que Bodino no admite la validez de la dictadura soberana.” [A ditadura não pode ser um cargo ordinário nem um *munus pertetuum*. Se recebe o *trait perpétuel*, então o ditador não só tem direito a seu cargo, mas seria soberano e não ditador, posto que Bodin não admite a validade da ditadura soberana.] (SCHMITT, Carl, **La dictadura**, p. 72)

¹¹⁶ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 15.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 15.

contexto ou em determinada situação. Nesse sentido, o direito ganha concretude, se não na decisão de cada indivíduo (como quer Benjamin), na decisão do soberano. Então, ao admitir o direito como situacional, Schmitt se afasta, mais uma vez dos racionalistas, aos quais reputa um pensamento de tipo metafísico, que gera um errôneo distanciamento entre o direito e a realidade. Para Schmitt, o soberano tem o *poder* de deliberar sobre a exceção mas, mais do que isso, de criá-la mesmo. Observe-se atentamente o que ele diz: “o estado de exceção surge, então, somente quando a situação deva ser criada”. Eis, aí, o *poder ilimitado do soberano*, o de criar a situação que justifique o *estado de exceção*. Todavia atente-se, também, para o trecho que se segue a este: “e quando tem validade nos princípios jurídicos.” O conectivo “e” impõe aqui a adição das idéias. Não há, portanto, a possibilidade de exclusão (que o “ou” proporcionaria) entre a capacidade de criação da situação propícia ao reconhecimento / decretação da exceção e a validade do *estado de exceção* nos princípios jurídicos. Então se conclui que até o soberano, dotado de *poderes ilimitados*, está vinculado ao jurídico, pois o *estado de exceção* sobre o qual ele decide deve ter validade nos princípios jurídicos. A saber, o *estado de exceção* ou o estado da anomia, para Schmitt, é o lugar em que o soberano prepara o novo direito, a nova ordem. Então, nem mesmo a exceção, para ele, está fora da ordem. Ela está fora do direito posto (e apenas nesse sentido é o terreno da anomia), mas não está fora dos princípios jurídicos. Poucas linhas depois do fragmento imediatamente analisado, Schmitt expõe: “Não existe norma que seja aplicável ao caos. A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante. Todo Direito é ‘direito situacional’. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem o monopólio da última decisão. Nisso repousa a natureza da soberania estatal que,

corretamente, deve ser definida, juridicamente, não como monopólio coercitivo ou imperialista, mas como monopólio decisório, em que a palavra decisão é utilizada no sentido geral ainda a ser desenvolvido. O estado de exceção revela o mais claramente possível a essência da *autoridade* estatal. Nisso, a decisão distingue-se da norma jurídica e (para formular paradoxalmente), a *autoridade* comprova que, para criar direito, ela não precisa ter razão / direito.”¹¹⁸ Note-se, por conseguinte, que a irracionalidade do soberano não é insana, mas está vinculada aos princípios jurídicos e o seu fim é a ordem. Mais uma vez podemos observar o distanciamento entre a teoria da anomia de Schmitt e a teoria da anomia de Benjamin. Enquanto, como acabamos de explicitar, para aquele a anomia se associa à ordem, para este ela é o terreno da revolução, conforme anota Agamben¹¹⁹.

Pensamos ter demonstrado, não somente aspectos do conflito Schmitt / Benjamin que subjaz no texto do jurista (trabalho que terá continuidade logo à frente, no momento em que viermos a tratar do capítulo 04 de **Estado de Exceção**) como também esperamos ter revelado o quão delicado é ler Carl Schmitt, dada a sagacidade de seu estilo em ocultar certos interlocutores, como o faz no caso de Walter Benjamin. Conforme argumentamos anteriormente, acreditamos, na esteira de Agamben, que o grande debate trazido pelo autor de **Teologia Política** não se encontra nas evidências, mas naquilo que ele esconde dentro do próprio texto. Schmitt utiliza-se de modo explícito, de teóricos conservadores (Donoso Cortés, de Maistre e Bonald) enquanto aliados, para dar força à sua tese da soberania. Assim o faz, também, ao trazer, mais uma vez explicitamente, os juspositivistas, a exemplo de Krabbe e Kelsen, tomando-os, porém, não por aliados, mas por adversários, estes, para ele, adversários “bons de bater”, não porque sejam teoricamente frágeis, é evidente, contudo porque o seu liberalismo oferece um arsenal repleto de munições no campo argumentativo para um conservador tal qual Schmitt.

¹¹⁸ SHMITT, Carl, **Teologia Política**, pp. 13, 14.

¹¹⁹ Veja-se transcrição no item 4.

O ataque aos positivistas jurídicos segue, aliás, metodicamente em **Teologia Política**. Em trecho anterior ao analisado acima, ele afirma:

Se houver êxito na descrição das competências conferidas para o estado de exceção – seja por meio do controle recíproco, seja pela delimitação temporal, seja, enfim, como na regulamentação jurídico-estatal do estado de sítio por meio da enumeração das competências extraordinárias -, a questão da soberania será reprimida em um passo importante, mas, obviamente, não resolvida. Na perspectiva prática, uma jurisprudência que se orienta em questões da vida cotidiana e nos negócios correntes não tem interesse no conceito de soberania. Também, para ela, o normal é aquilo que é reconhecível, sendo todo o resto um ‘incômodo’. Diante do caso extremo, ela fica perplexa, pois nem toda competência extraordinária, nem toda medida de polícia no caso de necessidade ou decreto-lei considera-se estado de exceção.¹²⁰

E, mais adiante, ironiza, “Fica claro que um neokantiano, como Kelsen, não sabe, sistematicamente, o que fazer com o estado de exceção.”¹²¹

O capítulo 02 de **Teologia Política** se intitula “O problema da soberania como problema da norma jurídica e da decisão”. Nessa etapa de seu trabalho, o jurista faz uma incursão por diferentes definições de soberania e os problemas que elas trazem quanto à questão da decisão. Vai de Bodin a Rousseau, de Kelsen a Krabbe, de Gierke a Wolzendorff (passando antes por PreuB), e chega em Weber, encerrando, enfim, com Locke e Hobbes. Ao analisar todas elas, tem em vista a tese de que a soberania é dominada pela lei da causalidade, que é situacional e que tem caráter de concretude. Não nos esqueçamos que, para Schmitt, soberania é o *poder* de decidir, de decidir sobre a

¹²⁰ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 12. Na sequência, o autor escreve: “Ao contrário, para isso precisa-se de uma competência, a princípio, ilimitada, ou seja, a suspensão de toda ordem existente. Entrando-se nessa situação, fica claro que, em detrimento do Direito, o Estado permanece.” (*Ibidem*, p. 13).

Com esse período, Schmitt inicia o fragmento atentamente analisado logo acima. Nota-se, aqui, o início do debate Schmitt / Benjamin, para nós um dos justificadores, senão o justificador central do título da obra do jurista alemão ora analisada, dado o seu caráter profundamente teológico-político. No trecho, seu autor anuncia a separação conceitual que defende, o afastamento entre *Estado e direito* posto, e o caráter de poder ilimitado que atribui ao soberano. Que não se esqueça, aqui, do já visto anteriormente: que a permanência do Estado em detrimento do Direito não significa que, para Schmitt, tal Estado não tenha caráter jurídico – muito ao contrário, ele o tem, pois sua validade se assenta justamente nos princípios jurídicos; e que o poder ilimitado do soberano tem por fim a ordem, portanto a construção / reconstrução do Direito.

¹²¹ *Ibidem*, p. 14.

normalidade e também sobre a exceção – esta, reveladora daquilo que verdadeiramente importa: o *poder* de decisão do soberano.

Logo no início desse capítulo, Schmitt afirma que “De todos os conceitos jurídicos, o maior interesse repousa no conceito de soberania.”¹²² Lembra, então, Bodin e o pensamento do século XVI – e, enfim, da busca empreendida pelos Estados- membros do reino alemão, à época de sua fundação, no sentido de se auto-preservarem, garantindo a sua estatização sem que necessitassem da soberania. Dessa busca, decorreu a separação conceitual entre soberania e Estado, fazendo se fixar a seguinte definição de soberania: “soberania é o poder supremo não derivado e, juridicamente, independente.”¹²³ Carl Schmitt se opõe a tal conceito eis que, muito ao contrário de pensar na autopreservação dos Estados-membros, defende a centralização do *poder estatal* em torno do Estado federal. Para ele, como temos procurado demonstrar, o *poder soberano* deve ser um só, e o Estado sobre o qual ele atua também. Assim, o jurista argumenta que, dependendo da situação histórica (dos interesses políticos que se pronunciarem com predominância), a definição em tela pode dizer tudo como também pode dizer nada – logo, que se torna insustentável a idéia de um *poder* irresistível “que funciona com segurança no Direito Natural.”¹²⁴ A crítica ao jusnaturalismo é sucedida pelo discurso da vinculação entre o jurídico e o político:

A vinculação do poder supremo fático e jurídico é o problema principal do conceito de soberania. Aqui, repousam todas as suas dificuldades e trata-se de encontrar uma definição que compreenda esse conceito fundamental, não com predicados tautológicos gerais, mas por meio da determinação precisa do que é, juridicamente, essencial.¹²⁵

Tal definição, para Schmitt, deve ser do tipo teológico-política, a superar a metafísica própria ao jusnaturalismo e ao racionalismo, essa sim, na sua visão, mera produtora de predicados tautológicos gerais. Schmitt passa, na sequência, a criticar novamente o positivismo jurídico, “o mais aprofundado tratamento do conceito de

¹²² SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 17.

¹²³ *Ibidem*, p. 18.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 18.

¹²⁵ *Ibidem*, *loc. cit.*.

soberania realizado nos últimos anos”¹²⁶ que “tenta, entretanto, uma solução mais simples ao apresentar uma disjunção: sociologia – jurisprudência, e consegue algo puramente sociológico ou algo puramente jurídico com uma alternativa simplista: ou isso, ou aquilo.”¹²⁷ Difícil é não reparar o tom de sarcasmo com que Schmitt se refere à obra de Kelsen, formulando frases como “(...) Kelsen chega ao resultado nada surpreendente de que para a análise jurídica do Estado precisa-se de algo puramente jurídico, algo válido normativamente”¹²⁸ ou, então,

Quem com nada se envolve e permanece de forma metodológica sem nada demonstrar, decididamente e com base em um exemplo concreto, no que a sua jurisprudência se distingue do que até então se realizou como jurisprudência, tem facilidade em criticar. As evocações metodológicas, aprofundamentos de conceito e a aguçada crítica são valiosas somente como preparação. Se, com a argumentação de que jurisprudência seria algo formal, elas não chegam ao ponto, permanecem, apesar de toda objeção, na antecâmara da jurisprudência.

Kelsen resolve o problema do conceito de soberania negando-o (...) De fato, isto é a antiga negação liberal do Estado frente ao direito e a desconsideração do problema autônomo da realização do Direito. Essa concepção encontrou interpretação significativa em H. Krabbe (...) ¹²⁹

A ironia que vemos entremeia uma análise de caráter geral - embora profunda, a respeito das teses de Kelsen sobre o Estado e o Direito. Vale destacar, aqui, dois pontos que julgamos ser bastante importantes,¹³⁰ especialmente porque escapam ao debate Schmitt / Kelsen, invadindo, para nós, o debate Schmitt / Benjamin. O primeiro refere-se à idéia de “*unidade*” e o segundo à de “*pureza*”, sendo, ambos, tratados em uma dimensão de mútua relação. Schmitt aduz:

¹²⁶ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 18.

¹²⁷ *Ibidem*, pp. 18, 19.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 19.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹³⁰ Os quais são introduzidos por Schmitt, inicialmente, na sua ligação com o conceito kelseniano de “norma fundamental”, aquela que justifica, em última instância, a existência de todo o direito e, com ele, de todo o poder, à qual Kelsen atribui um caráter de unidade e de pureza. Traduzindo Kelsen, Schmitt assinala: “O argumento decisivo, sempre, novamente, repetido e apresentado, exaustivamente, contra todo opositor científico, permanece o mesmo: o motivo para a validade de uma norma somente pode ser, por sua vez, uma norma; o Estado, portanto, para a análise jurídica, é idêntico à sua Constituição, ou seja, a norma fundamental uniforme/homogênea.” (*Ibidem*, p. 20)

A grande expressão dessa dedução é ‘unidade’. ‘A unidade do ponto de conhecimento exige, imperiosamente, um parecer monístico’. O dualismo dos métodos da sociologia e jurisprudência cessa em uma metafísica monística. Contudo, a unidade da ordem jurídica, ou seja, o Estado no âmbito jurídico, permanece ‘puro’ de todo aspecto sociológico.¹³¹

E, após questionar o esquema matemático desenvolvido por Kelsen, que conduz à *unidade* sistemática, e confunde segundo a interpretação de Schmitt, o direito com a ciência,¹³² reduzindo a verdadeira decisão (a decisão do soberano) à condição de absoluta nulidade por meio de sua estéril tautologia metafísica,¹³³ Schmitt escreve:

A ciência normativa à qual Kelsen quer elevar a jurisprudência em toda sua pureza, não pode ser normativa no sentido de que o jurista a valore por ato próprio livre; ele somente pode referir-se aos valores a ele dados (positivamente). Com isso, parece ser possível uma objetividade, mas nenhum contexto necessário com uma positividade. Os valores aos quais o jurista se refere lhe são dados, porém ele se comporta em relação a eles com superioridade relativista, pois de tudo ele pode construir uma unidade pela qual se interessa juridicamente e em que ele permanece ‘puro’. No entanto, unidade e pureza são ganhas facilmente quando se ignora, com grande ênfase, a real dificuldade e se exclui como impuro, por motivos formais, tudo o que se opõe à sistemática.¹³⁴

¹³¹ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 20.

¹³² Sobre isso, Schmitt argumenta: “A unidade sistemática, segundo Kelsen, é ‘um ato livre do conhecimento jurídico’. Excluamos, uma vez, a interessante mitologia matemática segundo a qual um ponto, uma ordem e um sistema devem ser idênticos a uma norma, e perguntemos em que se baseia a necessidade e objetividade intelectual das diversas imputabilidades sobre os diversos pontos de imputabilidade, se elas não se baseiam em um dispositivo positivo, ou seja, em um comando. Sempre, novamente, fala-se da unidade e ordem contínua como se fossem a coisa mais óbvia do mundo; fala-se de uma escada de degraus com ordens superiores e inferiores que deve ser encontrada em tudo o que a jurisprudência coloca sobre a mesa em questão de ordenamentos positivos, como se existisse uma harmonia preestabelecida entre o resultado de um livre conhecimento jurídico e um complexo vinculado somente a uma realidade política para uma unidade.” (*Ibidem*, pp. 20, 21)

¹³³ A respeito da “pureza” do Estado em relação “a todo aspecto sociológico”, que Schmitt atribui à teoria de Kelsen, o autor de **Teologia Política** pergunta: “Essa unidade jurídica é da mesma natureza que a unidade do sistema como um todo, compreendido universalmente? Como pode ser que muitos dispositivos positivos possam ser remetidos a uma unidade com o mesmo ponto de imputabilidade, quando o que se tem em vista não é a unidade de um sistema de Direito Natural ou de uma doutrina jurídica geral teórica, mas a unidade de uma ordem positivamente válida? De toda forma, palavras como ordem, sistema, unidade são apenas descrições do mesmo postulado, o qual se deve demonstrar pelo preenchimento de sua pureza, acrescentando-se que um sistema surge sob o fundamento de uma “Constituição” (que significa uma outra descrição tautológica de ‘unidade’ ou um fato brutal sociopolítico). (*Ibidem*, p. 20)

¹³⁴ *Ibidem*, p. 21.

Em jogo estão, pois, os conceitos de “*unidade*” e de “*pureza*”. Cada um desses termos tem diferentes significados para os autores com os quais estamos lidando.

2.1. Sobre a “*unidade*”

A teoria de Schmitt, como a de Kelsen, tem por finalidade a “*unidade*”. Os dois juristas, portanto, buscam a “*unidade*”, só que enquanto Schmitt encontra tal “*unidade*” definitivamente no *poder do soberano*, Kelsen a encontra no “dever ser”, no direito posto e, enfim, na “norma fundamental”. Benjamin, como Agamben, não vislumbra, por sua vez, qualquer tipo de “*unidade*”. Para Benjamin, como já afirmamos, se há alguma forma de *unidade* a se perceber é a da congregação dos homens no sentido da destruição do ciclo *poder constituinte / poder constituído* e da superação de um direito construído nas bases do medo e da desconfiança. A respeito da “*unidade*”, Agamben afirma: “Letal é (...) toda política das identidades, ainda que se trate da identidade do contestatário e a do dissidente.”¹³⁵ Então, podemos ver que Kelsen e Schmitt estão do mesmo lado no que se refere ao reconhecimento da necessidade da existência e manutenção da ordem Estado / Direito, discordando, entre si, no que concerne ao entendimento do que deva ser tal “*unidade*”. Benjamin, do outro lado, ao pensar no rompimento da ordem Estado / Direito, ou *poder constituinte / poder constituído*, defende o fim da “*unidade*”. Finalmente, Agamben, na senda de Benjamin, propõe uma releitura filosófico-política e filosófico-jurídica do Estado, no sentido de superar-se o mitologema hobbesiano do *contrato social* e compreender-se que o Estado e o direito estatal, constituídos na sociedade moderna e subsistentes na sociedade contemporânea, surgem no bando, ou seja, nascem a partir da violenta exclusão de seres humanos, o que implica dizer que a relação *poder constituinte / poder constituído*, tal como se apresenta, no ocidente, a partir da era moderna, deve ser repensada.¹³⁶

¹³⁵ Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevistadora: Flávia Costa, **REVISTA do Departamento de Psicologia, UFF**, p. 5.

¹³⁶ Acreditamos ser possível irmos mais longe na análise sobre a relação Agamben / Benjamin. Questionado sobre se imaginava uma práxis para a sua teoria geral do estado de exceção, ele responde: “(...) diria que a ruptura do nexos entre violência e direito abre duas perspectivas à imaginação (a imaginação é naturalmente já uma práxis): a primeira é a de uma ação humana sem nenhuma relação com o direito, a violência revolucionária de Benjamin ou um ‘uso’ das coisas e dos corpos que não tenha nunca a forma de um direito; a

Para nós, está claro que a identidade é uma importante expressão da “*unidade*”.

À intransigente defesa de Schmitt a favor da identidade nacional, claramente fundada na *teoria do inimigo*, Agamben opõe a idéia de que qualquer tipo de identidade, até a daquele que contesta o *poder soberano*¹³⁷ é “letal” para a política.

O debate sobre a identidade, nos planos filosófico-político e filosófico-jurídico, tem vinculação direta com as posições nacionalista e internacionalista que cada um desses autores assume.

Se Schmitt e Kelsen defendem a permanência do ciclo *poder fundante / poder mantenedor*, Estado / Direito, não se pode dizer, todavia, que ambos sejam exclusivamente nacionalistas. Schmitt, declaradamente, o é; Kelsen, entretanto, formula uma teoria que abriga o internacionalismo. Esse ponto é fundamental no embate entre as teorias dos dois juristas. O nacionalismo de Schmitt está enraizado na sua teoria da soberania. Retomemos: soberano é aquele que decide sobre o *estado de exceção*. Impossível seria pensar-se, nessa chave, em um soberano universal. O império só pode existir na medida em que haja outras nações que possam por ele ser conquistadas. Tal conquista implica na guerra, ou seja, no conflito entre soberanos. Daí porque uma nação só pode existir e subsistir na exata medida da possibilidade que ela tem em conflitar com outra nação: eis a *teoria do inimigo*. Então, para Schmitt, o direito é genuinamente nacional, e o direito internacional só tem sentido se pensado no vértice nação / *poder soberano*. Kelsen, por seu turno, repele com todas as forças a *teoria do inimigo* ao desenvolver, no eixo do cosmopolitismo jurídico kantiano, uma teoria do direito internacional em que

Simplesmente, a soberania do Estado desaparece do ponto de vista da comunidade jurídica internacional, onde passa a radicar o fundamento de validade de sua ordem jurídica.

O “dever-ser” é projetado até a “*civitas máxima*” da comunidade jurídica universal, expandindo-se desde o indivíduo a círculos cada vez mais amplos, não se detendo nem mesmo nas fronteiras das nações e dos Estados. Este “dever-ser” faz o caminho inverso da história real, que partiu da unidade da Humanidade para chegar aos modernos Estados imperialistas. Com o primado do direito internacional, “o Direito passa a

segunda é a de um direito sem nenhuma relação com a vida – o direito não aplicado, mas somente estudado, do qual Benjamin dizia que é a porta da justiça.”. Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevistadora: Flávia Costa, **REVISTA do Departamento de Psicologia, UFF**, p. 4)

¹³⁷ No caso da análise de Agamben, o poder dos chamados Estados democráticos contemporâneos que, para ele, de democráticos, em sua gênese, não têm nada.

servir a organização da Humanidade, unificando-se com a idéia moral superior.”¹³⁸

Crete na “evolução moral da humanidade” e na viabilidade da “paz perpétua”, Kelsen opõe o direito à soberania ou, mais do que isso, sujeita a soberania ao direito. Nas suas palavras:

Dire che la sovranità è una qualità dello Stato – tralasciamo per ora il problema se sia una qualità essenziale o inessenziale – può esser valido solo nella misura in cui si riconosca che lo Stato è ordinamento e che questo ordinamento si identifica con l’ordinamento giuridico. Rispetto a ogni altro significato del concetto di Stato che non sia quello dell’ordinamento giuridico bisognerebbe sottolineare con forza che la sovranità è solo una qualità dell’ordinamento giuridico e non dello Stato. (...) Potere – o forza – e diritto si escludono l’un l’altro. È vero che a volte ci si cerca di nascondere dietro la corrente terminologia del ‘potere giuridico’ e della ‘forza giuridicamente regolata’, ma in tal caso non si supera appunto il fatto che il potere giuridico è solo un potere conferito dal diritto, non un potere in senso proprio ma una competenza, e che una forza giuridicamente regolata cessa di essere forza, presentandosi piuttosto solo come contenuto di un ordinamento.¹³⁹

Então, o Estado se confunde com o direito, na medida em que “o Estado é ordenamento” que “se identifica com o ordenamento jurídico”, afinal, “a soberania é somente uma qualidade do ordenamento jurídico e não do Estado”, pois “*poder* (ou força) e direito se excluem mutuamente”. Esse texto, **Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale – contributo per una dottrina pura del diritto**¹⁴⁰, datado de 1920,

¹³⁸ SOLON, Ari Marcelo, **Teoria da Soberania como problema da norma jurídica e da decisão**, p. 63.

¹³⁹ [Dizer que a soberania é uma qualidade do Estado – vamos deixar de lado, por enquanto, a questão se é uma qualidade essencial ou não essencial – pode ser válido apenas na medida em que se reconheça que o Estado é ordenamento e que esse ordenamento se identifica com o ordenamento jurídico. Em relação a qualquer outro significado do conceito de Estado que não seja o de ordenamento jurídico, seria preciso ressaltar veementemente que a soberania é apenas uma qualidade do ordenamento jurídico e não do Estado. (...) Poder – ou força – e direito excluem-se mutuamente. É verdade que, às vezes, procuramos nos esconder atrás da terminologia corrente do ‘poder jurídico’ e da ‘força juridicamente regulada’, mas nesse caso não nos esquivamos do fato de que o poder jurídico é apenas um poder conferido pelo direito, não um poder em sentido próprio, mas uma competência, e que uma força juridicamente regulada deixa de ser força, apresentando-se apenas como conteúdo de um ordenamento.”] KELSEN, Hans, **Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale – contributo per una dottrina pura del diritto**, pp. 26-28.

¹⁴⁰ Título original: **Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre**.

se contextualiza no campo dos embates entre o liberalismo jurídico e o conservadorismo político, mais precisamente, no caso aqui analisado, entre Hans Kelsen e Carl Schmitt. Lembremo-nos que o **Teologia Política** é de 1922. Embora não se faça, aqui, a genealogia do enfrentamento Schmitt / Kelsen, é bastante notória a oposição entre os dois juristas em diversos de seus textos, mesmo que se os leia de forma esparsa. Afirmar que “a soberania é somente uma qualidade do ordenamento jurídico e não do Estado” soa como um verdadeiro sacrilégio aos ouvidos de Schmitt, ao que ele revidará sistematicamente ao longo de sua obra.

A força do direito sobre o Estado é tão grande em Kelsen, que no terreno do direito internacional, ele se colocou entre os defensores do monismo, propugnando pela possibilidade da prevalência do direito público externo ao interno. Afinal, a hipótese do dualismo fere “o princípio da unidade dos sistemas normativos”,¹⁴¹ na medida em que propõe a “coexistência entre a ordem jurídica estatal e o direito internacional, como duas ordens simultaneamente válidas.”¹⁴² Na defesa da *unidade* dos sistemas normativos, o jurista austríaco afirma a “unidade do direito estatal e internacional”,¹⁴³ a qual “confere primazia, seja ao direito nacional, seja ao internacional, as duas únicas construções possíveis para Kelsen.”¹⁴⁴

A respeito do primado do direito estatal, Ari Marcelo Solon escreve: “Colocar-se na perspectiva da primazia do direito nacional significa pressupor ser a própria ordem jurídica do Estado superior e, em sua validade, não mais derivada de nenhuma outra norma. Em outras palavras, significa postular sua soberania.”¹⁴⁵¹⁴⁶ Essa possibilidade não confere, todavia, a opção exclusiva, de Kelsen, pela soberania nacional, o que redundaria em uma postura nacionalista, embora não se pudesse confundir tal nacionalismo com aquele no qual Schmitt se inscreve, dado que para este, como se tem procurado demonstrar, a nação resulta

¹⁴¹ SOLON, Ari Marcelo, **Teoria da Soberania como problema da norma jurídica e da decisão**, p. 64.

¹⁴² *Ibidem*, p. 64.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 65.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 65.

¹⁴⁵ Nessa linha, nenhum Estado (ou soberano), segundo Kelsen, seria superior a qualquer outro, isso porque as relações internacionais estão baseadas “no princípio da igualdade soberana dos Estados” (KELSEN, Hans *apud* SOLON, Ari Marcelo, **Teoria da Soberania como problema da norma jurídica e da decisão**, p. 65).

¹⁴⁶ SOLON, Ari Marcelo, **Teoria da Soberania como problema da norma jurídica e da decisão**, p. 65.

do *poder soberano* e, para aquele, a nação resulta do direito, eis que o *poder soberano* resulta do direito.

Sobre a superioridade do direito internacional, Ari Marcelo Sólón expõe:

Outras conseqüências bem diferentes poderiam advir da pressuposição do direito internacional como um sistema normativo superior à ordem jurídica estatal. É o ponto de vista acima, que não é bem o deste mundo codificado nas constituições nacionais, que Kelsen contempla o primado do direito internacional, embora chegando a resultados surpreendentemente realistas.¹⁴⁷

Esse realismo, a que Solon se refere, corresponde ao sociologismo no qual a teoria kelseniana cai, ao engendrar o conceito de excelência do direito público externo, isso porque o jurista não viu a possibilidade de fazê-lo senão se havendo com “problemas jurídicos concretos”,¹⁴⁸ como a criação de Estados e “a continuidade do direito, que se tornaram particularmente atuais naqueles anos de profundas transformações do mapa político da Europa Central”¹⁴⁹. A respeito do sociologismo presente na teoria sobre o Direito Internacional de Kelsen, ele próprio diz:

O direito internacional atinge o limite mais externo do conhecimento normativo, o limite mais externo do direito. É, talvez, ainda direito, pois ele, embora pondo em perigo a oposição fundamental entre “ser” e “dever ser”, não se dispõe a estabelecer qualquer poder fático como poder jurídico, mas deixa valer apenas como poder jurídico um determinado poder fático. Nesta fraqueza do direito internacional com relação ao poder fático, nesta inclinação do direito internacional em capitular diante dos fatos, revela-se sua verdadeira fraqueza como direito, pois evidencia-se o problema de sua natureza jurídica mais claramente do que na suposta falta do momento coativo.¹⁵⁰

Depreende-se, daí, o quão precioso é o direito internacional para Kelsen, a configurar o internacionalismo no qual ele se inscreve. Assumir a supremacia do direito internacional nessas condições (a de fraqueza do direito internacional “com relação ao

¹⁴⁷ SOLON, Ari Marcelo, **Teoria da Soberania como problema da norma jurídica e da decisão**, p. 66.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 66.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 66.

¹⁵⁰ KELSEN, Hans *apud* SOLON, Ari Marcelo, **Teoria da Soberania como problema da norma jurídica e da decisão**, p. 69.

poder fático, nesta inclinação do direito internacional em capitular diante dos fatos”¹⁵¹), certamente não foi uma tarefa simples para o juspositivista, que prezou tanto pela superioridade da lógica em detrimento dos fatos. Decorrência da imperiosidade dos fatos sobre o direito internacional, foi a conclusão de que o reconhecimento de um Estado está em função de uma ordem jurídica internacional.¹⁵²

O embate entre Carl Schmitt e Hans Kelsen, no que se refere ao nacionalismo e ao internacionalismo, e que se vincula à questão da “identidade”, um dos aspectos do problema da “*unidade*”, dá espaço, todavia, a outro, mais profundo, atinente ao conceito de “*unidade*”: o embate político-teológico.

Em **Il problema della sovranità e la teoria del diritto Internazionale**: contributo per una dottrina pura del diritto, Kelsen afirma:

C'è una forte analogia tra la tecnica concettuale della teologia e quella della giurisprudenza – entrambe sono discipline normative – e, specialmente, una straordinaria parentela tra la struttura logica del concetto di Dio e quella del concetto di Stato.

(...) Nella rappresentazione di un Dio-Figlio sottoposto a un Dio-Padre la teologia rinuncia al momento di un volere supremo, momento che è immediatamente (anche se non mediatamente) essenziale al concetto di Dio, e all'attributo dell'onnipotenza. Così la giurisprudenza, per quanto concerne la persona statale, rinuncia alla sovranità.¹⁵³

E, em nota de rodapé, continua:

¹⁵¹ Condição em que a fraqueza da sua “natureza jurídica” é mais claramente evidenciada do que na “suposta falta do momento coativo”.

¹⁵² A esse respeito, Ari Marcelo Sólón anota: “Somente o recurso a uma ordem jurídica universal, acima dos diferentes Estados, que coexistem em espaços contíguos e se sucedem no tempo, permite converter a relativa continuidade fática de uma população circunscrita a um determinado território em uma norma jurídica, afirmadora da identidade da personalidade do Estado, mesmo após mudanças constitucionais revolucionárias.” (SOLON, Ari Marcelo, **Teoria da Soberania como problema da norma jurídica e da decisão**, p. 67)

¹⁵³ [“Há uma forte analogia entre a técnica conceitual da teologia e a da jurisprudência – ambas são disciplinas normativas – e, principalmente, há um extraordinário parentesco entre a estrutura lógica do conceito de Deus e a do conceito de Estado.

(...) Na representação de um Deus-Filho submetido a um Deus-Pai a teologia renuncia ao momento de um querer supremo, momento que é imediatamente (embora não mediatamente) essencial ao conceito de Deus, e ao atributo da onipotência. Da mesma forma, a jurisprudência, no que tange à pessoa estatal, renuncia à soberania.] KELSEN, Hans, **Il problema della sovranità e la teoria del diritto Internazionale**: contributo per una dottrina pura del diritto, pp. 33-34.

All' onnipotenza di Dio nella natura corrisponde in pieno l'analogia onnipotenza dello Stato nel campo del diritto. Il dogma teologico e il corrispondente dogma giuridico hanno lo stesso senso. Come l'ordine universale appare al teologo come volontà di Dio, così l'ordine giuridico appare al teologo del diritto come volontà dello Stato, e questa volontà può assumere ogni qualsiasi contenuto. Né dal concetto di Dio né da quello di natura deriva un limite per il contenuto di questa volontà. Il rapporto tra Dio e natura offre le stesse possibilità speculative del rapporto tra Stato e diritto. Perfettamente parallele sono anche le relazioni 'Dio-uomo' e 'Stato-individuo'.¹⁵⁴

À associação Deus / Direito, “técnica conceitual da teologia” / “técnica conceitual da jurisprudência”, “estrutura lógica do conceito de Deus” / “estrutura lógica do conceito de Estado, Schmitt reage dizendo:

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos. O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia. Somente com a consciência de tal posição análoga pode ser reconhecido o desenvolvimento tomado pelas idéias filosófico-estatais nos últimos séculos, pois, a idéia do Estado de Direito moderno ocupa-se com o deísmo, com uma teologia e metafísica que repele o milagre do mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito de milagre, o qual institui uma exceção através de uma intervenção direta, assim como a intervenção direta do soberano na ordem jurídica vigente.¹⁵⁵

A frase “o estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia”, cunhada por Schmitt, se encaixa como uma resposta direta

¹⁵⁴ [“À onnipotência de Deus na natureza corresponde plenamente a análoga onnipotência do Estado no campo do direito. O dogma teológico e o dogma jurídico correspondente têm o mesmo sentido. Da mesma forma em que a ordem universal aparece ao teólogo como vontade de Deus, a ordem jurídica aparece ao teólogo do direito como vontade do Estado, e esta vontade pode assumir qualquer conteúdo. Nem do conceito de Deus, nem do conceito de natureza advém um limite para o conteúdo dessa vontade. A relação entre Deus e natureza oferece as mesmas possibilidades especulativas que a relação entre Estado e direito. Perfeitamente paralelas são também as relações ‘Deus-homem’ e ‘Estado-indivíduo’.”] KELSEN, Hans, **Il problema della sovranità e la teoria del diritto Internazionale**: contributo per una dottrina pura del diritto, p. 34.

¹⁵⁵ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 35.

à afirmação de Kelsen, de que “na representação de um Deus-Filho sujeito a um Deus-Pai a teologia renuncia ao momento de uma vontade suprema (...). Como o direito, enquanto pessoa estatal, renuncia à soberania”, pois

1. se o normativista defende a absoluta separação entre Estado e Deus, direito e teologia, secularizando o direito e com isso, dentro do método que propõe, secularizando o Estado, do que decorre a impossibilidade do milagre no universo da política, a saber, a impossibilidade da existência do soberano – ou, o que é a mesma coisa, do *poder* político dotado de capacidade para submeter o direito tal como Deus o fazia com os homens antes da vinda de Jesus Cristo, ao impor a sua vontade suprema,

2. Schmitt retoma o conceito de milagre encontrando, na teologia, o suporte para a sua teoria da soberania, ao associar o *poder do soberano* com o próprio conceito de milagre, pois este “institui uma exceção através de uma intervenção direta, assim como a intervenção direta do soberano na ordem jurídica vigente”.

Portanto, enquanto em razão de seu deísmo, Hans Kelsen afasta o soberano do direito, aderindo, segundo as palavras de Schmitt, a “uma teologia e metafísica que repele o milagre do mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito de milagre”, o católico conservador Carl Schmitt reafirma a extrema vinculação teologia / política, reconhecendo no soberano o *poder* da intervenção, a qual terá maior evidência na condição da exceção. Afinal, tal como o milagre, o *poder soberano* se revela na exceção – e não na regra; pois é na anormalidade que se espera o milagre ou, então, a intervenção do *poder soberano*.

Schmitt não fala de uma política para indivíduos, mas de uma política para homens. Enquanto o liberalismo atomiza os homens, transformando-os em indivíduos dotados de direitos individuais – os ora chamados direitos de primeira geração –, o conservadorismo católico coletiviza os homens, colocando-os em conformidade com a concepção pessoa-família. Então, para Schmitt, pessoa é a família, e direitos da pessoa são os direitos à vida e à dignidade humana, a qual deve ser garantida pelo direito imprescritível e inalienável à terra, enquanto que o atomismo kelseniano o conduz a uma frase como “perfeitamente paralelas são também as relações ‘Deus-homem’ e ‘Estado-indivíduo’”, a qual denota a absoluta separação entre, de um lado, a relação Deus / homens e, de outro lado, a relação

Estado / indivíduo, sendo aquela uma relação de tipo religiosa e esta uma relação de tipo estritamente racional.

Perceba-se que estamos pisando em um terreno bastante delicado, o terreno em que mais profundamente se enfrentam Schmitt e Kelsen, Schmitt e Benjamin (enfrentamento com o qual Agamben abre largo e intenso diálogo) – o terreno da teologia política.

Kelsen inicia o seu texto **O que é justiça?**¹⁵⁶ da seguinte forma:

Quando Jesus de Nazaré, no julgamento perante o pretor romano, admitiu ser rei, disse ele: “Nasci e vim a este mundo para dar testemunho da verdade.” Ao que Pilatos perguntou: “O que é verdade?” Cético, o romano obviamente não esperava resposta a essa pergunta, e o Santo também não a deu. Dar testemunho da verdade não era o essencial em sua missão como rei messiânico.¹⁵⁷ Ele nascera para dar testemunho da justiça, aquela justiça que Ele desejava concretizar no reino de Deus. E, por essa justiça, morreu na cruz.

Dessa forma, emerge da pergunta de Pilatos – o que é verdade? -, através do sangue do crucificado, uma outra questão, bem mais veemente, a eterna questão da humanidade: o que é justiça?¹⁵⁸

E conclui o primeiro capítulo dizendo:

Iniciei este ensaio com a questão: o que é justiça? Agora, ao final, estou absolutamente ciente de não tê-la respondido. A meu favor, como desculpa, está o fato de que me encontro nesse sentido em ótima companhia. Seria mais do que presunção fazer meus leitores acreditarem que eu conseguiria aquilo em que fracassaram os maiores pensadores. De fato, não sei e não posso dizer o que seja justiça, a justiça absoluta, esse belo sonho da humanidade. Devo satisfazer-me com uma justiça relativa, e só posso declarar o que significa justiça para mim: uma vez que a ciência é minha profissão e, portanto, a coisa mais importante em minha vida, trata-se daquela justiça sob cuja proteção a ciência pode prosperar e, ao lado dela, a verdade e a sinceridade. É a justiça da liberdade, da paz, da democracia, da tolerância.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Publicado originalmente em 1957.

¹⁵⁷ Em passagem de obra publicada anteriormente (que, no Brasil, ganhou publicidade em coletânea intitulada **A Democracia**), o jurista já lançara a questão, conforme se verá logo em seguida.

¹⁵⁸ KELSEN, Hans, **O que é Justiça?**, p. 1.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 25.

Com as palavras acima, Kelsen deixa em suspenso um conceito de extrema importância para a filosofia: o conceito de verdade. E, ao partir para o escrutínio do conceito de justiça, na sua definição, invoca o conceito de verdade, associando ambos os conceitos (o de verdade e o de justiça) aos de liberdade, paz, *democracia* e tolerância. À *democracia*, Kelsen atribui um caráter tão relativo quanto aquele que imputa à justiça. Em “Fundamentos da Democracia”,¹⁶⁰ remetendo ao julgamento popular de Jesus Cristo, Kelsen diz:

Para os que acreditam no filho de Deus e rei dos judeus como testemunha da verdade absoluta, esse plebiscito é sem dúvida um poderoso argumento contra a democracia. E nós, cientistas políticos, devemos aceitar esse argumento, mas apenas sob uma condição: a de que estejamos tão convencidos de nossa verdade política a ponto de impô-la, se necessário, com sangue e lágrimas – que estejamos tão convencidos de nossa verdade quanto estava, de sua verdade, o filho de Deus.¹⁶¹

A associação de tipo deísta que o jurista austríaco promove entre o messiânico e a verdade, o messiânico e o justo, o afasta absolutamente de um campo teórico como é aquele em que se inscreve Carl Schmitt – o campo do teísmo; o afasta totalmente de outro terreno especulativo conforme aquele em que se inclui Walter Benjamin – o terreno de um messianismo revolucionário e profanador; ou, ainda, o distancia da esfera intelectual com a qual Giorgio Agamben se afina, aquela em que se faz a crítica direta ao deísmo liberal e ao teísmo conservador.

Retomemos o fragmento da lavra de Kelsen:

Nella rappresentazione di un Dio-Figlio sottoposto a un Dio-Padre la teologia rinuncia al momento di un volere supremo, momento che è immediatamente (anche se non mediatamente) essenziale al concetto di Dio, e all’attributo dell’onnipotenza. Così la giurisprudenza, per quanto concerne la persona statale, rinuncia alla sovranità.¹⁶²

¹⁶⁰ Título Original: “Foundation of democracy”, in “Ethics”, XVI (1955, 1956) publicado no Brasil na coletânea **A Democracia**.

¹⁶¹ KELSEN, Hans, **A Democracia**, p. 204.

¹⁶² [“Na representação de um Deus-Filho submetido a um Deus-Pai a teologia renuncia ao momento de um querer supremo, momento que é imediatamente (embora não mediatamente) essencial ao conceito de Deus, e ao atributo da onipotência. Da mesma forma, a jurisprudência, no que tange à pessoal estatal, renuncia à

Então, segundo Kelsen, a teologia renuncia à vontade suprema, à vontade de Deus, quando passa a tomar por base a representação de um Deus-Filho submetido ao Deus-Pai. Daí que a verdade de Jesus Cristo não é a verdade de Deus e, portanto, não é a verdade – ou, o que corresponde a ela, a “vontade suprema”. Logo, se assumimos Jesus Cristo como o nosso messias, aquele que possui uma verdade própria - e não a verdade de Deus ou a vontade suprema – ainda que seja ele (Jesus Cristo) submetido ao próprio Deus, não podemos chegar a uma definição absoluta de verdade, como não podemos, nós, seres humanos, chegar a uma definição absoluta de justiça. Pois, afinal, a partir de Jesus Cristo (que, por seu calvário, libertou os homens, redimindo-os de seus pecados) o direito dos homens não se confunde mais com o direito de Deus, a justiça dos homens não corresponde mais à justiça divina, passando a ser, portanto, tão precária quanto é precária a própria condição humana, tão relativa, pois, quanto relativa é a própria condição humana. Sendo assim, “Come l’ordine universale appare al teologo come volontà di Dio, così l’ordine giuridico appare al teologo del diritto come volontà dello Stato, e questa volontà può assumere ogni qualsiasi contenuto.”¹⁶³ Não há, portanto, nada mais relativo que o direito, que pode assumir qualquer conteúdo, mas que tem, para Kelsen, caráter tão dogmático junto ao Estado como o tem a “ordem universal” para a teologia. Por conseguinte, a *democracia* só pode ser pensada na chave da relatividade. Dizer que o direito pode assumir qualquer conteúdo, significa afirmar que a *democracia* não é uma verdade absoluta mas, ao contrário, é o espaço dos embates entre diferentes verdades. Em certo momento histórico, determinadas verdades prevalecerão em detrimento de outras verdades. Mas há uma regra: a verdade a prevalecer deve ser, necessariamente, jurídica, dado que é somente a ordem jurídica que pode garantir a “*unidade*” - a ordem política e social - e é somente a ordem jurídica que pode assegurar o estado democrático de direito; afinal é nela que uma lei pode

soberania.”] KELSEN, Hans, **Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale**: contributo per una dottrina pura del diritto, p. 34.

¹⁶³ [“Da mesma forma em que a ordem universal aparece ao teólogo como vontade de Deus, a ordem jurídica aparece ao teólogo do direito como vontade do Estado, e esta vontade pode assumir qualquer conteúdo.”] *Ibidem*, p. 34.

revogar a anterior, impondo-se um novo valor ao antigo valor, “um novo dever ser” ao antigo “dever ser”.

Parece-nos oportuno trazer para esse debate, ainda que acanhadamente, outra interlocutora de Giorgio Agamben: Hannah Arendt. Convicta na *democracia* enquanto valor universal Arendt é, também, opositora do teísmo político, embora não se possa classificá-la propriamente como uma defensora do deísmo político. Sua teoria política se distancia anos luz do conceito de *poder soberano* ilimitado e associável ao fenômeno transcendental do milagre. Todavia, embora defensora da *democracia*, a autora não se inclui propriamente dentre os deístas positivistas. Em nota ao capítulo sexto de seu trabalho **Sobre a Revolução**, diz:

A prova mais convincente das inclinações antiteóricas dos homens da Revolução Americana pode encontrar-se nas não muito freqüentes mas não obstante muito expressivas explosões contra a filosofia e os filósofos do passado. Além de Jefferson, que pensava poder denunciar “o absurdo de Platão”, havia John Adams, que se queixava de todos os filósofos desde Platão porque “nenhum deles toma a natureza humana tal como é para base do seu sistema” (...) Esta tendência, na realidade, nem é antiteórica como tal, nem específica de um ‘estado de espírito’ americano. A hostilidade entre filosofia e política, apenas disfarçada por uma filosofia da política, tem sido o flagelo da política ocidental, tal como da tradição ocidental da filosofia, desde que os homens de acção e os homens de pensamento se separaram – isto é, desde a morte de Sócrates. O antigo conflito é importante apenas no domínio estritamente secular e por isso teve pequeno papel durante os longos séculos em que a religião e os problemas religiosos dominaram a esfera política; mas era natural que isso tivesse vindo a assumir uma importância renovada durante o nascimento ou o renascimento de um domínio autenticamente político; isto é, no decurso das modernas revoluções.¹⁶⁴

Arendt aponta o radical distanciamento que historicamente se forjou entre a prática e a teoria desde Platão, questão que teve pouca relevância durante a Idade Média mediante o teísmo surdo que nela predominou, mas que ganhou novamente importância na Idade Moderna, com a geração de um deísmo egocêntrico. A defesa que a intelectual faz da aproximação ação / filosofia, a superar “o flagelo da política ocidental” decorrente da “hostilidade entre filosofia e política”, a conduz a pensar na ação política como meio do

¹⁶⁴ ARENDT, Hanna, **Sobre a Revolução**, p. 380 (nota 1)

“direito a ter direitos”. Pode-se dizer que tal conceito humaniza definitivamente a política, tornando-a elemento de produção puramente humana. Nesse diapasão a política não é pensada como resultado de uma fórmula matemática, conforme defendem os normativistas e seus precursores, os positivistas¹⁶⁵; ou como a expressão do *poder ilimitado do soberano*, consoante defendem os conservadores. Daí porque, ao tratar do *homo sacer*, Agamben vai escrever:

É necessário desembaraçar resolutamente o conceito do refugiado (e a figura da vida que ele representa) daquele dos direitos do homem, e levar a sério a tese de Arendt, que ligava os destinos dos direitos àqueles do Estado-nação moderno, de modo que o declínio e a crise deste implicam necessariamente o tornar-se obsoletos daqueles.

E continua,

O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexo nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos.¹⁶⁶

Então, a humanização da política, a saber, o “direito a ter direitos”, se faz urgente para um autor como Agamben, que não se define como um marxista e que, portanto, não pensa na revolução proletária como forma de superação da exclusão do homem pelo homem, que se posiciona como um crítico radical ao autoritarismo de Estado, denunciando o alto preço que a *democracia* contemporânea tem pago ao afirmar-se sobre a ideologia do estado democrático de direito, de um lado, e a prática do estado permanente de exceção, de outro. Ou, de acordo com Daniel Arruda Nascimento: “É indispensável perguntar, embora

¹⁶⁵ A exemplo disso, Arendt lembra da frase de Grócio: “nem mesmo Deus pode fazer com que dois vezes dois não sejam quatro”, ao que segue, a título de comentário: “Quaisquer que pudessem ser as implicações lógicas e filosóficas da fórmula de Grócio, a sua intenção política era nitidamente a de restringir e limitar a vontade soberana de um príncipe absoluto que pretendia incarnar a onipotência divina sobre a terra, ao declarar que nem mesmo o poder de Deus deixava de ter limitações.” (ARENDDT, Hannah, **Sobre a Revolução**, p. 238).

¹⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio, **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I**, pp. 140, 141.

não se possa dizer com exatidão que a obra ainda em formação de Agamben tenha a deliberada intenção de fazer chegar a algum lugar não visitado, mais que instigar contradições, fazer pensar de novo.”¹⁶⁷ E, falando de um dos “momentos em que o filósofo acena para saídas possíveis”¹⁶⁸, registra:

Agamben responde a uma pergunta provocativa sobre a necessidade de se responder, dizendo que é preciso hoje inventar uma prática para quebrar as divisões absolutizantes sempre atuais de representações binárias, tais como o social e o político, a classe e a sua consciência, o singular e o individual, talvez por meio de novas divisões que neutralizem as forças das divisões anteriores.¹⁶⁹

Portanto, é necessário colocar-se “em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexa nascimento-nação àquele homem-cidadão”, desobstruindo, resolutamente “o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos”; em outras palavras, desobstruindo, definitivamente o campo para a substituição das atuais “representações binárias” por novas categorias, por “novas divisões que neutralizem as forças das divisões anteriores”, por meio de uma política em que a vida nua ou o refugiado - em termos mais amplos, o *homo sacer* - não seja mais excluída pelo direito estatal, nem mesmo pelos *direitos humanos* que, segundo Agamben, longe de desempenharem o papel da estrita inclusão, prestam-se ao serviço de manter a velha roda da exclusão, incluindo, temporariamente, os excluídos, que por já serem excluídos, banidos, refugiados, *sacer*, não ocuparão, jamais, de fato, a condição de cidadãos.

Ao mencionar um outro momento em que o pensador italiano “acena para saídas possíveis”, Nascimento traz a interlocução Agamben / Benjamin, especificamente a

¹⁶⁷ NASCIMENTO, Daniel Arruda, **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben, p. 178.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 178.

¹⁶⁹ Aqui, Nascimento cita Agamben, em entrevista concedida pelo jusfilósofo publicada sob o título “Une biopolitique mineure: entretien avec Giorgio Agamben” (*Ibidem*, p. 178, p. 179).

passagem relativa à idéia de “um direito somente estudado”¹⁷⁰ e não praticado. Sobre isso, afirma:

Que materialidade tem um direito que sobrevive à sua própria deposição, um direito incompetente, incapaz, impotente, somente estudado? Estudar é muito diferente de praticar. Como ato solitário, o estudo que interrompe a marcha e força a retroceder, desestabiliza o espaço e o tempo, detona a maquinaria que gira num movimento automático e constante, freia as engrenagens sem temer a inutilidade. O direito somente estudado pode sobreviver como porta da justiça, como caminho que leva à justiça. Ele pode criar a fenda que possibilita um novo uso.¹⁷¹

Estamos aqui novamente no terreno do messiânico, ambiente com o qual Agamben se afina quando, por exemplo, não hesita em reconhecer em Benjamin uma práxis possível “para a sua teoria geral do estado de exceção”, conforme já demonstramos em nota anterior.¹⁷²

Lembre-se que tanto Agamben quanto Benjamin são avessos à idéia de “*unidade*”. Em troca do deísmo kelseniano e do teísmo schmittiano apresenta-se o messianismo de Walter Benjamin. O pensador frankfurtiano substitui a lei e o soberano pela revolução.

Regredindo às origens do direito, Benjamin estabelece uma diferenciação ente o *poder puro* (o de Deus) e o *poder mítico*. Para ele, o *poder mítico* institui o direito e o *poder divino* o destitui¹⁷³. Associa o *poder mítico* ao *poder soberano*, cuja característica é o de ser sangrento; e o *poder divino* à redenção, o que faz dele um *poder* não sangrento, de caráter educativo - ao contrário do *poder terreno* (ou *mítico*) que é punitivo. Contrariamente ao *poder divino*, que não se identifica com qualquer forma pré-concebida de direito, o *poder mítico* decorre de dois direitos: o direito de criação do *poder* e o direito de manutenção do *poder*. Enquanto o *poder mítico* cria o direito, o *poder divino* destrói o direito, abrindo caminho para a justiça¹⁷⁴. O *poder mítico* pune porque seu objetivo é a

¹⁷⁰ NASCIMENTO, Daniel Arruda, **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben, p. 179.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 179.

¹⁷² Vide nota 136.

¹⁷³ BENJAMIN, Walter, **Documentos de cultura, documentos de barbárie**, p. 173.

¹⁷⁴ Longe de ser pré-concebido e de ter qualquer caráter de coação, o direito que surge a partir do poder divino é o direito a ser estudado e não mais praticado, correspondendo à “porta da justiça” (BENJAMIN, Walter *apud* AGAMBEN, Giorgio, **O Estado de Exceção**, p. 96.

expição da culpa ou a absolvição do culpado. O *poder* de Deus (ou *poder puro*), de seu lado, é justo porque não pune, pois o seu fim é a vida. Sua letalidade não é punitiva porque ele não é sangrento, afinal o *poder divino* não pune ao matar, mas mata para redimir, absolver da culpa.¹⁷⁵

O *poder divino* é, em Benjamin, associado ao *poder da revolução*, e só pode ser compreendido, por isso, na chave do messianismo. Benjamin pensa, por conseguinte, na saída e não na chegada, no abandono do direito instituinte e do direito instituído e, com isso, na dissolução dessa “*unidade*” *poder instituinte / poder instituído*. Daí, a abertura para uma nova perspectiva jurídica, a de um direito a ser estudado e não praticado, a de um direito que é a “porta para a justiça” por se tratar de um direito como meio e não como fim, um direito como “meio puro”. Entramos, com isso, na seara de um outro conceito, ligado ao aqui tratado (o da “*unidade*”) conforme demonstramos acima: estamos falando do conceito de “*pureza*”.

2.2. Sobre a “pureza”

Giorgio Agamben principia o quarto capítulo¹⁷⁶ de **O Estado de Exceção**, demonstrando o quão persistente foi o debate entre Carl Schmitt e Walter Benjamin no que concerne a esse tema. Embora o interesse de Benjamin sobre a teoria da soberania de Schmitt inspire a formulação de um dossiê exotérico, por ter sido publicamente conhecido, rendeu notório desconforto entre intelectuais de sua época (afinal, o que justificaria o

¹⁷⁵ Em análise ao “Crítica da violência – crítica do poder”, de Walter Benjamin, Jacques Derrida afirma: “A essa violência do *mýthos* grego, Benjamin opõe, traço por traço, a violência de Deus. De todos os pontos de vista, diz ele, ela é o contrário daquela. Em vez de fundar o direito, ela o destrói. Em vez de colocar limites e fronteiras, ela os aniquila. Em vez de induzir, ao mesmo tempo, o erro e a expiação, ela faz expiar. Em vez de ameaçar, ela fulmina. Sobretudo, e isso seria o essencial, em vez de fazer morrer pelo sangue, mata e anula *sem efusão de sangue*. O sangue faria toda a diferença (...) O sangue é o símbolo da vida, diz ele, da vida pura e simples, da vida como tal (*das Symbol des blossen Lebens*). Ora, fazendo escorrer o sangue, a violência mitológica do direito se exerce em seu próprio favor (*um ihrer selbst willen*) contra a vida pura e simples (*das blasse Leben*), que ela faz sangrar, permanecendo precisamente na ordem da vida do vivo como tal. Pelo contrário, a violência puramente divina (judaica) se exerce sobre toda vida, mas em proveito ou favor do vivo (*über alles Leben um des Lebendigen willen*). Por outras palavras, a violência mitológica do direito satisfaz-se nela mesma, ao sacrificar o vivo, enquanto a violência divina sacrifica a vida para salvar o vivo, em favor do vivo (...) Em todo caso, essa violência divina, que não seria somente atestada pela religião mas também na vida presente ou nas manifestações do sagrado, aniquila talvez os bens, a vida, o direito, o fundamento do direito etc., mas ela não ataca jamais, para destruí-la, a alma do vivo (*die Seele des Lebendigen*).” (DERRIDA, Jacques, **Força de Lei**, pp. 122, 123)

¹⁷⁶ Ao qual dá o título “Luta de gigantes acerca de um vazio”.

interesse de um pensador da escola de Frankfurt sobre a obra de um dos representantes do conservadorismo alemão, uma das cabeças do pensamento jurídico nazi-fascista?) há, conforme Agamben, um outro dossiê a ser construído, um dossiê esotérico, que demonstre o interesse de Schmitt sobre um específico texto de Benjamin, ao qual o jurista alemão não faz referência explícita em sua obra. Trata-se do texto “Zur Kritik der Gewalt”, traduzido para o português como “Crítica da Violência – Crítica do Poder”,¹⁷⁷ e publicado originalmente em 1921 no no. 47 da revista *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, revista em que Schmitt também chegou a divulgar diversos trabalhos pessoais entre 1924 e 1927 e que conhecia, como leitor, desde 1915. A respeito disso, Agamben anuncia: “... invertendo os termos do escândalo (ao referir-se ao mal estar provocado pelo interesse de Benjamin pela teoria de Schmitt – *nota nossa*) tentaremos ler a teoria schmittiana da soberania como uma resposta à crítica benjaminiana da violência.”¹⁷⁸ Nesse sentido, Agamben propõe que a teoria da soberania desenvolvida no texto de 1922 (**Teologia Política**) “pode ser lida como uma resposta precisa ao ensaio benjaminiano (o “Crítica da violência: Crítica do poder” – *nota nossa*)”.¹⁷⁹

Benjamin entendia o *poder* em uma esfera distinta do ambiente em que reside o direito trazendo, ao tratar do termo *Gewalt* (que em alemão pode significar tanto “violência” quanto “poder”), os conceitos de “violência pura” (*reine Gewalt*) ou “divina” - aos quais associou o de “violência revolucionária” - por oposição aos conceitos de “violência fundante” e “violência mantenedora” (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*), querendo com isso separar o *poder constituinte* e o *poder jurídico* que dele decorre de um outro tipo de *poder* – um *poder* que está “absolutamente ‘fora’ (*ausserhalb*) e ‘além’ (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva.”¹⁸⁰

Segundo Benjamin, o que incomoda o direito não é a *violência*, mas a *violência* que está fora dele. Isso porque o seu objetivo é o de exercer a *violência*, mas toda ela, não aceitando a possibilidade de restar, fora dele, qualquer forma de *violência*. A existência de

¹⁷⁷ Em **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie**. Trad. Willi Bolle.

¹⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, p. 84.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 85.

¹⁸⁰ *Ibidem*, *loc. cit.*

uma *violência* fora da esfera jurídica é compreendida, pelo direito, como uma séria e intolerável ameaça a ele próprio, “não porque os fins de tal violência sejam incompatíveis com o direito”¹⁸¹, todavia, “pelo simples fato de sua existência fora do direito”.¹⁸² Tal *violência* pode corresponder à “*violência revolucionária*” - “que é o nome a ser dado à suprema manifestação de violência pura por parte do homem”¹⁸³ - a qual “não põe nem conserva o direito, mas o depõe (*Entsetzung des Rechts*)”¹⁸⁴ inaugurando, com isso, “uma nova época histórica”¹⁸⁵. No tocante ao conceito de “*violência revolucionária*”, a “*violência pura*” ou “*divina*”, própria à esfera dos homens, o exemplo da greve, dado por Benjamin, nos parece emblemático¹⁸⁶. Vejamos:

Quanto às lutas de classes, a greve, sob certas condições, deve ser considerada um meio puro. Aqui, trata-se de caracterizar mais detalhadamente dois tipos essencialmente diferentes de greve, cuja possibilidade já tinha sido cogitada (...) Sorel opõe à greve geral política a greve geral proletária. Também com relação ao poder existe entre elas uma oposição. Para os partidários da greve geral política, vale o seguinte: “A base de suas concepções é o fortalecimento do poder*¹⁸⁷ do Estado; em suas organizações atuais, os políticos (a saber, os socialistas moderados) preparam desde já a instituição de um poder* fortemente centralizado e disciplinado, que não se deixará intimidar pelas críticas da oposição, saberá impor o silêncio e baixará seus decretos mentirosos”¹⁸⁸. “A greve geral política... demonstra como o Estado não perderá nada de sua força, como o poder passa de privilegiados para privilegiados, como a massa dos produtores mudará de donos.” Contra essa greve política geral (cuja fórmula, diga-se de passagem, parece ser a da revolução alemã passada), a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, a aniquilar o poder do Estado. Ela “elimina todas as conseqüências ideológicas de qualquer política social possível; seus partidários consideram como burguesas mesmo as reformas mais populares”. “Este tipo de greve geral manifesta claramente sua indiferença quanto ao ganho material da conquista, com a declaração de que pretende superar o Estado; o Estado

¹⁸¹ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, p. 85.

¹⁸² BENJAMIN, Walter *apud* AGAMBEN, Giorgio, *Ibidem*, p. 85.

¹⁸³ BENJAMIN, Walter *apud* AGAMBEN, Giorgio, *Ibidem*, p. 85.

¹⁸⁴ BENJAMIN, Walter *apud* AGAMBEN, Giorgio, *Ibidem*, p. 85.

¹⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹⁸⁶ Daí porque optamos por sua transcrição, apesar de se tratar de um fragmento relativamente longo.

¹⁸⁷ Como já se disse, o termo no original é Gewalt, que pode significar tanto “violência” quanto “poder”. O tradutor da publicação brasileira (Willi Bolle) optou por inserir asterisco diante do termo quando, nas suas palavras “as duas acepções são possíveis”.

¹⁸⁸ Todas as citações desse fragmento de Walter Benjamin são extraídas do texto **Réflexions sur la violence**, de Georges Sorel.

era de fato... a razão-de-ser dos grupos dominantes, que se aproveitam de todos os empreendimentos que ficam a cargo de todo o mundo.” Enquanto a primeira forma de parar o trabalho é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não-violenta. Pois ela não ocorre com a disposição de retomar o trabalho, depois de concessões superficiais ou de uma ou outra modificação das condições de trabalho, mas como a resolução de retomar só um trabalho totalmente transformado, não compulsório por parte do Estado, uma subversão, não apenas desencadeada mas levada a termo por esse tipo de greve. Por isso, o primeiro tipo de greve é instituinte de direito, o segundo, anarquista. Retomando observações ocasionais de Marx, Sorel recusa para o movimento revolucionário qualquer tipo de programas e utopias, ou seja, numa palavra: de institucionalizações jurídicas (...) o caráter violento de uma ação não deve ser julgado segundo seus efeitos ou fins, mas apenas segundo a lei de seus meios. Acontece que o poder* do Estado, que apenas enxerga os efeitos, se opõe justamente a esse tipo de greve enquanto suposta violência, ao contrário das greves parciais que, na maioria das vezes, têm efetivamente caráter de chantagem.¹⁸⁹

O trecho é, para nós, bastante esclarecedor. Retomemos: enquanto, para Benjamin, a greve geral política é violenta - “uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho” ou seja, uma vez que não altera de fato as condições do trabalho, aceitando a premissa da exploração do homem sobre o homem e existindo simplesmente para manter essa estrutura - a greve geral proletária é não-violenta, justamente por ser um “meio puro”. O enfrentamento enquanto “meio” não é *violência* por não pretender efeitos ou fins específicos: os da garantia da existência / permanência do *poder de Estado* (do *poder instituinte* e do *poder instituído*).

Conforme Benjamin, a greve geral proletária “não ocorre com a disposição de retomar o trabalho, depois de concessões superficiais ou de uma ou outra modificação”, mas, contrariamente, é radicalmente subversiva na medida em que equivale à “resolução de retomar só um trabalho totalmente transformado, não compulsório por parte do Estado”, daí o seu caráter anárquico por oposição à greve geral política, cuja finalidade é a de instituir o

¹⁸⁹ BENJAMIN, Walter, “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, in: Willi Bolle (org.), **Documentos de cultura, documentos de barbárie**: escritos escolhidos, pp. 169, 170.

direito – ou, o que é a mesma coisa, a *violência* sangrenta¹⁹⁰. A greve geral proletária é o “meio puro”, porque não-sangrento¹⁹¹, que “se propõe, como única tarefa, a aniquilar o poder do Estado”, eliminando – consoante Sorel - “todas as consequências ideológicas de qualquer política social possível” ao considerar “como burguesas mesmo as reformas mais populares”, ao manifestar “claramente sua indiferença quanto ao ganho material da conquista, com a declaração de que pretende superar o Estado”. Então, muito longe de propugnar por qualquer forma de “institucionalização jurídica”, está-se, aqui, a defender a absoluta subversão a qualquer tipo de direito institucionalizado.

O marxismo peculiar de Walter Benjamin, que certamente incomodou a muitos dos pensadores e militantes de esquerda, especialmente àqueles que, conforme Sorel, preparavam “a instituição de um poder* fortemente centralizado e disciplinado”, com vistas a “impor o silêncio” e baixar “seus decretos mentirosos”, fazendo com que o *poder* passasse “de privilegiados para privilegiados” e conseqüentemente apenas alterando os “donos” da “massa dos produtores”, não mudando, enfim, em nada a condição violenta do Estado, incomodou também a muitos dos pensadores e militantes conservadores, dentre eles (conforme Giorgio Agamben demonstra) Carl Schmitt. A respeito disso, Agamben argumenta:

A doutrina da soberania que Schmitt desenvolve em sua obra *Politische Theologie* pode ser lida como uma resposta precisa ao ensaio benjaminiano. Enquanto a estratégia da “Crítica da violência” visava a assegurar a existência de uma violência pura e anômica, para Schmitt trata-se, ao contrário, de trazer tal violência para um contexto jurídico. O estado de exceção é o espaço em que ele procura capturar a idéia benjaminiana de uma violência pura e inscrever a anomia no corpo mesmo do *nomos*. Segundo Schmitt, não seria possível existir uma violência pura, isto é, absolutamente fora do direito, porque, no estado de exceção, ela está incluída no direito por sua própria exclusão. O estado de

¹⁹⁰ Então, conforme nota Derrida, Benjamin lida com duas categorias – a da violência sangrenta, que corresponde à violência do direito instituinte e do direito instituído, e a da “violência não sangrenta”, também tratada pelo frankfurtiano como “não-violência”, ou “violência pura” (*reine Gewalt*).

¹⁹¹ É evidente que a revolução gera derramamento de sangue. Todavia, o derramamento de sangue próprio à revolução, para Benjamin, não resulta de uma “violência sangrenta” mas decorre de uma “violência pura”, o que quer dizer que tal derramamento de sangue tem um caráter divino porque está para a justiça (mesmo que ela não se concretize definitivamente), porque se vincula a um movimento de tipo messiânico, redentor, libertador da condição escrava em que os homens vivem enquanto atrelados ao poder violento do Estado.

exceção é, pois, o dispositivo por meio do qual Schmitt responde à afirmação benjaminiana de uma ação humana inteiramente anômica.¹⁹²

Então, Agamben percebe em Schmitt – ao conflitá-lo com Benjamin - algo que dificilmente se poderia notar no embate Schmitt / Kelsen: que Schmitt atribui, como Kelsen, um caráter jurídico ao *poder*. Só que, enquanto Kelsen não concebe a possibilidade de o *poder* se erguer no espaço da anomia, enquanto Kelsen submete em absoluto o *poder* ao direito, de modo a anular qualquer possibilidade de existência de um *poder puro* ou *divino* (o que o coloca em confronto em relação a um pensamento de caráter revolucionário), enquanto Kelsen pensa o *poder* exclusivamente na chave da lógica jurídica, do deísmo, de uma razão na qual não cabe qualquer forma de milagre, Schmitt, por seu turno, pensa no *poder* enquanto “*violência soberana*”, uma *violência* para ele legítima, que tem correspondência com o milagre. Todavia, conforme Agamben demonstra, tal *poder*, em Schmitt, tem natureza radicalmente jurídica. Isso porque ele se pronuncia de forma mais evidente no *estado de exceção*, cuja natureza anômica se vincula ao próprio corpo do Estado (do *nomos*), na medida em que esse *poder* está fora e, ao mesmo tempo, dentro do direito, eis que a sua existência resulta necessariamente da prerrogativa da ordem jurídica que o referido *poder* tem a faculdade de contrariar. Logo, para Schmitt, o direito não estabelece os limites do *poder soberano*, é claro; pois fazê-lo seria reduzi-lo a nada, esvaziá-lo completamente (esta é, aliás, a crítica que o teórico conservador faz contra a formulação sobre a relação direito / *poder*, própria aos normativistas).

Mas, se Schmitt pensa o *poder divino* no vértice do teísmo, Benjamin pensa o mesmo *poder* no eixo do messianismo. Portanto, enquanto para Schmitt a *violência soberana* é aquela que se estabelece na anomia consentida pelo direito, para Benjamin o poder puro é aquele que habita o espaço anômico que escapa completamente à esfera do direito. Daí porque Agamben pôde concluir que o *estado de exceção* é “o dispositivo por meio do qual Schmitt responde à afirmação benjaminiana de uma ação humana inteiramente anômica”. Pois, segundo o pensador italiano, “a distinção entre violência que funda o direito e violência que o conserva – que era o alvo de Benjamin – corresponde de

¹⁹² AGAMBEN, Giorgio, **Estado de exceção**, pp. 85, 86.

fato, literalmente, à oposição schmittiana; e é para neutralizar a nova figura de uma violência pura, a qual escapa à dialética entre poder constituinte e poder constituído, que Schmitt elabora sua teoria da soberania”¹⁹³, substituindo a distinção entre *violência fundante do direito* e *violência mantenedora do direito* pelo “conceito de decisão”¹⁹⁴. Por conseguinte, conforme Agamben, o conceito de *violência soberana*, de Schmitt, resulta como reação ao conceito de *violência pura* formulado por Benjamin. Enquanto a *violência pura* ou *poder puro* (Benjamin) é aquela que surge no espaço da anomia completamente apartada do circuito *poder instituinte / poder instituído*, a *violência soberana*, ou *poder soberano* (Schmitt) é aquela que melhor se revela no espaço da anomia, mas que subsiste, também, no espaço da regra. Lembre-se que para Schmitt o espaço da anomia (ou *estado de exceção*) nasce no próprio direito, o que equivale a dizer que o *poder soberano* afirma o direito, mesmo quando o denega, na medida em que a decisão soberana pela negação de tal direito, se por um lado escapa daquilo que ele põe, contra ele se impondo, por outro lado, ao mesmo tempo, afirma o que ele põe, na medida em que ela só se coloca sobre ele mediante o seu próprio consentimento originário. Então, enquanto para Benjamin o *poder puro* depõe o direito, para Schmitt o *poder soberano* põe o direito, ao mesmo tempo em que, originariamente, é por ele posto (ou consentido). Por meio dessa, segundo Agamben, “estratégia” de Schmitt, o jurista alemão tenta “neutralizar a violência pura e garantir a relação entre a anomia e o contexto jurídico”;¹⁹⁵ já que, nas palavras do autor de **Teologia Política**, “é impossível estabelecer, com absoluta clareza, os momentos em que se está diante de um caso de necessidade ou representar, do ponto de vista do conteúdo, o que pode acontecer se realmente se trata do caso de necessidade e de sua eliminação”.¹⁹⁶ Sendo assim, justamente por causa dessa impossibilidade de se estabelecer com total lucidez o momento em que se deve tomar a decisão contra a lei é que, para Schmitt, se justifica a necessidade do reconhecimento e da existência do *poder ilimitado do soberano*, o único apto a decidir – eis que não há direito algum no mundo que possa prever todos os eventos que venham acontecer no universo fático, não havendo, portanto, direito algum no mundo

¹⁹³ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, p. 86.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 86.

¹⁹⁵ *Ibidem*, *loc. cit.*

¹⁹⁶ SCHMITT *apud* AGAMBEN, **Estado de Exceção**, p. 87.

que se possa aplicar absolutamente sobre todos os aspectos da história dos homens, restando apenas à decisão do soberano tal possibilidade.

Aqui desponta, novamente, o debate Schmitt / Kelsen. Enquanto Kelsen concebe que a decisão deve existir na medida da lei, ou seja, enquanto para o jurista austríaco o protagonista da decisão, em última instância, é o juiz, para Schmitt a decisão é política (político-jurídica dado que, de acordo com a sua teoria, o direito tem finalidade política e a política tem finalidade jurídica, conforme vimos discutindo ao longo deste texto). Schmitt coloca, portanto, a decisão do juiz em plano muito inferior em relação ao da decisão do presidente, reputando a primeira como um tipo de decidibilidade débil, insuficiente às reais necessidades do verdadeiro poder de Estado.

A contenda Schmitt / Kelsen, no que diz respeito ao conceito de “*pureza*”, tema desta etapa de nosso trabalho, talvez possa ser melhor detalhada se inserida no contexto da discussão *poder* do soberano *versus poder* do magistrado.

Retomemos a afirmação do autor de **Teologia Política** a respeito da associação do direito com a idéia de *pureza*, em Kelsen:

A ciência normativa à qual Kelsen quer elevar a jurisprudência em toda sua pureza, não pode ser normativa no sentido de que o jurista a valore por ato próprio livre; ele somente pode referir-se aos valores a ele dados (positivamente). Com isso, parece ser possível uma objetividade, mas nenhum contexto necessário com uma positividade. Os valores aos quais o jurista se refere são dados, porém ele se comporta em relação a eles com superioridade relativista, pois de tudo ele pode construir uma unidade pela qual se interessa juridicamente e em que ele permanece “puro”. No entanto, unidade e pureza são ganhas facilmente quando se ignora, com grande ênfase, a real dificuldade e se exclui como impuro, por motivos formais, tudo o que se opõe à sistemática.¹⁹⁷

O problema da *unidade* do ordenamento jurídico, idealizada por Kelsen como algo “puro”, é contestado por Schmitt por meio de sua teoria da soberania, a qual não admite o ordenamento jurídico como entidade suprema e autônoma em relação ao *poder* do chefe de Estado – *poder* este cuja consistência está justamente na sua capacidade irrestrita de decidir.

¹⁹⁷ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 21.

Vale reforçar, aqui, que Kelsen compreende a existência da decisão apenas em razão lei, vendo o direito como – repetimos - uma entidade suprema e autônoma em relação ao *poder* do soberano, entendendo o direito, portanto, como uma instituição “pura”, do que decorre que a decisão do soberano será submetida, em última ordem, à decisão do juiz.

Para Kelsen a liberdade de decisão do juiz está em razão da *interpretação* que ele faz da lei, a qual, por sua vez está, é claro, em função da *lei*. Sendo assim, a decisão da Justiça não pode oferecer “apenas uma única solução correta (ajustada)”¹⁹⁸ a ser justificada pela própria lei, como quer “a teoria usual da interpretação”.¹⁹⁹ A respeito disso, diz:

(...) a interpretação de uma lei não deve necessariamente conduzir a uma única solução como sendo a única correta, mas possivelmente a várias soluções que – na medida em que apenas sejam aferidas pela lei a aplicar – têm igual valor, se bem que apenas uma delas se torne Direito positivo no ato do órgão aplicador do Direito – no ato do tribunal, especialmente. Dizer que uma sentença judicial é fundada na lei, não significa, na verdade, senão que ela se contém dentro da moldura ou quadro que a lei representa – não significa que ela é *a* norma individual, mas apenas que é *uma* das normas individuais que podem ser produzidas dentro da moldura da norma geral.²⁰⁰

Assim, segundo Kelsen, a liberdade de decidir própria ao juiz deve estar, *em princípio*, contida na “moldura” que a lei representa, o que quer dizer que a interpretação de tal julgador deve se inserir no campo da hermenêutica jurídica, a qual não conduz, de modo algum, a qualquer forma de univocidade interpretativa - conforme querem os intelectuais filiados à “teoria usual da interpretação”. A interpretação da *autoridade* judiciária, para o autor de **Teoria Pura do Direito** - que necessariamente se vincula ao ordenamento jurídico - é plural.

Ainda sobre a decidibilidade do juiz, falando daquela que resulta do direito positivo em negação à resultante de outras normas - as quais o jurista austríaco reconhece poderem incidir “no processo da criação jurídica” - como as “normas de Moral”, os “juízos de valor social”, a idéia de “bem comum” e de “progresso”, escreve:

¹⁹⁸ KELSEN, Hans, **Teoria Pura do Direito**, p. 391.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 391.

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 390, 391.

(...) a produção do ato jurídico dentro da moldura da norma jurídica aplicanda é livre, isto é, realiza-se segundo a livre apreciação do órgão chamado a produzir o ato. Só assim não seria se o próprio Direito positivo delegasse em certas normas metajurídicas como a Moral, a Justiça, etc. Mas, neste caso, estas transformar-se-iam em norma de Direito positivo.

Se queremos caracterizar não apenas a interpretação da lei pelos tribunais ou pelas autoridades administrativas, mas, de modo inteiramente geral, a interpretação jurídica realizada pelos órgãos aplicadores do Direito, devemos dizer: na aplicação do Direito por um órgão jurídico, a interpretação cognoscitiva (obtida por uma operação de conhecimento) do Direito a aplicar combina-se com um ato de vontade em que o órgão aplicador do Direito efetua uma escolha entre as possibilidades reveladas através daquela mesma interpretação cognoscitiva. Com este ato, ou é produzida uma norma de escalão inferior, ou é executado um ato de coerção estatuído na norma jurídica aplicanda.

Através deste ato de vontade se distingue a interpretação jurídica feita pelo órgão aplicador do Direito de toda e qualquer outra interpretação, especialmente da interpretação levada a cabo pela ciência jurídica.

A interpretação feita pelo órgão aplicador do Direito é sempre autêntica. Ela cria Direito. Na verdade, só se fala de interpretação autêntica quando esta interpretação assuma a forma de uma lei ou de um tratado de Direito internacional e tem caráter geral, quer dizer, cria Direito não apenas para um caso concreto mas para todos os casos iguais, ou seja, quando o ato designado como interpretação autêntica represente a produção de uma norma geral. Mas autêntica, isto é, criadora de Direito é-o a interpretação feita através de um órgão aplicador do Direito ainda quando cria Direito apenas para um caso concreto, quer dizer, quando esse órgão apenas crie uma norma individual ou execute uma sanção. A propósito importa notar que, pela via da interpretação autêntica, quer dizer, da interpretação de uma norma pelo órgão jurídico que a tem de aplicar, não somente se realiza uma das possibilidades reveladas pela interpretação cognoscitiva da mesma norma, como também se pode produzir uma norma que se situe completamente fora da moldura que a norma a aplicar representa.

Através de uma interpretação autêntica deste tipo pode criar-se Direito, não só no caso em que a interpretação tem caráter geral, em que, portanto, existe interpretação autêntica no sentido usual da palavra, mas também no caso em que é produzida uma norma individual através de um órgão aplicador do Direito, desde que o ato deste órgão já não possa ser anulado, desde que ele tenha transitado em julgado. É fato bem conhecido que, pela via de uma interpretação autêntica deste tipo, é muitas vezes criado Direito novo – especialmente pelos tribunais de última instância.

Da interpretação através de um órgão aplicador do Direito distingue-se toda e qualquer outra interpretação pelo fato de não ser autêntica, isto é, pelo fato de não criar Direito.²⁰¹

²⁰¹ KELSEN, Hans, **Teoria Pura do Direito**, pp. 393-395.

Portanto, segundo Kelsen, se o direito positivo “delegasse em certas normas metajurídicas como a Moral, a Justiça, etc.”, tais normas se transformariam em direito positivo, perdendo a sua autonomia. Na medida em que a decisão do juiz tem valor legal, porém, todo e qualquer julgamento feito por ele, ainda que nele se contenha qualquer tipo de norma metajurídica, é um julgamento de tipo jurídico, o que implica afirmar que ao decidir com base na norma metajurídica, o julgador a transforma em norma jurídica. Afinal, “a interpretação feita pelo órgão aplicador do Direito é sempre autêntica”, pois “ela cria Direito” (ainda que tal Direito pertença a um “escalão inferior”), corresponda ele a uma norma geral, a uma norma individual ou à simples execução de coerção. Então, se a regra é que a interpretação se amolde aos limites da lei, a regra é, também, que a interpretação possa ser produzida fora da moldura da lei positiva ou, nas palavras de Kelsen, pode-se produzir “uma norma que se situe completamente fora da moldura que a norma a aplicar representa”. Isso só acontece, todavia, na medida em que a própria lei positiva prevê tal possibilidade: a da criação de um “Direito novo”, o que corresponde à chamada jurisprudência, geralmente criada pelos “tribunais de última instância”. Entrementes, a única interpretação autêntica, segundo o normativista, é aquela feita pelo “órgão aplicador do Direito”, pela *autoridade* judiciária, e não por qualquer outro indivíduo que, para Kelsen, não pode criar Direito.

Estamos aqui diante do gargalo que separa Kelsen de Schmitt. Se para este último, o presidente tem a autorização legal para decidir, para o primeiro ele não tem. De acordo com o autor de **Teoria Pura do Direito**, somente o juiz pode decidir sobre a lei; então, somente o juiz pode criar “Direito novo” o qual, muito longe de ser resultado da anomia ou da exceção é, ao contrário, fruto da própria norma positiva na medida em que é ela mesma que autoriza a criação de tal direito desde que, como já se demonstrou, esse “Direito novo” decorra do processo interpretativo – de tipo lógico-jurídico - da *autoridade* judiciária.

Por conseguinte, em claro conflito contra o decisionismo schmittiano, Kelsen vai argumentar:

A interpretação jurídico-científica tem de evitar, com o máximo cuidado, a ficção de que uma norma jurídica apenas permite, sempre e em todos os casos, uma só interpretação: a interpretação “correta”. Isto é uma ficção

de que se serve a jurisprudência tradicional para consolidar o ideal da segurança jurídica. Em vista da plurissignificação da maioria das normas jurídicas, este ideal somente é realizável aproximadamente.

Não se pretende negar que esta ficção da univocidade das normas jurídicas, vista de uma certa posição política, pode ter grandes vantagens. Mas nenhuma vantagem política pode justificar que se faça uso desta ficção numa exposição científica do Direito positivo, proclamando como única correta, de um ponto de vista científico objetivo, uma interpretação que, de um ponto de vista político subjetivo, é mais desejável do que uma outra, igualmente possível do ponto de vista lógico. Neste caso, com efeito, apresenta-se falsamente como uma verdade científica aquilo que é tão-somente um juízo de valor político.²⁰²

Com isso, opõe o que entende por direito - um sistema lógico e objetivo, do qual pode surgir um certo tipo de subjetividade, uma subjetividade a ser objetivada para que se torne definitivamente direito -, contra o que Schmitt entende por direito - um direito unívoco (o direito da “interpretação correta”) -, o qual, aos olhos de Kelsen, não passa de um “juízo de valor político” ou, o que é a mesma coisa, uma falsa verdade científica. Eis a *pureza* em Kelsen: a de um direito metafísico e soberano de natureza formal, que a tudo positiva, até mesmo as decisões metajurídicas, e que a tudo submete, ainda que para tanto tenha de se utilizar do conceito de “competência” do judiciário e, em paralelo a ele, do argumento de que não há lacuna na lei – afinal, neste último caso, do ponto de vista estritamente formal, quando a lei não diz, o juiz deve dizer.

Se a equação norma-decisão, dentro de um esquema formal, não deixa espaço para a lacuna, Kelsen, por outro lado, entende que ordem jurídica e ordem social se misturam, de modo que aquilo que foge dos limites de uma, não escapa aos limites da outra. Fala-se, aqui, do decisionismo do magistrado, o qual, para Kelsen, longe de ser um autômato, é o ser humano que realiza a política e o poder, humanizando o direito, ao exercitar o poder de realizar a política. Em um texto escrito em resposta a Carl Schmitt, intitulado “Quem deve ser o guardião da Constituição?”²⁰³, o jurista questiona:

(...) Se devemos dar ao termo “política”, polissêmico e excessivamente mal utilizado, um sentido razoavelmente preciso num contexto de

²⁰² KELSEN, Hans, **Teoria Pura do Direito**, p. 396.

²⁰³ Texto de 1930-31, no Brasil publicado no livro **Jurisdição constitucional**, pela Editora Martins Fontes, em 2003 e, na segunda edição, em 2007.

oposição a “jurisdição”, só poderemos supor que seja usado para expressar algo como “exercício do poder” (em contraposição a um “exercício do direito”). “Política” é a função do legislador, o qual submete os indivíduos à sua vontade e exerce um poder justamente pelo fato de obrigá-los a perseguir seus interesses dentro dos limites das normas que impõem, decidindo assim os conflitos de interesses, ao passo que o juiz, enquanto instrumento – e não sujeito – de tal poder, apenas faz aplicar esse ordenamento criado pelo legislador. Tal concepção, contudo, é falsa, porque pressupõe que o exercício do poder esteja encerrado dentro do processo legislativo.²⁰⁴

E prossegue,

Não se vê, ou não se quer ver, que ele tem sua continuação ou até, talvez, seu real início na jurisdição, não menos que no outro ramo do executivo, a administração. Se enxergarmos “o político” na resolução de conflitos de interesses, na “decisão” - para usarmos a terminologia de Schmitt – encontramos em toda sentença judiciária, em maior ou menor grau, um elemento decisório, um elemento de exercício de poder. O caráter político da jurisdição é tanto mais forte quanto mais amplo for o poder discricionário que a legislação, generalizante por sua própria natureza, lhe deve necessariamente ceder. A opinião de que somente a legislação seria política – mas não a “verdadeira” jurisdição – é tão errônea quanto aquela segundo a qual apenas a legislação seria criação produtiva do direito, e a jurisdição, porém, mera aplicação reprodutiva. Trata-se, em essência, de duas variantes de um mesmo erro. Na medida em que o legislador autoriza o juiz a avaliar, dentro de certos limites, interesses contrastantes entre si, e decidir conflitos em favor de um outro, está lhe conferindo um poder de criação do direito, e portanto um poder que dá à função judiciária o mesmo caráter “político” que possui – ainda que em maior medida – a legislação. Entre o caráter político da legislação e o da jurisdição há apenas uma diferença quantitativa, não qualitativa.²⁰⁵

Em passagem posterior, no mesmo texto, ainda em explícito confronto a Carl Schmitt, Kelsen dirá:

Para não permitir que a jurisdição constitucional valha como *jurisdição*, para poder caracterizá-la como *legislação*, Schmitt apóia-se numa concepção da relação entre essas duas funções que acreditávamos até então poder considerar há muito obsoleta. Trata-se da concepção segundo a qual a decisão judicial já está contida pronta na lei, sendo apenas

²⁰⁴ KELSEN, Hans, **Jurisdição constitucional**, pp. 250, 251.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 251.

“deduzida” desta através de uma operação lógica: a jurisdição como automatismo jurídico! Schmitt afirma de fato com toda seriedade que a “decisão” do juiz “é deduzida no seu conteúdo de uma outra decisão, mensurável e calculável, já contida na lei”. Também essa doutrina descende do estoque da ideologia da monarquia constitucional: o juiz tornado independente do monarca não deve se conscientizar do poder que a lei lhe confere, que – dado o seu caráter geral – lhe deve conferir. Ele deve crer que é um mero autômato, que não produz criativamente direito, mas sim apenas “acha” direito já formado, “acha” uma decisão já existente na lei. Tal doutrina já foi desmascarada há muito tempo. Não é portanto tão estranho que Schmitt, depois de haver se servido dessa teoria do automatismo para separar, como princípio, a jurisdição como mera aplicação da lei e a legislação como criação do direito, e depois que ela lhe assegurou o principal argumento teórico em sua luta contra a jurisdição constitucional – “uma lei não é uma sentença, uma sentença não é uma lei” – coloque-a de lado, declarando enfaticamente: “Em toda decisão, mesmo na de um tribunal que resolva um processo mediante a subsunção de um fato material, há um elemento de decisão pura que não pode ser deduzido do conteúdo da lei”. Pois bem, é justamente dessa compreensão que resulta o fato de que entre lei e sentença não existe diferença qualitativa, que esta é, tanto quanto aquela, produção do direito, que a decisão de um tribunal constitucional, por ser um ato de legislação, isto é, de produção do direito, não deixa de ser um ato de jurisdição, ou seja, de aplicação do direito, e particularmente que, em função de o elemento da *decisão* não se limitar de modo algum à função legislativa, mas sim também – e necessariamente – estar contido na função judicial, ambas devem possuir caráter político. Com isso, porém, torna-se vazia toda a argumentação pela qual o controle de constitucionalidade não seria jurisdição por causa de seu caráter político.²⁰⁶

Apontando uma contradição no pensamento de Schmitt, a do reconhecimento do caráter político da decisão do tribunal, Kelsen – por oposição a Schmitt - afirma a tese de que a decisão do juiz, política que é, é legítima, e que, portanto, o guardião da Constituição deve ser o tribunal e não o presidente.

Fazendo jus ao caráter nada reducionista da obra de Kelsen, Oscar Mellim Filho afirma:

Deve-se descartar, pois, a ideia de uma ciência pura do direito, que não dependa da operação humana de seleção e construção contínua, a partir da realidade social e movida por interesses determinados. Já no âmbito da teoria jurídica propriamente dita, Hans Kelsen apontava para a existência de um conflito entre a pureza metodológica da teoria pura e a

²⁰⁶ KELSEN, Hans, **Jurisdição constitucional**, pp. 257- 259.

possibilidade da criação do Direito via interpretação, contaminada pelos valores. Para ele, o estudo da criação do Direito pelos aplicadores constitui campo da Sociologia Jurídica, em cujo seio se coloca a questão central da eficácia do Direito, produto final em débito permanente com o trabalho hermenêutico dos seus aplicadores, os quais propiciarão a conformidade das condutas humanas à ordem jurídica.²⁰⁷

Apesar da amplitude da obra de Kelsen, que reconhece o papel da sociologia jurídica na questão da eficácia do direito, tema tão caro a um pensador que concebe o direito como um produto da razão humana caracteristicamente coercitivo, não se pode olvidar que, para o mesmo autor, do ponto de vista rigorosamente formal, o ordenamento jurídico não apresenta lacunas, dado o caráter totalizante da lei.

Note-se, pois, que o pano de fundo do debate Kelsen / Schmitt tem por objeto principal a questão da *violência*. Enquanto Carl Schmitt assume a *violência do poder*, ao realizar a operação argutamente observada por Giorgio Agamben - a de aprisionar o universo da anomia à juridicamente justificável decidibilidade - o grande esforço do normativista é por neutralizar o risco da *violência*, a qual, é óbvio, tem em si o germe da barbárie, inimiga mortal do “progresso moral da humanidade”. Eis, acreditamos, o substrato do debate político-teológico a se revelar no dossiê exotérico da obra de Schmitt. Eis, portanto, o substrato do debate de tipo teológico-político do extenso e público confronto entre Carl Schmitt e o seu adversário, Hans Kelsen.

Voltando ao dossiê esotérico, Giorgio Agamben argumenta:

(...) A descrição benjaminiana do soberano barroco no *Trauerspielbuch* pode ser lida como uma resposta à teoria schmittiana da soberania. Sam Weber observou com muita perspicácia como, no momento mesmo em que cita a definição schmittiana da soberania, Benjamin introduz-lhe uma “ligeira, mas decisiva modificação” (...) A concepção barroca da soberania, escreve ele, “desenvolve-se a partir de uma discussão sobre o estado de exceção e atribui ao príncipe, como principal função, o cuidado de excluí-lo (*den auszuschliessen* [Benjamin, 1928, p. 245])”. O emprego de “excluir” em substituição a ‘decidir’ altera sub-repticiamente a definição schmittiana no gesto mesmo com que pretende evocá-la: o soberano não deve, decidindo sobre o estado de exceção, incluí-lo de

²⁰⁷ MELLIM FILHO, Oscar, **Criminalização e Seleção no Sistema Judiciário Penal**, p. 99.

modo algum na ordem jurídica; ao contrário, deve excluí-lo, deixá-lo fora dessa ordem.²⁰⁸

O efeito de tal manobra empreendida por Benjamin será aquilo que Agamben intitulará por teoria da “indecisão soberana”, sobre a qual o pensador italiano comenta: “Se, para Schmitt, a decisão é o elo que une soberania e estado de exceção, Benjamin, de modo irônico, separa o *poder soberano* de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir.”²⁰⁹ A impossibilidade do soberano de decidir, em Benjamin, decorre da idéia de que entre “*Macht e Vermögen*, entre o *poder* e o seu exercício, abre-se uma distância que nenhuma decisão é capaz de preencher”²¹⁰, em posição diametralmente oposta à de Schmitt, que concebe a decisão como o elemento de ligação entre a prática política e o direito. Daí, no lugar do *milagre* schmittiano encontrar-se a *catástrofe* benjaminiana como “paradigma do estado de exceção”²¹¹.

Agamben chama a atenção para a “infeliz correção” feita pelo editores de *Gesammelt Schriften* (coletânea de textos de Benjamin). O filósofo italiano observa:

Onde o texto benjaminiano dizia: *Es gibt eine barocke Eschatologie*, “há uma escatologia barroca”, os editores, com singular desprezo pela preocupação filológica, corrigiram para: *Es gibt keine...* “não há uma escatologia barroca” (ibidem). No entanto, a passagem subsequente é lógica e sintaticamente coerente com a lição original; “e exatamente por isso [há] um mecanismo que reúne e exalta toda criatura terrena antes de entregá-la a seu fim [*dem Ende*]”. O barroco conhece um *eschaton*, um fim do tempo; mas como Benjamin esclarece imediatamente, esse *eschaton* é vazio, não conhece redenção nem além e permanece imanente ao século.²¹²

E continua,

É essa “escatologia branca” – que não leva a terra a um além redimido, mas a entrega a um céu absolutamente vazio – que configura o estado de exceção do barroco como catástrofe. E é ainda essa escatologia branca que quebra a correspondência entre soberania e transcendência, entre

²⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Exceção*, p. 87.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 87.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 88.

²¹¹ *Ibidem*, p. 88.

²¹² *Ibidem*, p. 89.

monarca e Deus que definia o teológico-político schmittiano. Enquanto neste último “o soberano [...] é identificado com Deus e ocupa no Estado exatamente a mesma posição que, no mundo, cabe ao deus do sistema cartesiano” (Schmitt, 1922, p. 260) em Benjamin, o soberano “fica fechado no âmbito da criação, é senhor das criaturas, mas permanece criatura” (Benjamin, 1928, p. 264)²¹³

A conclusão de Agamben diante desse conflito entre Benjamin e Schmitt o conduzirá à sua teoria geral do *estado de exceção* na qual o *homo sacer*, como o sujeito que ocupa o espaço indeterminado, o espaço que está entre a lei e a barbárie, a saber, o campo da exceção, cumpre um papel estratégico. Assumindo que o *poder soberano* cria a exceção, sendo ele, portanto, violento desde o seu nascimento, Agamben claramente se colocará ao lado de Benjamin, ao afirmar, na seqüência imediata à última frase acima transcrita:

Essa drástica redefinição da função soberana implica uma situação diferente do estado de exceção. Ele não aparece mais como o limiar que garante a articulação entre um dentro e um fora, entre a anomia e o contexto jurídico em virtude de uma lei que está em vigor em sua suspensão; ele é, antes, uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe.²¹⁴

Eis o bando soberano, aquele que, longe de garantir a conexão entre o direito e a anomia, é nada mais que “uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito”, a gerar, no terreno da *violência* sangrenta²¹⁵ (que é justamente o seu terreno – o terreno do bando soberano), a mais absoluta vulnerabilidade de seus súditos: a morte. O soberano, nesta perspectiva, não pode, portanto, nunca, garantir, de fato, a ordem, como ansiava Carl Schmitt. Isso porque “a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe”, a saber, o *eschaton* (o fim dos tempos). Não cabe ao soberano o milagre, mas apenas a catástrofe, porque o soberano não pode ocupar no Estado a posição de Deus, dado que não pode, ainda que o queira, ser o criador, restando-lhe a inescapável condição de criatura. Então, tanto a “esfera da criação”, a saber, a anomia – o espaço do caos, o espaço

²¹³ AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Exceção*, p. 89.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 89.

²¹⁵ Lembre-se, aqui, da contribuição de Jacques Derrida relativa à interpretação que faz do conceito de violência (evidenciado no “Crítica da violência – crítica do poder”) em Walter Benjamin.

da criação -, quanto a ordem jurídica, são absolutamente vulneráveis ao *eschaton* ou, nas palavras de Walter Benjamin,

O além é vazio de tudo o que tem o menor sinal de um sopro de vida terrena, e o barroco lhe retira e se apropria de uma quantidade de coisas que escapavam tradicionalmente a toda figuração e, em seu apogeu, ele as exhibe claramente para que o céu, uma vez abandonado, vazio de seu conteúdo, esteja um dia em condições de aniquilar a terra com catastrófica violência.²¹⁶

O soberano para Benjamin é, portanto, aquele que não pode decidir e, por não poder decidir, põe a nu a *violência* sangrenta que ele empreende contra os seus súditos, evidencia claramente o bando soberano - aquele que constitui o *poder* sobre a necessária exclusão sangrenta – abrindo, com isso, o espaço para a revolução ou a violência catastrófica: a violência divina²¹⁷.

Na crítica que Benjamin empreende contra Schmitt, o pensador marxista expõe que a tragédia do soberano está justamente na sua total incapacidade de decidir, na medida em que a exceção se torna regra, ou com ela se confunde inteiramente²¹⁸. Agamben toma o exemplo histórico como prova cabal da incongruência do decisionismo schmittiano. Ele diz:

Do ponto de vista schmittiano, o funcionamento da ordem jurídica baseia-se, em última instância, em um dispositivo – o estado de exceção – que visa a tornar norma aplicável suspendendo, provisoriamente, sua eficácia. Quando a exceção se torna a regra, a máquina não pode mais funcionar. Nesse sentido, a indiscernibilidade entre norma e exceção, enunciada na oitava tese²¹⁹, deixa a teoria schmittiana em situação difícil. A decisão soberana não está mais em condições de realizar a tarefa que a *Politische Theologie* lhe confiava: a regra, que coincide agora com aquilo de que vive, se devora a si mesma. Mas essa confusão entre a exceção e a regra era exatamente o que Terceiro Reich havia realizado de modo concreto, e

²¹⁶ BENJAMIN *apud* AGAMBEN, **Estado de Exceção**, p. 89.

²¹⁷ Recorde-se que, dentro da perspectiva messiânica de Walter Benjamin, à violência divina corresponde, ao nível humano, a revolução.

²¹⁸ Comentando a oitava tese sobre o conceito de história (elaborada por Walter Benjamin), antítese ao decisionismo schmittiano segundo Agamben, o filósofo italiano afirma: “Mas o que Schmitt não podia aceitar de modo algum era que o estado de exceção se confundisse inteiramente com a regra.” (AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, p. 90).

²¹⁹ Aqui Agamben se refere à oitava tese sobre o conceito de história, de Benjamin.

a obstinação com que Hitler se empenhou na organização de seu ‘Estado dual’ sem promulgar uma nova constituição é a prova disso (nesse sentido, a tentativa de Schmitt de definir a nova relação material entre Führer e povo no Reich nazista estava condenada ao fracasso).²²⁰

A história, segundo Benjamin, colocou à mostra a fragilidade da tese da soberania de Schmitt, na qual o jurista defendia, por oposição ao controle do *poder do soberano* pelo estado de direito, um “estado de exceção temporário”, com base na leitura que fez do art. 48 da Constituição de Weimar. A esse *estado de exceção* temporário, Benjamin denominou “estado de exceção efetivo”, aquele “‘em que vivemos’ e que é absolutamente indiscernível da regra.”²²¹ Daí a concluir-se que não se pode pensar uma teoria do *estado de exceção* na chave da ligação entre a *violência* e o direito. Benjamin, como Agamben chegará à conclusão de que tal tentativa não passa de uma ficção jurídica que, nas palavras do italiano (em alusão à formulação de Benjamin), “pretende manter o direito em sua própria suspensão como força de lei.”²²² Logo, a associação *poder estatal / anomia*, pelo estado de exceção, não faz mais do que, conforme Benjamin, manter o direito em suspensão com o fim primordial de manter o próprio Estado; ou, de acordo com Agamben, a associação *poder estatal / anomia*, pelo estado de exceção, não faz mais do que promover “o isolamento da ‘força de lei’ em relação à lei”,²²³ definindo “um ‘estado de lei’ em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem ‘força’) e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua ‘força’²²⁴,²²⁵ com o fim de capturar a anomia para a manutenção última da ordem, a saber, para a manutenção última do Estado.

Agamben aprofunda ainda mais essa discussão, ao associar o objeto do embate Benjamin / Schmitt com a “*gigantomachia peri tes ousias*”,²²⁶ a “luta de gigantes acerca do ser”,²²⁷ a qual, segundo ele, “define a metafísica ocidental.”²²⁸ Aí reside, talvez, o debate

²²⁰ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, pp. 90, 91.

²²¹ Trecho escrito por Agamben em alusão à oitava tese sobre a história, de Benjamin (*Ibidem*, p. 92).

²²² *Ibidem*, p. 92.

²²³ *Ibidem*, p. 61.

²²⁴ Então porque, segundo Agamben, deve-se escrever, para referir-se a tal força, o termo “força de lei” – força de uma lei que não é lei dada a suspensão da lei originária (a lei constituinte do Estado).

²²⁵ AGAMBEN, Giorgio, *op. cit.*, p. 61.

²²⁶ *Idem. Op. cit.*, p. 92.

²²⁷ *Idem. Op. cit.*, p. 92.

²²⁸ *Idem. Op. cit.*, *loc. cit.*

mais fundo em torno da “pureza”, tema de nossa análise neste item do presente trabalho. Ele diz:

Ao ser puro, à pura existência enquanto aposta metafísica última, responde aqui a violência pura como objeto político extremo, como “coisa” da política; à estratégia onto-teo-lógica, destinada a capturar o ser puro nas malhas do *logos*, responde a estratégia da exceção, que deve assegurar a relação entre violência anômica e direito.

Tudo acontece como se o direito e o *logos* tivessem necessidade de uma zona anômica (ou alógica) de suspensão para poder fundar sua referência ao mundo da vida. O direito parece não poder existir senão através de uma captura da anomia, assim como a linguagem só pode existir através do aprisionamento do não lingüístico. Em ambos os casos, o conflito parece incidir sobre um espaço vazio: anomia, *vacuum* jurídico de um lado e, de outro, ser puro, vazio de toda determinação e de todo predicado real. Para o direito, esse espaço vazio é o estado de exceção como dimensão constitutiva. A relação entre norma e realidade implica a suspensão da norma, assim como, na ontologia, a relação entre linguagem e mundo implica a suspensão da denotação sob a forma de um *langue*. Mas o que é igualmente essencial para a ordem jurídica é que essa zona – onde se situa uma ação humana sem relação com a norma – coincide com uma figura extrema e espectral do direito, em que ele se divide em uma pura vigência sem aplicação (a forma da lei) e em uma aplicação sem vigência: a força de lei.²²⁹

Fala, portanto, de uma *pureza* condicionada e não originária, uma “*violência pura*” que é um “objeto político extremo”, uma “coisa” da política”, algo que tem concretude, que é “ente” e não “ser”. A “estratégia da exceção”, por conseguinte, deve “assegurar a relação” prática entre a “*violência anômica*” e o “direito”. “*Violência anômica*” assume aqui o caráter de ação - ação do soberano. Tal ação se faz necessária porque “o direito parece não poder existir senão através de uma captura da anomia, assim como a linguagem só pode existir através do aprisionamento do não lingüístico.” Desse ponto se pode retomar a tese de Schmitt, a qual se constrói na contradição em relação aos liberais. Para Schmitt, na negação da anomia, o direito não se sustenta, pois aí ele se torna pura metafísica. A defesa do estado democrático de direito, na interpretação desse intelectual, conduziria à mera aparência de direito, e não a um direito real, concreto, a um direito de fato, o qual só se poderia construir na captura da anomia por meio do estado de exceção; afinal, este é,

²²⁹ AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Exceção*, pp. 92, 93.

para o direito, o próprio espaço vazio como dimensão constitutiva, como dimensão da criação - da possibilidade de criação de um novo direito. A questão é que a criação do novo direito, para Schmitt, passa necessariamente pela criação de um novo direito constituinte, pois ele concebe o espaço do vazio somente na *captura* da anomia, sendo que a *violência anômica*, mais do que ter uma dimensão jurídica, tem uma finalidade jurídica. Não é nessa chave que Benjamin compreende o espaço da anomia, pois ao vazio criativo desta, ele dá uma conotação bastante diferente daquela atribuída por Schmitt. É bom lembrar que Benjamin pensa o direito no vértice “confiança” e não no eixo “medo”, daí porque não vislumbra um direito que só se possa construir na *captura* da anomia, como o faz Schmitt. O direito, para Benjamin, deve ser pensado no terreno da anomia, porque a *violência pura* - resultado do estado de exceção, ou, o que é a mesma coisa, da anomia - “é pressuposto ao direito.”²³⁰ Então, o direito não existe sem a anterior *violência pura*, a qual, por sua vez, é a “ação humana que não funda nem conserva o direito”²³¹. Sendo assim, Benjamin não concebe o direito enquanto finalidade, mas enquanto “meio”, enquanto “porta para a justiça”, pois justamente o que o pressupõe “não é uma figura originária do agir humano que, em certo momento, é capturada e inscrita na ordem jurídica.”²³² Essa condição medial do direito não o coloca, todavia, de modo algum, na esfera do metafísico mas, muito ao contrário, lança-o no universo do concreto, do real pois, como se afirmou, o direito só existe na medida em que existe a *violência pura* e, sendo que a *violência pura* resulta da exceção, o direito só existe em função da exceção. Conclui-se portanto que, tanto para Walter Benjamin quanto para Carl Schmitt, por absoluta oposição aos normativistas, o direito não se aparta do estado de exceção, daí porque o direito, para ambos, é concreto, é real - e não, como querem os liberais, a expectativa do real ou, o que é a mesma coisa, o dever-ser. Esse ponto de convergência entre ambos os intelectuais (Schmitt e Benjamin), que rendeu a atenção de um ao outro e o decorrente debate mútuo,²³³ tão desconfortável aos frankfurtianos, não deve, todavia, como se pode deduzir de tudo o que já se expôs, conduzir a qualquer tipo de conclusão de que um estivesse teoricamente alinhado com o outro. Em

²³⁰ AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Exceção*, p. 94.

²³¹ *Ibidem*, p. 93.

²³² *Ibidem*, p. 93.

²³³ Do que resulta agora o dossiê esotérico feito por Giorgio Agamben.

radical contrariedade a Schmitt, Benjamin não pensa na exceção como o espaço a ser capturado pelo direito, pois não se referencia no “medo” ou na “desconfiança” e, então, não defende a manutenção da ordem estatal, na medida em que concebe o direito como “meio” e não como fim. Benjamin, ao contrário de Schmitt, pensa no direito enquanto oferta e não enquanto imposição, enquanto caminho e não enquanto instrumento de coerção, enquanto estudo e não enquanto prática; enfim, enquanto “porta da justiça” e não enquanto instrumento da ordem ou ferramenta da imposição do *poder* de Estado contra a liberdade dos homens de decidirem, eles mesmos, sobre a sua vida, sobre o seu presente.

A respeito do caráter concreto do direito, o qual se associa ao termo “pureza” em Benjamin, Agamben saca uma definição do sociólogo escrita em uma carta que ele enviou a Ernst Schoen, em 1919. Nela, Benjamin expõe:

É um erro pressupor, em algum lugar, uma pureza que consiste em si mesma e que deve ser preservada [...]. A pureza de um ser *nunca* é incondicionada e absoluta, é sempre subordinada a uma condição. Esta condição é diferente segundo o ser de cuja pureza se trata; mas *nunca* reside no próprio ser. Em outros termos, a pureza de todo ser (finito) não depende do próprio ser [...]. Para a natureza, a condição de sua pureza que se situa fora dela é a linguagem humana (Benjamin, 1966, p. 205 e seg.).²³⁴

Esse fragmento deixa claro o caráter ontológico do debate em torno da *pureza*, empreendido por Walter Benjamin. A esse respeito, Agamben observa:

Essa concepção não substancial, mas relacional, da pureza é tão essencial para Benjamin que, no ensaio de 1931 sobre Kraus, ele pode ainda escrever que “na origem da criatura não está a pureza [*Reinheit*], mas a purificação [*Reinigung*]” (Benjamin, 1931, p. 365).²³⁵

Trazendo a conceituação benjaminiana para o campo do tema “violência”, tem-se que, para Benjamin, há uma *violência mítico-jurídica* e uma *violência pura*. Enquanto a primeira tem uma finalidade, a de manter a ordem jurídica e o *poder* de Estado, a segunda é apenas meio - não carrega consigo qualquer elemento que conduza a um fim.

²³⁴ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, p. 94.

²³⁵ *Ibidem*, p. 94.

Sobre isso Agamben escreve:

Como no ensaio sobre a língua, pura é a língua que não é um instrumento para a comunicação, mas que comunica imediatamente ela mesma, isto é, uma comunicabilidade pura e simples; assim também é pura a violência que não se encontra numa relação de meio quanto a um fim, mas se mantém em relação com sua própria medialidade. E como a língua pura não é uma outra língua, não ocupa um outro lugar que não o das línguas naturais comunicantes, mas se mostra nelas expondo-as enquanto tais, do mesmo modo a violência pura se revela somente como exposição e deposição da relação entre violência e direito. É o que Benjamin sugere (...) evocando o tema da violência que, na cólera, nunca é meio, mas apenas manifestação (*Manifestation*). Enquanto a violência como meio fundador do direito nunca depõe sua relação com ele e estabelece assim o direito como poder (*Macht*), que permanece “intimamente e necessariamente ligado a ela”(ibidem, p. 198), a violência pura expõe e corta o elo entre direito e violência e pode, assim, aparecer ao final não como violência que governa ou executa (*die schaltende*), mas como violência que simplesmente age e se manifesta (*die waltende*).²³⁶

Na analogia entre a língua e a *violência* acima estampada, evidencia-se a materialidade da *violência pura* visto que, embora tal como a língua, a *violência pura* não se instrumentaliza, ela acontece. E é essa condição de não virtualidade - mas de realidade - que permite à *violência pura* se manifestar enquanto “exposição e deposição da relação entre violência e direito”. Então, a *violência pura* não pode ser confundida com a cólera porque nela tal *violência* “nunca é meio, mas apenas manifestação (*Manifestation*)” – manifestação da ira, ou, o que é a mesma coisa, da afirmação do binômio *violência / direito*, evidentemente, e não da “exposição e deposição da relação entre violência e direito”. A *violência* identificada com a cólera, portanto, é “a violência como meio fundador do direito”, a qual “nunca depõe sua relação com ele e estabelece assim o direito como poder (*Macht*), que permanece ‘intimamente e necessariamente ligado a ela’”. A *violência pura*, ao contrário, “expõe e corta o elo entre direito e violência” podendo, então “aparecer ao final não como *violência* que governa ou executa (*die schaltende*), mas como *violência* que simplesmente age e se manifesta (*die waltende*)”, frise-se, *como violência que age e se*

²³⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Exceção*, pp. 95, 96.

manifesta, a saber, *violência* que age e se manifesta expondo e cortando “o elo entre direito e violência”.

E ao trecho imediatamente acima transcrito, Agamben acrescentará:

E se, desse modo, a relação entre violência pura e violência jurídica, entre estado de exceção e violência revolucionária, se faz tão estreita que os dois jogadores que se defrontam no tabuleiro de xadrez da história parecem mexer o mesmo pião – sucessivamente força de ~~lei~~ ou meio puro – é decisivo, entretanto, que o critério de sua distinção se baseie, em todos os casos, na solução da relação entre violência e direito.²³⁷

Em nítida referência ao embate entre Carl Schmitt e Walter Benjamin (“os dois jogadores que se defrontam no tabuleiro de xadrez da história”), Giorgio Agamben procura deixar clara a diferença entre “*violência anômica*”, em Schmitt, e “*violência pura*”, em Benjamin, afirmando que ambas devem ser distinguidas entre si. Enquanto Schmitt defende que o soberano necessita se apropriar do campo da exceção para promover a transformação com a finalidade de estabelecer a efetiva ordem, que o soberano, portanto, deve realizar a “*violência anômica*” (a força de ~~lei~~), a qual se concebe como o instrumento por excelência de *poder verdadeiro*, Benjamin considera que a *violência* que reside no espaço da exceção, à qual denomina “*violência pura*”, não pode ser apropriada por ninguém, tal como a língua pura não pode ser apropriada pela linguagem. Por isso, Benjamin defende um novo tipo de direito, um direito que, enquanto expressão da “*violência pura*” é concreto mas não coercitivo e, por ser meio e não fim, por ser proposição e não coerção não está, de modo algum, vinculado ao direito estatal. Benjamin indica, pois, um direito que se realiza enquanto meio, que se materializa enquanto relação e não enquanto objeto; portanto, mais uma vez, um direito que é meio ou mera passagem e não instrumento voltado a um fim.

A decorrência desse corte ao “elo entre direito e violência”, dessa “deposição da relação entre violência e direito” seria o surgimento do “novo advogado”, um novo personagem que pode dar sentido ao direito após a sua deposição, após a sua realização messiânica, a qual não se torna “uma fase de transição que nunca chega ao fim”²³⁸ ou “um

²³⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Exceção*, p. 96.

²³⁸ *Ibidem*, p. 97.

processo de desconstrução infinita que, mantendo o direito numa vida espectral, não consegue dar conta dele”²³⁹. O “novo advogado” seria aquele capaz de dar sentido a um direito que “não mais praticado, mas estudado – não é a justiça, mas só a porta que leva a ela”²⁴⁰ em um momento em que “o que abre uma passagem para a justiça”²⁴¹ não é mais “a anulação, mas a desativação e a inatividade do direito – ou seja, um outro uso dele”²⁴², justamente “o que a força de lei – que mantém o direito em funcionamento além de sua suspensão formal – pretende impedir”²⁴³.²⁴⁴ O “novo advogado” seria aquele, enfim, capaz de, pelo estudo, libertar o uso do direito do próprio valor do direito, construindo, com isso, a passagem que permite o acesso à justiça, a qual, parafraseando Walter Benjamin, Giorgio Agamben define como “um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica.”²⁴⁵

Sobre a *violência* subjaz outra discussão crucial à compreensão da tese a respeito do estado de exceção: o debate entre auctoritas e potestas. É ao que daremos atenção no capítulo seguinte.

²³⁹ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, pp. 97, 98.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 98.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 98.

²⁴² *Ibidem*, p. 98.

²⁴³ *Ibidem*, p. 98.

²⁴⁴ Poética a oração cunhada por Agamben para ilustrar a tese benjaminiana sobre a desativação do direito coercitivo, a revelar o alinhamento do italiano em relação ao pensamento do intelectual frankfurtiano. Agamben escreve: “Um dia, a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele.” (*Ibidem*, p. 98)

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 98.

CAPÍTULO 03 – AUTORIDADE E PODER

Logo no início do capítulo 06 de **Estado de Exceção**, intitulado *Auctoritas e Potestas*, Giorgio Agamben anota que, no final dos anos 50, Hannah Arendt começava o “seu ensaio ‘Que é autoridade?’, observando que a autoridade havia a tal ponto ‘desaparecido do mundo moderno’ que, na ausência de uma ‘autêntica e indiscutível’ experiência da coisa, ‘o próprio termo ficou completamente obscurecido por controvérsias e confusões’ (Arendt, 1961, p. 91)”²⁴⁶. E segue:

Talvez não haja melhor confirmação dessas confusões – e das ambigüidades que acarretam – do que o fato de Arendt ter empreendido sua reavaliação da autoridade somente alguns anos depois de Adorno e Else Frenkel-Bruswick terem efetuado seu ataque frontal ‘à personalidade autoritária’. Por outro lado, denunciando de modo enfático ‘a identificação liberal de autoridade e tirania’ (ibidem, p. 97) Arendt provavelmente não se dava conta de que partilhava tal denúncia com um autor que, na realidade, lhe era antipático.²⁴⁷

O autor, contra quem Arendt nutria evidente antipatia, era justamente Carl Schmitt. Sobre a “denúncia” que ele teria feito a respeito das “confusões” realizadas em torno do termo “*autoridade*”, Agamben escreverá:

Em 1931, num opúsculo com o significativo título *Der Hüter der Verfassung* (O guardião da constituição), Carl Schmitt tentara, com efeito, definir o poder neutro do presidente²⁴⁸ do Reich no estado de exceção contrapondo, dialeticamente, *auctoritas* e *potestas*. Em termos que antecipam os argumentos de Arendt e depois de haver lembrado que Bodin e Hobbes estavam ainda em condições de apreciar o significado dessa distinção, ele lamentava, porém, ‘a falta de tradição da moderna

²⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, pp. 115, 116.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 116.

²⁴⁸ A ideia de neutralidade do presidente, em Schmitt, não tem associação alguma com o conceito de neutralidade da lei, formulado pelos positivistas. Schmitt entende que o sistema de partidos conduz à fragilização do poder por se distanciar radicalmente do princípio da unidade, o qual é, para ele, intrínseco ao próprio poder. A pluralidade natural do sistema de partidos, conforme o jurista, redundando no império dos interesses particulares. O presidente, ao contrário, não governa conforme qualquer tipo de interesse particular, mas o faz em conformidade com a vontade do povo, do qual é o legítimo representante. Assim, Schmitt escreverá: “Então, o voto do presidente estatal neutro, isto é, do não delegado por interesses das partes seria o de um ‘órgão imparcial da justiça’ e deveria oferecer uma garantia ‘para que a opinião da maioria represente um acordo *justo* dos interesses.” (SCHMITT, Carl, **O Guardião da Constituição**, p. 215)

teoria do Estado que opõe autoridade e liberdade, autoridade e democracia até confundir a autoridade com a ditadura' (Schmitt, 1931, p. 137).²⁴⁹

É bom deixar claro, todavia, que a orientação teórica que conduziu Arendt a reconhecer o equívoco da “identificação liberal de autoridade e tirania” é muito diferente daquela que guiou Schmitt à mesma conclusão. Enquanto Arendt faz a distinção entre *violência* e *poder*, associando a primeira à barbárie e o segundo à ação política, Schmitt liga a *violência* ao *poder*, ao definir o espaço da anomia como o espaço do *poder violento* a ser personificado pelo soberano no intuito de garantir-se a ordem, condição que, para o jurista, longe de corresponder à tirania, equivale à mais genuína *democracia*. Logo, enquanto para Arendt ao exercício do *poder político* (e não da *violência*) corresponde o reconhecimento da autoridade, sem o que não há *democracia*, para Schmitt ao exercício do *poder político* geneticamente violento corresponde a própria autoridade, a qual, por se estabelecer definitivamente no espaço da anomia, exerce livremente um tipo de força consentida, e que justamente, por ser consentida, não pode ser confundida com a ditadura. Ao passo que, portanto, para Arendt, a autoridade prescinde da *violência*, e se constrói no espaço da pluralidade, para Schmitt a autoridade se fixa na *violência* e se constrói no terreno da *unidade* (o que decorre da contraposição dialética que ele faz em torno dos conceitos de *poder* – ou *potestas* – e de *autoridade* – ou *auctoritas*).

Segundo Schmitt, o *poder* (ou *potestas*) está no povo e a *autoridade* (ou *auctoritas*) está no soberano. O *poder* é capturado pela *autoridade* de modo a ser personificado nela própria, e com isso a latente *violência* do povo passa às mãos do soberano. A *autoridade soberana*, pois, assume a completa decidibilidade política, cuja finalidade última é a manutenção da ordem, o que implica na decisão contrária à *violência revolucionária*, qual seja, a *violência* destruidora do direito, aquela que conduz à anarquia.

Diversamente, Hannah Arendt entende que, se a *autoridade* deve manter a ordem²⁵⁰, ela – a *autoridade* – não o faz porque se apropria da *violência anômica* mas, contrariamente, porque nela se reconhece o *poder* político legítimo. Afinal, como se disse, Arendt dá ao termo “*poder*” conotação bem distinta àquela atribuída por Schmitt.

²⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, p. 116.

²⁵⁰ Diferente de Benjamin, Arendt se insere no campo daqueles que defendem o estado democrático de direito.

Enquanto, para o jurista, *poder* e *violência* se confundem na *autoridade* unitária do soberano, para a cientista política

O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome.²⁵¹

Tal definição de *poder* deixa evidente que, contrariamente à idéia de *unidade* como fundamento da *democracia*, em Arendt, a *democracia* só pode existir na pluralidade, o que não quer dizer que a autora incorra na mesma confusão que historicamente incorreu a “teoria moderna de Estado” (aquela que, conforme Schmitt, manca por não ter dado suficiente atenção à teoria clássica, por não ter auscultado devidamente o pensamento político tradicional), a saber, um certo tipo de liberalismo político que opôs a *autoridade* à liberdade, a *autoridade* à *democracia*, com isso confundindo *autoridade* com ditadura. Arendt assim explica a autoridade:

A autoridade, relacionando-se ao mais enganoso destes fenômenos e, portanto, sendo um termo do qual se abusa com freqüência, pode ser investida em pessoas – há algo como a autoridade pessoal, por exemplo, na relação entre a criança e seus pais, entre aluno e professor; ou pode ser investida em cargos como, por exemplo, no Senado romano (*auctoritas in Senatu*); ou em postos hierárquicos da Igreja (um padre pode conceder a absolvição mesmo estando bêbado). Sua insígnia é o reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias. (Um pai pode perder a autoridade tanto batendo em seu filho quanto discutindo com ele, ou seja, tanto comportando-se em relação a ele como um tirano quanto tratando-o como um igual.) Conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo. O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para miná-la é a risada.²⁵²

²⁵¹ ARENDT, Hannah, **Sobre a Violência**, p. 36.

²⁵² *Ibidem*, p. 37.

Vê-se que, para a filósofa, a *autoridade* se aparta completamente da *violência*²⁵³, como também tal *autoridade* não pressupõe qualquer forma de convencimento, afinal, para que ela exista e permaneça, “nem a coerção nem a persuasão são necessárias”. A *autoridade*, nesse escopo, existe por si mesma, tendo o seu “reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedçam”. O liame daquele que obedece à *autoridade* com aquele que a exerce ou aquilo a que ela corresponde (no caso do cargo de *autoridade*) é o respeito. E, reconhecendo a existência de um certo temor daquele que obedece em relação àquele que deve ser obedecido, Arendt emenda ser o desrespeito, que pode assumir a forma de desprezo ou de deboche, o maior inimigo da *autoridade*. Depreende-se daí que, para Arendt, desrespeitar a *autoridade* significa abrir portas para a indesejada e destrutiva *violência*, inimiga mortal da equidade e do verdadeiro *poder*. Sobre a relação entre o *poder* e a *autoridade*, afirmará:

Talvez não seja supérfluo acrescentar que estas distinções²⁵⁴, embora de forma alguma arbitrárias, dificilmente correspondem a compartimentos estanques no mundo real, do qual, entretanto, são extraídas. Assim, o poder institucionalizado em comunidades organizadas freqüentemente aparece sob a forma de autoridade, exigindo reconhecimento instantâneo e inquestionável; nenhuma sociedade poderia funcionar sem isso. (...) Ademais, nada, como veremos, é mais comum do que a combinação de violência e poder, nada é menos freqüente do que encontrá-los em sua forma pura e, portanto, extrema. Disto não se segue que autoridade, poder e violência sejam o mesmo.²⁵⁵

²⁵³ Por violência, Arendt dá a seguinte definição:

“Finalmente, a violência, como eu disse, distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo”. (ARENDDT, Hannah, **Sobre a violência**, p. 37)

E, a respeito do “vigor”, conceito ao qual a autora liga o da “violência”, ela escreve:

“O vigor inequivocamente designa algo no singular, uma entidade individual; é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter, podendo provar-se a si mesmo na relação com outras coisas ou pessoas, mas sendo essencialmente diferente delas. Mesmo o vigor do indivíduo mais forte sempre pode ser sobrepujado pelos muitos, que não raro entrarão em acordo para nenhum outro propósito senão o de arruinar o vigor, precisamente por causa de sua independência peculiar. A hostilidade quase instintiva dos muitos contra o único tem sido sempre atribuída, de Platão a Nietzsche, ao ressentimento, à inveja dos fracos contra os fortes, mas essa interpretação psicológica não atinge o alvo. É da natureza de um grupo e de seu poder voltar-se contra a independência, a propriedade do vigor individual.” (*Ibidem*, p. 37)

²⁵⁴ Aqui Arendt se refere às distinções que faz sobre o “poder”, o “vigor”, a “força”, a “autoridade” e a “violência”.

²⁵⁵ ARENDT, Hannah, **Sobre a violência**, p. 38.

E, embora Arendt reconheça que, na prática, *poder* e *violência* podem se combinar, ela diz:

Todavia, deve ser admitido que é particularmente tentador pensar o poder em termos de comando e obediência, e assim equacionar poder e violência, em uma discussão que, de fato, é apenas um dos casos especiais do poder – isto é, o poder de governo. Visto que nas relações internacionais, tanto quanto nos assuntos domésticos, a violência aparece como o último recurso para conservar intacta a estrutura de poder contra contestadores individuais – o inimigo externo, o criminoso nativo – de fato é como se a violência fosse o pré-requisito do poder, e o poder, nada mais do que uma fachada, a luva de pelica que ou esconde a mão de ferro, ou mostrará ser um tigre de papel. Observando-se a questão mais de perto, entretanto, esta noção perde muito de sua plausibilidade. Para o nosso propósito, a lacuna existente entre a teoria e a realidade é talvez mais bem ilustrada pelo fenômeno da revolução.²⁵⁶

A conclusão de Arendt a respeito das relações entre o *poder* e a *violência* será a de que esta sobrepuja aquele quando ele se desvincula da *autoridade* ou, falando de *poder estatal*, quando ele perde ao menos parte de sua *autoridade*, o que significa dizer que diante do enfraquecimento da *autoridade estatal* a revolução se faz iminente. Nas palavras de Arendt:

Onde os comandos não são mais obedecidos, os meios da violência são inúteis; e a questão desta obediência não é decidida pela relação de mando e obediência, mas pela opinião e, por certo, pelo número daqueles que a compartilham. Tudo depende do poder por trás da violência. A ruptura súbita e dramática do poder que anuncia as revoluções revela em um instante o quanto a obediência civil – às leis, aos dominantes, às instituições – nada mais é do que a manifestação externa do apoio e do consentimento.²⁵⁷

Logo, consoante Hannah Arendt, o *poder estatal*, que se utiliza da *violência* em última instância, com vistas à manutenção da obediência à *autoridade*, encontra a sua absoluta vulnerabilidade no instante em que se esvai a obediência civil, no momento em

²⁵⁶ ARENDT, Hannah, **Sobre a violência**, p. 38.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 39.

que se dissipa “a manifestação externa do apoio e do consentimento.” Portanto, se a *autoridade* não se constrói na persuasão, por outro lado, ela se sustenta no consentimento.

A categoria utilizada por Arendt para justificar a permanência da *autoridade*²⁵⁸, a saber, a do consentimento do dominado, é a mesma de que Schmitt dispõe para fundamentar a *autoridade do soberano*: trata-se do conceito de legitimidade. Nisso, todavia, Arendt parece não se apoiar no conceito de carisma, como o faz Schmitt²⁵⁹. Ela diz:

O poder não precisa de justificação, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas; o que ele realmente precisa é de legitimidade. O tratamento ordinário destas duas palavras como sinônimos não é menos enganoso ou confuso do que a equação corrente entre obediência e apoio. O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então possa seguir-se. A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro. A violência pode ser justificável, mas

²⁵⁸ Embora Arendt chegue a afirmar que em alguns casos a revolução não se consuma por completa ausência de quadros revolucionários, ou porque o Estado não chega a colocar à prova “o seu vigor” de modo a não ver testada, e com isso revelada “a sua fraqueza” (ARENDDT, Hannah, **Sobre a violência**, p. 39), ela conclui que “Homens sozinhos, sem outros para apoiá-los, nunca tiveram poder suficiente para usar da violência com sucesso. Assim, em assuntos domésticos, a violência funciona como o último recurso do poder contra criminosos ou rebeldes – quer dizer, contra indivíduos singulares que, por assim dizer, recusam-se a ser subjugados pelo consenso da maioria.” (*Ibidem*, p. 40)

²⁵⁹ A respeito da importância que o conceito de carisma toma na obra de Schmitt, vale aqui o comentário de Agamben:

“É significativo que os estudiosos modernos tenham sido tão rápidos em aceitar que a *autoritas* era imediatamente inerente à pessoa viva do *pater* ou do *princeps*. O que, de modo evidente, era uma ideologia ou uma *fictio* que deveria fundar a preeminência ou, em todo caso, a categoria específica da *autoritas* em relação à *potestas*, torna-se, assim, uma figura da imanência do direito à vida. Não é por acaso que isso tenha ocorrido exatamente nos anos em que, na Europa, o princípio autoritário teve um inesperado renascimento por meio do fascismo e do nacional-socialismo. Embora seja evidente que não pode existir algo como um tipo humano eterno que, a cada vez encarna em Augusto, Napoleão ou Hitler, mas somente dispositivos jurídicos mais ou menos semelhantes – o estado de exceção, o *iustitium*, a *autoritas principis*, o *Führertum* – que são usados em circunstâncias mais ou menos diversas na década de 30, principalmente – mas não só – na Alemanha, o poder que Weber havia definido como ‘carismático’ é ligado ao conceito de *autoritas* e elaborado em uma doutrina do *Führertum* como poder original e pessoal de um chefe. Em 1933, em um artigo curto que tenta esboçar os conceitos fundamentais do nacional-socialismo, Schmitt define o princípio da *Führung* por meio da ‘identidade de estirpe entre chefe e seguidores’ (deve-se notar a retomada dos conceitos weberianos). Em 1938, publica-se o livro do jurista berlinense Heinrich Triepel, *Die Hegemonie*, cuja resenha Schmitt se apressa a fazer. Na primeira seção, o livro expõe uma teoria do *Führertum* como autoridade baseada não num ordenamento pré-existente, mas num carisma pessoal. O Führer é definido por meio de categorias psicológicas (vontade enérgica, consciente e criativa), e sua unidade com o grupo social bem como o caráter original e pessoal de seu poder são fortemente enfatizados.” (AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, pp. 127, 128).

nunca será legítima. Sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado distancia-se do futuro.²⁶⁰

Portanto, enquanto o *poder* se liga ao reconhecimento, um tipo de consentimento anterior (ou tradicional), que está na origem mesma do *poder* e que resulta da própria união daqueles que o constituíram, o que faz dele a “essência de todo governo”²⁶¹, a *violência* é um mero instrumento e, “como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja.”²⁶² E, completa Arendt, “aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada”²⁶³. Logo, o *poder* “é um fim em si mesmo”²⁶⁴, tal como, compara a autora, a *paz*²⁶⁵. A guerra, contrariamente, tem por finalidade a paz, não passando, por isso, apenas de um instrumento. Por conseguinte, “o poder, longe de ser o meio para um fim, é de fato a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos das categorias de meios e fins.”²⁶⁶

Note-se que o tratamento dado aqui pela autora ao termo “meio” não tem nada a ver com o conceito de “meios puros” desenvolvido por Walter Benjamin. O termo “meio”, no contexto das afirmações logo acima transcritas, tem a conotação de instrumento, cuja finalidade é um determinado fim. Entretanto, se Benjamin identifica nos “meios puros” um determinado tipo de *violência*, o da *violência anômica* - para ele o campo da criação e, portanto, o campo do *poder* criativo - Arendt rejeita cabalmente a associação entre a anomia e a criação, a anomia e o *poder*, situando a *violência* - por ela identificada com a anomia - em uma esfera diametralmente oposta à do *poder*. De acordo com Arendt, portanto, não há, como acontece em Benjamin, dois tipos de *violência* (uma que corresponde aos “meios puros” e outra que é sangrenta, que é mero instrumento dotado de finalidade coercitiva), mas há apenas um tipo de *violência*: aquela que nega em absoluto o *poder*. O fato de, para Arendt, a *violência* se contrapor ao *poder* não quer dizer, porém, que *poder* e *violência* não convivam, e que até mesmo não combinem, em certos casos fáticos,

²⁶⁰ ARENDT, Hannah, **Sobre a violência**, p. 41.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 40.

²⁶² *Ibidem*, p. 41.

²⁶³ *Ibidem*, p. 41.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 41.

²⁶⁵ A respeito da paz, Arendt diz: “A paz é um absoluto (...)” (*Ibidem*, p. 41)

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 41.

entre si (no caso de um risco iminente, por exemplo).²⁶⁷ Isso não quer dizer, todavia, que tal como o *poder* a *violência* seja dotada de legitimidade, pois embora o uso dela possa ser justificável, para Arendt ele nunca será legítimo, eis que nunca resultará de um consenso originário. Ela – a *violência* – está fadada a não passar, portanto, de instrumento a atingir certo fim, e nunca será, como o *poder* o é, “uma habilidade humana” de agir em acordo comum ou, anteriormente, o resultado de um consenso inerente ao “estar junto” por aqueles que compõem o grupo, no momento em que tal *poder* é criado. É justamente no “estar junto” daqueles que compõem o *poder* no seu início que surge, conforme Arendt, a autoridade. Vale aqui anotar a importância que, como exemplo, os norte-americanos dão aos “pais fundadores” (“founding fathers”) da República, as *autoridades* originárias da *democracia* estadunidense. A respeito desse exemplo Hannah Arendt dedicou esmerado estudo em “Sobre a Revolução”, a reforçar o seu argumento em torno da *autoridade*. Em tal estudo, ela diz:

Através dos senadores romanos os fundadores da cidade de Roma estavam presentes, e, com eles, estava presente o espírito da fundação, o início, o *principium*, dessas *res gestae* que, a partir de então, formaram a história do povo de Roma. De facto, a *auctoritas*, cuja raiz etimológica é *augere*, aumentar e desenvolver, dependia da vitalidade do espírito da fundação, em virtude do qual era possível aumentar, desenvolver e alargar as fundações, tal como elas haviam sido alicerçadas pelos antepassados. A continuidade ininterrupta deste aumento e a sua inerente autoridade apenas poderiam vir a existir através da tradição, ou seja, através da herança, por toda uma linha contínua de sucessores, do princípio estabelecido no início. Permanecer nesta linha contínua de sucessores significava, em Roma, ter autoridade e manter-se ligado ao tempo inicial dos antepassados, em piedosa lembrança e conservação, significava ter a *pietas* romana, ser ‘religioso’, ou estar ‘ligado’ aos próprios inícios. Deste modo, não era nem a legislação, apesar de ela ser bastante importante em Roma, nem o governo como tal, aquilo que se considerava possuir a maior das virtudes humanas, mas sim a fundação de novos estados ou a conservação e o aumento daqueles que já haviam sido fundados: ‘Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas.’ [Nada há, na verdade, que mais aproxime a virtude humana do espírito dos deuses,

²⁶⁷ A esse respeito, Arendt dirá: “Ninguém questiona o uso da violência em defesa própria porque o perigo é não apenas claro, mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato.” (ARENDR, Hannah, **Sobre a violência**, p. 41)

que fundar novas cidades ou conservar as que já estão fundadas.]” - *tradução da edição portuguesa (nota nossa)*.²⁶⁸

Arendt procura demonstrar as relações existentes entre o espírito de fundação dos antigos romanos, a que o expansionismo era intrínseco, e o espírito da fundação dos EUA, cuja característica expansionista se revelou na própria fundação da República, ao agregarem-se os territórios das ex-colônias em torno de um Estado erigido sobre uma Constituição que permanece a mesma, desde a sua redação original. A autoridade dos senadores romanos, nos quais estava presente o espírito da fundação equivale, no caso norte-americano, segundo Arendt, à autoridade da Constituição, de sorte que enquanto em Roma “a função da autoridade era política e consistia em dar conselho”,²⁶⁹ nos EUA “a função da autoridade é legal e consiste na interpretação”²⁷⁰, na interpretação da lei, é claro, a ser feita pela corte maior do Estado – O Supremo Tribunal. A autoridade da Constituição norte-americana resulta, no entanto, do fato de ter sido ela construída justamente pelos homens da revolução americana, os quais se consideravam mesmo os “pais fundadores” da República, tendo se espelhado na mitologia da fundação de Roma, escrita por Virgílio. Como Roma que, ao contrário de ter sido fundada nas bases da *violência* vil e destrutiva protagonizada pelo fraticida Rômulo, teria nascido de uma *violência* justificada, a saber, a guerra entre o herói troiano Enéias e os nativos italianos com vistas ao restabelecimento de Tróia pelo resgate do “gens Hectorea”, assim também, para os revolucionários norte-americanos, a *violência* da revolução se justificava, tratando-se de uma *violência* necessária à criação da República – na concepção de tais revolucionários, “uma ‘nova Roma’”²⁷¹. Tal *violência*, a *violência* justificada, embora corresponda à força²⁷², enquanto “energia liberada” por um movimento da sociedade, não se confunde, para Arendt, com a ditadura, ou a “*violência ditatorial*”. A intelectual defende que a experiência da fundação dos EUA

²⁶⁸ ARENDT, Hannah, **Sobre a Revolução**, pp. 248, 249.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 248.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 248.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 262.

²⁷² Arendt define “força” da seguinte maneira: “A força [*force*], que freqüentemente empregamos no discurso cotidiano como sinônimo da violência, especialmente se esta serve como um meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica, às ‘forças da natureza’ ou à ‘força das circunstâncias’ (*la force des choses*), isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais.” (ARENDT, Hannah, **Sobre a violência**, p. 37)

colocou em xeque a teoria de que todo Estado necessariamente se funda na ditadura. Ela diz:

(...) o curso da Revolução Americana conta-nos uma história inesquecível e está apto a ensinar-nos uma lição única; na verdade, esta revolução não rebentou, mas foi feita por homens, em deliberação comum com a força de garantias mútuas. O princípio que veio a lume durante aqueles duros anos em que as fundações foram estabelecidas – não pela força de um só arquitecto, mas pelo poder combinado de muitos – foi o princípio inter-relacionado do compromisso mútuo e da deliberação comum; e o próprio acontecimento decidiu, de facto, como Hamilton havia insistido, que os homens ‘são na realidade, capazes (...) de estabelecer um bom governo, partindo da reflexão e da escolha’, que eles não estão ‘para sempre destinados a depender, para as suas constituições políticas, do acidente e da força’.²⁷³

Assim, para Hannah Arendt, a revolução norte-americana resultou de uma escolha política, revelando a autonomia dos revolucionários que, muito ao contrário de protagonizarem um grande ato de força a se associar com a *violência injustificada* – a força ditatorial, foram os agentes do *poder*, aptos a “agir em concerto”, de modo a superar o império da força enquanto qualidade estritamente individual,²⁷⁴ na medida em que colocaram em prática o mutualismo. E, ainda conforme Arendt, a união é o requisito imprescindível do *poder*, pois ele “apenas acontece quando os homens se unem entre si no propósito de exercerem uma acção”²⁷⁵, deixando de existir quando, por qualquer motivo, “se dispersam e abandonam uns aos outros”²⁷⁶. Aparece, aí, um novo e importante conceito: o conceito de ação. Lembre-se que “o poder corresponde à habilidade humana (...) para *agir* em concerto”²⁷⁷ e que, portanto, tanto quanto a união entre os indivíduos, a ação é, também, requisito imprescindível do *poder*. Quanto a isso, Arendt escreverá:

(...) onde e quando os homens conseguem manter intacto o poder que entre eles surgiu durante o curso de qualquer acto ou acção particulares,

²⁷³ ARENDT, Hannah, **Sobre a Revolução**, p. 264.

²⁷⁴ Arendt define também, força, como o “dom de pertença de qualquer homem, no seu isolamento, contra todos os outros homens” (*Ibidem*, p. 215)

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 215.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 215.

²⁷⁷ ARENDT, Hannah, **Sobre a violência**, p. 36.

eles estão já dentro do processo da fundação, da constituição de uma estável estrutura terrena que venha a abrigar o seu poder conjugado de acção. Existe um elemento da capacidade construtora de universos do homem na faculdade humana de fazer e de cumprir promessas. Tal como as promessas e os acordos se relacionam com o futuro e fornecem estabilidade no oceano da incerteza desse futuro, em que o imprevisto pode surgir vindo de todos os lados, assim também a constituição, a fundação e as capacidades de construção de universos do homem dizem respeito, não tanto a nós e ao nosso próprio tempo na terra, quanto aos nossos ‘sucessores’ e à nossa ‘posteridade’. A morfologia da acção – a acção é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de pessoas – e a sintaxe do poder – o poder é o único atributo humano que se aplica unicamente ao espaço intermundano em que os homens estão mutuamente relacionados – combinam-se no acto da fundação, em virtude de se fazerem e de se cumprirem promessas, o que, no domínio da política, pode bem ser a mais elevada faculdade humana.

Por outras palavras, o que havia acontecido na América colonial antes da Revolução (e o que havia acontecido em nenhuma outra parte do mundo, nem nos velhos países, nem nas novas colónias) fora, teoricamente falando, que a acção havia conduzido à formação do poder, e que o poder era mantido em vigor pelos recém-descobertos processos de compromisso e de aliança.²⁷⁸

Logo, em Arendt, a acção aparece como a aptidão que os seres humanos possuem de, em grupo, firmarem um compromisso, uma aliança, a saber, uma Constituição, a qual tem o fito da promessa, na medida em que tal promessa “se relaciona com o futuro”, fornecendo a procurada “estabilidade no oceano da incerteza desse futuro”. A Constituição americana é, para Arendt, portanto, a “fonte da autoridade do novo corpo político”²⁷⁹ e por isso é “absoluta”, na medida em que tal “absoluto reside no próprio acto do início”²⁸⁰ ou no “próprio acto da fundação”.²⁸¹ Por ser originária da acção dos “pais fundadores” a Constituição passa, então, a dizer respeito “não tanto a nós e ao nosso próprio tempo na terra, quanto aos nossos ‘sucessores’ e à nossa ‘posteridade’”, o que quer dizer que os sucessores dos fundadores os respeitarão ao manterem intacta a lei fundante de seu Estado, ao reconhecerem na Constituição a autoridade absoluta contra a qual nenhum indivíduo ou grupo deve se insurgir. Subverter a Constituição significaria, para Arendt, mergulhar num caminho sem volta – o do fim do Estado norte-americano e, com ele, o do fim da

²⁷⁸ ARENDT, Hannah, **Sobre a Revolução**, pp. 215, 216.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 253.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 253.

²⁸¹ *Ibidem*, pp. 252, 253.

experiência moderna mais bem sucedida de exercício de *poder*. Eis a importância da permanência da *autoridade*, aquela que desapareceu do mundo moderno por ter sido confundida com a *violência* e com a “persuasão através de argumentos”,²⁸² elementos típicos das experiências totalitárias, as quais se estabeleceram em substituição ao “sistema partidário.”²⁸³

O entusiasmo com que Hannah Arendt trata a experiência estadunidense, identificando na sua Constituição a autoridade dos “pais fundadores” a ser preservada e referenciada enquanto modelo de *democracia*, como procuramos sucintamente demonstrar, advém de conceitos de *poder*, vigor, força, *violência*, *autoridade* e ação política muito próprios à sua teoria, os quais a distanciam tanto de uma postura positivista²⁸⁴, quanto de uma postura conservadora²⁸⁵ como, também, das teorias políticas revolucionárias, neste último caso, por enxergar em tais teorias políticas a associação direta entre *poder* e anomia, relação esta que Arendt abomina, identificando-a como a causa da construção dos regimes totalitários.

Sobre a crítica que faz contra o positivismo, ao comentar as definições próprias à história da filosofia a respeito das formas de domínio político inventadas pelo homem, Arendt resgata uma tese weberiana, identificando na burocracia “a última e talvez mais formidável forma de tal dominação”,²⁸⁶ aquela em que “nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável”,²⁸⁷ aquela que, por isso, corresponde ao “domínio de Ninguém”,²⁸⁸ o qual, Arendt afirma, é “o mais tirânico de todos, pois aí não há ninguém a quem se possa questionar para que responda pelo que está sendo feito.”²⁸⁹ Eis, segundo a filósofa, “o estado de coisas, que

²⁸² ARENDT, Hannah, **Entre o Passado e o Futuro**, p. 129.

²⁸³ *Ibidem*, p. 128.

²⁸⁴ que pensa o direito como o resultado de uma operação matemática, a impor decisivamente limites ao *poder do soberano*.

²⁸⁵ que concebe o direito na estrita aliança com o *poder central do soberano*, identificado como a única autoridade de Estado realmente executável.

²⁸⁶ ARENDT, Hannah, **Sobre a Violência**, p. 33.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 33.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 33.

²⁸⁹ *Ibidem*, *loc. cit.*

torna impossíveis a localização da responsabilidade e a identificação do inimigo,²⁹⁰ que está entre as mais potentes causas da rebelde inquietude espreada pelo mundo de hoje, da sua natureza caótica, bem como da sua perigosa tendência para escapar ao controle e agir desesperadamente.^{291,292}

Arendt identifica, nas teorias revolucionárias, a matriz hegeliana. Argumentará:

Teoricamente, a conseqüência de maior alcance da Revolução Francesa foi o nascimento do moderno conceito de história na filosofia de Hegel. A idéia verdadeiramente revolucionária de Hegel era a de que o antigo absoluto dos filósofos se revelava no domínio dos assuntos humanos, isto é, precisamente naquele domínio das experiências humanas que os filósofos unanimemente tinham excluído como origem ou fonte dos modelos do absoluto. O exemplo desta nova revelação no que se refere a um processo histórico foi nitidamente a Revolução Francesa, e a razão pela qual a filosofia alemã posterior a Kant veio a exercer a sua enorme influência no pensamento europeu do século XX, sobretudo em países expostos a agitações revolucionárias – Rússia, Alemanha, França – não foi o chamado idealismo mas, pelo contrário, o facto de ter deixado a esfera da pura especulação e procurado formular uma filosofia que poderia corresponder e compreender conceptualmente as inovadoras e bem reais experiências desse tempo.²⁹³

Em relação a tais experiências, afirma que, politicamente, se criou um sofisma da filosofia da história, que “consiste na descrição e compreensão de todo o campo da acção humana, não em termos de actor e de agente, mas do ponto de vista do espectador que

²⁹⁰ Registre-se que ao assinalar o termo “inimigo” Arendt se refere às relações de domínio do homem sobre o homem. O inimigo aqui – no caso do império da burocracia - é o que domina sem poder ser identificado pelo dominado. O termo “inimigo”, nesse contexto, não tem, portanto, nada a ver com a conotação atribuída ao mesmo termo por Carl Schmitt, que costuma tratá-lo no âmbito da “teoria do inimigo”. Pertinente anotar que se para Schmitt a função do exército é a de garantir o poder soberano ao poder fazer a guerra, ou ao de fato colocá-la em execução, para Arendt a função das forças armadas é apenas a de “proteger e defender a população civil” (ARENDDT, Hannah, **Sobre a Revolução**, p. 16). Decorre daí a importante distinção da conotação que tem a guerra para os dois pensadores. Enquanto para Schmitt a guerra deve ser feita justamente para que a revolução não ocorra, para Arendt a guerra é propriamente o prelúdio da revolução, ou a sua conseqüência. Se para Schmitt a guerra é necessária, para Arendt a guerra é tudo aquilo o que a humanidade deve evitar se pretende construir-se, verdadeiramente, como uma civilização democrática.

²⁹¹ Aqui, Arendt se refere aos diversos movimentos originariamente reativos que ocorriam nos anos de 1960, por ela classificados como expressões de *violência* dada a sua irracionalidade fundada no ódio, como o *Black Power* nos EUA e as rebeliões dos estudantes franceses.

²⁹² ARENDT, Hannah, **Sobre a Violência**, p. 33.

²⁹³ ARENDT, Hannah, *op. cit.*, p. 61.

assiste a um espetáculo”²⁹⁴ de forma que “todas as histórias começadas e desempenhadas pelos homens só revelaram o seu verdadeiro significado quando estes morreram, de modo que poderia parecer, de facto, que apenas o espectador, e não o agente, pudesse esperar compreender o que na realidade ocorreu em qualquer sequência de factos e de acontecimentos.”²⁹⁵

Essa condição, a da compreensão do fato histórico apenas pelo espectador, e não pelo ator, teria resultado da idéia de que “a filosofia de Hegel, embora dizendo respeito à acção e ao domínio dos assuntos humanos, consistia na contemplação.”²⁹⁶ Tal filosofia da história (um elaborado teórico de tipo contemplativo) não poderia gerar, para Arendt, qualquer forma efetiva de ação política (a saber, a habilidade de promover, com autonomia e independência de espírito, alianças), conduzindo à substituição da *liberdade* pela *necessidade*, fazendo dos homens meros reféns da história na medida em que eles se tornam, ao contrário de atores ou agentes dela, nada além do que simples espectadores dos acontecimentos históricos. Eis o problema tanto do liberalismo quanto do conservadorismo. Em seu texto “Que é autoridade?”, Arendt escreverá:

(...) se tanto o liberalismo como o conservadorismo não nos ajudam no momento em que tentamos aplicar suas teorias às formas e instituições políticas faturalmente existentes, dificilmente se pode duvidar de que suas asserções gerais comportam grande plausibilidade. O liberalismo, dissemos, mede um processo de refluxo da liberdade, enquanto o conservadorismo mede um processo de refluxo da autoridade; ambos denominam de totalitarismo o resultado final esperado e vêem tendências totalitárias onde quer que um ou outro esteja presente. Sem dúvida, ambos podem documentar de maneira excelente suas descobertas. Quem negaria as sérias ameaças à liberdade, de todos os lados, desde o início do século, e o ascenso de todos os tipos de tirania, pelo menos até o fim da Primeira Guerra Mundial? Quem pode negar, por outro lado, que o desaparecimento de praticamente todas as autoridades tradicionalmente

²⁹⁴ ARENDT, Hannah, **Sobre a Revolução**, pp. 61, 62.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 62.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 61. A respeito dessa característica inversa ao pragmatismo, responsável pela criação de uma filosofia da história ao invés de uma ciência política, Arendt observará: “E quando o pensamento se dirigiu para trás, tudo o que tinha sido político – actos, palavras e acontecimentos – se tornou histórico, o que teve como resultado que o novo mundo anunciado pelas revoluções do século XVIII não recebeu, como Tocqueville ainda reivindicava, uma ‘nova ciência da política’, mas uma filosofia da história.” (*Ibidem*, p. 61)

estabelecidas foi uma das características mais espetaculares do mundo moderno? (...) Se olhamos as afirmações conflitantes de conservadores e liberais com olhos imparciais, podemos ver facilmente que estamos de fato em confronto com um simultâneo retrocesso tanto da liberdade como da autoridade no mundo moderno. No que diz respeito a esses processos, pode-se mesmo dizer que as numerosas oscilações na opinião pública, que há mais de cento e cinquenta anos têm balançado a intervalos regulares de um extremo ao outro, de um clima liberal a outro conservador, e de volta para outro mais liberal, tentando em certas ocasiões reafirmar a autoridade e, em outras, reafirmar a liberdade, resultaram somente em um maior solapamento de ambas, confundindo os problemas, borrando as linhas distintivas entre autoridade e liberdade e, por fim, destruindo o significado político de ambas.²⁹⁷

A percepção de que o fim da liberdade e da autoridade na modernidade resultam da relação dual entre o conservadorismo e o liberalismo se completa com a seguinte colocação:

O liberalismo e o conservadorismo nasceram nesse clima de opinião pública violentamente oscilante, e ligam-se um ao outro, não apenas porque cada um deles perderia sua própria essência sem a presença de oponente no campo da teoria e da ideologia, mas também por se preocuparem ambos fundamentalmente com a restauração, seja da liberdade, da autoridade ou do relacionamento entre ambas, à sua posição tradicional. É nesse sentido que eles formam as duas faces da mesma moeda (...).²⁹⁸

A saída construída por Arendt para a ruptura com tal dualidade entre as duas correntes teóricas (o liberalismo e o conservadorismo) está justamente nos conceitos de *poder* e de *ação* que ela desenvolve, aos quais se deve dar especial atenção, devido à sua relevante pertinência e extrema atualidade, se realmente se pretende levar a sério o projeto de *democracia* na contemporaneidade. *Promessa*, *compromisso* e *aliança* passam, com isso, a se constituírem como os bens mais preciosos a referenciar os passos da humanidade, resgatando-se, por meio deles, o significado do termo *política*, próprio de um tempo em que a *confiança* pautava as relações jurídicas entre os homens.

²⁹⁷ ARENDT, Hannah, **Entre o Passado e o futuro**, pp. 137, 138.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 138.

Vê-se, aí, uma aproximação entre Hannah Arendt e Walter Benjamin, a de uma ação política vinculada a um direito baseado na confiança, requisito fundamental de qualquer promessa, compromisso ou possibilidade de verdadeira aliança entre os homens. Eis a contribuição de Arendt que Giorgio Agamben prende à sua própria teoria. Ele diz:

Mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome 'política' (...) política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito.²⁹⁹

Se o conceito arendtiano de ação política guarda grandes proximidades com a idéia de direito baseado na confiança tipicamente benjaminiana, de modo a ser aproveitado por um autor que se referencia em Walter Benjamin no que concerne à possibilidade de uma *práxis* - mesmo que tal *práxis*, no caso de Agamben, corresponda simplesmente à imaginação³⁰⁰ - isso não quer dizer, todavia, como já se demonstrou anteriormente, que ambos os teóricos compactuem da mesma visão a respeito das relações entre Estado e povo. Se Benjamin identifica o Estado e o direito estatal como expressões de um *poder* necessariamente violento, Arendt advoga a possibilidade de construção de um Estado e de um direito estatal não violentos. Se Benjamin não concebe qualquer tipo de institucionalização das formas jurídicas que redunde na fundação do Estado, Arendt pensa em uma Constituição legal que resulte da ação política dos homens, de um consentimento originário, a legitimar tal Constituição. Se, finalmente, Benjamin associa o *poder soberano* necessariamente à barbárie, à anomia, Arendt acredita que o *poder soberano* pode ser nada mais que o resultado do acordo mútuo entre os homens, fundado na promessa e no compromisso entre os diferentes grupos que compõem a sociedade.

Nesse sentido, a crítica que Giorgio Agamben empreende contra as *democracias* contemporâneas, a denunciar o *estado de exceção permanente* que nelas se estabeleceu desde o pós-guerra, o afasta definitivamente de qualquer forma de otimismo que possa

²⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, p. 133.

³⁰⁰ Em entrevista concedida a Flávia Costa, Agamben diz: '(...) diria que a ruptura do nexo entre violência e direito abre duas perspectivas à imaginação (a imaginação é naturalmente já uma práxis) (...)'. In: Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevistadora: Flávia Costa, **REVISTA do Departamento de Psicologia, UFF**, p. 4.

advir da teoria arendtiana com relação à possibilidade de construção de Estados verdadeiramente democráticos, ou de Estados que possam levar adiante um projeto biopolítico de instauração e efetivação dos *direitos humanos*. A respeito desse tema, vale a anotação de Oswaldo Giacoia Junior, ao comentar recentes formulações do jurista arendtiano Celso Lafer sobre a interpretação que faz das contribuições de Giorgio Agamben acerca de uma análise do estado de exceção, por oposição ao estado de necessidade. Diante de afirmações feitas por Lafer, que associam a crítica agambiana do estado de exceção à instauração “de uma guerra civil legal”³⁰¹ - a saber, o Holocausto e o totalitarismo (em especial o Terceiro Reich) - como resultado das “considerações de Hannah Arendt sobre a inaplicabilidade da razão de estado clássica”,³⁰² Giacoia diz:

Uma vez que essa questão configura um aspecto importante também no âmbito do debate atual sobre os direitos humanos, gostaria de apresentar o ponto de vista de acordo com o qual talvez Agamben não possa ser considerado um bom companheiro de viagem numa inegavelmente corajosa e meritória empreitada de *reconstrução dos direitos humanos* – ainda mesmo quando, como no caso do professor Lafer, essa tarefa deva ser concebida e proposta como implicando necessariamente a internacionalização dos direitos do homem, com base no princípio, inspirado em Arendt, de uma tutela internacional da cidadania como direito a ter direitos.³⁰³

³⁰¹ LAFER, Celso *apud* GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “Sobre direitos humanos na era da bio-política”, In: **Kriterion**: Revista de Filosofia, p. 5.

³⁰² LAFER, Celso *apud* GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, *Ibidem*, p. 4.

³⁰³ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, *Ibidem*, p. 5.

CAPÍTULO 04 – O PROBLEMA DA REVOLUÇÃO PERMANENTE

O debate *auctoritas versus potestas*, resgatado por Giorgio Agamben em **Estado de Exceção** traz, à baila, talvez a mais importante de todas as questões da política moderna e contemporânea: o problema da “*revolução permanente*”. Se Hannah Arendt se preocupa com o erro da “identificação liberal de autoridade e tirania”, ela o faz porque percebe que o *poder*, enquanto habilidade humana para agir em acordo mútuo, tendo por base a pluralidade ou o sistema de partidos, se esvaiu no mundo moderno. Para Arendt, diferentemente do que ocorreu na experiência norte-americana, estabeleceu-se, a partir da Revolução Francesa, a idéia de “*revolução permanente*”, a qual marcou decisivamente a posterior história do próprio povo francês, assim como a de outros povos durante todo o século XIX e durante parte substancial do século XX. Sobre a “*revolução permanente*”, a intelectual escreve:

A partir da Revolução Francesa, passou a ser comum interpretar toda a sublevação violenta, fosse ela revolucionária ou contra-revolucionária, em termos de uma continuação do movimento originariamente começado em 1789, como se os tempos de calma e descanso fossem apenas as pausas nas quais a corrente teria ido subterraneamente reunir forças para de novo vir à superfície (...).³⁰⁴

Por razões bastante distintas, Carl Schmitt também atribuiu centralidade ao problema da “*revolução permanente*”. Pode-se mesmo dizer que a busca de Schmitt pelo reconhecimento da autoridade do soberano teve como fundamento a sua convicção pessoal de que as consequências do império do liberalismo político na modernidade traziam o risco constante da insegurança e da absoluta ausência de paz social. Para Schmitt, o liberalismo político, longe de estabelecer a verdadeira *democracia*, teria instituído nada mais do que o engodo da liberdade, a conduzir a humanidade à mais profunda condição de risco, risco da eclosão de uma nova revolução, risco da ruptura com o estado de direito, risco, enfim, da instalação da anarquia ou da nefasta revolução socialista.

³⁰⁴ ARENDT, Hannah, **Sobre a Revolução**, p. 59.

Muito longe de se pautar na ideia de pluralidade e de consenso de partidos, Schmitt se referenciou em outro conceito ao resgatar a noção de *auctoritas*: o conceito de decisão. Pela decisão, o soberano, segundo Schmitt, coloca a lei em suspensão, tal como dentre os antigos romanos o *iustitium* o fazia. Conforme lembra Agamben, o *iustitium* colocava a ordem jurídica em suspensão, reduzindo principalmente os cônsules “à condição de simples particulares (*in privato abditii*)”³⁰⁵ de modo que cada um deles agia “como se estivesse revestido de um *imperium*”³⁰⁶. Por conseguinte, diante desse instituto de direito - o *iustitium* - “a *auctoritas* parece agir como uma força que suspende a potestas onde ela agia e a reativa onde ela não estava mais em vigor”³⁰⁷. A *auctoritas* passa a ser “um poder que suspende ou reativa o direito”,³⁰⁸ embora não tenha “vigência formal como direito”³⁰⁹. Tal como o cônsul romano que passava à condição de *privato abditii* frente ao *iustitium*, o soberano (ou a autoridade) é, diante do estado de exceção, identificado com uma só pessoa (a qual se reveste – ela mesma - para Schmitt, de um *poder* de *imperium*).

Essa espécie de defesa, muito contrária àquela proposta por Hannah Arendt (a qual concebe a autoridade como resultado do consenso na pluralidade), se situa no campo do conservadorismo de tipo autoritário, ligando-se diretamente com o que historicamente se conheceu como fascismo. A esse respeito Agamben escreve:

Para compreender fenômenos modernos como o *Duce* fascista e o *Führer* nazista, é importante não esquecer sua continuidade com o princípio da *auctoritas principis*. Como já observamos, nem o *Duce* nem o *Führer* representam magistraturas ou cargos públicos constitucionalmente definidos – ainda que Mussolini e Hitler estivessem investidos, respectivamente, do cargo de chefe de governo e do cargo de chanceler do Reich, como Augusto estava investido do *imperium consolare* o da *potestas tribunicia*. As qualidades de *Duce* e de *Führer* estão ligadas diretamente à pessoa física e pertencem à tradição biopolítica da *auctoritas* e não à tradição jurídica da *potestas*.³¹⁰

³⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Exceção*, p. 121.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 121.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 121.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 121.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 121.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 127.

Lembrando Seydel, Schmitt dirá: “(...) Max Von Seydel encontrou uma argumentação concludente: o monarca teria que, em todo caso, realmente governar e ter um poder real, pois não sobraria nada mais do *régner* se subtraíssemos o *gouverner*”³¹¹. A capacidade de governar equivale, para Schmitt, a um “tipo especial de autoridade”,³¹² que “representa a *continuidade* e a *permanência* da unidade estatal e de seu funcionamento uniforme”³¹³, o que transcende às competências atribuídas ao chefe de Estado, de modo que tal autoridade é, então, um “terceiro ‘nada mais que neutro’”.³¹⁴ Esse “terceiro ‘nada mais que neutro’”, identificado com o presidente do Reich é o único que pode ter a “grandeza intermediária”, o “*pouvoir intermédiaire*”, a aptidão para estabelecer a *unidade* diante da pluralidade de interesses dos diversos partidos políticos e dos Estados estrangeiros.³¹⁵ Remetendo a F. Naumann, Schmitt transcreve:

Existe a possibilidade de que, no parlamento do Reich, não possa ser encontrada uma maioria e que, por conseguinte, não possa, sem mais, ser formado um governo. Então o presidente tem que se tornar eficiente. (...) Toda a questão presidencial não é *nenhuma questão partidária*, mas, sim, uma questão de técnica política e harmonia.³¹⁶

A afirmação de Naumann, aproveitada por Schmitt, demonstra uma visão definitivamente moderna a respeito da autoridade. A “grandeza intermediária” do soberano, a qual “representa a *continuidade* e a *permanência* da unidade estatal”, bem como o “funcionamento uniforme” do Estado, é “uma questão de técnica política e harmonia”, e não exclusivamente de tradição, como defenderiam os reformadores dos séculos XVIII e XIX.

Em “Que é autoridade?”, Hannah Arendt induz que a associação entre autoridade e violência, realizada pelos conservadores como pelos liberais (aqui identificados com os adeptos da idéia de “*revolução permanente*”), é tipicamente metafísica, uma decorrência

³¹¹ SCHIMTT, Carl, **O Guardião da Constituição**, p. 198.

³¹² *Ibidem*, p. 199.

³¹³ *Ibidem*, p. 199.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 198.

³¹⁵ Aqui, Schmitt faz referência à defesa de F. Naumann, com a qual expressa concordância.

³¹⁶ NAUMANN, F. *apud* SCHIMTT, Carl, *op. cit.*, pp. 202, 203.

cronologicamente longínqua, porém filosoficamente próxima, da formulação platônica de que somente os filósofos seriam aptos a governar. Vale a transcrição do seguinte trecho:

A razão por que Platão queria que os filósofos se tornassem os governantes da cidade se assentava provavelmente no conflito existente entre o filósofo e a *polis* para com a filosofia, que provavelmente estivera dormitante durante algum tempo antes de mostrar sua ameaça imediata à vida do filósofo no julgamento e morte de Sócrates. Politicamente, a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a *polis*. O filósofo anuncia sua pretensão ao governo, mas não tanto por amor à *polis* e à política (embora não se possa negar motivação patriótica a Platão, que distingue sua filosofia das de seus seguidores da antiguidade), como por amor à filosofia e à segurança do filósofo.

Foi após a morte de Sócrates que Platão começou a descrever da persuasão como insuficiente para guiar os homens, e a buscar algo que se prestasse a compeli-los sem o uso de meios externos de violência. Bem no início de sua procura ele deve ter descoberto que a verdade, isto é, as verdades que chamamos de auto-evidentes, compelem a mente, e que essa coerção, embora não necessite de nenhuma violência para ser eficaz, é mais forte que a persuasão e a discussão. O problema a respeito da coerção pela razão, contudo, está em que somente a minoria se sujeita a ela, de modo que surge o problema de assegurar com que a maioria, o povo, que constitui em sua própria multiplicidade o organismo político, possa ser submetida à mesma verdade. Aqui, certamente, se devem encontrar outros meios de coerção, e aqui, novamente, se deve evitar a coerção pela violência para que a vida política, tal como entendida pelos gregos, não seja destruída.³¹⁷

A questão é: como se evitar a violência para que os inaptos a compreender as leis da razão possam obedecer a elas? Há alguma forma de despotismo que não precise lançar mão da violência para se fixar? Embora Platão não defendesse qualquer modo de violência para que se garantisse a obediência à autoridade³¹⁸, apoiando-se em longos contos que se constituíam como “um engenhoso artifício para impor obediência àqueles que não se

³¹⁷ ARENDT, Hannah, **Entre o Passado e o Futuro**, pp. 146, 147.

³¹⁸ E a respeito disso Arendt lembra que Von Fritz “insiste legitimamente na aversão de Platão pela violência, ‘revelada também pelo fato de, sempre que fez uma tentativa de levar a termo uma alteração das instituições políticas na direção de seus ideais políticos, se ter endereçado aos homens já investidos no poder’” (*Ibidem*, p. 147)

sujeitam ao poder coercivo da razão, sem utilizar efetivamente a violência externa”,³¹⁹ ao referir-se à sua teoria sobre a autoridade dos filósofos, Arendt diz que para o pensador se deve “evitar (grifo nosso) a coerção pela violência para que a vida política, tal como entendida pelos gregos, não seja destruída”. Logo, apesar de não desejada, a coerção pela violência é, segundo Arendt, uma possibilidade em Platão, pois conquanto ele buscasse “uma relação em que o elemento coercivo repousasse na relação mesma e fosse anterior à efetiva emissão de ordens”,³²⁰ a exemplo do paciente que é “sujeito à autoridade do médico quando se sente doente”³²¹ ou do escravo que “cai sob o domínio de seu senhor ao se tornar escravo”,³²² o filósofo acabou por relacionar a ideia de técnica à ideia de ação política³²³ abrindo, com isso, espaço para a associação entre o *poder* e a *violência*, entre a autoridade que tem a habilidade para exercer o *poder* e a *violência* que pode estar na sua própria ação (política), na medida em que a *violência* é inerente ao ato do “fazer” – neste caso, do “fazer político”. Sobre a associação entre o “fazer” e a “política” em Platão, Arendt interpreta:

É da maior importância em nosso contexto, contudo, o fato de um elemento de violência ser inevitavelmente inerente a todas as atividades do fazer, do fabricar e do produzir, isto é, a todas as atividades pelas quais os homens se confrontam diretamente com a natureza, *em contraste* (grifo nosso) com atividades tais como a ação e a fala, as quais se dirigem basicamente para seres humanos. A construção de um mundo humano envolve sempre alguma violência feita à natureza – temos que matar uma árvore para ter madeira, e temos que violar esse material para construir uma mesa. *Nos poucos casos em que Platão exhibe uma perigosa preferência pela forma tirânica de governo, ele é levado a esse extremo por suas próprias analogias. Isso, obviamente, é mais tentador quando ele fala sobre o modo correto de fundar novas comunidades, pois essa fundação pode facilmente ser vista à luz de um outro processo*

³¹⁹ ARENDT, Hannah, **Entre o Passado e o Futuro**, p. 151.

³²⁰ *Ibidem*, p. 148.

³²¹ *Ibidem*, pp. 148, 149.

³²² *Ibidem*, p.149.

³²³ A esse respeito, Arendt afirma: “(...) a analogia a respeito da fabricação e das artes e ofícios oferece uma feliz oportunidade para justificar a utilização, de outra forma bastante dúbia, de exemplos tomados de atividades em que são necessários alguma especialização e conhecimentos de perito. Aqui, *o conceito de perito entra pela primeira vez na esfera da ação política* (grifo nosso), e o estadista é tido como competente para lidar com assuntos humanos no sentido em que o carpinteiro é competente para fazer móveis ou o médico para curar o doente.” (*Ibidem*, p. 151)

de “fazer”. Se a república deve ser feita por alguém que é o equivalente político de um artesão ou de um artista, em conformidade com uma técnica estabelecida e com as regras e medidas válidas nessa “arte” particular, o tirano está, com efeito, na melhor posição para atingir o objetivo (grifo nosso).³²⁴

Portanto, consoante a interpretação que Arendt faz de Platão, a conexão entre *autoridade, poder e violência* se torna inevitável. Conforme apontamos acima, a intelectual associa a herança do pensamento platônico às doutrinas contra as quais se posiciona, a saber, o pensamento conservador de um lado e, do outro, o pensamento liberal que teria confundido o conceito de autoridade com o de autoritarismo. Ela escreve:

(...) seria característico do conservadorismo insistir em que, afinal de contas, um salto não é um martelo, mas que o uso do salto como um substituto para o martelo prova que os martelos são indispensáveis. Em outras palavras, descobrirá, no fato de poder o ateísmo preencher a mesma função que a religião, a melhor prova de que a religião é necessária, recomendando o retorno à verdadeira religião como o único meio de rebater uma ‘heresia’. O argumento é débil, evidentemente; se se trata de apenas uma questão de função e de como uma coisa funciona, os aderentes da ‘falsa religião’ podem ter tanta razão em usá-la como tenho eu ao utilizar meu salto, que tampouco funciona tão mal assim. Os liberais, pelo contrário, vêem o mesmo fenômeno como um mau caso de traição à causa do secularismo e acreditam que apenas o ‘autêntico secularismo’ pode curar-nos da perniciosa influência tanto da falsa como da verdadeira religião na Política. Mas essas recomendações conflitantes, endereçadas à sociedade livre para que retorne à verdadeira religião e se torne mais religiosa, ou para que se libere da religião institucional (especialmente do Catolicismo Romano, com seu constante desafio ao secularismo), mal ocultam o acordo com o oponente em um ponto: o que quer que preencha a função de uma religião é uma religião.

O mesmo argumento é frequentemente utilizado com respeito à autoridade: se a violência preenche a mesma função que a autoridade – a saber, faz com que as pessoas obedeçam -, então violência é autoridade. Aqui novamente encontramos aqueles que aconselham um retorno à autoridade por pensarem que somente uma reintrodução da relação ordem-obediência pode controlar os

³²⁴ ARENDT, Hannah, **Entre o Passado e o Futuro**, pp. 151, 152.

problemas de uma sociedade de massas, e os que crêm que uma sociedade de massas pode regular a si mesma, como qualquer outro organismo social. Mais uma vez ambos os partidos concordam sobre o único ponto essencial: a autoridade é tudo aquilo que faz com que as pessoas obedeçam. Todos aqueles que chamam as modernas ditaduras de ‘autoritárias’, ou confundem o totalitarismo com uma estrutura autoritária, equacionam implicitamente violência com autoridade, e isso inclui os conservadores que explicam o ascenso das ditaduras em nosso século pela necessidade de encontrar um sucedâneo para a autoridade. O ponto crucial do argumento é sempre o mesmo: tudo é relacionado a um contexto funcional, tomando-se a utilização da violência como prova de que nenhuma sociedade pode existir exceto em um quadro de referência autoritário.³²⁵

Eis o problema da teologia política na modernidade, localizado por Arent com precisão cirúrgica. Conservadores e liberais, embora em lados ideologicamente opostos, constroem as suas teses sobre uma mesma estrutura teórica, qual seja, a estrutura metafísica, do que, conforme a pensadora, decorre a confusão entre violência e autoridade. Enquanto os liberais buscam a secularização da política com um empenho extremista - repelindo toda e qualquer concepção teísta de poder estatal, preenchendo, no universo político, pelo ateísmo, a função que a própria religião outrora preenchia -, os conservadores, por seu turno, e em contraposição aos liberais, propugnam não pela “falsa” e “herética” religião atéia de tipo liberal, mas pelo retorno à “verdadeira religião”, a religião professada pela Igreja Católica Apostólica Romana, a única religião, para eles, capaz de fazer recuperar-se a genuína noção de autoridade.

Portanto, enquanto os liberais acreditam que, simplesmente pela razão, “uma sociedade de massas pode regular a si mesma, como qualquer outro organismo social”, os conservadores “aconselham um retorno à autoridade por pensarem que somente uma reintrodução da relação ordem-obediência pode controlar os problemas de uma sociedade de massas”.

Embora Hannah Arendt não faça, na sequência desta análise, menção direta aos anarquistas e nem tampouco aos socialistas, vale destacar, aqui, a crítica de fundamento

³²⁵ ARENDT, Hannah, **Entre o Passado e o Futuro**, pp. 140, 141.

teológico-política que, por oposição às teses conservadoras às quais se filia, Carl Schmitt promove contra os socialistas. Ele argumenta:

Após os escritores do tempo da restauração terem desenvolvido uma teologia política, a luta ideológica dos opositores radicais de toda ordem vigente voltou-se, com crescente consciência, mais contra a crença divina do que contra a expressão fundamental mais extrema da crença em um poder e em uma *unidade*. Sob a evidente influência de Augusto Comte, Proudhon assumiu a luta contra Deus. Bakunin lhe deu continuação com um ímpeto iraniano. A luta contra a religiosidade tradicional tem, evidentemente, diversos motivos políticos e sociológicos: a posição conservadora do cristianismo eclesiástico; a coligação entre trono e altar; a situação em que muitos autores eram “desclassificados”; a maneira como a arte e a literatura surgiram no século XIX, cujos geniais representantes, pelo menos em épocas decisivas de sua vida, foram renegados pela ordem burguesa, tudo isso ainda estava muito longe de ser conhecido e honrado nos detalhes sociológicos. A grande linha do desenvolvimento vai, sem sombra de dúvida, no sentido de que, na massa dos instruídos, submergem todas as idéias de transcendência e se torna evidente um panteísmo da imanência mais ou menos claro, ou uma indiferença positivista contra toda metafísica. Desde que a filosofia da imanência, que encontrou sua grandiosa arquitetura sistemática na filosofia de Hegel, mantenha seu conceito de Deus, ela insere Deus no mundo e acentua o Direito e o Estado a partir da imanência do aspecto objetivo. Nos radicais mais extremos tornou-se dominante um ateísmo conseqüente. Os hegelianos alemães de esquerda, em geral, estavam conscientes dessa relação. Não menos decididamente que Proudhon, eles expressaram que a humanidade deveria assumir o lugar de Deus. Marx e Engels nunca desconheceraam que esse ideal de uma humanidade que se torna consciente de si mesma tivesse que terminar em uma liberdade anárquica. É de grande importância aqui, justamente devido à sua jovialidade intuitiva, uma palavra do jovem Engels dos anos 1842-44 (*Schriften aus der Frühzeit*, editado por G. Mayer, 1920, p. 281): “A essência do Estado, assim como da religião, é o medo da humanidade de si mesma.”³²⁶

O termo “toda metafísica”, aqui, deve ser bem compreendido. Certamente Schmitt está afirmando que a dialética de Hegel e o decorrente hegelianismo de esquerda, com o seu

³²⁶ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, pp. 46, 47.

“panteísmo da imanência”, renegaram “toda a metafísica” da religião, ao se apoiarem em um secularismo absoluto. Logo, conforme o jurista, a preocupação fundamental dos opositores à teologia política desenvolvida pelos “escritores do tempo da restauração” não foi destruir a idéia de poder e nem mesmo demolir a idéia de *unidade*, mas foi de combater a metafísica religiosa. Os “opositores radicais de toda ordem vigente” - como o positivista Augusto Comte, os anarquistas Pierre-Joseph Proudhon e Mikhail Bakunin, bem como os hegelianos de esquerda, com o seu novo conceito de história - acreditando no *poder* e na *unidade*, conceberam a substituição de Deus pela humanidade, de modo que o seu “ateísmo consequente” não passou de uma nova propositura de tipo metafísica, trocando a crença no *poder unitário divino* pela crença no *poder unitário da humanidade*.

O grande desconforto de Schmitt com relação a tais oponentes da teologia política formulada pelos intelectuais da restauração reside, portanto, no problema do “ateísmo consequente” que dentre tais opositores se fixou, e não no problema da crença no *poder* e na *unidade*. Como nota Hannah Arendt, em trecho acima transcrito, “seria característico do conservadorismo insistir em que, afinal de contas, um salto não é um martelo, mas que o uso do salto como um substituto para o martelo prova que os martelos são indispensáveis. Em outras palavras, descobrirá, no fato de poder o ateísmo preencher a mesma função que a religião, a melhor prova de que a religião é necessária, recomendando o retorno à verdadeira religião como o único meio de rebater uma ‘heresia’.” E, embora Schmitt percebesse o caráter metafísico das teorias dos oponentes da teologia política dos restauradores, a *autoridade*, para ele, se via profundamente ameaçada nas mãos de tais opositores, a saber, dos positivistas sociológicos, dos marxistas, dos anarquistas e, é claro, dos liberais. Isso porque, para Schmitt, como para os restauradores, só havia uma genuína fonte da *autoridade* a referenciar a construção da *autoridade* do soberano de Estado: a Igreja Católica Apostólica Romana. A esse respeito, Hannah Arendt anota:

Graças ao fato de que a fundação da cidade de Roma se repetiu na fundação da Igreja Católica, embora evidentemente, com conteúdo radicalmente diverso, a tríade romana de religião, autoridade e tradição pôde ser assumida pela era cristã. O sinal mais claro dessa continuidade talvez seja o fato de a Igreja, ao se atirar em sua grande carreira política no século V, ter adotado imediatamente a

distinção romana entre autoridade e poder, reclamando para si mesma a antiga autoridade do senado e deixando o poder – que no Império Romano não estava mais nas mãos do povo, tendo sido monopolizado pela família imperial – aos príncipes do mundo. Assim é que, ao término do século V, o Papa Gelásio I pôde escrever ao Imperador Anastácio I: “Duas são as coisas pelas quais esse mundo é principalmente governado: a autoridade sagrada dos Papas e o poder real”. A continuidade do espírito romano na história do Ocidente teve um duplo resultado. Por um lado, repetiu-se mais uma vez o milagre de permanência, pois, dentro do quadro de nossa história a durabilidade e continuidade da Igreja como instituição pública só possui termo de comparação com o milênio de história romana na Antigüidade. A separação entre Igreja e Estado, por outro lado, longe de significar inequivocamente uma secularização da esfera política e, em conseqüência, seu ascenso à dignidade do período clássico, implicou na realidade ter o político agora, pela primeira vez desde os romanos, perdido sua autoridade e, com ela, aquele elemento que, pelo menos na História Ocidental, dotara as estruturas políticas de durabilidade, continuidade e permanência.³²⁷

Reconhecendo a impossibilidade da re-instauração do antigo regime, Carl Schmitt propõe a transposição da *autoridade* da Igreja para o soberano, como a única saída possível para a sobrevivência da *autoridade*. Então, assim como a fundação da Igreja repetiu a fundação de Roma, de modo que “a tríade romana de religião, autoridade e tradição pôde ser assumida pela era cristã” (palavras de Arendt), assim como a Igreja reclamou “para si mesma a antiga autoridade do senado” (palavras de Arendt) embora tenha deixado o *poder* para os príncipes, e porque tal experiência foi bem sucedida, de modo que Roma se perpetuou pela Igreja, Schmitt defende a fundação de um Estado moderno que possa dar continuidade à “tríade romana de religião, autoridade e tradição”. E porque o antigo regime não pode se restabelecer, de modo que a Igreja continue a exercer a *autoridade* e o príncipe o *poder*, é necessário associar-se *autoridade* e *poder* na mesma pessoa, a saber, o soberano.

Logo, enquanto Augusto Comte quer evitar a revolução colocando a humanidade no lugar de Deus, Schmitt quer evitar a revolução mantendo Deus, por meio do soberano, no lugar da humanidade. Enquanto Marx, Engels e os marxistas-leninistas querem fazer a revolução colocando a humanidade no lugar de Deus, Schmitt quer evitar a revolução

³²⁷ ARENDT, Hannah, **Entre o Passado e o Futuro**, pp. 169, 170.

mantendo Deus, através do soberano, no lugar da humanidade. Enquanto, finalmente, os anarquistas querem fazer a revolução colocando a humanidade no lugar de Deus e do Estado, Schmitt quer evitar a revolução mantendo Deus no lugar da humanidade e o Estado como o representante de Deus.

Não há, portanto, aqui, qualquer tipo de inovação quanto ao conceito de *poder* no que diz respeito à sua ligação com a violência: Comte quer evitar a *violência da barbárie* pela imposição da ciência e da tecnologia; Marx, Engels e os marxistas-leninistas querem superar a *violência bárbara* pela consciência de classe, tornando legítima a *violência revolucionária* de orientação finalista; os anarquistas revolucionários mais radicais apostam na “alegria” da destruição, confiando unicamente à *violência revolucionária* a possibilidade de subversão da *violência de Estado*; e, finalmente, Schmitt confere ao decisionismo do soberano a saída para a manutenção da ordem. Todas essas formulações – a coerção da ciência e da tecnologia, a injunção da nova ordem proletária, a imposição da anti-ditadura e a determinação da decisão do soberano – são, nada mais nada menos do que variações de uma mesma matriz conceitual de *poder*, a qual vincula o *poder* à *violência*.

Deve-se recordar, então, de uma quinta variação de tal matriz conceitual de *poder*, o liberalismo, contra o qual tanto Schmitt quanto Arendt promovem o mesmo tipo de denúncia³²⁸, o de ter ele confundido autoridade com autoritarismo, dando azo à ideia de

³²⁸ Embora tanto Arendt quanto Schmitt façam, como se disse, a mesma denúncia, há, como já observamos, é claro, grandes diferenças teóricas entre eles, de modo que a sua conclusão não se dá pelas mesmas razões conceituais. Enquanto Schmitt abomina o pluralismo político, atribuindo a ele a responsabilidade pela fragmentação do poder, tipicamente liberal, Arendt repele o unitarismo, responsabilizando o pensamento de matriz platônica-metafísica e não o pluralismo pela queda do conceito de autoridade na modernidade, neste caso pelas mãos do liberalismo. A respeito do socialismo, na contra-mão do pensamento de Schmitt, Arendt identifica a presença, em Marx, da idéia de “revolução permanente”, atribuindo a sua existência à concepção de que os homens são observadores da história, à convicção marxista sobre a inexorabilidade de história (expressa na forte imagem da “locomotiva da história”), ou “de que a revolução foi o resultado de uma força irresistível, mais do que a consequência de ações e acontecimentos específicos” (ARENDR, Hannah, **Sobre a Revolução**, pp. 314, 315). Apontando a crença no poder unitário da humanidade e a associação que o hegelianismo de esquerda faz entre poder e *violência*, Arendt dirá que Marx, quanto Lênin, cada qual ao seu tempo, “Firmemente enraizados na tradição da nação-estado (...) concebiam a revolução como um meio de se apoderarem do poder, e identificavam poder com o monopólio dos meios de violência” (*Ibidem*, p. 316). Segundo Arendt, apesar de Lênin ter reconhecido, em 1905, a “criatividade revolucionária do povo” do que decorreu a famosa palavra de ordem “Todo o poder aos *soviets*”, o líder da Revolução Russa não fizera nada, entre 1905 e 1917, para “reorganizar o seu pensamento e incorporar os novos órgãos em qualquer dos muitos programas de partido” (*Ibidem*, p. 317), de modo que, no curso da rebelião de Kronstadt, quando “os soviets se revoltaram contra a ditadura do partido e a incompatibilidade dos novos conselhos com o sistema do partido se tornou manifesta” (*Ibidem*, p. 317)³²⁸, Lênin “decidiu quase imediatamente esmagar os conselhos,

“*revolução permanente*”. Assim como o positivismo sociológico, o marxismo, o anarquismo revolucionário e o conservadorismo, o liberalismo, por sua vez, também se construiu nas bases do conceito de *poder-violência*, ou de que o *poder* se associa necessariamente à *violência*. À exceção do anarquismo revolucionário, que não se construiu como experiência histórica, e ao qual por isso mesmo não se pode fazer qualquer tipo de análise fática, todas as outras formas de construção política desembocaram no conhecido ciclo *poder instituinte / poder instituído*. Eis a denúncia que Agamben, corajosamente, faz em seu programa *Homo Sacer*, ao demonstrar que as grandes matrizes do pensamento político moderno do ocidente redundaram em experiências autoritárias, a revelar um *estado de exceção permanente*.

Opondo-se ao mecanicismo cartesiano, no qual se fundou uma certa razão de tipo absolutista³²⁹, Schmitt recupera a idéia de “*unidade estatal*” formulada pelas monarquias absolutistas, inserindo-a no contexto da modernidade, com o fim de justificar a defesa que faz da ditadura. Profundo admirador de Donoso Cortés, Schmitt escreverá:

Desde 1848 que a teoria do Estado torna-se positiva e esconde, geralmente, atrás dessa palavra, o seu embaraço, ou ela institui, nas mais diversas descrições, todo poder sobre o *pouvoir constituant* do povo, ou seja: no lugar do pensamento monarquista surge o da legitimidade democrática. Portanto, é um processo de significado incomensurável que Donoso Cortés, um dos maiores representantes do pensamento decisionista e um filósofo estatal católico, com

já que eles ameaçavam o monopólio do poder do partido bolchevista” (ARENDR, Hannah, **Sobre a Revolução**, p. 317). Eis a intolerância do marxismo ao pluralismo ou, lembrando Engels, “o medo da humanidade de si mesma” (ENGELS, Friedrich *apud* SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 47)

³²⁹ O debate em torno do soberano absoluto é muito rico e complexo. Se em Descartes o rei estabelece as leis de seu reino, tal como Deus estabelece as leis da natureza (“*c’est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu’un roi établit les lois en son royaume*” [“Deus estabeleceu as leis na natureza assim como um rei estabelece as leis em seu reino”] – DESCARTES, René *apud* SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 44); em Hobbes o soberano é um mito (o *Leviathan*) que, segundo Schmitt, em razão de sua polissemia, não passa de uma máquina que substitui o poder pela autoridade; em Rousseau, por sua vez, ainda conforme Schmitt, o soberano absoluto é o próprio povo, legítimo portador da *volonté générale*. Enquanto a visão cartesiana e hobbesiana conduzem à idéia de um soberano maquinal, Rousseau confere um caráter orgânico ao soberano, de modo a reconduzir para o centro da discussão política dos séculos das luzes e dos séculos das revoluções, o conceito de poder.

A dicotomia *potestas* e *auctoritas* assume, diante das formulações de pensadores da magnitude de Descartes, Hobbes e Rousseau, decisiva importância no cenário da filosofia política, estabelecendo-se como fonte de todo o pensamento de tipo metafísico que se criou nos séculos XIX e XX e, porque não dizer, também no XXI, como se tem procurado demonstrar neste trabalho.

radicalismo grandioso, estivesse consciente de que a essência metafísica de toda política esvaiu-se com a revolução de 1848 e tivesse chegado à conclusão de que a época da realeza terminara. Não há mais realeza porque não há mais reis. Logo, não há mais legitimidade no sentido tradicional. Assim sendo, para ele chega-se apenas a uma conclusão: a ditadura. Também é o resultado a que chegou Hobbes com a mesma consequência mesclada de pensamento decisionista, mesmo que com um relativismo matemático. *Auctoritas, non veritas facit legem.*³³⁰

A ditadura é concebida portanto, por Schmitt, como a única forma pela qual se pode resgatar, na modernidade, a autoridade outrora dominante. No último capítulo de **Teologia Política**, Schmitt invoca a companhia dos intelectuais da restauração, De Maistre, Bonald e Donoso Cortés, compondo estrategicamente uma poderosa “esquadra” conservadora a detonar toda a sua munição contra os inimigos fatais do pensamento estatal de tipo católico: os marxistas, os anarquistas e os liberais.

Schmitt ressalta que em Bonald “a tradição é a única possibilidade de se chegar ao conteúdo que a crença metafísica da pessoa pode aceitar, porque a razão do indivíduo é muito fraca e mísera para reconhecer, *per se*, a verdade”³³¹. De Maistre, por sua vez,

(...) fala da soberania que nele significa, essencialmente, decisão. O valor do Estado consiste em tomar uma decisão, o valor da igreja, sendo esta a última decisão inapelável. Para ele, infalibilidade é a essência da decisão e a infalibilidade da ordem intelectual é igual, na essência, à soberania da ordem estatal; ambas as expressões, infalibilidade e soberania são “parfaitement synonymes” (Du Pape, ch. 1).³³²

E, por oposição ao anarquismo, para o qual “*Le peuple est bon et le magistrat corruptible*”,³³³ De Maistre

(...) declarou justamente o contrário, a autoridade é boa se estável: *tout gouvernement est bon lorsqu’il est établi*. O motivo repousa na

³³⁰ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 47.

³³¹ *Ibidem*, p. 50.

³³² *Ibidem*, pp. 50, 51.

³³³ *Ibidem*, p. 51.

mera existência de uma autoridade com poder, em que há uma decisão e a decisão, por sua vez, é valorosa como tal, porque, nas coisas mais importantes, justamente, é mais importante que se decida sobre o que se vai decidir. “Notre intérêt n’est point, qu’une question soit décidée de telle ou telle manière, mais qu’elle le soit sans retard et sans appel.” Na prática é o mesmo para ele: não estar submetido a nenhum equívoco e não poder ser acusado de nenhum equívoco; o essencial é que nenhuma instância superior avalie a decisão.³³⁴

A ideia de autoridade infalível do soberano vai encontrar a sua expressão talvez mais radical na teoria de Donoso Cortés o qual, conforme palavras de Schmitt, dotado de “grandeza auto-confiante de uma perseguição intelectual de grandes inquisidores”³³⁵ rebate, com o “dogma do pecado original”³³⁶, a crença anarquista na bondade humana; o desprezo marxista pela “questão da natureza” humana “por acreditar em poder mudar as pessoas com condições econômicas e sociais”³³⁷; e a defesa do racionalismo iluminista, de que “a pessoa era, por natureza, tola ou rude, mas educável”³³⁸, a justificar, por tal razão, “o ideal de um ‘despotismo legal’ por motivos pedagógicos”³³⁹ (Rousseau) e a querer transformar, pela mesma razão, o Estado em uma “fábrica educativa”³⁴⁰ (Fichte).

Filiado a essa tradição católica, Schmitt pensa que o homem, pecador que é, não pode se auto-governar, senão ser governado pelo seu legítimo representante, a saber, o soberano, cujas decisões são tão legítimas quanto a sua própria existência, por nascerem exatamente das entranhas de sua autoridade. Tal soberano não terá qualquer função educativa, porém. Sua função será outra: a de decidir por aqueles que não podem fazê-lo, dada a precária condição natural que os marca, desde o seu nascimento, como seres frágeis e imperfeitos, características que não se comunicam de maneira alguma à legítima autoridade que os representa, e nem tampouco àquele que a encarna: o soberano.

³³⁴ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 51.

³³⁵ *Ibidem*, p. 52.

³³⁶ *Ibidem*, p. 52.

³³⁷ *Ibidem*, p. 52.

³³⁸ *Ibidem*, p. 51.

³³⁹ *Ibidem*, p. 51.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 52.

Em tom de notória concordância, Schmitt descreve crítica de Donoso Cortés ao liberalismo:

Segundo Donoso, está na essência do liberalismo burguês não se decidir nessa luta³⁴¹, mas, em vez disso, tentar o vínculo a uma discussão. *A burguesia é definida por ele, justamente, como uma “classe discutidora”*. Com isso, ela se volta, pois nisso ela se baseia, para o desvio da decisão. Uma classe que remete toda atividade política ao discurso, na mídia e parlamento, não está a altura de um tempo de lutas sociais. Por toda parte se reconhece a insegurança interna e a insuficiência dessa burguesia liberal do reinado de julho. Seu constitucionalismo liberal tenta paralisar o rei através do parlamento, mas pretende que ele permaneça no trono. Comete, assim, a mesma inconseqüência cometida pelo deísmo quando exclui Deus do mundo, mas se segura na sua existência (aqui, Donoso retoma, de Bonald, os paralelos incalculavelmente frutíferos da metafísica e da teoria estatal).³⁴²

E, a partir dessa remissão à teoria de Cortés, Schmitt conclui:

Portanto, a burguesia liberal quer um Deus, mas ele não pode tornar-se ativo; ela quer um monarca, mas ele deve ser impotente; ela exige liberdade e igualdade e, apesar disso, limitação do direito eleitoral às classes possuidoras para que educação e posse garantam a necessária influência sobre a legislação, como se educação e posse dessem o direito de oprimir pessoas pobres e incultas; ela extingue a aristocracia de sangue e da família, mas permite o desavergonhado domínio aristocrático do dinheiro, a mais ignorante e ordinária forma de aristocracia; ela não quer nem a soberania do rei nem a do povo. Que ela quer na verdade?³⁴³

Lançando mão de outros autores, como o “reacionário” F. J. Stahl, e até dos “revolucionários” Marx e Engels, e do “estudioso alemão burguês de formação hegeliana” Lorenz Von Stein, Schmitt continuará a recheiar a sua argumentação contra o liberalismo e, referindo-se apologeticamente a Donoso Cortés, escreve:

³⁴¹ Aqui ele se refere à luta entre o catolicismo e o “socialismo ateuista” (SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p.54).

³⁴² *Ibidem*, p. 54.

³⁴³ *Ibidem*, p. 54.

Ditadura é o oposto da discussão. Faz parte do decisionismo da natureza espiritual de Cortés sempre aceitar o caso extremo, esperar o julgamento final. Por isso, ele despreza os liberais, enquanto respeita o socialismo ateísta-anárquico como seu inimigo de morte e lhe confere uma grandeza diabólica.³⁴⁴

Ao perigo do socialismo, que despreza a religião, se impõe um perigo talvez ainda mais devastador: o do anarquismo “iraniano” de Bakunin. A esse respeito, o jurista alemão argumentará:

Somente Bakunin dará à luta contra a teologia toda conseqüência de um naturalismo absoluto. Embora ele também queira “disseminar Satã”, e considera isso – ao contrário de Karl Marx, que desprezava qualquer tipo de religião – a única real revolução. Mas sua importância intelectual repousa na sua concepção de vida que, por força de sua exatidão natural, cria as formas certas a partir de si própria. Portanto, para ele não há nada mais negativo e mau do que a doutrina teológica de Deus e do pecado que rotula a pessoa como malfeitor para ter uma desculpa para seu despotismo e sua ambição de poder. Todas as valorações morais conduzem à teologia e a uma autoridade que outorga, artificialmente, um ‘dever ser’ estranho, vindo de fora, da verdade e da beleza natural e imanente da vida humana, cuja fonte é despotismo e ambição por poder, e cujo resultado significa uma corrupção geral tanto daqueles que exercem o poder, como daqueles sobre os quais ele é exercido. Hoje, anarquistas advindos da família baseada no poder paternal e na monogamia vêm a real condição de pecado e pregam o retorno ao matriarcado, à condição original supostamente paradisíaca, e nisso se expressa uma forte consciência das mais profundas conexões, como em cada risada de Proudhon.³⁴⁵

Para Schmitt não há uma forma de pensamento mais diretamente desafiadora à tríade “religião, autoridade e tradição” do que a do extremismo anarquista. Esse tipo de anarquismo ataca todos os três elementos da trindade romana: a religião – “a doutrina teológica de Deus e do pecado que rotula a pessoa como malfeitor para ter uma desculpa para seu despotismo e sua ambição de poder”, a autoridade – “que outorga, artificialmente,

³⁴⁴ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 57.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 58.

um ‘dever ser’ estranho, vindo de fora, da verdade e da beleza natural e imanente da vida humana, cuja fonte é despotismo e ambição por *poder*, e cujo resultado significa uma corrupção geral tanto daqueles que exercem o *poder*, como daqueles sobre os quais ele é exercido”, e a tradição – “anarquistas advindos da família baseada no *poder* paternal e na monogamia vêm a real condição de pecado e pregam o retorno ao matriarcado, à condição original supostamente paradisíaca.” Todavia, conforme o jurista alemão, nem mesmo tal anarquismo escapa da conclusiva ditadura. Nos parágrafos que finalizam o **Teologia Política**, Schmitt escreverá:

(...) as contradições entre autoridade e anarquia puderam confrontar-se de forma resoluta a formar a clara antítese acima citada: quando De Maistre diz que todo governo é, necessariamente, absoluto, um anarquista diz, literalmente, o mesmo; apenas este, com auxílio de seu axioma do homem bom e do governo corrupto, tira a conclusão prática contraditória de que todo governo deveria se (sic.) combatido, porque todo governo é ditatorial.

Cada pretensão de uma decisão deve ser má para o anarquista, porque o correto emana de si mesmo quando não se prejudica a imanência da vida com tais pretensões. Evidentemente, essa antítese radical o obriga a decidir-se, resolutamente, contra a decisão; e, no maior anarquista do século XIX, Bakunin, ocorre o estranho paradoxo de ele precisar tornar-se, teoricamente, o teólogo da anti-teologia e, na práxis, o ditador de uma anti-ditadura.³⁴⁶

Com esta oração final, Schmitt ironiza o argumento mais precioso dos anarquistas: o de que, à decisão pessoal isenta de qualquer restrição, corresponde a absoluta liberdade humana. Schmitt afirma que não. Afinal, até os que combatem o *poder* institucional não podem escapar da decisão, inicialmente da decisão de fazê-lo, tornando-se, com isso, reféns da própria condição de decidir, senão, mais que isso, os “pregadores” de uma nova dogmática, ainda que ela tenha por fim negar quaisquer tipos de instituições anteriores, tão bem identificadas com discursos de caráter dogmático, como a religião, a autoridade e a tradição. Schmitt não escreveu, mas a última frase de seu livro poderia muito bem ter sido algo parecido com o que se segue: “Então, se os anarquistas são os doutrinadores do

³⁴⁶ SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, pp. 59, 60

decisionismo e, antes disso, reféns da própria decisão, na medida em que tiveram, necessariamente, de decidir, ao decidirem por defender a decisão, não seria coerente que abandonassem de uma vez a ideia de que os homens podem ser realmente livres e reconhecessem que não há melhor caminho para a humanidade que o apoio ao *poder do soberano*? Afinal, se os homens (inclusive os anarquistas) não têm como se libertar da decisão, e se mesmo os anarquistas não têm como se libertar da necessidade de convencer os outros homens das suas ideias de liberdade, tornando-se, por isso, ‘teólogos de sua anti-teologia’, ‘ditadores de sua anti-ditadura’, não seria mais racional e legítima, ao invés da ditadura de muitos, a ditadura de um só homem?”

À teoria conservadora de Carl Schmitt, Walter Benjamin responderia com a defesa da *revolução permanente*. Giorgio Agamben, no caminho de Benjamin, ao analisar a política mundial contemporânea, identificará o Estado como o *poder* que expressa continuamente o estado de exceção - o qual cria o *campo* como o quarto elemento da tradicional trindade *território, ordenamento e nascimento*, do Estado-Nação³⁴⁷ - e a sociedade como a “sociedade do espetáculo”, na qual “tutto cio che per secoli ha costituito lo splendore e la miseria delle generazioni che si sono succedute sulla terra ha ormai

³⁴⁷ Em **Mezzi Senza Fine**, ele dirá: “Lo stato di eccezione, che era essenzialmente una sospensione temporale dell’ordinamento, diventa ora un nuovo e stabile assetto spaziale, in cui abita quella nuda vita che, in misura crescente, non può più essere iscritta nell’ordinamento. Lo *scollamento crescente fra la nascita (la nuda vita) e lo Stato-nazione è il fatto nuovo della politica del nostro tempo e ciò che chiamiamo “campo” è questo scarto. A un ordinamento senza localizzazione* (lo stato di eccezione, in cui la legge è sospesa) corrisponde ora una localizzazione senza ordinamento (il campo, come spazio permanente di eccezione). Il sistema politico non ordina più forme di vita e norme giuridiche in uno spazio determinato, ma contiene al suo interno una *localizzazione dislocante* che lo eccede, in cui ogni forma di vita e ogni norma può virtualmente essere presa. Il campo come localizzazione dislocante è la matrice nascosta della politica in cui ancora viviamo, che dobbiamo imparare a riconoscere attraverso tutte le sue metamorfosi. Essi è il quarto, inseparabile elemento che è venuto ad aggiungersi, spezzandola, alla vecchia trinità Stato-nazione (nascita) – territorio. [“O estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporária do ordenamento, torna-se agora uma nova e estável ordem espacial, no qual reside aquela vida nua que, de maneira crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento. A *separação crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo e o que chamamos de “campo” é essa separação. A um ordenamento sem localização* (o estado de exceção, em que a lei está suspensa) corresponde uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contem dentro de si uma *localização deslocante* que o excede, na qual qualquer forma de vida e qualquer norma pode virtualmente ser tomada. O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política na qual ainda vivemos, que precisamos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses. Esse é o quarto elemento, inseparável, que veio se somar à velha trindade Estado-nação (nascimento)-território, fragmentando-a.”] (AGAMBEN, Giorgio, **Mezzi Senza Fine**, p. 40)

perduto ogni significato”,³⁴⁸ em cuja “piccola borghesia planetária, nella cui forma lo spettacolo ha realizzato parodisticamente il progetto marxiano di una società senza classi, le diverse identità che hanno segnato la tragicommedia della storia universale stanno esposte e raccolte in una fantasmagorica vacuità.”,³⁴⁹ concluindo, a partir de tal diagnóstico, que:

Per questo, se è lecito avanzare una profezia sulla politica che viene, *essa non sarà più lotta per la conquista o il controllo dello Stato da parte di nuovi o vecchi soggetti sociali, ma lotta fra lo Stato e il non-Stato (l'umanità), disgiunzione incolmabile delle singolarità qualunque e dell'organizzazione statale.*³⁵⁰

Agamben fala, aqui, da luta entre o Estado e a humanidade. Um leitor desavisado poderia, a partir desta afirmação, pensar que o filósofo italiano se alinha com o discurso “clássico” dos *direitos humanos*, o aspecto mais fundamental do direito internacional, esfera jurídica supranacional e, por isso, espécie de instituto imaculado, que permanece “acima do bem e do mal”, livre da mazela da violência, sempre recorrente nos Estados Nacionais.

Como temos procurado demonstrar, não se trata disso. Muito diverso de ser um defensor cego dos *direitos humanos*, Agamben faz a denúncia da falibilidade do discurso dos *direitos humanos*, não se enquadrando dentre os teóricos do direito natural e nem tampouco dentre os juspositivistas. O conceito de humanidade próprio à teoria de Agamben tem muita proximidade com aquele em que Walter Benjamin se apóia, e que se encontra também em Georges Sorel e, finalmente, em seu formulador inicial: Karl Marx. Com essa afirmação não estamos dizendo que Agamben possa ser rotulado propriamente como um filósofo marxista. Apenas sustentamos que o conceito de humanidade que é, sim, central

³⁴⁸ [“tudo aquilo que por séculos constituiu o esplendor e a miséria das gerações que se sucederam sobre a terra perdeu todo significado”] AGAMBEN, Giorgio, **Mezzi Senza Fine**, p. 72.

³⁴⁹ [“pequena burguesia planetária, forma na qual o espetáculo realizou, em tom parodístico, o projeto marxiano de uma sociedade sem classes, as diferentes identidades que marcaram a tragicomédia da história universal estão expostas e reunidas em uma fantasmagórica vacuidade.”] *Ibidem*, p. 72.

³⁵⁰ [“Por isso, se é lícito fazer uma profezia sobre a política que vem, *essa não será mais luta para a conquista ou o controle do Estado por parte de novos ou velhos sujeitos, mas luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), a disjunção irremediável de quaisquer singularidades e da organização estatal.*”] *Ibidem*, p. 72.

em sua teoria tem, ao menos sob certos aspectos, origem em Marx³⁵¹. Se, portanto, Agamben se utiliza de Carl Schmitt para entender a condição violenta do Estado contemporâneo naquilo que corresponde ao estado de exceção e da consequente criação do *campo* como mais um de seus elementos; se ele se utiliza, por outro lado, de Hannah Arendt para discutir a *democracia* como uma proposta para o futuro, na perspectiva da criação efetiva do *direito a ter direitos*; e se, ainda, se baseia em Walter Benjamin para compreender a condição violenta do Estado e do direito contemporâneos, descortinando o engodo gerado pelo mito do *contrato social*, Agamben se vale de determinados aspectos do conceito de humanidade desenvolvido por Karl Marx para pensar um novo espaço para a política, para uma “política que vem”, a qual, diferentemente do que se encontra em Marx, para Agamben não pode se associar, de modo algum, a uma forma de Estado, ainda que de um Estado proletário.

Em **Sobre a Questão Judaica** Karl Marx tece dura crítica ao judaísmo real, demonstrando o quanto tal religião se materializa nas práticas econômicas geradoras de desigualdades sociais, empregadas pelos judeus e, mais, aponta a fragilidade do pleito dessa nação de conquistar uma cidadania formal, afirmando o quanto esta não significa de modo algum verdadeira emancipação. Compara a religião com o Estado, e diz que assim como a inclusão formal dos judeus junto ao Estado não lhes garante verdadeira emancipação, dado o caráter “evangelizador” do Estado, a sua submissão aos limites do judaísmo também os impede de serem livres. Fazendo um contraponto às teses de Bruno Bauer, Marx escreve:

(...) pelo fato de poderdes vos emancipar politicamente sem vos desvincular completa e irrefutavelmente do judaísmo, a *emancipação política* não é por si mesma a *emancipação humana*. Se vós, judeus, quereis vos emancipar politicamente sem vos emancipar em termos humanos, então a parcialidade e a contradição não se acham apenas em vós, mas também na *essência* e na *categoria* da emancipação política. Estando envolvidos nessa categoria, compartilhais um envolvimento universal. Assim como o Estado *evangeliza* quando, na qualidade de Estado, comporta-se como cristão para com o judeu, assim o judeu *politiza* quando, na qualidade de judeu, reivindica direitos de cidadão.³⁵²

³⁵¹ Esse assunto será retomado no último capítulo desta tese, quando voltarmos a abordar o tema “direitos humanos”.

³⁵² MARX, Karl, **Sobre a questão judaica**, p. 46.

E segue: “Mas se o homem, na qualidade de judeu, for possibilitado tornar-se politicamente emancipado e receber os direitos de cidadão, ele poderia reivindicar e receber também os assim chamados direitos humanos?”³⁵³ Após transcrever trechos de Bauer a respeito da questão, Marx afirmará:

Observemos por um momento os assim chamados direitos humanos, mais precisamente os direitos humanos sob sua forma autêntica, ou seja, sob a forma que eles assumem entre *seus descobridores*, entre os norte-americanos e franceses! Esses direitos humanos são em parte direitos *políticos*, direitos que são exercidos somente em comunhão com outros. O seu conteúdo é constituído pela *participação* na *comunidade*, mais precisamente na comunidade *política*, no *sistema estatal*. Eles são classificados sob a categoria da liberdade política, sob a categoria dos *direitos do cidadão*, os quais, como vimos, de modo algum pressupõem a superação positiva e irrefutável da religião, e, portanto, inclusive por exemplo do judaísmo. Resta, então, analisar a outra parte dos direitos humanos, os *droits du citoyen* [direitos do cidadão].

Entre eles se encontra a liberdade de consciência, o direito de praticar qualquer culto. O *privilégio da fé* é expressamente reconhecido, quer seja como *direito humano* ou como consequência de outro direito humano, a liberdade.³⁵⁴

Então, conforme Marx, a associação dos direitos naturais aos direitos universais a serem garantidos pelo Estado, conduziu à ideia de que os *direitos humanos* se confundem com os direitos de natureza que cada ser humano possui, direitos pré-civilizatórios, direitos próprios a um animal pré-político, aquele que, retomando os conceitos da Grécia antiga, corresponde à *zoé*, ou vida desqualificada, despolitizada. Logo, a cidadania liberal-burguesa tem como um de seus aspectos a garantia dos direitos naturais, que correspondem a um universo anterior ao da política, e equivalem, portanto, ao universo em que se inscreve o animal pré-político. O que a cidadania burguesa provoca, a partir daí, é uma grande confusão entre o *status* verdadeiramente político e o *status* pré-político, este, garantidor, por exemplo, da liberdade religiosa a qual, na prática, não faz nada mais do que relegar os homens à condição da servidão. Decorrência desse estado de coisas será a diferenciação

³⁵³ MARX, Karl, **Sobre a questão judaica**, p. 46.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 47.

entre os direitos do homem e os direitos do cidadão, a assegurar, no âmbito das decisões políticas, a desigualdade entre os homens ou, nas palavras de Marx:

Os *droits de l'homme*, os direitos humanos, são diferenciados como tais dos *droits du citoyen*, dos direitos do cidadão. Quem é esse *homme* que é diferenciado do *citoyen*? Ninguém mais ninguém menos que o *membro da sociedade burguesa*. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de *direitos humanos*? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política.

Antes de tudo constatemos o fato de que os assim chamados *direitos humanos*, os *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.³⁵⁵

Logo, conforme Marx, os direitos naturais, garantidos pelo direito formal, não passam de uma ficção criada pelo Estado burguês para preservar a propriedade privada e manter, com isso, a desigualdade entre os homens os quais, a partir dessa abstração, passam a se dividir entre *homens e cidadãos*, assegurando-se aos homens uma condição de proximidade com a “sua existência sensível individual”³⁵⁶, e relegando ao cidadão a condição de “homem abstraído, artificial”³⁵⁷, “pessoa alegórica, moral”³⁵⁸.

Se não se pode afirmar que Agamben compactue propriamente com a visão otimista de Marx a respeito da condição humana, a de que o egoísmo humano resulta propriamente das condições materiais de existência e, conseqüentemente, da ficção criada pelas formas jurídicas que sobre ela se erguem, de modo que o fim do capitalismo e do direito burguês pela revolução proletária haveriam de abrir, necessariamente, espaço para a construção do *verdadeiro homem*, aquele que vive de forma plena a sua “existência sensível individual”, é possível identificar a tese sobre a “política que vem” do filósofo italiano, com as seguintes palavras escritas por Karl Marx:

³⁵⁵ MARX, Karl, **Sobre a questão judaica**, p. 48.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 53.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 53.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 53.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas '*forces propres*' [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política.³⁵⁹

A esse *homem* é que Agamben se refere quando “profetiza” a “política que vem”, a *humanidade* que luta contra o Estado e que corresponde a uma “disjunção intransponível de qualquer singularidade e da organização estatal”.³⁶⁰ De se destacar que Benjamin, quanto Sorel, concebem a *humanidade* nesses mesmos termos.

Se se pode interpretar o conjunto da obra de Karl Marx como uma teoria de tipo finalista – apesar de acreditarmos ser tal forma de interpretação quase um contrassenso, dado o caráter visceralmente dialético de sua obra -, os trabalhos de Sorel e de Benjamin, até os limites por nós conhecidos, e de Agamben, até o momento presente, não dão qualquer espaço para o finalismo, tratando-se de obras que concebem a transformação humana na sua própria abertura, sendo ela uma transformação “em aberto”, que nunca se encerra. Sorel, Benjamin e Agamben são, portanto, autores que pensam a transformação da humanidade na perspectiva da *revolução permanente*. Não se pode, contudo, afirmar que o marxismo que contagia Sorel e Benjamin, tenha o mesmo efeito sobre Agamben. Não o tem.

Há grande identificação entre as obras de Sorel e de Benjamin, no que toca ao debate sobre a *violência*. Julgamos ser pertinente uma análise de tal aproximação porque,

³⁵⁹ MARX, Karl, **Sobre a questão judaica**, p. 54.

³⁶⁰ Nesse sentido, vale registrar a interpretação dada por Daniel Arruda Nascimento sobre a questão: “Tanto Giorgio Agamben quanto Karl Marx concebem uma relação funcional entre os caracteres de homem e cidadão. Para o filósofo italiano é especialmente relevante o fato que o homem somente se torne um homem se for cidadão. Para o filósofo alemão, que a cidadania seja um simples meio para a realização dos direitos do homem, não fundado no simples fato de ser humano ou na vida natural, mas na circunstância de ser integrante da sociedade burguesa. Aparecem aqui os traços da simbiose entre homem e cidadão, nascimento e nação. Por qualquer ângulo que se aproxime, sobressai uma relação de instrumentalização. Se para o filósofo italiano o segundo termo engole o primeiro, para o filósofo alemão o primeiro atropela o segundo. Ambos estão todavia conscientes para o fato de que poder soberano e relação de exceção copulem, que a inclusão somente se manifeste na forma da exclusão. Na visão de Agamben, a compreensão que tem o condão de distender o pensamento político contemporâneo não é tanto que a vida inscrita nas declarações universais seja a vida burguesa, embora seja bem possível que uma afirmação desse tipo não merecesse dele qualquer combate relevante (...).” (NASCIMENTO, Daniel Arruda, **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben, p. 152)

de certo modo, elementos da teoria benjaminiana presentes no trabalho de Agamben demonstram ter um fundo nitidamente soreliano. É o que buscaremos explorar na sequência.

4.1. Georges Sorel, Walter Benjamin, Giorgio Agamben e o problema da revolução permanente

Crítico mordaz do Estado burguês e também do socialismo de tipo parlamentarista, Georges Sorel é um dos teóricos do marxismo que desenvolve uma visão anárquica sobre o *poder*, ao identificar no movimento social, ou no sindicalismo, a grande chave para a transformação social e a conseqüente construção do socialismo. Sua concepção profundamente dialética o coloca, todavia, no campo dos que se negam a imaginar o socialismo como um sistema definitivo, a ser comandado por uma camada de técnicos e de intelectuais aptos a gerirem o Estado. Nesse sentido, faz a distinção entre *força*³⁶¹ e *violência*, reconhecendo a primeira como o elemento que conduz para a *autoridade* (de Estado) e o segundo como aquele que tem por vocação quebrar tal *autoridade*. Dirá:

As pessoas que tinham a presunção de ortodoxia marxista nada quiseram acrescentar de essencial ao que escrevera seu senhor e acreditaram que deviam utilizar, para julgarem o proletariado, o que tinham aprendido na história da burguesia. Não desconfiaram portanto de que havia uma diferença a estabelecer entre a *força* que marcha para a autoridade e procura realizar uma obediência automática, e a *violência* que pretende quebrar essa autoridade. De acordo com eles, o proletariado deve adquirir a força como a burguesia a adquiriu, servir-se dela como ela se serviu dela e chegar a um Estado socialista que substitui o Estado burguês.³⁶²

³⁶¹ Ao termo *força* Sorel atribui conotação diferente, senão mesmo contrária àquela que Arendt, décadas mais tarde, irá atribuir. Para a pensadora, como já anotamos anteriormente, força corresponde às “forças da natureza” ou, então, “às forças das circunstâncias”, a “energia liberada por movimentos físicos ou sociais”. (Arendt, Hannah, **Sobre a violência**, p. 37) Em Benjamin, não aparece o termo *força*, mas sim *Gewalt*, que pode significar, como já se anotou anteriormente nesta tese, tanto “violência” quanto “poder”. A expressão *força*, no contexto dado acima, por Sorel, pode ser equiparada à ideia de poder, presente no texto sobre a violência, de Benjamin.

³⁶² SOREL, Georges, **Reflexões sobre a violência**, p. 149. Em francês: “Les gens qui se piquaient d’orthodoxie marxiste n’ont voulu ajouter rien d’essentiel à ce qu’avait écrit leur maître et ils ont cru qu’ils devaient utiliser, pour raisonner sur le prolétariat, ce qu’ils avaient appris dans l’histoire de la bourgeoisie. Ils n’ont donc pas soupçonné qu’il y avait une différence à établir entre la *force* que marche vers l’autorité et cherche à réaliser une obéissance automatique, et la *violence* qui veut briser cette autorité. Suivant eux, le

Contraopondo-se aos adeptos do direito natural, que para ele não se opõem à *violência* desde que o Estado se mantenha³⁶³, defenderá a *violência proletária* como a saída para o fim do Estado, a única forma verdadeiramente revolucionária, porque referenciada, não em meras *utopias* mas, muito além, em *mitos puros*. A respeito da *violência proletária*, anotará:

A violência proletária muda o aspecto de todos os conflitos durante os quais nós o observamos; pois ele nega a força organizada pela burguesia, e pretende suprimir o Estado que forma seu núcleo central. Em tais condições não existe mais nenhum meio de raciocinar sobre os direitos primordiais dos homens; por isso nossos socialistas parlamentares, que são filhos da burguesia e nada sabem fora da ideologia do Estado, ficam completamente desorientados quando se encontram na presença da violência proletária; não podem aplicar-lhe os lugares comuns que geralmente lhes servem para falar de força, e vêm com terror movimentos que poderiam chegar a arruinar as instituições de que eles vivem: com o sindicalismo revolucionário, não há mais discursos a colocar sobre a Justiça imanente, não há mais regime parlamentar para uso dos Intelectuais; - é a abominação da desolação! Por isso não se deve admirar se eles falam da violência com tanta cólera.³⁶⁴

A *violência proletária* resulta, portanto, do sindicalismo revolucionário, e muito longe de suportar o discurso dos direitos humanos, formulação caracteristicamente burguesa (conforme, aliás, revelara Karl Marx), aparato ideológico a sustentar o modelo parlamentar e, naturalmente, com ele, os seus parlamentares - sejam eles liberais, conservadores ou socialistas -, tal *violência* libera toda a energia contida no *mito*, realizando-o plenamente, em um movimento que supera todas as formas de *utopia* e

prolétariat doit acquérir la force comme la bourgeoisie l'a acquise, s'en servir comme elle s'en est servie et aboutir à un Etat socialiste remplaçant l'Etat bourgeois." (SOREL, Georges, **Réflexions sur la violence**, p. 263)

³⁶³ Ele escreve: "Os partidários do direito natural não são adversários irredutíveis das lutas civis, nem sobretudo das manifestações tumultuosas; vimos isso bem durante o caso Dreyfus. Quando a força pública está nas mãos de seus adversários, eles admitem sem dificuldade que ela é empregada para violar a justiça, e então eles provam que é possível sair-se da legalidade para se entrar no direito (segundo uma fórmula dos bonapartistas); eles procuram intimidar, no mínimo, o governo quando não podem pensar em derrubá-lo. Mas quando combatem assim os detentores da força pública, eles têm o desejo de utilizá-la em seu benefício algum dia; todas as perturbações revolucionárias do século XIX terminaram por um reforço do Estado." (SOREL, Georges, **Reflexões sobre a violência**, p. 24)

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 24.

qualquer tipo de centralização de *poder*. Pois o sindicalismo revolucionário se antagoniza com o *poder* centralizado, dada a natureza plural do movimento social. Enquanto o Estado, como expressão de *poder centralizado*, é o espaço da *utopia*, é no sindicalismo revolucionário que o *mito* se revela, porque o *mito* pressupõe a fé, e nenhuma revolução se faz se os seus revolucionários não estiverem verdadeiramente imbuídos da fé: da fé revolucionária.

A respeito do *mito*, Sorel escreverá:

Durante esses estudos verifiquei uma coisa que me parecia tão simples que julguei não precisar insistir muito: os homens que participam dos grandes movimentos sociais imaginam sua ação seguinte sob a forma de imagens de batalhas que garantem o triunfo de sua causa. Eu propunha chamar *mitos* essas construções cujo conhecimento oferece tanta importância ao historiador: a greve geral dos sindicalistas e a revolução catastrófica de Marx são mitos. Dei como exemplos notáveis de mitos os que foram construídos pelo cristianismo primitivo, pela Reforma, pela Revolução, pelos mazzinianos; eu queria mostrar que não se deve procurar analisar tais sistemas de imagens, como se decompõe uma coisa em seus elementos, que é preciso tomá-las em bloco como forças históricas, e sobretudo que se deve evitar compará-las a fatos realizados com as representações que tinham sido aceitas antes da ação.³⁶⁵

Então, consoante Sorel, o *mito* não é representação, não se confunde, por isso, com a *utopia*. O *mito* é a expressão mais bem acabada das intenções genuínas do *homem*, da melhor forma das consciências, da consciência interna de cada revolucionário que se transforma em consciência de classe e se concretiza na revolução. Nesse sentido, o *mito* é dotado de pureza, é *mito puro*, ou “quase puro”, pois está fora do universo do *poder* do Estado o qual, ao invés de se erguer sobre a vontade franca, verdadeira, devota, como o faz o *mito*, se arvora sobre a ficção do pacto social, sobre a *utopia*. Vale a citação:

Os mitos revolucionários atuais são quase puros; eles permitem compreender a atividade, os sentimentos e as idéias das massas populares se preparando para entrar numa luta decisiva, não são descrições de coisas mas expressões de vontades. A utopia pelo contrário é o produto de um trabalho intelectual; ela é obra de teóricos que, depois de terem observado e discutido os fatos, procuram estabelecer um modelo com o qual se possa

³⁶⁵ SOREL, Georges, **Reflexões sobre a violência**, p. 26.

comparar as sociedades existentes para medir o bem e o mal que elas encerram; é uma composição de instituições imaginárias, mas que oferecem com instituições reais analogias bastante grandes para que o jurista possa raciocinar; é uma construção desmontável em que certos pedaços foram talhados de maneira a poderem passar (mediante algumas correções de ajustamento) para uma legislação próxima (...) – Um mito não pode ser refutado porque no fundo é idêntico às convicções de um grupo, é a expressão dessas convicções em linguagem de movimento e, por conseguinte, indecomponível em partes que possam ser aplicadas num plano de descrição histórica. A utopia, ao contrário, pode ser discutida como toda constituição social; podemos comparar os movimentos automáticos que ela supõe com aqueles que foram constatados ao longo da história, e assim apreciar sua verossimilhança; podemos refutá-la mostrando que a economia sobre a qual a fazemos se apoiar é incompatível com as necessidades da produção atual.³⁶⁶

Enquanto algo que é “idêntico às convicções de um grupo”, enquanto “expressão dessas convicções em linguagem de movimento”, o *mito* é aquilo que dá materialidade à fé. Tal concepção lança Sorel no campo do messianismo, do mesmo messianismo ao qual se inscreve o seu leitor Walter Benjamin. O teórico francês assume textualmente a posição messiânica, ao expor a sua crença na capacidade que o ser humano tem de ser autêntico. Veja-se:

Uma filosofia fundada em postulados tomados à vida mística (grifo nosso) só pode conhecer seres isolados, ou pessoas que saíram de seu isolamento por sua adesão a um grupo em que reinam exatamente as mesmas convicções que as suas. Para se encontrar uma aplicação verdadeira e normal dos princípios que a democracia moderna proclama, seremos então levados a observar o que acontece nos conventos; é o que Taine disse de uma maneira excelente: “Na base dessa república (religiosa) se encontra a pedra angular descrita por Rousseau (...) um *contrato social*, um pacto proposto pelo legislador e aceito pelos cidadãos; apenas que, nesse pacto monástico, a vontade dos aceitantes é unânime, sincera, séria, refletida, permanente, e, no pacto político, ela não é; assim, enquanto o segundo contrato é uma ficção teórica, o primeiro contrato é uma verdade de fato.”³⁶⁷

³⁶⁶ SOREL, Georges, **Reflexões sobre a violência**, pp. 32, 33.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 223.

Criticando os “moralistas” que, ocupados demais em observar empiricamente a externalização do comportamento social deixam, de fato, de perceber o que “no fundo existe na consciência criativa”³⁶⁸, Sorel faz referência a Henri Bergson, registrando:

Bergson nos convida, ao contrário (*dos moralistas, nota nossa*), a nos ocupar com o interior de nós e com aquilo que nele ocorre durante o movimento criador: “Haveria dois eus diferentes, diz ele, um dos quais seria como que a projeção exterior do outro, sua representação espacial e por assim dizer social. Atingimos assim o primeiro por uma reflexão aprofundada, que nos faz captar nossos estados internos como seres vivos, sempre em formação, como estados refratários à medida... Mas os *momentos em que voltamos a tomar posse de nós* são raros, e por isso raramente somos livres. A maior parte do tempo, vivemos exteriormente para nós mesmos; não percebemos de nosso eu senão seu fantasma descolorido... Vivemos para o mundo externo e não para nós; não falamos mais do que pensamos. *Somos mais agidos* do que agimos nós mesmos. Agir livremente é retomar a posse de si, é se colocar de novo na pura duração.”³⁶⁹

E, a esta reflexão de Bergson, completa:

Para compreendermos de fato essa psicologia, devemos “nos referir pelo pensamento àqueles momentos de nossa existência em que optamos por alguma decisão grave, momentos únicos em seu gênero, e que não se reproduzirão enquanto não retornarem a um povo as fases desaparecidas de sua história”³⁷⁰. É bem evidente que gozamos dessa liberdade sobretudo quando fazemos um esforço para criar em nós um homem novo, visando acabar com os quadros históricos que nos prendem. Poderíamos pensar antes de tudo que bastaria dizer que somos então dominados por sentimentos soberanos; mas todos concordam hoje que o movimento é o essencial da vida afetiva, e é em termos de movimento que convém falar da consciência criativa.

Eis como me parece que deva ser representada a psicologia profunda. Deveríamos abandonar a idéia de que a alma é comparável a um móvel que se move de acordo com uma lei mais ou menos mecânica, para diversos motivos dados pela natureza. Quando agimos, isso se dá porque criamos um mundo completamente artificial, colocado antes do presente, formado de movimentos que dependem de nós. Dessa forma nossa liberdade se torna perfeitamente inteligível. (...)

³⁶⁸ SOREL, Georges, **Reflexões sobre a violência**, p. 30.

³⁶⁹ *Ibidem*, pp. 30, 31.

³⁷⁰ BERGSON, Henri *apud* SOREL, Georges, *Ibidem*, p. 31.

Esses mundos artificiais desaparecem geralmente de nosso espírito sem deixar lembranças; mas quando massas se apaixonam, podemos então descrever um quadro que constitui um mito social.³⁷¹

Portanto Sorel fala de uma ação refletida, apaixonada, uma ação que transcende a ação cotidiana, livre pois de uma certa consciência, esta superficial, consciência ordinária, afeita às utopias e não aos mitos, porque não consciente de si mesma, avessa, portanto, à *consciência criativa*, a qual só se constrói no *movimento*.³⁷²

E é porque a *consciência criativa* implica na escolha, que ela realiza o *mito*. A respeito dela, Bergson diria:

Na aprendizagem de um exercício, por exemplo, começamos por ser conscientes de cada um dos movimentos que executamos, pois eles vêm de nós, resultam de uma decisão e implicam uma escolha; depois, à medida que estes movimentos se encadeiam entre si e se determinam mais mecanicamente uns aos outros, dispensando-nos assim de decidir e escolher, a consciência que temos deles diminui e desaparece. Quais são, por outro lado, os momentos em que nossa consciência atinge maior vivacidade? Não são os momentos de crise interior, em que hesitamos entre duas ou várias opções, quando sentimos que nosso futuro será o que dele tivermos feito? As variações de intensidade de nossa consciência parecem, pois, corresponder à quantidade mais ou menos considerável de escolha ou, se se quiser, de criação, que distribuimos sobre nossa conduta. Tudo leva a crer que é assim para a consciência em geral. Se consciência significa memória e antecipação, é porque consciência é sinônimo de escolha.³⁷³

Consciência sem escolha não é *consciência criativa*; consciência que não implica em escolha é, portanto, não consciência ou, conforme Bergson:

Representemo-nos então a matéria viva em sua forma elementar, tal como ela teria podido oferecer-se primordialmente. É uma simples massa de geléia protoplasmática, como a da ameba; ela é deformável à vontade, ela

³⁷¹ SOREL, Georges, **Reflexões sobre a violência**, p. 31.

³⁷² A respeito da consciência, transcrevemos, aqui, uma passagem de Bergson: “Parece-me, pois, verossímil que a consciência originalmente imanente a tudo o que vive, se entorpece quando não há mais movimento espontâneo e se exalta quando a vida se apóia na atividade livre. Cada um de nós pôde, aliás, verificar esta lei em si mesmo. Que acontece quando uma de nossas ações cessa de ser espontânea para tornar-se automática? A consciência se retira dela.” (BERGSON, Henri, “A consciência e a vida” - **Conferências**, in: **Os Pensadores**, p. 80)

³⁷³ *Ibidem*, p. 80.

é, pois, vagamente consciente. Agora, para que ela cresça e evolua, dois caminhos se abrem diante dela. Ela pode orientar-se no sentido do movimento e da ação – movimento cada vez mais eficaz, ação cada vez mais livre: é o risco e a aventura, mas é também a consciência, com seus graus crescentes de profundidade e intensidade. Ela pode, por outro lado, abandonar a faculdade de agir e de escolher, de que traz em si o esboço, arranjar-se de modo a obter sem mover-se tudo o que lhe for necessário, em vez de ir procurar: é a existência assegurada, tranqüila, burguesa, mas é também o torpor, primeiro efeito da imobilidade; logo é o entorpecimento definitivo, a inconsciência.³⁷⁴

Logo, enquanto na condição estática não se pode produzir nada mais do que a inconsciência - inconsciência esta que, conforme Sorel, tem correspondência com a *utopia*, a saber, a *utopia* burguesa do contrato social - no *movimento*, contrariamente, surge a *consciência criativa* do proletariado, a partir da qual se erguerá o *mito* “quase” puro, a vontade verdadeira de se promover a ruptura com o *status quo* burguês, a vontade sincera e apaixonada de se fazer a *guerra*, de se desempenhar a *violência revolucionária* ou, o que é a mesma coisa, a *violência proletária*. Tal *violência* ganha corpo na *greve geral (proletária)*³⁷⁵ a qual, segundo Sorel, luta pela ruptura do *poder* do Estado. A *greve geral (proletária)* é, portanto, o próprio “*mito* no qual o socialismo se fecha por inteiro, isto é, uma organização de imagens capazes de evocar instintivamente todos os sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra empreendida pelo socialismo contra a sociedade moderna.”³⁷⁶

À *greve geral proletária* se contrapõe a *greve geral política*. Sobre a sua distinção, Sorel escreve:

Temos aí uma característica muito apropriada para distinguirmos dois gêneros de movimentos com o mesmo nome. Estudamos uma greve geral proletária que é um todo indiviso; agora devemos considerar uma greve geral política, que combina incidentes de revoltas econômicas com muitos outros elementos que dependem de sistemas estranhos à economia. No

³⁷⁴ BERGSON, Henri, “A consciência e a vida” - Conferências, in: **Os Pensadores**, p. 80.

³⁷⁵ Inserimos a palavra “proletária” aqui, entre parêntesis, porque nessa altura da obra de Sorel ela simplesmente não aparece. Todavia, é a ela (à *greve geral proletária*) que, nesse momento, ao classificar a *greve geral* como *mito*, Sorel se refere, pois, mais adiante o veremos definir a *greve geral proletária* nos termos em que a concebe neste trecho acima transcrito. Tal se dá porque, então, o francês traz outra terminologia a que a *greve geral proletária* se opõe, a saber: a *greve geral política*.

³⁷⁶ SOREL, Georges, **Reflexões sobre a violência**, p. 107.

primeiro caso, não devemos considerar à parte nenhum detalhe; no segundo, tudo depende da arte com que os detalhes heterogêneos são combinados. (...)

Vimos que a greve geral sindicalista é uma construção que encerra todo o socialismo proletário; encontramos nela não somente todos os seus elementos reais, mas ainda vemos que eles são agrupados da mesma maneira que nas lutas sociais e seus movimentos são os que correspondem à sua essência. (...)

Imediatamente se reconhece que a greve geral política não supõe que haja uma luta de classe concentrada num campo de batalha em que o proletariado ataca a burguesia; a divisão da sociedade em dois exércitos antagônicos desaparece; pois essa espécie de revolta pode ocorrer com qualquer outra estrutura social.³⁷⁷

Então, conforme Sorel, se a *greve geral proletária* (ou *sindicalista*) é um todo indiviso, coeso, que surge da vontade refletida do proletariado de romper o sistema de *poder* estatal burguês (o que só pode ocorrer mediante a *violência*), a *greve geral política*, por seu turno, não passa de um engodo para o proletariado, de uma estratégia de que os “capitalistas-socialistas”, os “financistas socialistas” e os políticos socialistas lançam mão para tentar evitar a *greve geral proletária*. A *greve geral política* não é mais, portanto, que uma tentativa, daqueles que apóiam o Estado burguês, de mitigar o perigo da violência do proletariado.³⁷⁸ Enquanto a *greve geral proletária* é a abertura para a anarquia revolucionária, a *greve geral política* é, nos termos que vimos trabalhando nesta tese, forma

³⁷⁷ SOREL, Georges, **Reflexões sobre a violência**, pp. 133, 134.

³⁷⁸ Ilustrativamente, Sorel traz a seguinte anotação:

“Chamei a atenção para o que existe de terrível na revolução concebida à maneira de Marx e dos sindicalistas, e disse que importa muito conservar-lhe o caráter de transformação absoluta e irreformável porque contribui poderosamente para dar ao socialismo seu alto valor educativo. Essa gravidade da obra intencionada pelo proletariado não poderia ser conveniente à clientela pândega de nossos políticos; estes querem tranqüilizar a burguesia e lhe prometem não deixar o povo entregue a seus instintos anárquicos. Explicam-lhe que não se pensa absolutamente em suprimir a grande máquina do Estado, de modo que os socialistas experientes desejam duas coisas: apossar-se dessa máquina para lhe aperfeiçoar as engrenagens e fazê-las funcionar da melhor forma para os interesses de seus amigos – e tornar mais estável o governo, o que será muito vantajoso para todos os homens de negócio. Tocqueville tinha observado que, desde o começo do século XIX, por terem as instituições administrativas da França mudado muito pouco, as revoluções não produziram grandes modificações. Os financistas socialistas não leram Tocqueville, mas compreendem, instintivamente, que a conservação de um Estado bem centralizado, bem autoritário, bem democrático, oferece imensos recursos para eles e os coloca ao abrigo da revolução proletária. As transformações que poderão realizar seus amigos, os socialistas parlamentares, serão sempre bastante limitadas, e sempre será possível, graças ao Estado, corrigir as imprudências cometidas.

A greve geral dos sindicalistas afasta do socialismo os financistas que procuram aventuras; a greve política lhes sorri bastante, porque seria feita em circunstâncias propícias ao poder dos políticos – e, em consequência, propícias às operações de seus aliados das finanças.” (*Ibidem*, p. 137)

de garantia do *poder* soberano. Há, aí, uma aproximação muito grande entre Sorel e Benjamin. Em termos benjaminianos, a *greve geral política* pretende manter a roda “poder instituinte” / “poder mantenedor do direito”. Nesse sentido, encontramos, em Benjamin, o mesmo arcabouço crítico presente na obra de Sorel³⁷⁹. Em “Crítica da violência – crítica do poder”, o pensador alemão se dedica a denunciar a estrutura ambivalente “poder instituinte” / “poder mantenedor do direito”, defendendo sistematicamente a sua ruptura. Ele escreve:

“Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações do poder*³⁸⁰ enquanto instituinte e mantenedor do direito. A lei dessas oscilações consiste em que todo poder* mantenedor do direito, no decorrer do tempo, acaba enfraquecendo indiretamente o poder* instituinte do direito representado por ele, através da opressão dos anti-poderes* inimigos. (...) Isso dura até que novos poderes* ou os anteriormente oprimidos vençam o poder* até então instituinte do direito, estabelecendo assim um novo direito sujeito a uma nova decadência. A ruptura dessa trajetória, que obedece a formas míticas de direito, a destituição do direito e dos poderes* dos quais depende (como eles dependem dele), em última instância, a destituição do poder do Estado, fundamenta uma nova era histórica. Se a dominação do mito em alguns pontos já foi rompida, na atualidade, o Novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, que uma palavra contra o direito seja supérflua. Se a existência do poder, enquanto poder puro e imediato, é garantida, também além do direito, fica provada a possibilidade do poder revolucionário, termo pelo qual deve ser designada a mais alta manifestação do poder puro, por parte do homem. A decisão, porém, se o poder puro, num determinado caso, era real, não é possível da mesma maneira, nem igualmente urgente para o homem. Pois com certeza, apenas o poder mítico será identificado com a violência, não o poder divino, a não ser através de efeitos incomensuráveis, já que o poder que absolve da culpa é inacessível ao homem. De novo, o puro poder divino dispõe de todas as formas eternas que o mito transformou em bastardos do direito. O poder divino pode aparecer tanto na guerra verdadeira quanto no juízo divino da multidão sobre o criminoso. Deve ser rejeitado, porém, todo poder* mítico, o poder* instituinte do direito, que pode ser chamado de um poder que o homem põe (*schaltende Gewalt*). Igualmente vil é também o poder* mantenedor do direito, o poder* administrativo (*verwaltete Gewalt*) que lhe serve. O poder divino, que é insígnia e

³⁷⁹ Observe-se a referência aos conceitos sorelianos “greve geral proletária” e “greve geral política” feita por Walter Benjamin, em seu “Crítica da Violência – crítica do poder”, já transcrita nesta tese.

³⁸⁰ Lembre-se, aqui, que, no referido texto de Benjamin, os termos poder* e violência*, acompanhados de asterisco, correspondem à mesma expressão alemã *Gewalt*, conforme anota o tradutor da edição brasileira, Willi Bolle.

chancela, jamais um meio de execução sagrada, pode ser chamado de um poder de que Deus dispõe (*waltende Gewalt*).”³⁸¹

O trecho é, como todo o texto, aliás, muito denso e repleto de conceitos. Procuremos, aqui, compreendê-lo:

1. *“Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações do poder*³⁸² enquanto instituinte e mantenedor do direito. A lei dessas oscilações consiste em que todo poder* mantenedor do direito, no decorrer do tempo, acaba enfraquecendo indiretamente o poder* instituinte do direito representado por ele, através da opressão dos anti-poderes* inimigos. (...) Isso dura até que novos poderes* ou os anteriormente oprimidos vençam o poder* até então instituinte do direito, estabelecendo assim um novo direito sujeito a uma nova decadência.”* Benjamin expõe aí a fragilidade de uma certa espécie de olhar dialético do tipo materialista histórico, que não consegue perceber a revolução como uma manifestação que escapa do ciclo “poder instituinte” / “poder mantenedor do direito”, de modo a causar uma verdadeira ruptura de tal esquema. Trata-se de um olhar turvo, embaçado, porque “dirigido apenas para as coisas mais próximas”; um olhar de uma dialética limitada, apto, somente, a perceber “um movimento dialético de altos e baixos nas configurações do poder*”, incapaz, portanto, de compreender o verdadeiro sentido da revolução. Esse mesmo olhar se restringe apenas à perspectiva da “lei das oscilações”, a qual “consiste em que todo poder* mantenedor do direito, no decorrer do tempo, acaba enfraquecendo indiretamente o poder* instituinte do direito representado por ele, através da opressão dos anti-poderes* inimigos”. Tal olhar, destituído da capacidade de transcender a essa “lei das oscilações”, identifica-se como inimigo daquele que detém o *poder*, como o agente da opressão contra os

³⁸¹ BENJAMIN, Walter, “Crítica da Violência – crítica do poder”, in: Willi Bolle (org.), **Documentos de cultura, documentos de barbárie**, p. 175.

³⁸² Vide nota 375.

poderes que o oprimem. A sua luta será a de enfraquecer esses poderes a tal ponto que possa assumir o seu lugar, instituindo um novo *poder* que deverá, por sua vez, ser mantido. Benjamin aduz a fragilidade desse sistema, dado que o novo *poder instituído*, cujo fim é o de manter o *poder instituinte*, fatalmente conhecerá a sua “decadência”. Cabe, aqui, novamente, um paralelo com o pensamento de Sorel. Enquanto o francês critica os políticos socialistas de se entregarem à lógica do mecanismo “poder instituinte / poder instituído”³⁸³ - por quererem “tranqüilizar a burguesia”³⁸⁴, prometendo-lhe “não deixar o povo entregue a seus instintos anárquicos”³⁸⁵, por não pensarem “absolutamente em suprimir a grande máquina do Estado”³⁸⁶, por desejarem “duas coisas: apossar-se dessa máquina para lhe aperfeiçoar as engrenagens e fazê-las funcionar da melhor forma para os interesses de seus amigos – e tornar mais estável o governo, o que será muito vantajoso para todos os homens de negócio”³⁸⁷ -, Benjamin escreve: “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 às quais devem sua existência.”³⁸⁸ Assim, decadentes como o sistema “poder instituinte / poder instituído”, são os parlamentares, dentre os quais estão, é claro, os políticos socialistas a que Sorel se referia, os quais almejam a ascensão ao parlamento burguês e, ainda, a sua manutenção no poder de Estado³⁸⁹. A seu respeito, Sorel ironiza: “Não seria mais possível agora se desinteressar dos planos relativos à sociedade futura; esses planos que o marxismo ridicularizava e a greve geral sindicalista excluía se tornam um

³⁸³ Termos propriamente benjaminianos.

³⁸⁴ Vide nota 373.

³⁸⁵ Vide nota 373.

³⁸⁶ Vide nota 373.

³⁸⁷ Vide nota 373.

³⁸⁸ BENJAMIN, Walter, “Crítica da Violência – crítica do poder”, in: Willi Bolle (org.), **Documentos de cultura, documentos de barbárie**, p. 167.

³⁸⁹ A respeito da leniência do parlamento alemão, lembre-se da crítica de Max Weber (exposta no primeiro capítulo desta tese), que contra tal fenômeno opunha a necessidade da presença do carisma na política.

elemento essencial do novo sistema. A greve geral política não poderia ser proclamada senão no dia em que se tivesse obtido a certeza de que se tem ao alcance *os quadros completos para reger a organização futura* (destaque nosso). (...) Tarbouriech chegou mesmo a estudar modelos de documentação a serem recomendados à *burocracia futura* (destaque nosso).”;³⁹⁰ e, Benjamin, por sua vez, afirma: “Assim, sobretudo na Alemanha, a última manifestação de tais poderes* transcorreu sem conseqüências para os parlamentos. 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. (...) Aos pacifistas se opõem bolchevistas e sindicalistas. Eles fizeram uma crítica arrasadora, no todo acertada, dos parlamentos atuais. Por desejável e satisfatório que seja um bom parlamento, em comparação com outros regimes políticos, a discussão de meios rigorosamente não-violentos para acordos políticos não poderá tratar do parlamentarismo. Pois o que ele consegue alcançar em assuntos vitais, só podem ser aquelas ordens jurídicas marcadas pela violência*, tanto na origem quanto no final.”³⁹¹ Se Benjamin denuncia, nesta passagem, o enfraquecimento da democracia burguesa, cujas instituições políticas se esqueceram da violência revolucionária que a fundou, ele não advoga, de modo algum, qualquer solução de tipo autoritária ou totalitária para a Alemanha. Ele se coloca, aqui, em rua paralela àquela em que Sorel caminha, defendendo que os políticos (burgueses e socialistas que alçam o *poder* no Estado burguês), todos eles encastelados no parlamento, sob o manto de um discurso pacifista, se distanciaram demasiadamente da luta revolucionária passando, com isso, a defender a

³⁹⁰ SOREL, Georges, **Reflexões sobre a violência**, p. 136. Ao citar Tarbouriech, Sorel escreve: “Encontramos muitas dessas coisas loucamente sérias em *La Cité future*, de Tarbouriech. – Pessoas que se dizem bem informadas afirmam que Arthur Fontaine, diretor do Trabalho, tem no bolso soluções espantosas da questão social e que ele as revelará no dia em que se aposentar. Nossos sucessores o bendirão por lhes ter reservado deste modo prazeres que nós não teremos conhecido.” (Nota 15 – *Ibidem*, p. 271)

³⁹¹ BENJAMIN, Walter, “Crítica da Violência – crítica do poder”, in: Willi Bolle (org.), **Documentos de cultura, documentos de barbárie**, pp. 167, 168.

*violência do poder instituído, como se tal poder fosse pacífico, como se a violência de tal poder não constituísse a pior de todas as violências, a violência, no vocabulário benjaminiano, mítica ou, em termos sorelianos, a “força que marcha para a autoridade e procura realizar uma obediência automática”*³⁹².

2. *“A ruptura dessa trajetória, que obedece a formas míticas de direito, a destituição do direito e dos poderes* dos quais depende (como eles dependem dele), em última instância, a destituição do poder do Estado, fundamenta uma nova era histórica. Se a dominação do mito em alguns pontos já foi rompida, na atualidade, o Novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, que uma palavra contra o direito seja supérflua.”* Karl Marx escreve no “Prefácio” da Contribuição à Crítica da Economia Política as seguintes palavras: “Em certa fase de seu desenvolvimento, as forças produtivas da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade, no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas, que eram, essas relações convertem-se em seus entraves. Abre-se, então, uma era de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. (...) As relações de produção burguesas são a última forma antagonica do processo de produção social, antagonica não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que nasce das condições de existência sociais dos indivíduos; as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para resolver este antagonismo”³⁹³. E assim termina o seu texto: “Com esta formação social termina, pois, a pré-história da sociedade humana”.³⁹⁴ Pertinente lembrar-se que Marx chama de superestrutura as formas jurídicas e políticas

³⁹² SOREL, Georges, **Reflexões sobre a violência**, p. 149.

³⁹³ MARX, Karl, “O ‘Prefácio’ da Contribuição à Crítica da Economia Política”. In: IANNI, Octavio (org.). **KARL MARX**. São Paulo: Ática, 1979, p. 83.

³⁹⁴ *Idem*, p. 83

que se erguem sobre a infraestrutura, a qual corresponde, por sua vez, às condições materiais de vida. Logo, o direito e os poderes* a que Benjamin se refere, só podem deixar de existir, definitivamente, a partir da revolução social. Mas não de qualquer revolução social. Somente a revolução proletária, como – no rastro de Marx - defende Sorel, poderá libertar os seres humanos da condição servil em que se encontram. Conforme Benjamin, não basta que se rompa a dominação dos *mitos* em alguns pontos: nesse contexto - em que se rompeu a dominação dos *mitos* em, apenas, alguns pontos - torna-se necessária “uma palavra contra o direito”. Deve-se romper, em absoluto, a *violência mítica*, a estrutura *poder instituinte / poder instituído*. Para tanto, no mesmo passo de Sorel, Benjamin concebe a revolução dentro de uma chave anárquica ou messiânica. Benjamin não faz a leitura de tipo economicista que muitos fizeram do texto de Marx acima transcrito, ou do conjunto da obra deste pensador. Como anota Michel Löwy, “ao contrário do marxismo evolucionista vulgar – que pode se referir evidentemente a alguns escritos dos próprios Marx e Engels – Benjamin não concebe a revolução como o resultado ‘natural’ ou ‘inevitável’ do progresso econômico e técnico (ou da ‘contradição entre forças e relações de produção’), mas como a interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe.”³⁹⁵ É nesse vértice que se encontra a tese de Agamben sobre a “política que vem”. Ambos, Benjamin e Agamben – como também, é bom que se lembre, Sorel – pensam a transformação social no eixo do tempo presente, ao contrário do que fazem muitos dos marxistas, os quais concebem a transformação social – ou, no jargão marxista, a revolução - como o fim da história. Enquanto, portanto, tais marxistas interpretam a frase de Marx, “com esta formação social termina, pois, a pré-história da sociedade humana” numa perspectiva finalista, Sorel, Benjamin e Agamben³⁹⁶ concluem, apenas, que “a

³⁹⁵ LÖWY, Michel. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”, p. 23.

³⁹⁶ É importante anotar-se que Agamben não se classifica como um pensador marxista. De fato, não se pode afirmar que o seja. Todavia, defendemos a tese de que o diagnóstico que ele faz sobre a política contemporânea resulta, fundamentalmente, do esquema teórico desenvolvido por Benjamin: a ambivalência “poder fundante” / “poder fundado”; violência política / violência jurídica – os quais reduzem os homens à

destituição do poder do Estado, fundamenta uma nova era histórica” (palavras de Benjamin, que caberiam perfeitamente nas tintas de Sorel como nas de Agamben). Para cada um desses três pensadores seria inconcebível imaginar-se que o fim da “pré-história da sociedade humana” daria espaço ao fim de nossa própria história. Tal ideia não passaria, para Sorel, de mera *utopia*. Benjamin identificaria, aí, o *mito* – pois não é possível construir-se qualquer tipo de Estado que não tenha por fim a sua própria continuidade, ainda que esse Estado se auto-intitule socialista. Agamben, por sua vez, diria que, nessa prospectiva, a humanidade estaria, novamente, a condenar “a democracia à impotência”³⁹⁷, tornando-se “constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente”³⁹⁸ uma forma de “política não estatal”.³⁹⁹

3. *“Se a existência do poder, enquanto poder puro e imediato, é garantida, também além do direito, fica provada a possibilidade do poder revolucionário, termo pelo qual deve ser designada a mais alta manifestação do poder puro, por parte do homem. A decisão, porém, se o poder puro, num determinado caso, era real, não é possível da mesma maneira, nem igualmente urgente para o homem. Pois com certeza, apenas o poder mítico será identificado com a violência, não o poder divino, a não ser através de efeitos incomensuráveis, já que o poder que absolve da culpa é inacessível ao homem”⁴⁰⁰. De novo, o puro*

“mera vida” (Benjamin) ou a *homo sacer* (Agamben). É nessas bases que Agamben interpreta o contrato social, desmistificando o mitologema hobbesiano do contrato social, em que se afirma o contrato originário como “a passagem da natureza ao Estado” (AGAMBEN, Giorgio, **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**, p. 116).

³⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio, **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**, p. 116.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 116.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 116.

⁴⁰⁰ Sobre essa questão vale a leitura do texto de Márcio Seligmann-Silva, intitulado “Walter Benjamin: o Estado de exceção entre o político e o estético”, in: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **Leituras de Walter Benjamin**. 2ª. edição, São Paulo: Annablume, 2007. Nele, Seligmann-Silva estabelece crítica à leitura negativa feita por Derrida a respeito de Benjamin, na qual o filósofo francês conclui, a partir da “crítica da degenerescência” de Benjamin, que este estaria “não apenas prevendo, mas justificando as câmaras de gás.” (SELLIGMANN-SILVA, Márcio, **Leituras de Walter Benjamin**. p. 225) Contra essa ideia, Seligmann-Silva diz: “Se Derrida tem toda a razão em constatar certas proximidades (perigosas) entre Benjamin e algumas passagens de Schmitt e Heidegger, entre por exemplo, a hostilidade deles ao parlamentarismo democrático, daí a deduzir esta interpretação do texto de 1921 parece-me precipitado.” (*Ibidem*, p. 225)

poder divino dispõe de todas as formas eternas que o mito transformou em bastardos do direito. O poder divino pode aparecer tanto na guerra verdadeira quanto no juízo divino da multidão sobre o criminoso.” Benjamin identifica o *poder revolucionário* com o *poder puro* e, ao *poder puro* – que é *divino* – opõe o *poder mítico*, que é violento, sanguinário. É o momento, pois, de retormarmos o conceito de *mitos (quase) puros* formulado por Sorel, a fim de solucionarmos eventuais confusões geradas pelo uso, no contexto desta tese, do termo *mito*. Como já se transcreveu, Sorel diz: “Os mitos revolucionários atuais são quase puros; eles permitem compreender a atividade, os sentimentos e as idéias das massas populares se preparando para entrar numa luta decisiva, não são descrições de coisas mas expressões de vontades”⁴⁰¹. Tal conceito de *mitos revolucionários* não corresponde ao de *violência mítica* formulado por Benjamin. A *violência mítica* corresponde à “violência* da guerra enquanto primitiva e arquetípica”⁴⁰², o que quer dizer que ela significa, pois, uma forma que surge de um modelo, de um paradigma, de um arquétipo. Assim, a *violência mítica*, muito ao contrário de ser produto da *ação humana* ou do *movimento* (na sua acepção soreliana)⁴⁰³ é uma fórmula tipicamente metafísica ou, como denominaria Sorel, *utópica*. Afinal, “a violência* da guerra enquanto primitiva e arquetípica pode servir de modelo para qualquer violência* para fins naturais”⁴⁰⁴ porque “a toda violência* desse tipo é inerente um caráter legislador”⁴⁰⁵. Ainda conforme Benjamin, tal conclusão “explica a referida tendência do direito

Conforme veremos, a concepção benjaminiana de uma violência divina de efeitos incomensuráveis absolvedora da culpa, em nosso entendimento, muito distante de qualquer tipo de justificação a qualquer forma de prática totalitária, expressa a ideia (messiânica) de uma redenção humana pela revolução proletária.

⁴⁰¹ SOREL, Georges, **Reflexões sobre a violência**, p. 32.

⁴⁰² BENJAMIN, Walter, “Crítica da Violência – crítica do poder”, in: Willi Bolle (org.), **Documentos de cultura, documentos de barbárie**, p. 164.

⁴⁰³ Em Sorel a *ação dos homens* e o *movimento* têm natureza revolucionária. Ao falar sobre o *mito*, conforme já se transcreveu neste trabalho, o pensador francês afirma: “Durante esses estudos verifiquei uma coisa que me parecia tão simples que julguei não precisar insistir muito: os *homens (grifo nosso)* que participam dos grandes *movimentos sociais (grifo nosso)* imaginam sua *ação (grifo nosso)* seguinte sob a forma de imagens de batalhas que garantem o triunfo de sua causa. Eu proponha chamar *mitos* essas construções cujo conhecimento oferece tanta importância ao historiador: a greve geral dos sindicalistas e a revolução catastrófica de Marx são mitos.” (SOREL, Georges, *op. cit.*, p. 26).

⁴⁰⁴ BENJAMIN, Walter, *op. cit.*, p. 164.

⁴⁰⁵ *Idem, op. cit.*, p. 164.

moderno de considerar como sujeito do direito qualquer violência* visando fins naturais, pelo menos quando parte do indivíduo”,⁴⁰⁶ do que decorre que o Estado tema “essa violência como um poder que possa instituir um direito, do mesmo modo como tem de reconhecer o poder* legislador de potências estrangeiras ou de classes sociais que o obrigam a conceder-lhes, respectivamente, o direito de beligerância ou de greve.”⁴⁰⁷ Necessário notar, entretanto que, tanto para Sorel quanto para Benjamin, nem toda *violência* da guerra é arquetípica. Portanto, nem toda *violência* da guerra é metafísica. Há, para eles, uma guerra “justa”, a saber, a guerra do proletariado, aquela em que os sentimentos, a vontade refletida, a consciência humana se alinham contra a estrutura de poder do Estado; aquela em que, na perspectiva messiânica benjaminiana, o homem se lança ao encontro da catástrofe. Benjamin fala aqui, portanto, de uma guerra *pura*, verdadeira, uma guerra em que, no lugar do *poder mítico*, é o *poder divino* que se revela.⁴⁰⁸ Em Sorel, embora a expressão *poder divino* não apareça, há uma passagem em seu *Reflexões sobre a violência* em que, assim entendemos, ele descreve, de modo sociológico, o que Benjamin chamaria, filosoficamente, de *poder divino*. Transcrevemos: “Quanto mais o sindicalismo se desenvolver abandonando as velhas superstições que vêm do Antigo Regime e da Igreja – por intermédio dos intelectuais, dos professores de filosofia e dos historiadores da Revolução – tanto mais os conflitos sociais assumirão um caráter de *pura luta (grifo nosso)* semelhante às batalhas dos exércitos em campanha. Bem execráveis são as pessoas que ensinam ao povo que deve executar não sei que

⁴⁰⁶ BENJAMIN, Walter, “Crítica da Violência – crítica do poder”, in: Willi Bolle (org.), **Documentos de cultura, documentos de barbárie**, p. 164.

⁴⁰⁷ *Ibidem.*, p. 164.

⁴⁰⁸ O paralelismo com Sorel é inevitável. Este diz:

“(…) se por acaso nossos socialistas parlamentares chegassem ao governo, se revelariam bons sucessores da Inquisição, do Antigo Regime e de Robespierre; os tribunais políticos funcionariam numa grande escala (...) As violências proletárias não têm nenhuma relação com essas proscricões; elas são pura e simplesmente atos de guerra, têm o valor de demonstrações militares e servem para marcar a separação das classes. Tudo o que respeita à guerra se dá sem ódio e sem espírito de vingança; na guerra não se matam os vencidos; não se obrigam pessoas inofensivas a suportar as consequências dos dissabores que os exércitos poder ter passado nos campos de batalha; a força então se manifesta conforme sua natureza, sem jamais pretender em nada recorrer aos procedimentos jurídicos que a sociedade emprega contra os criminosos.” (SOREL, Georges, **Reflexões sobre a violência**, p. 97)

mandato superlativamente idealista de uma justiça a caminho do futuro. Essas pessoas trabalham para manter as idéias sobre o Estado que provocaram todas as cenas sangrentas de 93, enquanto a noção de luta de classe tende a depurar a noção de violência.”⁴⁰⁹ Sorel defende, com essa afirmação, que a luta de classe é *pura*, não violenta, não sangrenta. Para ele, quanto mais descontaminada da influência pequeno burguesa dos intelectuais, mais a guerra do proletariado será *pura*, uma *luta pura* ou uma “pura luta”, porque somente uma luta, e nada mais. A guerra do proletariado é, portanto, para Sorel – como para Benjamin - uma guerra destituída de “ódio”, comparável às “demonstrações militares”, livre, pois, da mácula sanguinária da vingança.⁴¹⁰ O *poder divino* (Benjamin) - ou a *violência proletária* (Sorel) - somente se evidencia na esfera humana como *violência pura*, “através de efeitos incomensuráveis”, ou seja, por meio da revolução proletária, profanadora⁴¹¹, evento capaz de superar, decisivamente, a *utopia* (Sorel) ou o *poder mítico* (Benjamin) do direito estatal, do poder de Estado. A guerra proletária ou o “juízo divino da multidão”, são as únicas formas possíveis pelas quais a humanidade pode se absolver da culpa, justamente porque não são vingativas ou sanguinárias. Desse modo, o *poder puro (divino)* dos homens, “dispõe de todas as formas eternas que o mito transformou em bastardos do direito”, ou seja, dispensa toda a metafísica do *poder instituinte* e do *poder instituído*, profanando todas as coisas. Não é descabido afirmar-se que, na teoria de Sorel, profanar significa romper o *poder metafísico* do Estado e do direito estatal. Em Benjamin essa ideia é notória. No mesmo caminho, vai a definição de Agamben: “É preciso, nesse sentido, fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a

⁴⁰⁹ SOREL, Georges, **Reflexões sobre a violência**, p. 97.

⁴¹⁰ Vide transcrição feita na nota 403.

⁴¹¹ A respeito do profano, lembrando Huysmans, Sorel dirá: “O público católico quase sempre está muito atrasado com relação ao público profano”. (SOREL, Georges, *op. cit.*, p. 228)

transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.”⁴¹²

4. “*Deve ser rejeitado, porém, todo poder* mítico, o poder* instituinte do direito, que pode ser chamado de um poder que o homem põe (schaltende Gewalt). Igualmente vil é também o poder* mantenedor do direito, o poder* administrativo (verwaltete Gewalt) que lhe serve. O poder divino, que é insígnia e chancela, jamais um meio de execução sagrada, pode ser chamado de um poder de que Deus dispõe (waltende Gewalt).*” O poder que os homens põem, poder mítico, cuja característica é a da vingança deve, segundo Benjamin, portanto, dar lugar ao poder de Deus, ao poder divino, ao poder que dispõe, que desfaz, a estrutura poder instituinte / poder instituído (poder de Estado / direito de Estado). Tal poder divino - que corresponde à violência proletária, na formulação soreliana - é um sinal, um símbolo e, também, um selo, um referendo; e, nunca, um meio impuro ou um instrumento para se atingir um fim. Esse poder (divino) é, portanto, um meio sem fins. Por não ser um meio voltado para um fim, ele - ao contrário do poder mítico - não reivindica a execução sagrada, não requer, portanto, a mera vida⁴¹³ (Benjamin), a vida nua - ou o

⁴¹² AGAMBEN, Giorgio, **Profanações**, p. 68.

⁴¹³ Sobre esse termo, vale a anotação de Márcio Seligmann-Silva. Ele escreve: “Para Benjamin, é falso que a existência estaria acima da existência justa, na medida em que existir signifique apenas a ‘vida pura’. Mas ‘vida’, para este autor, assim como a palavra ‘paz’ que vimos acima, deve ser considerada como uma linha entre duas esferas, o que a torna eminentemente ambígua. Se considerarmos o existir como o estado agregado inabalável da ‘pessoa’, podemos aceitar que o não-ser desta possa ser mais terrível que o mero ainda não-ser da pessoa justa. Mas não se trata de sacralizar a vida, o corpo humano (*Leib*), em função do elemento sagrado da pessoa. O autor se pergunta sobre a diferença entre as pessoas e os animais e plantas, para afirmar que estes últimos não teriam um caráter sagrado devido à pura vida. O programa de pesquisa que ele propõe então foi seguido à risca por Agamben: ‘Sem dúvida, valeria a pena investigar o dogma do caráter sagrado da vida’ (174; 202). Para Benjamin, este dogma deve ser recente e considerado um equívoco da tradição ocidental

homo sacer – (Agamben). O *poder divino* é, então, profanador, pois devolve aos homens a sua própria vida, a possibilidade de decidirem livremente sobre si mesmos, sobre o caminho que desejam verdadeiramente trilhar. Ele restitui aos homens, pois, a sua própria consciência.⁴¹⁴

É patente a influência que Walter Benjamin exerce sobre Giorgio Agamben, no que concerne à concepção de uma política fora do Estado - uma política como *meio puro*, dotada de um caráter messiânico. Em **Mezzi senza fine** Agamben dirá: “(...) *Politica è l'esibizione di una medialità, il render visibile un mezzo come tale*. Essa è la sfera non di un fine in sé, né dei mezzi subordinati a un fine, ma di una medialità pura e senza fine come campo dell'agire e del pensiero umano.”⁴¹⁵ Política, para Agamben é, portanto, a expressão da medialidade, a restituição, aos homens, dos *meios sem fins*, a saber, a abertura para a criação, o terreno da liberdade, o espaço do livre pensamento e da livre ação dos homens. Por conseguinte política é, para Agamben, a esfera mais genuína da democracia, lugar decisivo da superação do sacrifício.

enfraquecida, que busca o sagrado perdido no impenetrável cosmológico. Ele arremata seu raciocínio com um teorema (como que kafkiano): ele se espanta diante do fato de que se atribua o caráter de sagrado justamente à *vida pura*, ou seja, àquilo que o pensamento mítico considera como o que porta a culpa. Assim, ele fecha o círculo de seu estudo: o poder-direito mítico exige o sacrifício da vida sacra. Apenas a crítica da *Gewalt* pode nos instrumentalizar contra este círculo, onde a lei, o sagrado e a culpa se alimentam eternamente.” (SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético.” In: *Idem* (org.). **Leituras de Walter Benjamin**, pp. 222, 223.)

⁴¹⁴ A respeito do sagrado e do profano, Oswaldo Giacoia Junior observa: “O último capítulo de *Profanações* se abre com uma referência aos antigos juristas italianos, que sabiam perfeitamente o significado do verbo profanar. (...) De um ponto de vista estritamente jurídico, profanar tinha, para os antigos juriconsultos romanos, o sentido de reverter uma *sacratio*, devolvendo ao ‘livre’ uso dos homens o que anteriormente fora religiosamente consagrado. Correlativamente, ‘puro’ poderia significar, por exemplo, um ‘lugar que havia sido desvinculado da sua destinação aos deuses dos mortos e já não era ‘nem sagrado, nem santo, nem religioso, libertado de todos os nomes desse gênero’ (AGAMBEN, 2007, p. 65). Profanado remete, assim como puro, ao que é restituído a um novo uso humano, do qual havia sido separado por consagração. Nessa específica acepção, ‘puro’ não remete a uma primeira natureza impoluta, nem a uma destinação originária desvirtuada, mas a uma relação peculiar entre utilização e profanação, de tal modo que possibilidade do uso é, nesse sentido, uma dimensão a que só se pode ter acesso de modo justamente não-natural, ou seja, através de um ato humano de profanação.” (GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “Notas sobre direito, violência e sacrifício”, in: **Dois Pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 5, no. 2, outubro, 2008, pp. 33, 34.)

⁴¹⁵ “[...] *Politica é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal*. É a esfera não de um fim em si, nem de meios subordinados a um fim, mas de uma medialidade pura e sem fim como campo da ação e do pensamento humano.”] AGAMBEN, Giorgio, **Mezzi senza fine**, pp. 92, 93.

Agamben, entretanto, não demonstra inclinação para qualquer tipo de proposta que se associe à *violência*⁴¹⁶ como, também, por outro lado, se coloca em pólo absolutamente oposto ao dos defensores do estado democrático de direito. O italiano encontra na linguagem a saída para a “política que vem”, da política como mediação. Ele propõe a subjetivação da subjetivação, a qual implica no congelamento do processo de subjetivação a que a política moderna e contemporânea foram submetidas. Assim, é na linguagem, como no gesto que está, segundo Agamben, a saída para a “política que vem”. Ele diz: “Ciò che è in questione nell’esperienza politica non è un fine più alto, ma lo stesso essere-nel-linguaggio come medialità pura⁴¹⁷, l’essere-in-un-mezzo come condizione irriducibile degli uomini.”⁴¹⁸ Em outra passagem, no mesmo livro, o filósofo italiano assinalará: “*La politica è la sfera dei puri mezzi, cioè dell’assoluta e integrale gestualità degli uomini.*”⁴¹⁹

Inevitável promover-se, aqui, uma aproximação entre Giorgio Agamben e Michel Foucault. Em referência direta a Foucault, na entrevista que concede a Flávia Costa, ao responder à pergunta sobre a tese de que o estado de exceção se transformou em regra após a primeira guerra mundial, o italiano diz:

Para mim tratava-se, sobretudo, de compreender a profunda transformação que se havia produzido na constituição material, isto é, na vida política das assim chamadas democracias nas quais vivemos. Está claro que nenhuma das categorias fundamentais da tradição democrática manteve seu sentido, sobre isso não podemos estar iludidos. Em *Estado de exceção* tentei indagar essa transformação de um ponto de vista do direito; perguntei-me o que significa viver em um estado de exceção permanente. Creio que os dois campos de investigação que Foucault deixou de lado, o direito e a teologia, são extremamente importantes para compreender

⁴¹⁶ Como se evidencia na obra de Sorel, e como se pode deduzir do trabalho de Benjamin.

⁴¹⁷ Temos consciência de que, aqui, Agamben estabelece um forte diálogo com Heidegger. Não pretendemos, todavia, nesta tese, ir tão longe. Limitar-nos-emos a fazer uma ligeira aproximação entre esses dois intelectuais no próximo capítulo, ao tratarmos da questão da linguagem em Agamben, a partir de seu livro **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade.

⁴¹⁸ [“O que está em questão na experiência não é um fim mais alto, mas o mesmo ser-na-linguagem como medialidade pura, o ser-em-um-meio como condição irreduzível dos homens.”] AGAMBEN, Giorgio, **Mezzi senza fine**, p. 92.

⁴¹⁹ [“A política é a esfera dos meios puros, isto é, da absoluta e integral gestualidade dos homens”] *Ibidem*, p. 53.

nossa situação presente. Em todo caso, é nesses dois âmbitos que tenho trabalhado nesses últimos anos.⁴²⁰

A crítica de Foucault aos Estados-Nação contemporâneos, associada ao seu otimismo por uma política que se desenha ao largo dos poderes estatais, desemboca inevitavelmente na tese de Agamben. Nesse sentido, bastante ilustrativa a passagem do francês:

É preciso recusar a divisão de tarefas que, muito frequentemente, propõem-nos: aos indivíduos, indignar-se e falar; aos governos, refletir e agir. É verdade: os bons governos gostam da santa indignação dos governados, por mais que permaneça lírica. Creio que é preciso dar-se conta de que, muito frequentemente, são os governos que falam, só podem e só querem falar. A experiência mostra que se pode e se deve recusar o papel teatral da pura e simples indignação que nos propõem. Anistia Internacional, *Terre des Hommes*, Médicos do Mundo são iniciativas que criaram este direito novo: aquele dos indivíduos despojados de intervirem, efetivamente, na ordem das políticas e das estratégias internacionais. A vontade dos indivíduos deve inscrever-se em uma realidade de que os governos quiseram reservar-se o monopólio, esse monopólio que é preciso arrancar pouco a pouco e a cada dia.⁴²¹

É nesse novo espaço, em que a atuação humana se estabelece fora da esfera dos Estados nação, que se pode construir uma nova forma de política. A esse respeito, apesar da pertinente crítica⁴²² feita por Oswaldo Giacoia Junior sobre a “terceira imagem do direito” - assim denominada por M. A. Fonseca ao se referir ao “direito novo” pensado por Foucault, como um “momento distinto daqueles referentes à imagem do direito como legalidade e à imagem do direito normalizado-normalizador”⁴²³ - Giacoia escreve: “De todo modo, resta para nós o mesmo pesado desafio de continuar a pensar nessa linha de um ‘novo direito’ -

⁴²⁰ Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevistadora: Flávia Costa, **REVISTA do Departamento de Psicologia, UFF**, p. 3.

⁴²¹ FOUCAULT, Michel, “Os direitos do homem em face dos governos”, in: MOTTA, Manoel Barros da (org.), **Michel Foucault: repensar a política**, p. 370.

⁴²² A respeito dessa “terceira imagem do direito”, Giacoia afirma: “Não estou mais seguro de que essa ‘terceira imagem’ não tenha sido incorporada pela lógica omni-devoradora dos mercados”. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “Sobre direitos humanos na era da bio-política”, in: **Kriterion: Revista de Filosofia**, p. 17.

⁴²³ FONSECA, M. A. *apud* GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “Sobre direitos humanos na era da bio-política”, in: **Kriterion: Revista de Filosofia**, p. 17.

como Foucault; ou, ainda, em outros termos, pensar uma política totalmente emancipada das aporias ínsitas ao princípio da soberania (...).⁴²⁴

A “política que vem” deve ser, portanto, conforme Agamben e aqueles que se alinham com o seu pensamento, o *meio* que nega uma finalidade, aquele em que se possa, no incansável esforço pela desconstrução do *poder* violento do Estado, verdadeiramente profanar o sagrado destituindo, decisivamente, o império do sacrifício humano que, por tantas e tantas décadas - apesar do discurso da democracia, contido nas modernas repúblicas e monarquias constitucionais - tem gerado sistematicamente a exclusão absoluta de seres humanos do universo da política.

Urge uma atenção mais detida sobre a questão do sacrifício. É o que veremos no capítulo que se avizinha.

⁴²⁴ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “Sobre direitos humanos na era da bio-política”, in: **Kriterion**: Revista de Filosofia, p. 17.

CAPÍTULO 05 - O SAGRADO, O PROFANO E O TEMPO QUE RESTA

Em **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**, Agamben introduz a figura do *homo sacer*, aquele que está na condição da sacralidade. Lembrando Festo, no verbete *sacer mons*, retoma o seguinte texto:

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.⁴²⁵

Homo sacer é, então, o ser impuro, o vinculado ao bando e por isso aquele que está à mercê, que é banível. Pode ser morto sem que a sua morte implique em crime pela parte de quem o mata⁴²⁶. Sua condição, todavia, é peculiar: situa-se em uma zona indeterminada entre a possibilidade de ser morto e a de não ser sacrificado; está fora, portanto, tanto do direito humano quanto do direito divino.

Agamben remete a um tratamento antigo do termo “sacro”, em que não se fazia a distinção entre sacro e impuro. Utiliza-se do termo *bando* também na perspectiva da antiguidade, lembrando-se de *herrem*, sinônimo de *bando* em hebraico, forma de consagração à divindade associada ao tabu, um mal que implicava na completa destruição da pessoa e de suas propriedades.

O *bando*⁴²⁷, ao qual se prende a vida do *homo sacer*, também orbita em uma zona indeterminada. Agamben faz menção a uma estória, contida no *Bisclavret* (personagem

⁴²⁵ “At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur “si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit”. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.” (Giorgio AGAMBEN, **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua** I, p. 79).

⁴²⁶ Aqui, Agamben remete ao talião, anotando que “talió talvez de talis, quer dizer: a mesma coisa” (*Ibidem*, p. 33), o que “significa que a ordem jurídica não se apresenta em sua origem simplesmente como sanção de um fato transgressivo, mas constitui-se, sobretudo, através do repetir-se do mesmo ato sem sanção alguma, ou seja, como caso de exceção.” (*Ibidem*, p. 33)

⁴²⁷ Interessante notar a conotação dada por Nietzsche ao termo bando. Conforme esclarece Oswaldo Giacoia Júnior, valendo-se dos estudos de direito romano feitos por Rudolph von Jhering, Nietzsche formula sua teoria própria sobre a instituição do bando (“*Bann*”). Afirma Giacoia: “Para ele, o banimento constitui uma transposição ulterior da matriz de direito obrigacional de débito e crédito para o plano das relações entre os indivíduos e os complexos comunitários a que pertencem. Assim, o banimento corresponde a um

lendária do lobisomen). Condenado à condição de lobisomem por causa da traição de sua esposa, *Bisclavret* foi acolhido pelo rei (o soberano) que se apiedou da fera, ao maravilhar-se com a sua humanidade, tornando-se, ambos, inseparáveis. A transformação do lobisomem em homem deu-se, por fim, no leito do soberano. Essa alegoria, assim como tantas outras (basta lembrar da lenda de Rômulo e Remo, fundadores de Roma, que somente puderam sobreviver porque foram sustentados por uma loba), remete ao conceito hobbesiano de *homo hominis lupus*. Segundo Agamben, o homem lobo, de Hobbes, fundador da soberania, não é simplesmente a besta fera que vive na natureza, mas é,

sobretudo zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomem, homem que se transforma em lobo e lobo que torna-se homem: vale dizer, banido, *homo sacer*. O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*, cada um é, portanto, *wargus, gerit caput lupinum*. E esta lupificação (*lupificazione*, no original) do homem e humanização do lobo é possível a cada instante no estado de exceção, na *dissolutio civitatis*. Somente este limiar, que não é nem a simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania.⁴²⁸

O *homo sacer* compõe o *bando soberano* porque não tem como se descolar do soberano. É matável porque, em última instância, precisa viver, e para que se garanta a sua vida, vive a vulnerável condição de ser vítima do *poder* de matar do soberano pois, supondo-se que o soberano não tivesse tal *poder*, quem garantiria a existência do indivíduo em face da possível ação fatal contra ele desferida por outro indivíduo? Não é sacrificável justamente porque é vida nua, exposta, podendo ser morta sem que isso implique em qualquer tipo de crime, pois está destituída de qualquer tipo de *status*, até do *status* de natureza religiosa.⁴²⁹

desligamento, a uma expulsão da comunidade, onde impera a paz e a lei, de modo que a perda da paz (Friedlosigkeit) expõe o condenado, sem a proteção da lei, à violência e ao arbítrio, de indivíduos ou de grupos.” (Oswaldo GIACOIA JUNIOR, “Nietzsche e a genealogia do direito” in Ricardo Marcelo FONSECA, **Crítica da Modernidade: diálogos com o direito**, p. 34)

⁴²⁸ Giorgio AGAMBEN. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**, pp. 112, 113.

⁴²⁹ A propósito da condição de morte não sacrificial, oportuno lembrar **A Cidade Antiga**, de Fustel de Coulanges. Nessa obra, Coulanges desenvolve um longo estudo a respeito da família greco-romana,

Agamben desenvolve:

É chegado, portanto, o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau. O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante (que é, ao mesmo tempo, intervalo cronológico e átimo intemporal) *tanquam dissoluta*. A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas *in illo tempore*, mas é continuamente operante no estado civil na forma da decisão soberana. Esta, por outro lado, refere-se *imediatamente* à vida (e não à livre vontade) dos cidadãos, que surge, assim, como o elemento político originário, o *Urphänomenon* da política: mas esta vida não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem o *bíos*, uma forma de vida qualificada; é, sobretudo, a vida nua do *homo sacer* e do *wargus*, zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura.

Por isso a tese (...) segundo a qual o relacionamento jurídico-político originário é o *bando*, não é apenas uma tese sobre a estrutura formal da soberania, mas tem caráter substancial, porque o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o *poder soberano*⁴³⁰. *É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre nómos e phýsis, na qual o liame estatal, tendo a forma do bando é também desde sempre não-estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como nómos e estado de exceção. Este mal-entendido do mitologema hobbesiano em termos de contrato em vez de bando condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a*

demonstrando o altíssimo grau de sujeição do indivíduo ao direito religioso, a partir do qual o *pater familia* decidia quem poderia gozar do status de membro da família e quem não poderia. Estar excluído da família significava estar fora do mundo social, pois, como diz Coulanges, “o homem não pertencia a si mesmo; pertencia à família.” (COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**, p. 41). Mais para frente, quando aborda sobre a vida política na cidade, Coulanges escreve: “As cidades antigas puniam a maior parte das faltas, contra as mesmas cometidas, negando ao culpado sua qualidade de cidadão. Essa pena chamava-se **atímia**. O homem atingido com essa condenação nunca mais poderia ser investido de qualquer magistratura, nem fazer parte dos tribunais, nem falar nas assembleias. Ao mesmo tempo, a religião era-lhe interdita; a sentença dizia ‘que não entraria mais em nenhum dos santuários da cidade, não usufruiria do direito de coroar-se com flores nos dias em que os cidadãos se coroavam, não poria os pés no recinto que a água lustral e o sangue das vítimas traçavam na ágora’. Os deuses da cidade nunca mais existiriam para esse homem. Porque perderia, ao mesmo tempo, todos os seus direitos civis, nunca mais apareceria perante os tribunais, nem mesmo como testemunha; lesado, não lhe seria permitido apresentar queixa; ‘podiam impunemente matá-lo’; as leis da cidade não o protegiam mais. (...)” (*Ibidem*, p. 158)

⁴³⁰ Mais adiante Agamben afirmará: “O *bando* é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano.” (Giorgio AGAMBEN, **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**, p. 117).

*constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não-estatal. (grifo nosso)*⁴³¹

O soberano está, pois, no ponto de “coincidência de *zoé* e *bíos*”.⁴³² É aquele que pode matar justamente porque vincula-se ao *bando*. A soberania não surge de um contrato racional estabelecido entre partes, mas constitui-se a partir do “estado natural” que não passa, na verdade, de um pseudo-estado natural dotado de uma certa ordem e que corresponde ao *bando*. Agamben chama a atenção para a necessidade de se compreender que o Estado não é uma ordem racional originária do pacto entre súditos e soberano mas, sim, uma construção histórica que tem seu início na própria dominação, ou seja, na sujeição ao *poder soberano*. Tal consciência é necessária para que a democracia se habilite a enfrentar de uma vez por todas “o problema do *poder soberano*”.

O *poder soberano* é aquele que determina o estado de exceção que, por sua vez, não é anômico mas, ao contrário, é jurídico. O estado de exceção é uma ordem jurídica (*nómos*), forma na qual a natureza se apresenta, e que resulta do direito que o soberano possui de suspender o próprio direito. Associando as teorias de Giorgio Agamben e de Carl Schmitt naquilo em que elas convergem, Oswaldo Giacóia Júnior diz:

Penso poder afirmar que, para Agamben tanto quanto para Schmitt, o conceito de exceção é essencial para um entendimento jurídico de soberania e, por causa disso, não pode ser considerado de um ponto de vista meramente político ou sociológico, como um suporte fático para a aplicação da norma jurídica, mas como um elemento estruturante das relações entre o direito e a vida.

(...) A decisão sobre o estado de exceção, que, para Carl Schmitt, constitui a essência da soberania, configura uma situação de anomalia na qual os elementos reunidos no sintagma ‘ordem-jurídica’ efetivamente separam-se um do outro, sem que, contudo, possa se falar em anarquia ou caos. Na situação de exceção, mantém-se a existência fática do Estado (ordem), mediante a suspensão do ordenamento jurídico.⁴³³

Já Schmitt:

⁴³¹ AGAMBEN, *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I, pp. 115, 116.

⁴³² *Ibidem*, p. 190.

⁴³³ Oswaldo GIACOIA JUNIOR, “O Discurso e o Direito”, in: FONSECA, Ricardo Marcelo. **Direito e discurso**: discursos do direito, pp. 89, 90.

No estado de exceção, o estado suspende o direito, por força de um direito de auto-conservação, como se diz (...) também o estado de exceção permanece acessível ao conhecimento jurídico, porque ambos os elementos, a norma e a decisão, permanecem no âmbito jurídico.⁴³⁴

A respeito do estado de exceção, Agamben afirma:

O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*.⁴³⁵

Nesse estado, a regra e a possibilidade de transgressão caminham juntas, de tal sorte que na própria lei está a permissão dessa transgressão.

As discussões a respeito do *poder soberano* elaboradas por Agamben, assim como de vários outros elementos que com ele se relacionam, como a própria definição de *homo sacer*, ou de bando soberano, estado de exceção, *democracia* e *direitos humanos*, remetem às suas reflexões a respeito do *sagrado* e do *profano*.

O assunto remete ao judaísmo e ao catolicismo, sugerindo o estudo da tradição religiosa judaica,⁴³⁶ da Cabalah e de formulações de cabalistas antigos, como também da leitura da metafísica política cristã, em especial da metafísica paulina⁴³⁷.

Na Segunda Parte do livro **Teologia Política** - texto de 1969 -, a partir de interpretações feitas sobre a obra do teólogo Peterson, Carl Schmitt oferece várias pistas a respeito da implicação teológica na constituição do Estado. A questão nodal, no que concerne à formação violenta do direito e do Estado, estampada tanto em **Teologia Política**, como expressamente em “Crítica de Violência, Crítica do Poder”, de Walter

⁴³⁴ SCHMITT, Carl *apud* GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “O Discurso e o Direito”, in: FONSECA, Ricardo Marcelo. **Direito e discurso**: discursos do direito, pp. 90, 91.

⁴³⁵ AGAMBEN, Giorgio, **Estado de Exceção**, pp. 130, 131.

⁴³⁶ Pois, como conclui Peterson, nas palavras de Carl Schmitt (embora não sem a contestação do parafrazeador), “somente na seara do judaísmo e do gentilismo pode haver algo assim como uma ‘Teologia Política’” (SCHMITT, Carl, **Teologia Política**, p. 126).

⁴³⁷ Conforme se observa no texto **Il tempo che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, do próprio Giorgio Agamben. Neste trabalho será utilizado esse texto no original.

Benjamin, pode estar associada à cosmovisão dos antigos hebreus, de que surge toda uma tradição metafísica ocidental.

É de suma importância compreender-se o contexto do judaísmo no que toca, em particular, à formação intelectual de Benjamin. Para tanto, uma exploração acurada dos textos “Crítica da Violência, Crítica do Poder”, bem como de **Walter Benjamin: aviso de incêndio**: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”, de Michael Löwy, em contraponto com o livro **Il tempo che resta**: um commento all Lettera ai Romani, de Giorgio Agamben, se faz necessária.

Como já se viu nesta tese, em um retorno às origens do direito (que implica em uma leitura da tradição judaica⁴³⁸), Benjamin estabelece uma diferenciação ente o *poder puro* (o de Deus) e o *poder mítico*, afirmando que “se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito”⁴³⁹. Conforme Benjamin, o *poder mítico* é o dos homens, é o *poder soberano* e, portanto, sangrento. Já o *poder divino* é redentor e não sangrento. Tem um caráter educativo, ao contrário do *poder terreno*, de caráter punitivo, decorrente de dois direitos: o direito de criação do *poder* e o direito de manutenção do *poder*. O *poder* mítico, portanto, cria o direito. O *poder divino*, por sua vez, destrói o direito, abrindo espaço para a justiça. O *poder mítico* pune porque seu objetivo é a expiação da culpa ou a absolvição do culpado (não de sua culpa, mas do direito). O *poder* de Deus, por sua vez, é justo porque não pune, já que a vida é o seu fim. Sua letalidade não implica

⁴³⁸ Importa aqui compreender-se o significado, presente na visão cabalística, da criação de todas as coisas, advinda do desaparecimento do aspecto de Deus denominado *receptor* que, multifacetado, se dissemina em todas as coisas, dentre elas os homens.

Segundo a Cabalah, o poder criativo humano, bem como de todas as coisas presentes no mundo, foi conferido pelo desaparecimento do *receptor*, do que decorreu a capacidade dos homens de serem senhores de si mesmos, e a conseqüente obrigatoriedade de, num âmbito geral, criarem e recriarem as suas próprias vidas e, em âmbito específico, criarem e recriarem as suas próprias regras.

A grande explosão geradora do universo decorreu do desejo humano de poder criar. Nesse momento os homens se separaram do *receptor* e, então, conheceram a tendência de se fixarem na constituição do eu, perdendo de vista, com isso, a percepção da totalidade. A integração cedeu espaço à individualização; o todo cedeu espaço à parte (BERG, Rabi Yehuda, **O poder da Cabala**, passim).

Está aí uma das chaves para a compreensão sobre o fim da justiça e o início do direito ou, em outras palavras, sobre a formulação originariamente violenta do Estado e do próprio direito, a justiça como o bem da divindade, o direito como o bem dos seres humanos.

⁴³⁹ BENJAMIN, Walter, “Crítica da Violência – crítica do poder”, in: Willi Bolle (org.), **Documentos de cultura, documentos de barbárie**, p. 173.

em punição, dado que não é sangrento (se o sangue simboliza a pura vida, por não ser sangrento, *o poder divino* não pune ao matar, mas mata para redimir, absolver da culpa).

Todavia, há de se notar que, como ressalta Derrida a respeito do referido texto, “(...) o que constitui o valor do homem, de seu *Dasein* e de sua vida, é conter a potencialidade, a possibilidade da justiça, o futuro da justiça, o futuro de seu ter-de-ser-justo. O que é sagrado em sua vida não é sua vida, mas a justiça de sua vida.”⁴⁴⁰

Ora, se os seres humanos guardam em si o *poder* da criação, guardam, portanto, a possibilidade da justiça. Logo, trata-se de compreender a enorme distância entre direito de Estado e justiça, seja na sua origem, seja nos caminhos traçados por tal direito, no período pós-revolucionário, quando se presume a igualdade de direitos, presunção que acaba por redundar em pura ficção pois, como frisa Giacoia:

Por isso, se nosso poder se debilita, extinguem-se nossos direitos, e se nos tornamos super-poderosos, os outros deixam de ter direito sobre nós, tal como reconhecíamos nós mesmos a eles tais direitos. Desse modo, a esfera normativa do direito não suprime o conflito efetivo ou latente, nem a violência real ou virtual presente nas relações de dominação. Pelo contrário, ela as pressupõe, estabelece seus limites, como seu plano de regramento.⁴⁴¹

Porém, antes de se avançar no debate a respeito de justiça e direito, é necessário pontuar-se certa questão presente na obra de Walter Benjamin, em que se explicita um conflito de interpretações entre Michael Löwy e Giorgio Agamben. Trata-se da conclusão do filósofo italiano de que Paulo está presente na obra do pensador alemão, em contraponto às conclusões de Löwy, de que Benjamin produz seu pensamento em bases judaicas, não podendo ser interpretado à luz da tradição cristã.

Ao remeter ao problema da “recapitulação” e, com ele, do “tempo messiânico”, Agamben associa a expressão *ho nyn kairós*, cunhada por Paulo, à *Jetztzeit*, conceituada por Benjamin, afirmando que este restitui, ao termo alemão, a mesma conotação dada por Paulo na expressão latina.

⁴⁴⁰ DERRIDA, Jacques, **Força de Lei**, 125.

⁴⁴¹ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “O Discurso e o Direito”, in: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.), **Direito e discurso: discursos do direito**, pp. 96, 97.

A associação Paulo/Benjamin, continua:

(...) E non stupirà certo che il termine ‘redenzione’ (*Erlösung*) – un concetto assolutamente centrale nella concezione benjaminiana della conoscenza storica – sia – ovviamente – quello con cui Lutero rende il paolino *apolýtrōsis*, altrettanto centrale nelle *Lettere*. Che questo concetto paolino sia di origine ellenistica (l’affrancamento degli schiavi da parte della divinità secondo il suggerimento di Deissmann), o shiettamente giudaico - o più probabilmente, lê due cose insieme -, in ogni caso l’orientamento sul passato che caratterizza il messianismo benjaminiano ha il suo canone in Paolo.⁴⁴²

Em contraponto a tal associação, Löwy advoga:

Ao contrário de G. Agamben, não penso que o *Jetztzeit* remeta diretamente à expressão *ho nun kairos* que designa o tempo messiânico para Paulo no Novo Testamento – ainda mais porque o termo *Jetztzeit* não aparece na tradução de Lutero (*in dieser Zeit*). Algumas sugestões de Agamben são muito interessantes, mas ele tende a ser muito sistemático. Sua tentativa de designar Paulo como o “teólogo escondido nas entrelinhas do texto” de Benjamin – o que garante a vitória do autômato da tese I – parece-me pouco convincente (ibidem, p. 215). Se as referências cristãs estão longe de estar ausentes das teses – a começar pela figura do Anticristo – parece-me dificilmente contestável que a teologia à qual Benjamin se refere seja acima de tudo judaica.⁴⁴³

No texto **Walter Benjamin: aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**, Löwy traz à luz importantes elementos da teoria benjaminiana, ao traçar suas relações com o romantismo e o marxismo e promover uma leitura sistemática a respeito das teses “Sobre o conceito de história”, do pensador da Escola de Frankfurt.

⁴⁴² [“(…) E certamente não é de se admirar que o termo ‘redenção’ (*Erlösung*) – um conceito absolutamente central na concepção benjaminiana do conhecimento histórico – seja – obviamente – aquele com que Lutero traduz o paulino *apolýtrōsis*, também central nas *Cartas*. Que esse conceito paulino seja de origem helenística (a libertação dos escravos por parte da divindade, segundo a sugestão de Deissmann), ou genuinamente judaico – ou, mais provavelmente, as duas coisas juntas –, seja como for, a linha de pensamento voltada para o passado que caracteriza o messianismo benjaminiano tem seu cânone em Paulo.”] AGAMBEN, Giorgio, **II tempo che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, p. 133.

⁴⁴³ Michael LÖWY, **Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**, p. 139.

A peculiar conotação revolucionária que Benjamin atribui ao messianismo enseja proffcuas relações com os conceitos teológicos paulinos a respeito do tema. Todavia, segundo Löwy, a notória influência do judaísmo sobre a teoria do marxista afasta a hipótese da presença do cristianismo paulino nas suas teses de transformação social.

O debate é de extrema importância, tendo em vista a sua grande profundidade.

Ao investigar as palavras de São Paulo Apóstolo, em que se evidencia o contexto de sua visão a respeito do messianismo, do apostolado, do tempo messiânico, do *poder* da anunciação, Agamben dialoga com notáveis pensadores, porém especialmente com Walter Benjamin, dada a importante influência deste na produção do pensador contemporâneo.

Propõe-se, nas linhas que se seguem, a exposição das reflexões de Agamben e de Löwy⁴⁴⁴ a respeito de Walter Benjamin.

Em **II tempo che resta**: un commento alla Lettera ai Romani, Agamben promove incursão nas escrituras de Paulo Apóstolo, demonstrando aspectos da cisão entre o cristianismo católico e o judaísmo, ao atentar para a concepção da nova tradição a respeito de messianismo, apostolado, tempo messiânico, escravo e senhor, fraqueza e *poder*.

Nota que o escravo, na antiguidade, não possuía um nome verdadeiro, porque não tinha personalidade jurídica. A passagem “Saulos, que é Paulos”, indica que Saulo mudou seu verdadeiro nome para Paulo quando se tornou apóstolo de Jesus, o seu senhor. O apóstolo é *doulos* (servo, escravo) do messias. Saulo, agora Paulo é, então, *doulos*, servo, escravo de Jesus, o messias.⁴⁴⁵

A identificação, por Paulo, de um só Deus, o mesmo dos hebreus para os gregos, e o reconhecimento de que livres e escravos são, ambos, seres de Deus,⁴⁴⁶ sugere o *poder* que todos os homens, indistintamente, possuem, sejam eles livres, sejam eles escravos e, aqui se ousa afirmar, sejam eles livres, inseridos socialmente, sejam eles *sacer*, excluídos de qualquer condição social.

⁴⁴⁴ Não será focalizada a polêmica gerada a partir de crítica de Löwy a Agamben, no que concerne à interpretação deste sobre a obra de Benjamin, pois não se propõe aqui fazer o inventário dela.

⁴⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio, **II tempo che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, pp. 18,19.

⁴⁴⁶ I Cor. 12, 13: “in un solo spirito siamo stati immersi per un solo corpo, sia Ebrei che Greci, sia schiavi che liberi.” [“em um só espírito fomos imersos para sermos um só corpo, quer/sejamos Hebreus ou Gregos, escravos ou livres.”] Paulo *apud* AGAMBEN, Giorgio, *Ibidem*, p. 20.

Na perspectiva do conceito de *doulos*, Paulo escreve: “(...) Chi è stato chiamato da schiavo nel signore, è un liberto del signore. Allo stesso modo, chi è stato chiamato libero, è schiavo del messias”⁴⁴⁷, ou seja, Deus liberta aquele que a Ele se entrega. Todavia, entregar-se a Deus significa tornar-se escravo do messias.

Mas, quem é o messias? É aquele que traz a boa nova. O apóstolo é o escravo do messias,⁴⁴⁸ é aquele que recebe o chamado (Klētós) messiânico e que, justamente por isso, se torna servo do messias, troca seu nome de homem livre, por outro.

O messias traz consigo um novo tempo, o “*tempo que resta*”, o tempo em que se refaz o passado no presente, o tempo que é “não tempo”, em que está a potência explosiva, transformadora e, porque não dizer, assumindo aqui o conceito benjaminiano, revolucionária.⁴⁴⁹

Remetendo a um paralelo apocalíptico, em 4 Ezra, I6, 42-46⁴⁵⁰, Agamben afirma:

⁴⁴⁷ [Quem, sendo escravo, foi chamado no senhor é um liberto do senhor. Da mesma maneira, quem foi chamado sendo livre, é escravo do messias]. I Cor. 7, 20-23. Paulo *apud* AGAMBEN, Giorgio, **II tempo che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, p. 20.

⁴⁴⁸ I Cor. 7, 22: “Paolo, chiamato (come) servo del messia Gesù, apostolo separato per la buona novella di Dio”. [“Paulo chamado (como) servo do messias Jesus, apóstolo escolhido para a boa nova de Deus”.] Paulo *apud* AGAMBEN, *Ibidem*, p. 20.

⁴⁴⁹ Conforme Löwy: “É preciso levar a sério a idéia de que a teologia está ‘a serviço’ do materialismo – fórmula que inverte a tradicional definição escolástica da filosofia como *ancilla theologiae* (serva da teologia). Para Benjamin, a teologia não é um objetivo em si, não visa à contemplação infável de verdades eternas, e muito menos, como poderia a etimologia levar a crer, à reflexão sobre a natureza do Ser divino: ela está a serviço da luta dos oprimidos. Mais precisamente, ela deve servir para restabelecer a força explosiva, messiânica, revolucionária do materialismo histórico – reduzido, por seus epígonos, a um mísero autômato. O materialismo histórico ao qual se refere Benjamin nas teses seguintes é aquele que resulta dessa vivificação, dessa ativação espiritual pela teologia.” (LÖWY, Michael, **Walter Benjamin: aviso de incêndio**: Uma leitura das teses “Sobre o conceito da história”, p. 45).

⁴⁵⁰ “*Qui vendit, quase qui fugiet;
et qui emit, quase qui perditurus;
qui mercatur, quase qui fructum non capiat;
et qui aedificat, quase non habitaturus;
qui seminat, quase qui non metet;
et qui vineam putat, quase non vindemiaturus;
qui nubunt, sic quasi filios non facturi;
et qui non nubunt, sic quasi vidui.*”
[“Aquele que vende, como se estivesse fugindo;
e aquele que compra, como destinado a perder;
aquele que negocia, como se não fosse obter lucro;
e aquele que edifica, como se não estivesse destinado a habitar;
aquele que semeia, como se não fosse colher;
e aquele que poda a videira, como se não fosse fazer a vindima;
aqueles que se casam, como se não fossem gerar filhos;

Non soltanto Ezra contrappone verbi diversi, mentre Paolo nega quase sempre lo stesso verbo, ma anche, com' è stato osservato (Wolbert, 122), Ezra distingue i tempi (presente e futuro) *che Paolo confonde in un unico presente (grifo nostro)*. In Paolo, la nullificazione messianica operata dall' *hōs mē* inerisce perfettamente alla klēsis, non sopravviene a essa in un secondo tempo (come in Ezra) né aggiunge a essa qualcosa. *La vocazione messianica è, in questo senso, un movimento immanente – o, se si vuole, una zona di assoluta indiscernibilità tra immanenza e trascendenza, tra questo mondo e quello futuro (grifo nostro) (...).*⁴⁵¹

Viver messianicamente, seguir o messias significa, portanto, entregar-se ao *poder* transformador, à re-fundação, tornar-se escravo da revolução e, com isso, tornar-se livre do tempo cronológico da humanidade, tornar-se livre do direito, elaborado, criado pelo *poder mítico, poder soberano* próprio aos homens;⁴⁵² enfim, tornar-se livre de Deus⁴⁵³.

Tal atitude implica na profanação de todas as coisas, no sentido de torná-las de uso comum. Conforme Agamben,

Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens. Mas o uso aqui não aparece como algo natural; aliás,

e aqueles que não se casam, como se fossem vivos”.] Paulo *apud* AGAMBEN, **Il tempo che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, p. 30.

⁴⁵¹ [“Não apenas Ezra contrapõe verbos diferentes, enquanto Paulo nega quase sempre o mesmo verbo, mas também, como foi observado (Wolbert, 122), Ezra distingue os tempos (presente e futuro) *que Paulo confunde em um único presente (grifo nosso)*. Em Paulo a anulação messiânica realizada pelo *hōs mē* é perfeitamente inerente à klēsi, não sobrevém à essa em um segundo tempo (como em Ezra), nem lhe acrescenta algo. *A vocação messiânica é, nesse sentido, um movimento imanente – ou, se quisermos, uma zona de absoluta indiscernibilidade entre imanência e transcendência, entre esse mundo e o futuro (grifo nosso) (...)*”] Giorgio AGAMBEN, **Il tempo che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, p. 30.

⁴⁵² Conforme Benjamin, em “Crítica da Violência – crítica do poder”, in: Willi Bolle (org.), **Documentos de cultura, documentos de barbárie**, pp. 172, 173.

⁴⁵³ Como transcrito acima: “(...) Chi è stato chiamato da schiavo nel signore, è un liberto del signore (...)”[“(...) Quem, sendo escravo, foi chamado no senhor, é um liberto do senhor (...)”] Há, de fato, possibilidades associativas entre Paulo e Benjamin, como quer Agamben, muito consistentes. Conforme nota Löwy, “A hipótese herética, do ponto de vista do judaísmo ortodoxo, de uma ‘força messiânica’ (*messianische Kraft*) atribuída aos seres humanos está presente também entre outros pensadores judeus da Europa central, como Martin Buber. Mas, enquanto para ele se trata de uma força auxiliar, que nos permite cooperar com Deus na obra de redenção, para Benjamin essa dualidade parece suprimida – no sentido de *aufgehoben*. Deus está ausente, e a tarefa messiânica é inteiramente atribuída às gerações humanas. O único messias possível é coletivo: é a própria humanidade, mais precisamente, como veremos depois, a humanidade oprimida (...)”.(LÖWY, Michael, **Walter Benjamin**: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito da história”, p. 52).

só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação. Entre “usar” e “profanar” parece haver uma relação especial (...).⁴⁵⁴

Assim, para que se faça liberto, o homem deve profanar, tornar comum o que está apropriado, tornar de uso comum o que está sob o domínio; enfim, substituir o *dominium* pelo *usus* ou, nas palavras de Agamben:

Paolo contrappone l’*usus* messianico al *dominium*: restare nella chiamata nella forma del *come non* significa non farne mai oggetto di proprietà, ma solo di uso (...) La vocazione messianica non è un diritto né costituisce un’identità: è una potenza generica di cui si usa senza mai esserne titolari. Essere messianici, vivere nel messia significa la depropriazione, nella forma del *come non* di ogni proprietà giuridico-fattizia (circonciso/non circonciso; libero/schiavo; uomo/donna) – ma questa depropriazione non fonda una nuova identità, la ‘nuova creatura’ non è che l’uso e la vocazione messianica della vecchia (...).⁴⁵⁵

O *come non* significa a negação da propriedade, o assumir-se escravo, servo, desposuído, pobre,⁴⁵⁶ fraco.⁴⁵⁷

Nesse sentido, a condição jurídico-artificial só tem efeito na medida em que é investida da vocação messiânica pois, nessa condição, “è ripresa e trasposta in una zona che non è né di fatto né di diritto, ma si sottrae alla legge come luogo di una pura prassi, di un semplice *uso* (...)”.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio, **Profanações**, p. 65.

⁴⁵⁵ [“Paulo contrapõe o *usus* messiânico ao *dominium*: permanecer na chamada forma do *como não* significa jamais fazer desta, objeto de propriedade, mas apenas de uso (...). A vocação messiânica não é um direito nem constitui uma identidade: é uma potência genérica que usamos sem nunca sermos proprietários. Ser messiânico, viver no messias significa a desapropriação, na forma do *como não*, de toda propriedade jurídico-artificial (circunciso/não circunciso; livre/escravo; homem/mulher) – mas essa desapropriação não funda uma nova identidade, a ‘nova criatura’ não é senão o uso e a vocação messiânica da velha (...)”]. AGAMBEN, Giorgio, **Il tempo che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, p. 31.

⁴⁵⁶ Há um interessante momento na história da teologia, em que os franciscanos retomaram a ideia do *come non*, solicitando à Santa Sé o reconhecimento da “altíssima pobreza”. Por meio desta tese, “os franciscanos afirmavam a possibilidade de um uso totalmente desvinculado da esfera do direito, que eles, para o distinguir do usufruto e de qualquer outro direito de uso, chamavam de *usus facti*, uso de fato (ou do fato).” *Idem*, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁵⁷ Pois a “potenza si compie nella debolezza”. [“a potência se cumpre na fraqueza”] Paulo *apud* AGAMBEN, Giorgio, *op. cit.*, p. 41. Este conceito será retomado adiante.

⁴⁵⁸ [é retomada e transposta em uma zona que não é nem de fato, nem de direito, mas se esquia da lei como lugar de uma pura práxis, de um simples *uso*] AGAMBEN, Giorgio, *op. cit.*, p. 33.

O estabelecimento do *come non* implica, portanto, na re-novação, na re-vificação do velho, o velho no presente, o fim do tempo cronológico da história humana, o momento do tempo-que-resta.

Mas o que é o tempo-que-resta? É o tempo messiânico, o “tempo operativo”,⁴⁵⁹ ou seja, o lapso de tempo que transcorre no ato de pensar. Afinal, o pensamento é em si mesmo livre,⁴⁶⁰ tal como livre é o tempo, o instante, que nele decorre. Logo, só no tempo-que-resta entre o pensamento e a linguagem, ou a voz, que a esta se prende, é que se pode ser livre. O tempo da liberdade, o tempo da boa nova, o tempo messiânico é o tempo-que-resta, a antítese do tempo convencional (ou cronológico), o tempo do fim,⁴⁶¹ portanto, o tempo real, o tempo que os seres humanos podem efetivamente ter, não enquanto *dominium*, mas enquanto *usus*, o tempo-que-resta aos homens.

Nas palavras de Agamben:

Mentre la nostra rappresentazione del tempo cronologico, come tempo *in cui* siamo, ci separa da noi stessi, trasformandoci, per così dire, in spettatori impotenti di noi stessi, che guardano senza tempo il tempo che sfugge, il loro incessante mancare a sé stessi, il tempo messianico, come tempo operativo, in cui afferriamo e compiamo la nostra rappresentazione del tempo, è il tempo *che* noi stessi siamo – e, per questo, il solo tempo reale, il solo tempo che abbiamo.⁴⁶²

Neste tempo – no tempo-que-resta – o velho se re-estabelece no novo, no presente.

⁴⁵⁹ Aqui, Agamben se utiliza de uma definição de Gillaume, que chama de “tempo operativo”, “il tempo che la mente impiega per realizzare una immagine-tempo”. [“o tempo que a mente emprega para realizar uma imagem-tempo”] AGAMBEN, Giorgio, **Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani**, p. 66.

⁴⁶⁰ “Aquilo que foi dito, poder-se-á dizer novamente. Mas o que foi pensado não mais poderá ser dito. Da palavra pensada, despede-te para sempre.” *Idem*, **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**, p. 147.

⁴⁶¹ “Se si volesse stringere in una formula la differenza tra messianismo e apocalissi, tra l’apostolo e il visionario, credo che si potrebbe dire, riprendendo un suggerimento di Gianni Carchia, che il messianico non è la fine del tempo, ma **il tempo della fine** (Carchia, I44). [“Querendo sintetizar em uma fórmula a diferença entre messianismo e apocalipse, entre o apóstolo e o visionário, creio que seria possível dizer, retomando uma sugestão de Gianni Carchia, que o messiânico não é o fim do tempo, *mas o tempo do fim* (Carchia, I44)”. *Idem, op. cit.*, p. 63.

⁴⁶² [“Enquanto a nossa representação do tempo cronológico, como tempo *em que* estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em expectadores impotentes de nós mesmos, que olham sem tempo o tempo que escapa, seu incessante faltar a si mesmo, o tempo messiânico, como tempo operativo, em que percebemos e realizamos nossa representação do tempo, é o tempo *que* nós mesmos somos – e, por isso, o único tempo real, o único tempo que temos.”] *Ibidem*, p. 68.

De acordo com a interpretação que Agamben faz de Paulo, não há diferenças entre o conceito que o apóstolo de Jesus tem de tempo messiânico e a forma pela qual o judaísmo concebe o tempo. Anota:

Il sistema verbale ebraico distingue le forme verbali non tanto secondo i tempi (passato e futuro), quanto secondo gli aspetti: compiuto (che di solito si traduce col passato) e incompiuto (tradotto di solito col futuro). Ma se si premette un *waw* (detto, per questo, inversivo o conversivo) a una forma del compiuto, essa si trasforma in incompiuto e viceversa. Secondo l'acuto suggerimento di Scholem (di cui Benjamin doveva ricordarsi molti anni dopo), il tempo messianico non è né il compiuto né l'incompiuto, né il passato né il futuro, ma la loro inversione. La relazione tipologica paolina esprime perfettamente questo movimento conversivo: essa è un campo di tensione in cui i due tempi entrano nella costellazione che l'apostolo chiama *ho nyn kairós*, dove il passato (il compiuto) ritrova attualità e diventa incompiuto e il presente (l'incompiuto) acquista una sorta di compiutezza.⁴⁶³

Na inversão do “que se cumpriu” e do “que não se cumpriu”, do passado e do futuro, o passado (o que se cumpriu) se realiza no presente (o que, ainda, não se cumpriu) e, então, só assim, este adquire um modo de “cumprimento”. O tempo messiânico, o tempo-que-resta, é o verdadeiro tempo, o tempo do presente, não de um presente manco, que não se completou, mas do presente inteiro, íntegro, integral. É o *carpe-dien*.

Novamente se encontra, na passagem acima, alusão à obra de Benjamin, associando-a a Paulo. No que toca à questão do tempo revolucionário, como se viu, há um contraponto de que não se pode olvidar, feito por Michael Löwy. Conforme o pensador francês,

⁴⁶³ [“O sistema verbal hebraico distingue as formas verbais não tanto de acordo com os tempos (passado e futuro) quanto de acordo com os aspectos: o que se realizou (traduzido, em geral, pelo passado) e o que não se realizou (traduzido, geralmente, pelo futuro). Mas se antepusermos um *waw* (chamado, por isso, de inversivo ou conversivo) a uma forma do que se realizou, esta se tranforma em não realizada e vice-versa. Conforme a perspicaz sugestão de Scholem (que Benjamin devia se lembrar muitos anos depois), o tempo messiânico não é nem o que se realizou, nem o que não se realizou, nem o passado, nem o futuro, mas a sua inversão. A relação tipológica paulina exprime perfeitamente esse movimento conversivo: ela é um campo de tensão em que os dois tempos entram na constelação que o apóstolo chama *ho nyn kairós*, onde o passado (o que se realizou) encontra atualidade e torna-se não realizado e o presente (o que não se realizou) adquire uma espécie de completude.”] AGAMBEN, Giorgio, **Il tempo che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, p. 74.

A concepção do tempo que propõe Benjamin tem suas fontes na tradição messiânica judaica: para os hebreus, o tempo não era uma categoria vazia, abstrata e linear, mas inseparável de seu conteúdo. Mas, de uma certa maneira, é o conjunto das culturas tradicionais, pré-capitalistas ou pré-industriais que guarda em seus calendários e suas festas, os vestígios da consciência histórica do tempo.⁴⁶⁴

Em outra passagem, Löwy afirma:

Somente o Messias poderá fazer o que o Anjo da História é impotente para realizar: deter a tempestade, cuidar dos feridos, ressuscitar os mortos e rejuntar o que foi quebrado (*das Zerschlagene zusammenfügen*). Segundo Scholem, essa fórmula contém uma referência implícita à doutrina cabalística do *tikkun*, a restituição messiânica do estado originário de harmonia divina quebrado pela *shevirat ha kelim*, o rompimento dos vasos – doutrina que Benjamin conhecia graças ao artigo “Cabala”, publicado por seu amigo, em 1932, na *Encyclopaedia Judaica* (em alemão).⁴⁶⁵

Todavia, se de acordo com Löwy não se pode concluir que Paulo esteja nas teses de Benjamin, por outro lado não se podem negar importantes conexões entre a tradição cristã e a tradição judaica. Como nota, ao referir-se à simpatia nutrida por Benjamin a Lesskov a respeito das especulações que este realizou em relação à *apocatástase* (salvação final de todas as almas),

Mas a *apocatástase* significa também, literalmente, a volta de todas as coisas a seu estado originário – no Evangelho, o restabelecimento do Paraíso pelo Messias. Trata-se da idéia da *Wiederbringung aller Dinge* (volta de todas as coisas) ou da *Versöhnende Rückkehr am Ende der Dinge* (volta reconciliada no final de todas as coisas) com que sonhava Lotze em *Mikrokosmos*: a forma secreta ou misteriosa pela qual o progresso poderia integrar os espíritos dos ancestrais. Em outras palavras, trata-se da *restitutio ad integrum* [restituição integral] ou *restitutio omnium* [restituição do todo], de que já falava o *Theologisch-politisches Fragment* de Benjamin (1921). O equivalente judaico, messiânico e cabalístico da apocatástase cristã é, segundo Scholem em seu artigo “Cabala” na *Encyclopaedia Judaica* (1932), o *tikkun*, a redenção como

⁴⁶⁴ LÖWY, Michael, **Walter Benjamin**: aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito da história”, p. 125.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 94.

volta de todas as coisas a seu estado inicial. Benjamin ficou profundamente impressionado com esse texto de Scholem (...) Na versão francesa da tese III, redigida pelo próprio Benjamin, trata-se da “humanidade restituída, salva, restabelecida” – três termos que remetem à apocatástase e ao *tikkun*.⁴⁶⁶

Assim, apesar do flagrante judaísmo presente na teoria benjaminiana, a co-relação que Agamben constata entre o pensador e o apóstolo é realmente pertinente, dada a notória força das palavras de Paulo sobre a filosofia moderna pois, como sugere Agamben ao se referir à passagem de Paulo, na qual expôs o projeto divino da redenção (apolýtrōsis) messiânica - “per l’economia del pleroma dei tempi, tutte lê cose si ricapitolano nel messia, tanto quelle celesti che quelle terrene”⁴⁶⁷:

Questo versetto è davvero carico di significato fino a scoppiare, così carico che si può dire che alcuni testi fondamentali della cultura occidentale – la dottrina dell’apocatastasi in Origene e Leibniz, quella della ripresa in Kierkegaard, l’eterno ritorno in Nietzsche⁴⁶⁸ e la

⁴⁶⁶ LÖWY, Michael, **Walter Benjamin**: aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito da história”, pp. 55, 56.

⁴⁶⁷ [para a economia do pleroma dos tempos, todas as coisas se recapitulam no messias, tanto as coisas celestes como as terrenas] - “eis oikonomían tou plērōmatos tōn kairōn, anakephalaiōsasthai ta panta em tō christō, ta epi tois ouranoís kai ta epi tēs gēs em autō”. AGAMBEN, Giorgio, **II tempo che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, p. 75.

⁴⁶⁸ Este é um conceito caro à filosofia moderna, o da repetição como a recapitulação, o presente, o futuro, como um só tempo: o tempo do que já aconteceu. Em Nietzsche aparece o conceito do *eterno retorno do mesmo*:

“Olha esse portal, anão!, prossegui; ‘ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se juntam; ninguém ainda os percorreu até o fim.

Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade. E aquela longa rua que leva para a frente – é outra eternidade.

Contradizem-se, esses caminhos, dão com a cabeça um no outro: - e aqui, neste portal, é onde se juntam. Mas o nome do portal está escrito no alto: ‘momento’. –

Mas quem seguisse por um deles – e fosse sempre adiante e cada vez mais longe: pensas, anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?’ –

‘Tudo o que é reto mente’, murmurou, desdenhoso, o anão. ‘Toda verdade é torta, o próprio tempo é um círculo.’

‘Ó espírito de gravidade!’ disse eu, zangado, ‘não simplifiques as coisas tão de leve. Senão, deixo-te encarapitado onde estás, perneta – eu, que te trouxe para o alto!

Olha’, continuei, ‘este momento! Deste portal chamado momento, uma longa, eterna rua leva *para trás*: às nossas costas há uma eternidade.

Tudo aquilo, das coisas, que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado transcorrido?

E se tudo já existiu: que achas tu, anão, deste momento? Também este portal não deve já – ter existido?

ripetizione in Heidegger – non siano che frammenti risultanti dalla sua esplosione.⁴⁶⁹

Ainda, a respeito de tal passagem,

Che cosa dice qui Paolo? Che il tempo messianico – in quanto in esso ne va del compimento dei tempi (plērōma tōn kairōn – dei kairoí e non dei chronoi! Cfr. Gal. 4, 4: plērōma tou chronou) – opera una ricapitolazione, una sorta di abbreviazione per sommi capi, di tutte le cose, tanto celesti che mondane – cioè, di tutto quanto è avvenuto dalla creazione fino all’ “ora” messianico, dell’ integralità del passato. Il tempo messianico è, cioè, una ricapitolazione sommaria – anche nel senso che l’aggettivo ha nell’espressione giuridica “giudizio sommario” – del passato.⁴⁷⁰

Paulo anuncia, com tal afirmação, a abertura para o tempo messiânico, o tempo da nova e eterna aliança. O apóstolo assume a condição de mediador do tempo divino, aquele que cumpre o chamado messiânico, que se entrega ao messias e, portanto, à anterior condição divina na qual se inscreviam os homens, cumprindo a repetição ou, em outras palavras, a recapitulação. Cumpre-se, então, o re-início da criação, momento em que a profanação (a comunhão) se expande plenamente, realizando a “economia do pleroma dos tempos”. Neste tempo, o “novo tempo”, tempo da completude da “boa nova”, extingue-se o

E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto* - - também a si mesmo?

Porque aquilo, de todas as coisas, que *pode* caminhar, deverá ainda, uma vez, percorrer – também esta longa rua que leva para a frente! –

E esta lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas – não devemos todos, já ter estado aqui?

- e voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retornar eternamente?” (NIETZSCHE, Friedrich, **Assim Falou Zaratustra**, pp. 193, 194)

A aparição de Zaratustra, que vem para ensinar o *para além do homem* aos anões, corcundas, cochos, “espíritos de gravidade”, evidencia a questão do tempo-que-resta em Nietzsche. É o portal da eternidade, a “longa rua que leva para a frente”, na qual retornamos eternamente.

⁴⁶⁹ [“Esse versículo é tão saturado de significado a ponto de estourar, mas tão saturado que é possível dizer que alguns textos fundamentais da cultura ocidental – a doutrina da apocatástase em Orígenes e Leibniz, a doutrina da repetição em Kierkegaard, o eterno retorno em Nietzsche e a repetição em Heidegger – seriam fragmentos resultantes de sua explosão.”]. AGAMBEN, Giorgio, **Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani**, p. 75.

⁴⁷⁰ [“O que Paulo diz aqui? Que o tempo messiânico – na medida em que está em jogo o cumprimento dos tempos (...) – opera uma recapitulação, uma espécie de abreviação sumária de todas as coisas, tanto celestes como mundanas – isto é, de tudo o que ocorreu desde a criação até o “agora” messiânico, da integralidade do passado. O tempo messiânico é uma recapitulação sumária – inclusive no sentido que o adjetivo tem na expressão jurídica “julgamento sumário” – do passado.”] *Ibidem*, p. 75.

eu, e o homem, finalmente, deixa para traz o indivíduo, refazendo-se como a parte de Deus, amando a Deus sobre todas as coisas, amando ao próximo como a si próprio; em outras palavras, abandonando de uma vez por todas o *ēgō*.

Em termos benjaminianos o apóstolo ou, então, o revolucionário, o servo da revolução, cumpre o seu papel transformador, o de abrir o caminho da revolução, que será o tempo da comunhão, da profanação. O tempo da revolução é, portanto, o próprio tempo-que-resta, o momento em que os homens re-descobrem a integralidade, re-descobrimo, com isso, a justiça. Esse tempo pode ser curto ou longo. De fato, o que importa aqui é a libertação, e não a permanência.

Despontaria, neste momento, o fim do direito estatal violento e o conseqüente ressurgimento da justiça, momento em que se re-funda a humanidade.

O tempo da revolução, enquanto um fim, é o tempo do re-encontro da linguagem, da Voz⁴⁷¹ que não fala, do Verbo, do símbolo do “pensar livre do próprio pensar”.⁴⁷² Em termos heideggerianos, é o tempo da Voz do ser, da superação da voz que fala, ou voz do ente. Diríamos que, na radicalidade de Nietzsche, é o tempo em que se abre o “para além do tempo”, o espaço da negação da própria voz, a mais abissal de todas as experiências humanas.⁴⁷³

⁴⁷¹ Conforme esclarece Agamben, ao referir-se à “relação essencial” entre linguagem e morte, que “surge num relâmpago, mas permanece impensada”, que corresponde, em nosso entendimento, ao momento entre a vida e a morte, o tempo operativo, ou tempo-que-resta:

“A relação essencial entre linguagem e morte tem – para a metafísica – o seu lugar na Voz. *Morte e Voz têm a mesma estrutura negativa e são metafisicamente inseparáveis*. Ter experiência da morte como morte significa, efetivamente, fazer experiência da supressão da voz e do surgimento, *em seu lugar*, de outra Voz (que se apresenta no pensamento gramatical como **γρᾶμμα**, em Hegel como Voz da morte, em Heidegger como Voz da consciência, na lingüística como fonema) que constitui o originário fundamento *negativo* da palavra humana. Ter experiência da Voz significa, por outro lado, tornarmo-nos capazes de uma outra morte, que não é mais simplesmente o decesso e que constitui a possibilidade mais própria e insuperável da existência humana, a sua *liberdade*.” (AGAMBEN, Giorgio, **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade, p. 118)

⁴⁷² “νοήσεως νόησις (*sic*), ‘pensamento do pensamento’, expressão que Aristóteles usa para definir a existência divina, cujo pensar tem como objeto o que há de mais excelente, ou seja, o próprio pensamento” (*Ibidem*, nota 150, p. 161).

⁴⁷³ A respeito do solilóquio de Édipo, vemos em Agamben: “Não sentir – escreve Nietzsche -, após semelhante apelo do profundo da alma, nenhuma voz em resposta é uma experiência *terrível*, que pode destruir o homem mais duro: em mim cortou todos os laços com os homens vivos.” (NIETZSCHE, Friedrich *apud* AGAMBEN, Giorgio, **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade, p. 131).

Mas este caráter metafísico da linguagem, enquanto espaço da negatividade e redentor dos males humanos, é precedido por uma força revolucionária, a força messiânica de Jesus Cristo para Paulo, ou do proletariado para Benjamin.

Apesar da consciência que possui a respeito do caráter violento do *poder* e da potência inscrita na transformação (leia-se, revolução), Benjamin é capaz de pensar na possibilidade de uma solução não violenta para o fim da alienação. Chega a escrever:

Será que a solução não-violenta de conflitos é em princípio possível? Sem dúvida. As relações entre pessoas particulares fornecem muitos exemplos. Um acordo não-violento encontra-se em toda parte, onde a cultura do coração deu aos homens meios puros para se entenderem. Aos meios legítimos e ilegítimos de toda espécie – que são, todos, expressão da violência – podem ser confrontados como meios puros os não-violentos. A atenção do coração, a simpatia, o amor pela paz, a confiança e outras qualidades a mais são seu pressuposto subjetivo. Sua manifestação objetiva é determinada pela lei (cujo enorme alcance não pode ser discutido aqui) de que meios puros não sirvam jamais a soluções imediatas, mas sempre a soluções mediatas. Por isso, nunca se referem à solução de conflitos entre duas pessoas de maneira imediata, mas pelo intermédio das coisas. Quando os conflitos humanos se referem, da maneira mais objetiva, a bens, abre-se o campo dos meios puros. Por isso, a técnica, no sentido mais amplo da palavra, é sua área mais própria. Seu exemplo mais profundo talvez seja a conversa, considerada como uma técnica de mútuo entendimento civil. Ali, um acordo não-violento não apenas é possível, mas a eliminação por princípio da violência pode ser explicitamente comprovada com um tipo de relação importante: a impunidade da mentira. Talvez não exista no mundo nenhuma legislação que originalmente puna a mentira. Quer dizer que existe uma esfera de entendimento humano, não-violenta a tal ponto que seja totalmente inacessível à violência: a esfera propriamente dita do “entendimento”, a linguagem.⁴⁷⁴

Ele não se ilude, todavia, quanto à natureza violenta do contrato moderno, reconhecendo que tal cordialidade está condicionada à não punição pela mentira. O “entendimento” ou, em outras palavras, compreensão, consciência, implica na confiança

⁴⁷⁴ BENJAMIN, Walter, “Crítica da Violência – crítica do poder”, in: Willi Bolle (org.), **Documentos de cultura, documentos de barbárie**, p. 168.

ou, se se quiser, na negação da desconfiança, característica originária do direito antigo, conforme o próprio Benjamin demonstra.⁴⁷⁵

Romper com o contrato moderno, com o medo da violência que, na sua origem, justifica a própria violência, e instituir, finalmente, o diálogo, o entendimento, a consciência, a superação da alienação, enfim, a linguagem, é tarefa da revolução.

Se Nietzsche pensa na *arte* libertadora, Hegel no *absoluto* libertador,⁴⁷⁶ Heidegger na *linguagem* libertadora, Benjamin na *revolução* libertadora, Agamben parece querer dispensar esta tendência metafísica que marca o pensamento moderno e contemporâneo. Diz ele:

(...) Ο ἄρρητος, a transmissão indizível, continua a dominar a tradição da filosofia: em Hegel, como aquele nada que é preciso abandonar à violência da história e da linguagem para dele extrair a aparência do início e do imediato; em Heidegger, como o sem nome que, permanecendo não dito em toda palavra e em toda transmissão, destina o homem à tradição e à linguagem. É certo que, em ambos os casos, o pensamento se propõe a absolução do homem da violência do fundamento; mas esta absolução é

⁴⁷⁵ “(...) Apenas tardiamente, dentro de um processo singular de decadência, o poder* judiciário penetrou nela, ao punir o logro. Enquanto na sua origem, a ordem jurídica, confiando em seu poder* vitorioso, se contentava em abater o poder ilegítimo, onde este aparecesse – e enquanto o logro, já que não tem nenhuma violência, ficava impune, no direito romano e no antigo direito germânico, segundo os respectivos princípios *ius civile vigilantibus scriptum est* e, “a vigilância vale dinheiro” – num tempo posterior, o direito, carecendo de confiança em seu próprio poder*, não se sentia mais à altura de qualquer poder* alheio, como antes. Pelo contrário: o medo desse poder* alheio e a falta de autoconfiança mostram o quanto estava abalado. O direito começa a instituir fins, com a intenção de poupar manifestações mais fortes ao poder* mantenedor do direito. Opõe-se portanto ao logro, não devido a cogitações morais, mas por causa do medo das ações violentas que o logro poderia desencadear na pessoa lograda. Uma vez que esse medo está em conflito com a própria natureza violenta do direito, desde suas origens, tais fins são inadequados aos meios legítimos do direito. Ali se mostra não apenas a decadência de sua própria esfera, mas ao mesmo tempo uma restrição dos meios puros. Pois ao proibir o logro, o direito restringe o uso de meios totalmente não-violentos, já que poderiam produzir a violência como reação. (...)” BENJAMIN, Walter, “Crítica da Violência – crítica do poder”, in: Willi Bolle (org.), **Documentos de cultura, documentos de barbárie**, p. 168. Observação: Lembre-se que, conforme o tradutor, o termo *poder*, no original é *Gewalt*, que pode significar tanto “poder” como “violência”. Nos contextos em que tal termo pode significar tanto um quanto outro, optou-se por utilizar a palavra *poder* acompanhada de asterisco.

⁴⁷⁶ “Para Hegel, a ‘conclusão’ das figuras do espírito no saber absoluto (hat also der Geist die Bewegung seiner Gestaltens bescholossen, Hegel 2, p. 588) significa verdadeiramente o fim da história? A leitura hegeliana de Kojève neste sentido, segundo o qual o saber absoluto coincidiria com um livro que recapitula em si todas as figuras históricas da humanidade e que não seria outro senão A Ciência da Lógica, permanece uma hipótese. Mas é provável que, no Absoluto, o trabalho da negatividade humana tenha verdadeiramente atingido a completude, e a humanidade, que voltou a si, deixe de ter uma figura humana para apresentar-se então como a alcançada animalidade da espécie homo sapiens, em uma dimensão na qual natureza e cultura necessariamente se confundem.” (AGAMBEN, Giorgio, **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade, p. 140)

possível apenas no fim ou de uma forma que permanece, ao menos em parte, subtraída à dizibilidade.

Uma fundação completa da humanidade em si mesma deveria, em vez disso, significar a definitiva eliminação do mitologema sacrificial e das idéias de natureza e de cultura, de indizível e de dizível que nele se fundam. Até mesmo a sacralização da vida deriva, de fato, do sacrifício: ela nada faz, deste ponto de vista, além de abandonar a vida nua natural à própria violência e à própria indizibilidade, para fundar então sobre estas toda regulamentação cultural e toda linguagem. O ἦθος, o próprio do homem, não é um indizível, um sacer que deve permanecer não dito em toda práxis e em toda palavra humana. Ele não é nem mesmo um nada, cuja nulidade funda a arbitrariedade e a violência do fazer social. Ele é, antes, a própria práxis social e a própria palavra humana tornadas transparentes a si mesmas.⁴⁷⁷

Para além da re-fundação da história humana, é preciso definitivamente fundá-la,⁴⁷⁸ eliminando-se de uma vez por todas o mitologema sacrificial. Não se trata, propriamente, de absolver o homem de sua condição sacrificial. Trata-se, sim, de não construir o sacrifício, de renegá-lo em sua origem, ou melhor, de simplesmente não concebê-lo.

Como já se expôs acima, segundo Agamben,

É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando* é também desde sempre não-estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção. Este mal-entendido do mitologema hobbesiano em termos de *contrato* em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do *poder soberano* e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não-estatal.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio, **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade, p. 143.

⁴⁷⁸ Ao abordar a questão do *Absoluto* em Hegel, Agamben diz:

“(Aqui o pensamento de Marx, que pensa precisamente a condição da humanidade pós-histórica [ou verdadeiramente histórica], ou seja, após o fim do “reino da necessidade” e o ingresso no “reino da liberdade”, conserva toda a sua atualidade.) *Idem, ibidem*, p. 140.

A remissão à formulação marxiana por Agamben todavia, em nosso entendimento, não conduz o pensador italiano ao raciocínio metafísico ou finalista próprios ao marxismo mas tem, por diferença a esta tradição, o condão de re-pensar a fundação da modernidade em contraposição ao que fizeram o jusnaturalismo e ao racionalismo em outras bases: talvez, para além de Marx e do existencialismo, no caminho da superação da metafísica.

⁴⁷⁹ *Idem, Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I, pp. 115, 116.

A tese de Agamben aponta, portanto, para a expropriação da potência dos seres humanos, primeiro e último motivo do *poder soberano*. Remetendo a Nietzsche,⁴⁸⁰ Oswaldo Giacoia Junior traça pertinente análise a respeito dos *direitos humanos*, ao afirmar:

ao lado da função emancipatória, seria também indispensável perceber que as declarações de direito integram o dispositivo de sujeição da vida aos cálculos e mecanismos do poder. Seria preciso, então, deixar de considerar as modernas declarações de direitos fundamentais como proclamações de valores eternos meta-jurídicos para poder fazer justiça à sua função histórica real no surgimento dos modernos Estados-Nação.⁴⁸¹

Ou, conforme destaca ao transcrever Agamben, na remissão que este faz a Hannah Arendt:

(...) O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-Nação, do nexo nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos.⁴⁸²

⁴⁸⁰ Em **Humano, Demasiado Humano**, está: “Quando alguém se sujeita sob condições a um outro mais poderoso, o caso de uma cidade sitiada, por exemplo, a condição que opõe a isso é poder destruir-se a si mesmo, incendiar a cidade, causando assim ao poderoso uma grande perda. Por isso ocorre uma espécie de *paridade*, com base na qual se podem estabelecer direitos. O inimigo enxerga vantagem na conservação. – Nesse sentido há também direitos entre escravos e senhores, isto é, exatamente na medida em que a posse do escravo é útil e importante para o seu senhor. O *direito* vai originalmente *até onde* um *parece* ao outro valioso, essencial, indispensável, invencível e assim por diante. Nisso o mais fraco também tem direitos, mas menores. Daí o famoso *unusquisque tantum júris habe* [cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder], (ou, mais precisamente, *quantum potentia vale quantum potentia valere creditur* [quanto se acredita valer seu poder].” NIETZSCHE *apud* GIACOIA JUNIOR, “O Discurso e o Direito”, in: FONSECA, Ricardo Marcelo. **Direito e discurso**: discursos do direito, pp. 95, 96.

⁴⁸¹ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, *Ibidem*, p. 97.

⁴⁸² AGAMBEN *apud* GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, *Ibidem*, p. 100.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

a. Sobre os direitos humanos e a democracia

Refutando a tese de que as sociedades contemporâneas ocidentais vivem a experiência histórica da *Democracia*, sistema político resultante do triunfo das Revoluções Liberais e garantidor dos *Direitos Humanos* concebidos enquanto um bem universal a ser afeiçoado pelas Declarações e Convenções Internacionais e pelo *estado de direito* dos *poderes soberanos*, Giorgio Agamben defende que nos séculos XX e XXI o ocidente vive sob um *estado de exceção permanente*, o qual se ergue violentamente sobre a inclusão/exclusão de seres humanos, separando-os em três categorias – a dos “cidadãos”, dotados de direitos e deveres junto ao Estado; a dos “homens naturais”, dotados de direitos naturais; e a dos “*homo sacer*”, não “cidadãos”, não “homens naturais”, viventes, outrora homens, agora radicalmente vulneráveis à morte.

Essa visão sobre a frágil condição humana no mundo contemporâneo, a do ser humano que pode ser relegado à condição de banido, ou ser mantido na condição de não banido, guarda fortes relações com os conceitos de *biopolítica* e *biopoder* desenvolvidos por Michel Foucault e com a ideia de *animal laborans*, formulada por Hannah Arendt.

Para Arendt, as sociedades modernas inauguraram um novo sujeito, o *animal laborans*, sustentáculo do progresso da indústria e vítima da tecnocratização das relações humanas. Em outras palavras, o advento da modernidade implicou na troca da política pela técnica, da liberdade que saltou do evento revolucionário pela rotineira necessidade de garantia da sobrevivência imposta pela economia industrial. Ao relacionar o *animal laborans* com o *homo sacer*, André Duarte afirma:

Se o que caracteriza os regimes totalitários é a redução do homem ao seu mínimo denominador comum natural, não há como não perceber que um movimento semelhante, ainda que não idêntico, de naturalização do humano e da coisa política, continua a operar nas modernas sociedades democráticas de trabalho e consumo de massa: quando a política tem que ver com a manutenção do metabolismo vital da sociedade, torna-se muitas vezes necessário que o *animal laborans*, que é o seu verdadeiro esteio natural, seja reduzido à figura do *homo sacer*, isto é, ao mínimo

denominador da vida nua, desprotegida e passível de ser entregue ao esquecimento e à morte.⁴⁸³

Note-se, o *animal laborans* não se confunde com o *homo sacer*. Estabelecendo novo paralelo entre Agamben e Arendt, entendemos que o *animal laborans* ocupa uma zona intermediária entre a *biós* e a *zoé*, pois se ele não possui o *status* de homem político, não está destituído, em absoluto, de quaisquer direitos de cidadania (os direitos artificialmente criados pela cultura humana). Certamente, contudo, ele não é *sacer* já que é dotado dos direitos naturais (os direitos fundamentais). Pode ser reduzido a *homo sacer* todavia quando, conforme André Duarte, “a política tem que ver com a manutenção do metabolismo vital da sociedade”, passando, nesse momento, a *ser* excluído da condição humana, transformado em ser matável, porque não detentor de qualquer tipo de direito, nem os de cidadão, nem mesmo os da natureza. Agamben afirmaria que a identificação da política “com a manutenção do metabolismo vital da sociedade” se tornou cotidiana, em um Estado que se sustenta nas bases do *estado de exceção permanente*. Como já se demonstrou neste trabalho, para Agamben o Estado não surgiu do livre consentimento, mas da violência, e aqui se faz necessário remeter às categorias conceituais trazidas por Walter Benjamin, que promove a distinção entre a violência divina, associável à justiça, por um lado, e a violência jurídica, instituidora e mantenedora do *poder soberano*, por outro.⁴⁸⁴

Se Agamben se vale da formulação schmittiana de que a norma do Estado Moderno traz consigo a exceção à própria regra, para pensar o Estado democrático contemporâneo (como aquele em que se instaura a exceção permanente, a revelação sobre a fundação violenta do Estado, posta à luz por Benjamin, e assumida integralmente por Agamben), o coloca em confronto direto com a crença no *estado democrático de direito* e, conseqüentemente, o lança na contra-mão da ciência política tradicional que concebe o Estado no vértice *Ortung/Ordnung/Nation*⁴⁸⁵ e da ideia kantiana de *progresso moral da humanidade*, geradora da ideologia - bem identificada com a teoria de Hans Kelsen - do *estado democrático de direito* como efetivo garantidor dos *direitos humanos*. O *poder*

⁴⁸³ DUARTE, André, “**Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como animal laborans e o problema da violência**”, in: Correia, Adriano (org.), **Hannah Arendt e a condição humana**, p. 158.

⁴⁸⁴ BENJAMIN, Walter, “Crítica da Violência, Crítica do Poder”, in: Willi Bolle (org.), **Documentos de cultura, documentos de barbárie**, passim.

⁴⁸⁵ Território/Ordem/Nação.

soberano é entendido, aqui, então, como violência. O direito moderno, muito ao contrário de espelhar qualquer forma de regulação de vida social, no sentido de garantia da paz ou dos direitos universais e plenos do cidadão, não passa, nessa perspectiva, de um violento instrumento de dominação.

A posição de Agamben é, obviamente, polêmica, e vale trazer, aqui, como contraponto à tese do filósofo italiano, a defesa de outro filósofo do direito, também italiano. Em **A Era dos Direitos**, Norberto Bobbio afirma

que a proclamação dos direitos do homem dividiu em dois o curso histórico da humanidade no que diz respeito à concepção da relação política. E é um sinal dos tempos (...) o fato de que, para tornar cada vez mais evidente e irreversível essa reviravolta, convirjam até se encontrarem, sem se contradizerem, as três grandes correntes do pensamento político moderno: o liberalismo, o socialismo e o cristianismo social. Elas convergem apesar de cada uma delas conservar a própria identidade na preferência atribuída a certos direitos mais do que a outros, originando assim um sistema complexo, cada vez mais complexo, de direitos fundamentais cuja integração prática é muitas vezes dificultada justamente pela sua fonte de inspiração doutrinária diversa e pelas diferentes finalidades que cada uma delas se propõe a atingir, mas que, ainda assim, representa uma meta a ser conquistada na auspiciada unidade do gênero humano.⁴⁸⁶

O diagnóstico do filósofo a respeito dos motivos que conduziram à criação do complexo sistema de direitos na contemporaneidade é interessante, até porque é inegável que vivemos na era dos direitos. Nas Constituições dos chamados Estados Democráticos Contemporâneos se inserem as quatro gerações de “direitos de cidadania”,⁴⁸⁷ que historicamente advieram na seguinte sucessão: a) os direitos civis e políticos forjados pelas revoluções liberais burguesas; b) os direitos sociais resultantes das lutas trabalhistas; c) os direitos coletivos e humanitários identificados com os novos movimentos sociais; d) a

⁴⁸⁶ BOBBIO, Norberto, **A Era dos Direitos**, p. 226.

⁴⁸⁷ VIEIRA, Liszt *apud* MORAIS, Régis de. “Direitos Humanos: uma Edificação de Séculos.” In: LEMOS FILHO, Arnaldo, et. al. (orgs.) **Sociologia Geral e do Direito**, p. 183.

busca pela garantia dos direitos bioéticos.⁴⁸⁸ Todavia, na senda de Agamben, pensamos que o problema da integração entre os direitos fundamentais, antes de resultar das divergências teóricas e procedimentais entre tais correntes do pensamento político moderno (o liberalismo, o socialismo e o cristianismo social), advém da própria forma pela qual o *poder soberano* se estabelece sobre aqueles que a ele estão submetidos. Nesta relação, os direitos não passam de concessões cujo campo é delimitado pelos cálculos do soberano, as quais são ininterruptamente vigiadas por este mesmo soberano, cujo fim é a manutenção de seu próprio *poder*. Na modernidade e na era contemporânea, o soberano se confunde com o Estado, e a este não interessa de forma alguma que qualquer um dos que a ele estão submetidos se libertem dessa condição. Ao soberano contemporâneo interessa apenas que aquele a quem ele sujeita acesse, no máximo, o direito – direito este criado pelo próprio soberano para preencher a sua necessidade de *poder*. Tal *poder* pode vestir a roupagem do liberalismo, do cristianismo ou do socialismo, como também da combinação entre essas três correntes que, apesar de divergentes entre si, convergem, como - a nosso ver, acertadamente anota Norberto Bobbio - na prática, umas com as outras.

Considerando que os direitos, a principiar pelos direitos fundamentais, não são senão concessões do *poder soberano*, não se pode concluir que haja qualquer tipo de meta pela *unidade* do gênero humano. É bem verdade que se faz forte o argumento de Bobbio de que houve e há avanços na história humana. Nesse contexto, parece-nos ser impossível refutar em absoluto a sua afirmação de que, apesar da escuridão prevalecente na trajetória de nossa espécie, há inegáveis pontos de luz, como o fim do direito de escravizar, a supressão de suplícios, os movimentos pacifistas etc.⁴⁸⁹ Mas isso tudo ocorre em um plano meramente formal.

Se é na condição humana que se encontra a aptidão para a felicidade, não fazemos coro à crença de Bobbio na “boa vontade humana”, à sua convicção de que a humanidade progride. Acreditamos, na trilha de Walter Benjamin e Giorgio Agamben, que o direito resulta da usurpação do *poder* social, é fruto da apropriação do *poder* coletivo e do *poder* de cada um dos indivíduos. Defendemos, no rastro de Walter Benjamin, que o direito é

⁴⁸⁸ Acreditamos que os direitos bioéticos são a expressão mais sofisticada e mais atual do modo de exercer o poder de Estado caracterizado pela biopolítica.

⁴⁸⁹ BOBBIO, Norberto, **A Era dos Direitos**, p. 71.

fonte de alienação, a qual só pode ser superada na ruptura com o *poder soberano*, instante em que se abre o espaço para o advento de um novo conceito de educação, uma educação essencialmente crítica, cuja característica central seja a de promover uma verdadeira transformação.

Não pode haver emancipação real na humanidade quando as formas pelas quais as expressões de tal suposta emancipação, como a abolição da escravidão, a busca pela proteção do meio ambiente, a conquista de certas garantias às minorias, estão umbilicalmente ligadas ao direito soberano de Estado, cuja natureza é a de, como afirmava Max Weber, poder usar legitimamente, em última instância, a força física.

A “boa vontade humana” não pode realmente ganhar expressão em um mundo cercado pelo *poder* violento de Estado.⁴⁹⁰ Nessa condição, a abolição da escravidão ou da servidão parecem não ter redundado, numa perspectiva mais radical, em qualquer “progresso” para a humanidade, dada a criação de uma gigantesca massa de sujeitos escravizados pelo consumo e radicalmente alienados da percepção política sobre o custo humano que a economia de mercado ou os Estados socialistas, na sua forma autoritária de exercer o *poder*, têm gerado na história contemporânea: bilhões de pobres e miseráveis, pessoas absolutamente excluídas de qualquer possibilidade de se tornarem cidadãos e que se esparramam pelo mundo, como se fossem fartas sobras de um bolo que cresceu demais e que não têm espaço na pequena assadeira em que os seus ingredientes foram colocados.

Na condição da permanência do *poder soberano*, a conquista dos direitos das minorias não passará de uma forma de incluir excluindo, sendo ilusório pensar, por exemplo, que conferir-se cota para o ingresso de negros nas universidades garantirá o seu efetivo acesso ao mundo do trabalho formal ou a uma expressiva parcela do *poder* de Estado. Afinal, quantas universidades serão dispostas ao acesso dos negros? Quantos negros poderão deixar de trabalhar para se dedicar efetivamente ao estudo e à sua

⁴⁹⁰ No que concerne ao poder atual dos Estados-Nação, podemos lembrar do exemplo da política bélica de tais Estados, nas relações internacionais hodiernas. Todos sabemos dos enormes limites dados ao direito internacional que, apesar do *status* a ele conferido por uma ideologia de unidade internacional criada na idade contemporânea, especialmente no pós-guerra, tem sido objeto de constantes, e porque não dizer sistemáticas transgressões pelos países mais beligerantes do mundo, membros, não por acaso, do Conselho de Segurança da ONU.

profissionalização? Veja-se o exemplo da África do Sul. O que tem gerado o fim do *apartheid*? Uma efetiva sociedade de iguais ou, diferentemente, um grupo de africanos negros que se tornaram membros de uma classe média emergente, a qual se distingue dos pobres e miseráveis, tão negros quanto eles, mas tão mais pobres e miseráveis do que eles? O que tem gerado o fim do *apartheid* senão, ao nível social, a criação de uma classe média emergente de negros que passaram a assumir o modo de vida da já anterior classe média branca, sendo possível encontrar, dentre esses novos “ricos” (especialmente dentre as pessoas das novas gerações), indivíduos que não reconhecem mais a sua própria origem, que não se identificam mais com aqueles que não cruzaram a fronteira da pobreza, e que não podem acessar a vida dos bairros de classe média senão como serviçais daqueles que ali habitam?

Somente na ruptura com o *poder soberano* é que se pode superar a reprodução dos modelos de vida já tão surrados, já tão viciados. Somente no espaço para o surgimento de uma nova educação, uma educação genuinamente crítica - e aqui retomamos Benjamin - é que se pode realizar uma verdadeira transformação.

Pensando sobre “a política que vem”, a política da sociedade contra o Estado, é possível traçarem-se alguns paralelos entre as teorias de Giorgio Agamben e as de críticos do capitalismo, como Antonio Negri e Michael Hardt.

Michael Hardt e Antonio Negri notam em seu livro **Império** que a *internet* começou como um projeto da DARPA (Agência de Pesquisa de Projetos Avançados do Departamento de Defesa dos Estados Unidos), com o objetivo de resistência a um ataque militar. À semelhança da estrutura de redes telefônicas, a *internet* não tem centro, de modo que qualquer uma de suas partes pode operar com autonomia, mesmo que outra de suas partes tenha sido destruída. Lembrando-se do conceito de *rizoma* desenvolvido por Deleuze e Guattari (“uma estrutura de rede não-hierárquica e não-centralizada”⁴⁹¹), Negri e Hardt afirmam que tal modelo é democrático, e portanto a *internet* é, em essência, território público.

⁴⁹¹ HARDT, Michael e NEGRI, Antonio, **Império**, p. 320.

Tal condição permite que, de fato, as pessoas possam se utilizar desse meio de comunicação na ótica da resistência e da transformação políticas. Para os autores, há três meios globais e absolutos pelos quais o controle imperial se efetiva: a bomba, o dinheiro e o éter. Este terceiro corresponde ao espaço da comunicação. Nas suas palavras:

(...) A administração das comunicações, a estruturação do sistema educacional, e a regulamentação da cultura aparecem hoje, mais do que nunca, como prerrogativas soberanas. Tudo isto, entretanto, se dissolve no éter. Os sistemas contemporâneos de comunicação não estão subordinados à soberania; ao contrário, a soberania parece estar subordinada às comunicações – ou, efetivamente, a soberania é articulada por meio de sistemas de comunicação. No campo da comunicação, os paradoxos que produzem a dissolução de soberania territorial e/ou nacional são mais claros do que nunca. As capacidades desterritorializantes da comunicação são únicas: a comunicação não é satisfeita limitando-se ou enfraquecendo-se a moderna soberania territorial; em vez disso, ela ataca a própria possibilidade de vincular uma ordem a um espaço. Ela impõe uma contínua e complexa circulação de sinais. A desterritorialização é a força primária e a circulação a forma pela qual a comunicação social se manifesta. Desta forma e neste éter, as línguas tornam-se funcionais para a circulação e dissolvem toda relação soberana. Educação e cultura também não podem deixar de submeter-se à sociedade circulante do espetáculo. Aqui chegamos a um limite extremo do processo da dissolução das relações entre ordem e espaço. Neste ponto não podemos conceber essas relações exceto em outro espaço, um outro lugar que não pode, em princípio, estar contido na articulação de atos soberanos. O espaço de comunicação está completamente desterritorializado. É absolutamente outro com relação aos espaços residuais que analisamos em termos do monopólio de força física e da definição de medida monetária (...) Comunicação é a forma de produção capitalista na qual o capital teve êxito em submeter a sociedade inteira e globalmente ao seu regime, suprimindo todos os caminhos alternativos. *Se algum dia uma alternativa puder ser proposta, ela terá de surgir de dentro da sociedade da submissão real e demonstrar todas as contradições que existem no coração dela (grifo nosso).*⁴⁹²

Apesar da sistemática busca pela monopolização das redes produtivas da *internet* e do esforço que as grandes corporações fazem por monopolizar a informação,⁴⁹³ seja por

⁴⁹² HARDT, Michael e NEGRI, Antonio, **Império**, p. 368.

⁴⁹³Hardt e Negri escrevem: “As diversas corporações de telecomunicações, e de fabricantes de *hardware* e *software*, e corporações de informação e entretenimento estão se fundindo e ampliando suas operações, esforçando-se para dividir e controlar os novos continentes de redes produtivas (...) já está em marcha uma maciça centralização de controle por meio da unificação (de *facto* ou de *jure*) dos elementos principais da estrutura de poder da informação e da comunicação: Hollywood, Microsoft, IBM, AT&T e assim por diante. As novas tecnologias de comunicação, que oferecem a promessa de uma nova democracia e de uma nova igualdade social, de fato criaram novas linhas de desigualdade e exclusão, dentro dos países dominantes e, especialmente, fora deles.” (*Ibidem*, p. 321)

meio dos sistemas de difusão tradicionais, como rádio, televisão, filmes, jornais etc., todos rigorosamente submetidos a uma linha editorial, uma “produção centralizada, pela distribuição em massa, e pela comunicação de mão única”,⁴⁹⁴ seja pelo controle dos “novos continentes das redes produtivas”, é possível pensar-se que, dado o caráter de descentralização intrínseco à *internet*, se podem preservar determinados espaços de tal rede na sua forma pública, espaços de livre trânsito para as pessoas, que podem neles se inserir politicamente, resistindo ao controle privatista das grandes corporações.⁴⁹⁵

É evidente que, por mais otimistas que sejamos, as observações de Hardt e Negri não poderiam nos levar a concluir que a *internet* seja o novo antídoto contra o Estado burguês, o instrumento para a revolução social contra o sistema de apropriação privada dos meios de produção, discurso que caberia bem nas tintas de certos marxistas hodiernos, ou o espaço por excelência das lutas da *humanidade* (ou do não Estado) contra o *poder soberano* (ou o Estado), como poderia propor um agambiano menos avisado. Todavia, consideramos ser muito feliz a análise que Negri e Hardt fazem a respeito das “capacidades desterritorializantes da comunicação”, ao demonstrarem que “os paradoxos que produzem a dissolução de soberania territorial e/ou nacional são mais claros do que nunca”. Em termos agambianos, pensando a oposição *humanidade versus* Estado, tendemos a concordar com a afirmação dos autores de **Império**, de que “se algum dia uma alternativa puder ser proposta, ela terá de surgir de dentro da sociedade da submissão real e demonstrar todas as contradições que existem no coração dela”. A *internet* é um dos espaços em que se evidenciam, com muita clareza, tais contradições.

b. Sobre a vida

Retomando-se o debate feito por Karl Marx em **Sobre a questão Judaica**, vale registrar, aqui, observação feita por Oswaldo Giacoia Junior a respeito de como o pensador alemão esclarecia a separação entre *cidadão* e *homem* dada nas revoluções liberais. Ele nota:

⁴⁹⁴ HARDT, Michael e NEGRI, Antonio, **Império**, p. 320.

⁴⁹⁵ É o que nos sugere a leitura do subitem “Terras Comuns”. *Ibidem*, p. 321-324.

Para o autor de *O Capital*, seria necessário atentar para um hiato mal ocultado pelo conectivo ‘e’ nas primeiras declarações de direito das constituições americana e francesa. Um conectivo que, na verdade, ao mesmo tempo liga e separa homem e cidadão encobrendo uma diferença – mais que isso –, uma contradição real que tem suas bases em relações sociais de exploração e domínio.⁴⁹⁶

De acordo com Marx, o homem político não seria mais que o fruto da abstração burguesa, ao passo que o homem natural corresponderia ao verdadeiro homem.

A partir de Arendt, Giacoia infere que os

indivíduos que não pertencem a nenhuma comunidade política, nem possuem um lugar no mundo no qual possam fincar raízes, tornam manifesta a histórica condição deficitária dos ‘direitos humanos’ em termos de conteúdo. Os direitos individuais e coletivos, mencionados por todas as declarações de direitos humanos, presumem um direito fundamental, ao qual estão ligados: a cidadania, cuja primazia emergiu enfim sob a forma negativa da perda de uma comunidade política pelos refugiados e apátridas.⁴⁹⁷

Está aí, a nu, o problema do refugiado, o excluído que deve ser incluído, o destituído de direitos que deve ser capturado pelos *direitos humanos*, o *homo sacer*.

O horror da II Guerra Mundial lançou as nações do ocidente na busca da construção do consenso pela defesa da vida. Cartas de defesa dos Direitos Humanos, a exemplo da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, e das sucessivas Convenções pela proteção dos direitos das minorias e contra a ofensa à integridade física, psicológica e moral, tornaram-se verdadeiros baluartes de uma luta ideológica empreendida pelos Estados e pelas organizações internacionais nas últimas sete décadas.

Inquestionável o esforço dos entes públicos e de inúmeros entes privados no sentido de construir condições para a viabilização da vida. Necessário ressaltar, no entanto, que tal movimento, se ganha novos contornos – inclusive no âmbito do Direito Internacional - no pós-guerra resulta, conforme demonstra Michel Foucault, como construto de um modelo político engendrado nos séculos XVII e XVIII, séculos em que o Estado passou de

⁴⁹⁶ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “Sobre Direitos Humanos na era da Bio-política”, In: **Kriterion**: Revista de Filosofia, p. 5.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 7.

“potência da morte” a administrador “dos corpos pela gestão calculista da vida”, promovendo o

desenvolvimento rápido (...) das disciplinas diversas – escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações”, abrindo, com isso, “a era do ‘bio-poder’”.⁴⁹⁸

A era do “bio-poder” implicou na empresa da docilização dos corpos, na criação da “sociedade disciplinar”, cujos desdobramentos no campo do trabalho culminaram com o taylorismo e o fordismo e, no terreno da educação, criaram a padronização dos comportamentos. Todavia, central seria a captura, pela técnica de *poder*, do sexo, “foco da disputa política”, por fazer “parte das disciplinas do corpo: adestramento, intensificação e distribuição das forças, ajustamento e economia das energias”, e por pertencer “à regulação das populações”, dando “lugar a vigilâncias infinitesimais, a controles constantes, a ordenações espaciais de extrema meticulosidade, a exames médicos ou psicológicos infinitos, a todos (sic.) um micropoder sobre o corpo”, sendo “acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie”.⁴⁹⁹

O disciplinamento do sexo - fonte genuína da vida e, claro, da continuidade da espécie humana - técnica de *poder* cujos excessos desembocaram no devaneio da criação de raça pura, motivo do racismo nazista,⁵⁰⁰ nas décadas seguintes à frustrante experiência dos totalitarismos, tornou-se linha mestra dos discursos e práticas das políticas públicas próprias aos Estados Sociais, a partir do que se estabeleceu, como a grande autoridade, o

⁴⁹⁸ FOUCAULT, Michel, **História da sexualidade I**: a vontade de saber, p. 131.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, pp. 136, 137.

⁵⁰⁰ “Ocorreu, a partir da segunda metade do século XIX, que a temática do sangue foi chamada a vivificar e a sustentar, com toda uma profundidade histórica, o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade. O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. Sem dúvida, o nazismo foi a combinação mais ingênua e mais ardilosa – ardilosa porque ingênua – dos fantasmas do sangue com os paradoxismos de um poder disciplinar.” (*Ibidem*, p. 140)

cientista, sujeito em quem se pode e, mais do que isso, se deve confiar, fonte primeira do conceito e dos parâmetros delimitadores da vida.

Giorgio Agamben aborda o tema com precisão, ao anotar a descoberta feita, em 1959, pelos neurofisiólogos franceses P. Mollarte e M. Goulon, do “*coma dépassé*”, “o coma no qual à abolição total das funções da vida de relação corresponde uma abolição igualmente total das funções da vida vegetativa”.⁵⁰¹ Trata-se do caminho para a criação do conceito de “morte cerebral”, inaugurado em 1968 por meio de um relatório feito por uma comissão especial da universidade de Harvard,⁵⁰² em prejuízo do anterior conceito de morte causada pela interrupção dos batimentos cardíacos e da parada respiratória. Conforme Agamben, “Mollarte e Goulon logo deram-se conta de que o interesse do *coma dépassé* ia bem além do problema técnico-científico da reanimação: em jogo estava nada mais nada menos do que a redefinição da morte”⁵⁰³ e, com isso, é claro, a redefinição jurídica da hora da morte.

O acontecimento acima relatado revela com clareza o que está em jogo quando se definem, contemporaneamente, os limites biológicos entre a vida e a morte: o *poder* de decidibilidade da autoridade politicamente constituída, neste caso, o porta-voz do *poder soberano* - o cientista.

Entre o médico e o jurista interpõe-se uma grande cadeia de especialistas de inúmeras áreas, que se dedicam aos estudos e práticas relacionadas à manutenção ou não da vida. Assim, engenheiros de equipamentos hospitalares, físicos, químicos e bioquímicos, fisioterapeutas e enfermeiros, assistentes sociais e psicólogos, para não falar de profissionais de tantas outras áreas necessárias ao funcionamento da empresa da saúde, como administradores, contadores ou operadores do direito dedicam-se, como afirma Foucault, ao “poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte”⁵⁰⁴ ou, além disso, como diz Agamben,

⁵⁰¹ MOLLARET e GOULON *apud* AGAMBEN, Giorgio, **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I, p. 167.

⁵⁰² A “The ad hoc Committee of the Harvard medical school”.

⁵⁰³ AGAMBEN, **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I, p. 168.

⁵⁰⁴ FOUCAULT, Michel, **História da sexualidade I**: a vontade de saber, p. 130.

Foucault (...) define a diferença entre o biopoder moderno e o *poder soberano* do velho Estado territorial mediante o cruzamento de duas fórmulas simétricas. *Fazer morrer* e *deixar viver* resume a marca do velho *poder soberano*, que se exerce, sobretudo, como direito de matar; *fazer viver* e *deixar morrer* é a marca do biopoder, transformando a estatização do biológico e do cuidado com a vida no próprio objetivo primário.

À luz das considerações precedentes, entre as duas fórmulas insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo. Trata-se, no homem, de separar cada vez a vida orgânica da vida animal (...) a vida vegetal mantida em funcionamento mediante as técnicas de reanimação da vida consciente, até alcançar um ponto-limite que, assim como as fronteiras da geopolítica, é essencialmente móvel e se desloca segundo o progresso das tecnologias científicas e políticas. A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e o *bíos*, o não-homem e o homem: a sobrevivência.^{505 506}

A *sobrevivência* corresponde, assim, à separação total entre o ser biológico e o ser político, entre o animal e o cidadão.

A ciência contemporânea tem desempenhado portanto, no limite, a função de manter a sobrevivência. Num mundo em que quatro dos seis bilhões de seres humanos vivem na linha da pobreza ou abaixo dela, não se pode pensar que a tecnologia esteja a serviço da “técnica da vida”, que a tecnologia esteja a serviço da verdadeira cidadania (ou da *bíos*) mas, diferentemente, se pode inferir que tal tecnologia está a subvencionar a “técnica da sobrevida”, o que não é nada mais que trabalhar apenas pela manutenção do ser vivo, ou do animal (*zoé*).

Criar tecnologia a favor da vida não significa, no mundo atual, criar tecnologia a favor da “vida qualificada” ou, o que é a mesma coisa, da cidadania. Inversamente, na história das sociedades contemporâneas, criar tecnologia a favor da vida significa gerar tecnologia para os cidadãos, aqueles que podem pagar por seus elevadíssimos custos, correndo ainda assim o risco da manipulação médica, que por não raras vezes atravessa as

⁵⁰⁵ Oportuno lembrar aqui, de anterior afirmação de Foucault: “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.” (FOUCAULT, Michel, **História da sexualidade I**: a vontade de saber, p.134)

⁵⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio, **O que resta de Auschwitz**: Homo Sacer III, pp. 155, 156.

barreiras da ética. Ou, então, criar tecnologia a favor da vida significa gerar tecnologia a ser subvencionada para aqueles a quem o *poder soberano* (o Estado) decide incluir, inclusão esta que na maioria das vezes tem efeito temporário e caráter sazonal.

O limiar entre o ser político e o ser animal é definido, no mundo atual, em razão do saber técnico e do aparato tecnológico. O *poder* destes, enfim - após longa e histórica busca empreendida pela ciência moderna - é enorme. Entranhados nas malhas do decisionismo estatal, o saber técnico e a tecnologia compõem-se das estruturas basilares dos binômios vida/morte, vida qualificada (ou vida política; ou qualidade de vida; ou cidadania)/sobrevida (ou vida alienada; ou vida sem qualidade; ou barbárie), *biós/zoé*. Sua importância, no desenvolvimento da qualidade de vida se aplica, pois, apenas àqueles que a eles têm acesso, os que detêm a riqueza econômica ou o poder político estatal, ou os que, na luta diária pela sobrevivência, podem ser considerados detentores de cidadania, ainda que de uma cidadania precária, que pode se perder a qualquer momento ante o império da inquestionável mobilidade social.

Dessa forma, se o Estado moderno, em oposição ao Antigo Regime, constituiu o seu *poder* como um bio-poder e a sua política como uma bio-política; se o Estado moderno se ergueu radicalmente sobre a “estatização do biológico e do cuidado com a vida”, dado serem eles o seu “objetivo primário”, como aponta Agamben, o Estado contemporâneo promove, por sua vez, uma verdadeira “disfunção” do dispositivo bio-político, ao trocar a fórmula *fazer viver e deixar morrer* pela fórmula *fazer sobreviver*, ou, nas palavras de Giacoia,

Em seu diagnóstico da crise permanente da modernidade bio-política, a análise por Agamben dos princípios que fornecem os operadores jurídicos indispensáveis para o bom funcionamento do poder detecta uma disfunção estrutural no sistema que viabilizou a emergência e o funcionamento do modelo dos modernos estados nacionais. Trata-se, segundo esse diagnóstico, de um desarranjo irreparável por meio de reformas tópicas, ou mesmo de qualquer medida que não seja radicalmente subversiva, no sentido de total abolição da própria estrutura (bio) política da soberania moderna, como imperativo ou exigência histórica. Nesse sentido, a tendência atual à internacionalização dos direitos humanos, sob a forma

de Direito Internacional Público (...) pouco altera no cenário do efetivo asseguramento dos direitos do homem.⁵⁰⁷

c. Epílogo

O interesse mais imediato deste trabalho foi o de tentar discutir a fundação violenta do Estado e o exercício do *poder soberano* naquilo que se tornou um dos maiores problemas da modernidade e da contemporaneidade: a exclusão dos seres humanos.

A escolha da obra de Giorgio Agamben e, por conseqüência, de autores da envergadura de Carl Schmitt, Hannah Arendt, Walter Benjamin e Michel Foucault se deveu ao elevado nível de reflexão que todos eles desenvolvem sobre questões fundamentais, absolutamente necessárias para que se possa refletir a respeito de conceitos e realidades atuais, como a *democracia* e suas diretrizes biopolíticas, os processos de controle técnico e o *poder* na sociedade global, o direito e o fim do direito.

Se Agamben não apresenta um conjunto de fórmulas para a superação da sujeição humana ao poder violento do Estado, interpretamos que, por outro lado, a sua teoria revela, sim, uma propositura – não de tipo finalista – como procuramos demonstrar ao longo desse trabalho. A tese de Agamben se encontra no espaço da negatividade. Ele defende a ação como pura negação. Para o filósofo italiano, a práxis política passa ao largo de qualquer tipo de programa que vise a construção de uma ordem social; caminha em sentido muito distante de qualquer projeto de construção de poder. A política sugerida por Agamben é, portanto, o “não fazer”. Nesse sentido, a sua aproximação com Walter Benjamin é bastante evidente. Se não se pode afirmar que Agamben pense na ruptura como ação revolucionária, em termos propriamente marxistas, pode-se dizer que ele alerta para a necessidade, mais do que urgente, da quebra do ciclo *poder fundante / poder fundado*, ou, em outras palavras, para a necessidade do fazer político fora do eixo do poder soberano, fora da esfera do Estado.

Não lidamos, então, neste trabalho, com uma teoria, ou com um teórico, que se limita a fazer o diagnóstico do mundo atual. Não que tenhamos, particularmente, qualquer

⁵⁰⁷ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “Sobre Direitos Humanos na era da Bio-política”, In: **Kriterion**: Revista de Filosofia, p. 13.

restrição àqueles que pretendem fazer exclusivamente isso. Todavia, embora a busca pelo diagnóstico tenha uma grande dimensão na obra de Agamben, acreditamos que ele não se restrinja aos limites dela.

A esse respeito remetemos, aqui, à tese de doutorado de Daniel Arruda Nascimento, na qual ele indica de que há ao menos três instantes em que Agamben aponta para “saídas possíveis”. Em suas palavras:

A primeira delas encontramos numa entrevista concedida em 2000 e pertence à esfera de fundo conceitual. Agamben responde a uma pergunta provocativa sobre a necessidade de se responder, dizendo que é preciso hoje inventar uma prática para quebrar as divisões absolutizantes sempre atuais de representações binárias, tais como o social e o político, a classe e a sua consciência, o singular e o individual, talvez por meio de novas divisões que neutralizem as forças das divisões anteriores. A segunda, insuflada ainda no momento de elaboração do livro *Stato di eccezione* e atinente especificamente aos dispositivos de direito, evoca uma lei que está em vigor mas não se aplica ou se aplica sem estar em vigor, para pensar um direito somente estudado, recuperando uma antiga intuição de Benjamin. (...)

A terceira saída se vale do decisivo conceito de *inoperosidade*, desenvolvido especialmente nos recentes livros *Il regno e la gloria* de 2007 e *Nudità* de 2009. Para além do conceito básico de cessão de toda obra, Agamben o compreenderá com um diapasão de longo alcance. Tornar algo inoperoso não significará propriamente levá-lo à inércia, abstenção ou ineficácia, abolir toda obra que até então sucedia. Importa para o filósofo italiano pensar uma classe de inoperosidade que torne possível um novo uso.”⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ NASCIMENTO, Daniel Arruda, **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben, pp. 178-180.

À ideia de inoperosidade, referindo-se a Agamben, Nascimento acrescenta, que “o movimento que torna inoperoso”⁵⁰⁹ necessita “deixar a potência intacta, cancelando somente as finalidades e as modalidades nas quais o seu exercício era investido”⁵¹⁰. Nascimento identifica, no conceito de inoperosidade, também, a “perspectiva messiânica”⁵¹¹. Em alusão a Benjamin e a Agamben, ele diz: “Se, como escreveu um dia Benjamin, apenas o messias completa todo devir histórico, e sendo a inoperosidade um atributo da glória divina, ele o realiza pela desativação e pelo tornar inoperoso das potências legais tanto humanas quanto divinas.”⁵¹²

Pensamos que se deva levar a sério o esforço de Agamben, tanto na crítica que faz à política contemporânea - em que se evidencia o estabelecimento, com todas as forças, do estado de exceção permanente -, como na saída negativa que emerge de sua obra - a sugerir um conceito de política que passe longe do tradicional espaço habitado pelo poder soberano. Nesse sentido, para nós, a teoria de Agamben se demonstra realmente vigorosa, ao reintroduzir, no centro dos debates sobre a política, o conceito de *consciência*. Pois, concordamos, não se pode pensar uma nova política sem que se promova uma consistente reflexão a respeito da *consciência* - uma reflexão que resgate o significado filosófico de *humano*; não se pode pensar uma nova política sem que se promova uma consistente reflexão a respeito do *tempo* - a recuperar-se o conceito messiânico de tempo; e, enfim, não se pode pensar uma nova política sem que se promova uma consistente reflexão a respeito da *linguagem* - ao lançar o direito e o fazer político no terreno da pura linguagem, afastando-os da esfera da coerção e da violência.

Somente por meio de uma nova forma de se conceber a política, em que os meios substituam os fins - estes, sempre precursores de soluções opacas, desprovidas de alma, sem vida, sem poesia - é que se poderá, verdadeiramente, realizar-se um novo espaço, um espaço de liberdade, em que o direito e o poder soberano não se constituam mais como referência central das relações humanas, um espaço no qual a *justiça* não se confunda com

⁵⁰⁹ NASCIMENTO, Daniel Arruda, **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben, p. 180.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 180.

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 180.

⁵¹² *Ibidem*, p. 180.

direito e o *direito* abandone-se a si mesmo, deixando para trás a função de aparato garantidor do poder do soberano, tornando-se nada mais do que uma simples manifestação antropológica do *poder* dos indivíduos e da coletividade global.

E é somente nesse espaço, no espaço da criatividade, que pode emergir, de fato, a *consciência*, condição para o retorno do *humano*. Pois, conforme Bergson:

(...) para criar o futuro, é preciso que algo dele seja preparado no presente, como a preparação do que será só pode ser efetuada utilizando o que já foi, a vida se empenha desde o começo em conservar o passado e antecipar o futuro numa duração em que passado, presente e futuro penetram um no outro e formam uma continuidade indivisa; esta memória e esta antecipação são, como vimos, a própria consciência. E esta é a razão, de direito, se não de fato, de que a consciência seja coextensiva à vida.⁵¹³

*“Acordei
No dia em que a terra parou”
(Cláudio Roberto e Raul Seixas)*

⁵¹³ BERGSON, Henri, “A consciência e a vida” - Conferências, in: **Os Pensadores**, p. 81.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

_____. **Estado de Exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **A Linguagem e a Morte: Um Seminário Sobre o Lugar da Negatividade**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte, UFMG, 2006.

_____. **Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani**. Ristampa, Torino: Bollati Boringhieri Editore, 2005.

_____. **Profanações**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

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

_____. **Mezzi senza fine: note sulla política**. Ristampa ottobre 2005, Torino: Bolati Boringhieri editore, 2005.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia - Inferno**. Trad. Ítalo Eugenio Mauro. Edição Bilíngüe, 7. Reimpressão. São Paulo: Editora 34, 2001.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **Sobre a Revolução**. Trad. I. Morais. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução: Mauro W. Barbosa de Almeida; revisão: Mary Amazonas Leite de Barros; Produção: Ricardo W. Neves e Adriana Garcia. 5ª. edição, São Paulo: Perspectiva, 2000.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. Trad. Sérgio Bath. 2. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1987.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: **Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos**. Seleção e apresentação de Willi Bolle. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Sousa, et. al. São Paulo: Cultrix, Ed. da USP, 1986.

BENVENISTE, Émile. **O vocabulário das instituições indo-européias: Poder, Direito, Religião**. Trad. Denise Bottmann; Eleonora Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995. Vol. 2.

- BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.
- BERG, Rabi Yehuda. **O poder da Cabala**: segredos do universo e princípios da vida. Trad. Shumuel Lemle. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- BERGSON, Henri, A consciência e a vida – Conferências. In: **Os Pensadores**. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. 1. edição, São Paulo: Editora Abril, 1974.
- BOBBIO, Norberto. **Direito e Poder**. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.
- _____. **A Era dos Direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 5. edição, Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. Trad. Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: Hemus, 1975.
- DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DUARTE, André. Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como animal laborans e o problema da violência. In: Correia, Adriano (org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006.
- FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Crítica da Modernidade**: diálogos com o direito. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2003.
- _____. Os direitos do homem em face dos governos. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). **Michel Foucault**: repensar a política. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. (Coleção Ditos & Escritos VI).
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. O discurso e o direito. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Direito e discurso**: discursos do direito. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Sobre Direitos Humanos na era da Bio-política. In: **Kriterion**: Revista de Filosofia, http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000200002. Acesso em 13/09/2010.
- _____. Notas sobre direito, violência e sacrifício. In: **Dois Pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 5, no. 2, outubro, 2008.

- IANNI, Octavio (org.). **Karl Marx**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Ática, 1979.
- KELSEN, Hans. **O que é justiça?** Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. Martins Fontes: São Paulo, 1998.
- _____. **Jurisdição constitucional**. Trad. Alexandre Krug; Eduardo Brandão; Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- KIERKEGAARD, Søren. **La Ripetizione**. A cura di Dario Borso. Seconda Edizione. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2000.
- LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. **Carl Schmitt e a fundamentação do Direito**. São Paulo: Max Limonad, 2001.
- MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo editorial, 2010.
- MELLIM FILHO, Oscar. **Criminalização e Seleção no Sistema Judiciário Penal**. São Paulo: IBCCRIM, 2010.
- MORAIS, Régis de. Direitos Humanos: uma Edificação de Séculos. In: LEMOS FILHO, Arnaldo, et. al. (orgs.) **Sociologia Geral e do Direito**. 1. ed. Campinas: Alínea, 2004.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben**. 2010. 194 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- NIETZCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. Trad. Mário da Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- REVISTA do Departamento de Psicologia, UFF. “Entrevista com Giorgio Agamben.” Entrevistadora: Flávia Costa. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rdpsi/v18n1/a11v18n1.pdf>. Acesso em setembro de 2010.
- ROMANO, Roberto. **A crise dos paradigmas e a emergência da reflexão ética hoje**. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-3301998000400003&lang=pt. Acesso em: 22/10/2009.

SANTILLÁN, José Fernández (org.). **Norberto Bobbio: o filósofo e a política.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **Leituras de Walter Benjamin.** 2ª. ed. São Paulo: Annablume, 2007.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência.** Trad. Orlando dos Reis. Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda., 1993.

_____. **Réflexions sur la violence.** 10e. edition, Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1946.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política.** Trad. Elisete Antoniuk; Coordenação e Supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. **O Guardião da Constituição.** Trad. Geraldo de Carvalho; Coordenação e Supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

_____. **La Dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletária.** Madrid: Alianza Editorial, 2003.

_____. **Roman Catholicism and Political Form.** G. L. Ulmen – transltr. Publisher: Greenwoode Press. Place of Publication: Westport, CT. Publication Yar: 1996.

_____. **Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes: Sens et échec d'un symbole politique.** Traduit de L'Allemand par Denis Trierweiler, ouvrage traduit et publié avec le concours du centre national du livre. Paris: Editions du Seuil, 2002.

WEBER, Max, **Ensaio de Sociologia.** Trad. Waltensir Dutra; Revisão Técnica de Fernando Henrique Cardoso. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

_____. **Economia e Sociedade.** Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão Técnica de Gabriel Cohn. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999, v. 2.

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.** Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. 9. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1994.

APÊNDICE

Colloquio Internazionale di Filosofia – Nietzsche – UNICAMP (16-17/09/2009)

GIORGIO AGAMBEN, IL DIRITTO E LA FINE DEL POTERE SOVRANO*

Glauco Barsalini⁵¹⁴

Giorgio Agamben è un pensatore complesso. Dotato di straordinaria erudizione, svolge un'opera piuttosto vasta, percorrendo liberamente il diritto, la politica, la filosofia, la teologia, il linguaggio.

In Brasile lo studioso acquista sempre più rilevanza e mano a mano si amplia lo spazio di riflessione sulla sua opera.

L'eclittismo di Agamben impone grandi sfide a chiunque si avventuri a studiarlo. Il profondo dialogo che instaura con il diritto romano, con fondamenti del giudaismo e del cristianesimo, associati in modo poco convenzionale alle tradizioni illuminista, giuspositivista, marxista ed esistenzialista, presenta grandi difficoltà a chi intenda formulare ogni riassunto o commento di tipo didattico.

Lo scopo del nostro dottorato di ricerca è comprendere e discutere alcuni tratti della teoria del giusfilosofo contemporaneo, specialmente il dibattito che promuove intorno ai concetti di *potere sovrano* e *nuda vita*. In questo breve intervento, partiamo dalla discussione giuridica in cui il filosofo contrappone le teorie di Carl Schmitt e Hans Kelsen. Poi discorreremo sulla concezione di tempo rivoluzionario, elaborata da Agamben a partire dal dialogo che instaura con l'opera di Walter Benjamin e dalla lettura che fa di San Paolo, relazionandolo a Kierkegaard e Nietzsche. Parleremo infine dell'argomento dei diritti umani sottolineando l'avvicinarsi di Agamben a Hanna Arendt e a Nietzsche, quest'ultimo

* Tradotto dall'originale in portoghese all'italiano da *Ilse Paschoal Moreira e Fernanda Ortale*.

⁵¹⁴ Studente del corso di Dottorato di ricerca del Dipartimento di Filosofia – IFCH/UNICAMP. Sotto la direzione del Prof. Dott. Oswaldo Giacoia Junior.

favorito da un saggio di Oswaldo Giaccio Junior intitolato **O Discorso e o Direito e** affronteremo un po' più attentamente il concetto di *nuda vita*.

Schmitt e Kelsen si trovano fortemente presenti nell'opera di Agamben. Questo non vuol dire che lo studioso si schieri con i metodi proposti o sviluppati da loro – che sono peraltro molto diversi – bensì che il pensiero dell'italiano si costruisce anche nel fitto dialogo con quegli studiosi.

Agamben prende i concetti di sovranità ed eccezione sviluppati da Carl Schmitt per fare la sua analisi dello Stato Moderno, l'idea cioè che il sovrano è sia allo stesso tempo dentro e fuori la legge, avendo il potere di far compiere la regola stabilita dalla legge e anche di creare nuova regola, che sarebbe fuori la legge perché prodotta appunto nella condizione dell'eccezione.

Agamben constata l'esistenza dello stato di eccezione permanente nello Stato Contemporaneo. Non si può tuttavia affermare che Agamben sia propriamente un discepolo di Carl Schmitt, o che lo rispecchi, poiché se i concetti di eccezione e di sovranità ispirano la lettura di Agamben sullo Stato Moderno e sul potere nella società contemporanea, il metodo schmittiano, che si fonda sull'idea secondo la quale il politico precede il giuridico, politicizzando qualunque forma di espressione giuridica, non corrisponde esattamente alla prospettiva agambeniana. Nell'affrontare l'eccezione, Agamben afferma:

“Se l'eccezione è la struttura della sovranità, la sovranità non è, allora, né un concetto esclusivamente politico, né una categoria esclusivamente giuridica, né una potenza esterna al diritto (Schmitt), né la norma suprema dell'ordinamento giuridico (Kelsen): essa è la struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione.”⁵¹⁵

Ci si può notare a partire da questa affermazione che per Agamben il politico non precede il giuridico e neanche il giuridico precede il politico. Il giusfilosofo italiano si rifà all'autore di quest'ultima concezione, Hans Kelsen, avversario intellettuale di Carl Schmitt, dimostrando così in modo palese il suo dissenso riguardo il postulato del normativismo giuridico.

⁵¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Giulio Einaudi Editore s.p.a., 1995 e 2005. p. 34. – Piccola Biblioteca Einaudi Filosofia

Agamben propone una nuova forma di interpretazione del potere e del diritto, in cui si riconosca a pieno la violenza fondante della politica e del diritto, violenza che è il *potere sovrano* brutale e escludente, violenza che nasce appunto dal *bando*⁵¹⁶, il quale è la forza che tiene insieme la *nuda vita*⁵¹⁷ (*phýsis*) da una parte e il *potere sovrano*⁵¹⁸ (*nómos*) dall'altra.

Ma come si potrebbe trascendere il *bando*, superando il *potere sovrano*, e con esso la *nuda vita*, tale da dare luogo al sorgere della *biós* (cioè vita qualificata) a tutti gli esseri umani? Profanando tutte le cose, nel senso di farle diventare di uso comune. Secondo Agamben,

“Pura, profana, libera dai nomi sacri, è la cosa restituita all'uso comune degli uomini. Ma l'uso non appare qui come qualcosa di naturale: piuttosto a esso si accede soltanto attraverso una profanazione. Tra “usare” e “profanare” sembra esservi una relazione particolare (...)”⁵¹⁹

In questo modo l'uomo, per liberarsi, deve profanare, rendere comune quello che sta attribuito in proprietà, rendere di uso comune quello che si trova sotto il dominio, infine, sostituire il *dominium* dall'*usus* o, nelle parole di Agamben sul tema del messianismo:

“Paolo contrappone l'*usus* messianico al *dominium*: restare nella chiamata nella forma del *come non* significa non farne mai oggetto di proprietà, ma solo di uso (...) La vocazione messianica non è un diritto né costituisce un'identità: è una potenza generica di cui si usa senza mai esserne titolari. Essere messianici, vivere nel messia significa la depropriazione, nella forma del *come non* di ogni proprietà giuridico-fattizia

⁵¹⁶ Un poco prima, nello stesso brano del libro, Agamben afferma che: “ciò che il *bando* tiene insieme sono appunto la *nuda vita* e il *potere sovrano*”. Oppure, più avanti: “Il *bando* è propriamente la forza, nel contempo attrattiva e repulsiva, che lega i due poli dell'eccezione sovrana: la *nuda vita* e il potere, l'*homo sacer* e il sovrano.” Op. cit., p. 121 e 123 rispettivamente. **Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita.**

⁵¹⁷ Il concetto di *nuda vita* viene identificato dal termine *musulmano* – il “cadavere ambulante” del campo di concentramento, definizione ampiamente sviluppata nell'opera di Agamben intitolata **Quello che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone. Homo Sacer III**, di cui tratteremo nella seconda parte di questo saggio.

⁵¹⁸ Nella sudetta opera, Agamben contrappone il *potere sovrano* alla *nuda vita*, aggiornando l'interpretazione/costatazione fondamentale di Foucault riguardo l'attuazione del biopotere sovrano dello Stato Moderno, quando afferma che tale potere, nel XX secolo, non è quello di *far vivere* bensì quello di *far sopravvivere* (Op. cit, p. 145). Questa idea giustifica il concetto che il giusfilosofo italiano sviluppa sul potere sovrano moderno e contemporaneo, cioè quello di un potere che si regge sull'esclusione, materializzata dalla permanenza dell'escluso.

⁵¹⁹ AGAMBEN, Giorgio, **Profanazioni**, p. 83-84.

(circonciso/non circonciso; libero/schiavo; uomo/donna) – ma questa depropriazione non fonda una nuova identità, la ‘nuova creatura’ non è che l’uso e la vocazione messianica della vecchia (...)”⁵²⁰

Il *come non* significa il diniego della proprietà, il riconoscersi schiavo, servo, spossessato, povero⁵²¹, debole⁵²².

Il sorgere del *come non* implica, quindi, il ri-nnovamento, la ri-vitalizzazione del vecchio, il vecchio nel presente, la fine del tempo cronologico della storia umana, il momento del *tempo che resta*.

Ma cos’è il *tempo che resta*? È il tempo messianico, il “tempo operativo”⁵²³, ossia, il lasso di tempo che trascorre nell’atto di pensare. Il pensiero in sé stesso è libero⁵²⁴, così come è libero il tempo, l’attimo che in esso trascorre. Dunque, solo nel *tempo che resta* tra il pensiero e il linguaggio, o la *voce* che a esso si trova imprigionata, è che si può essere libero. Il tempo della libertà, il tempo della buona nuova, il tempo messianico è quindi il *tempo che resta*, l’antitesi del tempo convenzionale (o cronologico), il tempo della fine⁵²⁵, quindi, il tempo reale, il tempo che gli esseri umani possono effettivamente avere, non in quanto *dominium* ma in quanto *usus*, il *tempo che resta* agli uomini.

In questo tempo – nel *tempo che resta* – il vecchio si ri-stabilisce nel nuovo, nel presente. Nell’inversione di quello “che si è compiuto” e di quello “che non si è compiuto”, del passato e del futuro, il passato (quello che si è compiuto) si realizza nel presente (quello che non si è ancora compiuto), e dunque, solo così, esso acquista un modo di compimento.

⁵²⁰ AGAMBEN, Giorgio, **Il tempo che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, p. 31.

⁵²¹ C’è un interessante momento nella storia della teologia in cui i francescani ripresero l’idea del *come non*, richiedendo alla Santa Sede di riconoscere la “altissima povertà”. Per mezzo di questa tesi “i francescani affermavano la possibilità di un uso del tutto sottratto alla sfera del diritto, che essi, per distinguerlo dall’usufrutto e da ogni altro diritto di uso, chiamavano *usus facti*, uso di fatto (o del fatto)”. AGAMBEN, Giorgio, **Profanazioni**, p. 94.

⁵²² Perché la “potenza si compie nella debolezza”. Paolo *apud* AGAMBEN, Giorgio, **Il tempo che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, Bollati Boringhieri, p. 41. Questo concetto sarà ripreso più avanti.

⁵²³ Qui Agamben si avvale di una definizione di Guillaume che chiama di “tempo operativo” “il tempo che la mente impiega per realizzare un’immagine-tempo”. Ivi, p. 66.

⁵²⁴ “Quello che fu detto si potrà dire nuovamente. Ma quello che fu pensato non potrà più essere detto. Dalla parola pensata congedati per sempre.” AGAMBEN, Giorgio, **A linguagem e a morte – um seminário sobre o lugar da negatividade**, p. 147.

⁵²⁵ “Se si volesse stringere in una formula la differenza tra messianismo e apocalissi, tra l’apostolo e il visionario, credo che si potrebbe dire, riprendendo un suggerimento di Gianni Carchia, che il messianico non è la fine del tempo, ma il **tempo della fine** (Carchia, I44)”. AGAMBEN, Giorgio, **Il tempo che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, p. 63.

Il tempo messianico, il *tempo che resta*, è il vero tempo, il tempo del presente, non di un presente zoppo, che non si è completato, ma del presente intero, integro, integrale. È il *carpe-diem*.

Nella lettura che promuove sul messianismo, Agamben dialoga direttamente con Walter Benjamin. Malgrado il palese giudaismo presente nella teoria benjaminiana, la correlazione che Agamben vede tra il pensatore e l'apostolo Paolo è infatti pertinente data la forza delle parole di Paolo sulla filosofia moderna, in quanto, come suggerisce Agamben quando si riferisce al brano in cui Paolo espone il progetto divino della redenzione (apolýtrōsis) messianica - "per l'economia del pleroma dei tempi, tutte le cose si ricapitolano nel messia, tanto quelle celesti come quelle terrene"⁵²⁶:

"Questo versetto è davvero carico di significato fino a scoppiare, così carico che si può dire che alcuni testi fondamentali della cultura occidentale – la dottrina dell'apocatastasi in Origene e Leibniz, quella della ripresa in Kierkegaard, l'eterno ritorno in Nietzsche⁵²⁷ e la ripetizione in Heidegger – non siano che frammenti risultanti dalla sua esplosione."⁵²⁸

⁵²⁶ "[eis oikonomían tou plērōmatos tōn kairōn, anakephalaiōsasthai ta panta em tō christō, ta epi tois ouranoís kai ta epi tēs gēs em autō]". AGAMBEN, Giorgio, **Il tempo che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, p. 75

⁵²⁷ Ci troviamo davanti ad un concetto caro alla filosofia moderna, quello della ripetizione come la recapitolazione, il presente, il futuro, come un solo tempo: il tempo di quello che è già successo. In Nietzsche compare il concetto dell'*eterno ritorno dello stesso*:

"Guarda questa porta carraia! Nano! continuai: essa ha due volti. Due sentieri convengono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine.

Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti - è un'altra eternità.

Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convengono. In alto sta scritto il nome della porta: "attimo".

Ma, chi ne percorresse uno dei due sempre più avanti e sempre più lontano: credi tu, nano, che questi sentieri si contraddicano in eterno?".

"Tutte le cose diritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo".

"Tu, spirito di gravità! dissi io incollerito, non prendere la cosa troppo alla leggera! O ti lascio accovacciato dove ti trovi, sciancato - e sono io che ti ho portato in alto!

Guarda, continuai, questo attimo! Da questa porta carraia che si chiama attimo, comincia all'indietro una via lunga, eterna: dietro di noi è un'eternità

Ognuna delle cose che possono camminare, non dovrà forse avere già percorso una volta questa via? Non dovrà ognuna delle cose che possono accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta?

E se tutto è già esistito: che pensi, o nano, di questo attimo? Non deve anche questa porta carraia esserci già stata?

Paolo annuncia l'apertura al tempo messianico, il tempo della nuova ed eterna alleanza⁵²⁹. L'apostolo assume la sua condizione di mediatore del tempo divino, quello che compie il chiamato messianico, che si consegna al messia e quindi alla precedente condizione divina in cui si iscrivevano gli uomini, compiendo la ripetizione o, in altre parole, la ricapitolazione. Si compie, allora, la ri-presa della creazione, momento in cui la profanazione – la comunione – si spande pienamente, realizzando “l'economia del pleroma dei tempi”. In questo tempo, il “nuovo tempo”, tempo della completezza della “buona nuova”, si estingue l'*io* e l'uomo infine lascia indietro l'individuo, rifacendosi come parte di Dio, amando Dio su tutte le cose, amando il prossimo come a sé stesso, in altre parole, abbandonando definitivamente il *sé stesso*.

In chiave benjaminiana, l'apostolo – oppure il rivoluzionario – il servo della rivoluzione, compie il suo ruolo trasformatore, quello di aprire la strada della rivoluzione⁵³⁰, che sarà il tempo della comunione, della profanazione. Il tempo della rivoluzione è quindi il proprio *tempo che resta*, il momento in cui gli uomini ri-scoprono l'integralità, ri-scoprendo con ciò la giustizia.

E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra in modo tale che questo attimo trae dietro di sé tutte le cose avvenire? Dunque - anche se stesso?

Infatti, ognuna delle cose che possono camminare: anche in questa lunga via al di fuori - deve camminare ancora una volta!

E questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbiglianti a questa porta, di cose eterne bisbiglianti - non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta?

E ritornare a camminare in quell'altra via al di fuori, davanti a noi, in questa lunga orrida via - non dobbiamo ritornare in eterno?". F. Nietzsche, **Così parlò Zarathustra**, <http://www.girodivite.it/L-eterno-ritorno-di-F-Nietzsche.html>. Accesso in 01.09.2009

La comparsa di Zarathustra, che viene per insegnare l'*oltreuomo* ai nani, gobbi, zoppi, “spiriti di gravità”, mette in evidenza la questione del tempo che resta in Nietzsche. È la porta dell'eternità, la “lunga via in avanti” in cui ritorniamo eternamente.

In Kierkegaard troviamo: “*memento o homo! Quod cinis es et in cinerem revertaris*” (Kierkegaard, S., *La Ripetizione*, p. 40)

⁵²⁸ Ivi.

⁵²⁹ A questo riguardo Agamben afferma: “Che cosa dice qui Paolo? Che il tempo messianico – in quanto in esso ne va del compimento dei tempi (plērōma tōn kairōn – dei kairoí e non dei chronoi! Cfr. Gal. 4, 4: plērōma tou chronou) – opera una ricapitolazione, una sorta di abbreviazione per sommi capi, di tutte le cose, tanto celesti che mondane – cioè, di tutto quanto è avvenuto dalla creazione fino all' “ora” messianico, dell'integralità del passato. Il tempo messianico è, cioè, una ricapitolazione somaria – anche nel senso che l'aggettivo ha nell'espressione giuridica “giudizio sommario” – del passato.” (AGAMBEN, Giorgio, **Il tempo Che resta**: Un commento alla Lettera ai Romani, p. 75).

⁵³⁰ Non importa quanto tempo tale rivoluzione duri.

Avremmo in questo momento la fine del diritto statale violento e il conseguente risorgere della giustizia, momento in cui si ri-fonda l'umanità.

Il tempo della rivoluzione, in quanto un fine, è il tempo del ri-nccontro del linguaggio, della Voce⁵³¹ che non parla, del Verbo, del simbolo del “pensare libero del proprio pensare”⁵³². In chiave heideggeriana è il tempo della Voce dell'essere, della superazione della voce che parla, cioè la voce dell'ente. Diremmo che nella radicalità di Nietzsche è il tempo in cui si apre “l'oltretempo”, lo spazio del diniego della propria Voce, la più abissale di tutte le esperienze umane⁵³³.

Il contratto moderno, malgrado l'ideologia libertaria delle rivoluzioni dei XVIII e XIX secoli, non si è costruito, nella sua propria genesi, come effettivamente libertario poiché fondato sulla paura e sulla sfiducia. Walter Benjamin non si illude riguardo la natura violenta del contratto moderno. L'intesa implica la fiducia oppure, se vogliamo, il diniego della sfiducia, caratteristica originaria del diritto antico, come il proprio Benjamin lo dimostra⁵³⁴.

⁵³¹ Secondo Agamben schiarisce quando si riferisce al “rapporto essenziale” tra linguaggio e morte, che “sorge in un lampo ma rimane impensata”, che corrisponde, a nostro parere, al momento tra la vita e la morte, il tempo operativo, cioè il tempo che resta:

“Il rapporto tra linguaggio e morte ha – per la metafisica – il suo luogo nella Voce. *Morte e Voce hanno la stessa struttura negativa e sono metafisicamente inseparabili*. Aver esperienza della morte in quanto morte significa in effetto fare esperienza della soppressione della voce e del sorgere, *al suo posto*, di altra Voce (che si presenta nel pensiero grammaticale come *γράμμα*, in Hegel come Voce della morte, in Heidegger come Voce della coscienza, nella linguistica come fonema) che costituisce l'originario fondamento negativo della parola umana. Aver esperienza della Voce significa, dall'altra parte, renderci capaci di un'altra morte, che non è più semplicemente il decesso e che costituisce la possibilità più propria e insuperabile dell'esistenza umana, la sua *libertà*. (AGAMBEN, Giorgio, **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**, p. 118).

⁵³² “*νοήσεως νόησις* – ‘pensiero del pensiero’ – espressione che Aristotele usa per definire l'esistenza divina, il cui pensiero ha come oggetto quello che c'è di più eccellente ossia il proprio pensiero” (AGAMBEN, Giorgio, **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**, nota 150, p. 161).

⁵³³ Riguardo il soliloquio di Edipo, troviamo in Agamben: “Non sentire – scrive Nietzsche – dopo simile appello dal profondo dell'anima, nessuna voce in risposta è un'esperienza *terribile*, che può distruggere l'uomo più duro: in me ha tagliato tutti i legami con gli uomini vivi.” (NIETZSCHE *apud* AGAMBEN, **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**, p. 131).

⁵³⁴ “(...) Solo tardamente, dentro un processo singolare di decadenza, il potere* giudiziario penetrò [nel linguaggio], nel punire la bugia. Mentre in sua origine, l'ordine giuridico, fidandosi del suo potere* vittorioso si accontentava di abbattere il potere illegittimo dovunque esso apparisse – e mentre la bugia, visto che non ha nessuna violenza, rimaneva impune nel diritto romano e nell'antico diritto tedesco secondo i rispettivi principi *ius civile vigilantibus scriptum est* e “la sorveglianza vale soldi” – in epoca posteriore il diritto, privo di fiducia nel proprio potere*, non si sentiva più alla pari con qualunque potere* altrui come prima. Anzi, la paura di questo potere* altrui e la mancanza di autofiducia mostrano quanto era colpito. Il diritto comincia ad istituire fini con l'intenzione di risparmiare manifestazioni più forti al potere* mantentore del diritto. Si

Rompere con il contratto moderno, con la paura della violenza, che nella sua origine giustifica la propria violenza, ed istituire il dialogo, l'intesa, la superazione dell'alienazione, stabilire infine il *linguaggio*, è compito della rivoluzione.

Perciò, secondo Agamben, anziché la ri-fondazione della storia umana, bisogna in definitiva fondarla⁵³⁵, eliminando il mitologema sacrificale. Non si tratta propriamente di assolvere l'uomo della sua condizione sacrificale bensì di non costruire il sacrificio, di rinnegarlo nella sua origine, o meglio, di semplicemente non concepirlo. Lui afferma:

“Occorre prendere congedo senza riserve da tutte le rappresentazioni dell'atto politico originario come un contratto o una convenzione, che segnerebbe in modo puntuale e definito il passaggio dalla natura allo Stato. Vi è qui, invece, una ben più complessa zona di indiscernibilità fra *nómos* e *phýsis*, in cui il legame statutale, avendo la forma del bando, è già sempre anche non-statualità e pseudonatura, e la natura si presenta già sempre come *nómos* e stato di eccezione. Questo fraintendimento del mitologema hobbesiano in termini di *contratto* invece che di *bando* ha condannato la democrazia all'impotenza ogni volta che si trattava di affrontare il problema del potere sovrano e, insieme, l'ha resa costitutivamente incapace di pensare veramente nella modernità una politica non-statuale.”⁵³⁶

oppone quindi alla bugia, non dovuto a cogitazioni morali bensì dovuto alla paura delle azioni violente che la bugia potrebbe scatenare nella persona ingannata. Poiché questa paura è in conflitto con la propria natura violenta del diritto, fin dalle sue origini, questi fini sono inadeguati ai mezzi legittimi del diritto. Ivi si nostra non solo la decadenza della sua propria sfera ma allo stesso tempo una restrizione dei mezzi puri. Visto che, proibendo la bugia il diritto restringe l'uso di mezzi totalmente non-violenti, in quanto potrebbero produrre la violenza come reazione. (...)”BENJAMIN, Walter, **Documentos de cultura, documentos de barbárie**, p. 168. [il traduttore brasiliano di Benjamin ha tradotto il termine *Gewalt*, che significa sia potere che violenza, come *potere**. N.T.]

⁵³⁵ Nell'affrontare la questione dell'Assoluto in Hegel Agamben dice: “Qui il pensiero di Marx, che pensa precisamente la condizione dell'umanità post-storica [o veramente storica] ossia dopo la fine del “regno della necessità” e l'ingresso nel “regno della libertà”, conserva tutta la sua attualità. AGAMBEN, Giorgio, **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**, p. 140.

Il rimando alla formulazione marxiana da Agamben, tuttavia, al nostro parere, non conduce il pensatore italiano al ragionamento metafisico o finalista propri del marxismo ma ha, a differenza di questa tradizione, lo scopo di ri-pensare la fondazione della modernità in contrapposizione a quanto hanno fatto il giusnaturalismo e il razionalismo in altre basi.

⁵³⁶ Op. Cit. pp. 121, 122. **Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita.**

La tesi di Agamben punta quindi verso l'espropriazione della potenza degli esseri umani, primo e ultimo motivo del *potere sovrano*. Rimandando a Nietzsche⁵³⁷, Oswaldo Giacoia Junior fa una pertinente analisi riguardo i diritti umani affermando:

“accanto alla funzione emancipatrice, sarebbe anche indispensabile rendersi conto di che le dichiarazioni di diritto integrano il dispositivo di assoggettamento della vita ai calcoli e meccanismi del potere. Bisognerebbe, quindi, lasciare di ritenere le moderne dichiarazioni di diritti fondamentali come proclamazioni di valori eterni metagiuridici per poter rendere giustizia alla sua funzione storica reale nella nascita dei moderni Stati-nazioni”⁵³⁸.

Oppure secondo Giacoia rileva quando trascrive Agamben nel rimando che esso fa a Hanna Arendt:

“Il rifugiato va considerato per quello che è, cioè nulla di meno che un concetto-limite che mette in crisi radicale le categorie fondamentali dello Stato-nazione, dal nesso nascita-nazione a quello uomo-cittadino, e permette così di sgomberare il campo a un rinnovamento categoriale ormai indilazionabile, in vista di una politica in cui la nuda vita non sia più separata ed eccepita nell'ordinamento statale, nemmeno attraverso la figura dei diritti umani.”⁵³⁹

La poderosa critica fatta da Giorgio Agamben all'ideologia dei diritti umani acquista maggior espressione nel terzo saggio del programma *Homo Sacer* intitolato **Quello che resta di Auschwitz**. Malgrado mi sembri che il filosofo, nel caratterizzare l'*homo sacer*, identificato come *musulmano*, faccia trasparire l'idea di che si tratti appunto del soggetto radicalmente ricondotto al potere sovrano e quindi destituito in assoluto di

⁵³⁷ In **Humano, Demasiado Humano**, c'è: “Quando qualcuno si assoggetta sotto condizioni a un altro più potente, il caso di una città assediata ad esempio, la condizione che si oppone a questo è poter distruggersi a sé stesso, dare fuoco alla città, arrecando così al potente una grande perdita. Perciò c'è una sorta di *parità*, sulla base di cui si possono stabilire diritti. Il nemigo vede vantaggio nella conservazione. – In questo senso ci sono anche diritti tra schiavi e signori, cioè, nella esatta misura in cui il possesso dello schiavo è utile ed importante al suo signore. Il *diritto* va originalmente fino *al punto in cui* uno sembri all'altro pregiato, essenziale, indispensabile, invincibile e così via. Perciò il più debole ha anche diritti, ma minori. Da ciò il famoso *unusquisque tantum jûris habe* [ognuno ha tanta giustizia quanto vale il suo potere], (o, più precisamente, *quantum potentia vale quantum potentia valere creditur* [quanto si crede valere il suo potere]).” NIETZSCHE, Friedrich *apud* GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, pp. 6,7, xerox.

⁵³⁸ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Ibid*, p. 8.

⁵³⁹ AGAMBEN, G. **Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita**, pp. 148, 149.

qualunque potere personale, vi propongo all'attenzione, per dibattere, un'altra interpretazione forse possibile sull'*homo sacer*, che credo dialetticamente possibile addirittura nella propria opera di Agamben.

L'*homo sacer* si distingue dall'uomo che è debole e nella debolezza emerge la forza (la forza è nell'umiltà, nella destituzione di tutto) perché è frutto di creazione sociale anziché esistenziale. Ciononostante, la sua condizione apre uno spiraglio per la umiliazione/umiltà: perciò lui è forte e pericoloso.

Non è pericoloso perché può distruggere il sistema violentamente. Contro lui ci sono armi assai poderose. È pericoloso perché è, al limite, in sé stesso, l'antitesi del potere istituito, è il nudo potere, la *nuda vita* e quindi l'agente della ri-fondazione, non di un nuovo sistema sociale, politico, economico ecc. bensì di una nuova (vecchia) condizione umana: quella dell'assoluta abnegazione, della libertà dell'obbligo creatore. Ci si libera con ciò da tutto – dal peccato e dai suoi derivativi, L'*uomo sacer* è, in potenza, il promotore della ri-unione con la creazione e quindi, dell'integrazione, è la fine della sociabilità, della civiltà, della ragione umanizzatrice, la ri-presa della pienezza, della ragione divina, dell'eterno amore. È la fine del “tutto posso in colui che mi dá la forza”, il ponte per il Verbo (“all'inizio era il verbo”). L'*homo sacer* è il messia, quello che annuncia la nuova (vecchia) era, quello che porta la “buona nuova”, ri-nnova.

Perciò il suo tempo è il tempo dell'assoluto, ossia, il *tempo che resta*, il tempo del passato che si ri-fa nel presente, annunciando il futuro della ri-unione. Ecco perché è *sacer*, sacro, appartenente alla zona di indeterminazione, catturabile da un potere estrinseco (quello del Creatore), umile, umiliato, levita “come Dio vuole”, senza diritti. La sua vulnerabilità al potere umano poco importa ed è per questo che il potere di quelli che riproducono il diritto cerca di ricoprirlo di diritti – i diritti umani – come se volesse recuperare quello che ha disprezzato, come unica via d'uscita per poter continuare a scegliere quelli che desidera includere e quelli che desidera escludere e, di conseguenza, per poter continuare includendo ed escludendo, ossia, esercitando il suo diritto o, più che il suo diritto, il suo potere.

Esatto, il suo potere, perché l'*homo sacer* mantiene il potere creativo, dovuto alla sua condizione umana. Intanto, la sua condizione a-sociale lo conduce all'impossibilità di

esercitare il potere creativo. Allora è nelle mani di Dio, si trova, come si è già detto, “come Dio vuole”.

REFERÊNCIAS:

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita**. Torino: Giulio Einaudi Editore s.p.a., 1995 e 2005. (Piccola Biblioteca Einaudi Filosofia)

_____. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **A Linguagem e a Morte - Um Seminário Sobre o Lugar da Negatividade**. Belo Horizonte, UFMG, 2006.

_____. **Il tempo che resta: un commento all Lettera ai Romani**. Ristampa, Torino: Bollati Boringhieri Editore, 2005.

_____. **Profanazioni**, Nottetempo: Roma, 2005.

_____. **Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone (Homo sacer III)**. Torino: Bollati Boringhieri editore, 1998.

BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**. Willi Bolle (org.), trad. Celeste H. M. Ribeiro de Sousa, et. al., São Paulo: Cultrix, Ed. da USP, 1986.

FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Crítica da Modernidade: diálogos com o direito**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. 4ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **O Discurso e o Direito**. IFCH, UNICAMP, 2006. (Xerox)

KELSEN, Hans. **O que é justiça?** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LÖWY, Michael, **Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

F. Nietzsche, **Così parlò Zarathustra**, <http://www.girodivite.it/L-eterno-ritorno-di-F-Nietzsche.html>. Acesso in 01.09.2009

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. **O Guardião da Constituição**. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.