



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
UFPE–UFRN–UFPB

ROBERTO NUNES JUNIOR

O ESTATUTO DA EXCEÇÃO: soberania e vida nua

Recife

2019

ROBERTO NUNES JUNIOR

O ESTATUTO DA EXCEÇÃO: soberania e vida nua

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB-UFPE-UFRN.

Linha de pesquisa: Filosofia prática.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes.

Recife

2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

N972e Nunes Júnior, Roberto.
O estatuto da exceção : soberania e vida nua / Roberto Nunes Júnior. –
2019.
131 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB-UFPE-UFRN,
Recife, 2019.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Exceção. 3. Norma. 4. Estado. 5. Soberania. I. Moraes,
Alfredo de Oliveira (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.) UFPE (BCFCH2020-078)

ROBERTO NUNES JUNIOR

O ESTATUTO DA EXCEÇÃO: soberania e vida nua

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB-UFPE-UFRN.

Aprovada em: 26/09/2019.

Profº. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes (Orientador)

Profº. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Avaliador Interno)

Profº. Dr. Junot Cornélio Matos (Avaliador Interno)

Profº. Dr. Sérgio Ricardo Vieira Ramos (Avaliador Externo)

Profº. Dr. Suzano de Aquino Guimarães (Avaliador Externo)

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo auxílio financeiro dado a essa pesquisa.

À Universidade Federal de Pernambuco, pela acolhida, e aos professores do departamento de filosofia pelas aulas e discussões realizadas nesse período.

Ao meu orientador, Prof. Doutor Luiz Vicente Vieira (in memoriam), por ter topado o desafio dessa orientação e pelas valiosas contribuições dadas ao texto. Infelizmente, não pode estar comigo no último ano de trabalho.

Ao professor Alfredo de Oliveira, por ter continuado a orientação e organizado os procedimentos para defesa.

Aos professores da banca de defesa, Érico Andrade, Junot Cornélio, Sérgio Ricardo e Suzano de Aquino, pelas leituras atentas e pelas discussões que, certamente, enriqueceram este trabalho e serão fundamentais nas pesquisas futuras.

À Izídia Rodrigues, pelas conversas e por todo apoio na finalização deste trabalho.

À Anne Benevides e Laiana Moura pela amizade e por fazerem com que eu me sentisse em casa, mesmo estando tão longe do meu estado natal.

À Iana Paula, por tudo.

RESUMO

O trabalho a seguir posiciona a exceção como um problema filosófico do qual emergem algumas questões que se desenrolam em um âmbito não propriamente jurídico, como o tema poderia fazer supor. Da complexa relação entre exceção e norma, discutir-se-á como ambas vão da ocupação de âmbitos distintos até se confundirem em uma mesma zona, fazendo com que seus limites tornem-se indeterminados. Surge, por conseguinte, a questão do elemento que atua na exceção, ou seja, o poder soberano e, juntamente, a figura que o filósofo italiano Giorgio Agamben denomina de *homo sacer*, aquele cuja vida perdeu o valor para o soberano e agora se encontra na posição de ser morto sem que isso se configure um crime. Ou seja, este se encontra em uma posição de vida nua, conceito que Agamben apropria do referencial teórico foucaultiano, mais precisamente, a biopolítica. Desta relação, já em uma esfera em que estado de exceção e estado normativo se tornam indiscerníveis, nos vemos diante da questão do direito à resistência, isto é, da reação do *homo sacer* ao soberano. O que seria exatamente essa reação e em que termos pode ser justificada? Em outras palavras, diante dessa configuração conceitual, emerge o problema sobre o que seria o agir político nos dias de hoje. Pretende-se, dessarte, discutir os pressupostos teóricos para essa questão.

Palavras-chave: Exceção. Norma. Poder soberano. Vida nua.

ABSTRACT

This paper claims the exception as a philosophical issue, from which some queries emerge and display in a non-legal sphere as the subject might suggest. From the complex relation between exception and norm, it will be discussed how both of these forms go from the distinct scopes occupation to be confused as the same field, drawing their boundaries to become indeterminate. Emerges, consequently, the question of the element which acts in the exception, in other words, the sovereign power plus the role that the Italian philosopher, Giorgio Agamben, denominate as *homo sacer*, the one whose life has lost its value for the sovereign and it is currently in order of being killed without constituting as a crime. That is to say, this *homo sacer*, find itself in a position of bare life, a concept that Agamben appropriates from the Foucaultian theoretical reference, rather, the biopolitics. From this relation, in a sphere in which state of exception and normative state become indiscernible already, we are before the question of the right to resistance, the *homo sacer* reaction in face of the sovereign. What would be exactly this reaction and what terms could it be justified. In other words, before this conceptual configuration, the problem arises as what political behavior would be nowadays. It is intended thereby discuss the theoretical assumptions for the issue proposed in this paper.

Keywords: Exception. Norm. Sovereign power. Bare life.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	A ORIGEM DO ESTADO.....	14
2.1	ARISTÓTELES E A FAMÍLIA COMO ORIGEM NATURAL DO ESTADO....	15
2.2	A ORIGEM DO ESTADO NOS CONTRATUALISTAS CLÁSSICOS.....	23
2.2.1	Thomas Hobbes – natureza humana e sociedade política.....	24
2.2.2	John Locke – a propriedade como valor supremo.....	35
2.2.3	Jean-Jacques Rousseau e o novo pacto social.....	42
3	HANS KELSEN E A TEORIA PURA DO DIREITO.....	50
4	CARL SCHMITT: O CONFLITO COMO ESSÊNCIA DO POLÍTICO.....	64
4.1	NORMATIVISMO E DECISIONISMO.....	65
4.2	O SOBERANO E O ESTADO DE EXCEÇÃO: O RECRUDESCIMENTO DO DO POLÍTICO.....	77
5	GIORGIO AGAMBEN E O ESTADO DE EXCEÇÃO: VIDA NUA E VIDA MATÁVEL.....	84
5.1	O PARADOXO DA SOBERANIA.....	85
5.2	O HOMO SACER AGAMBENIANO.....	97
5.3	AGAMBEN E A POLITIZAÇÃO DA VIDA.....	105
6	O DIREITO DE RESISTÊNCIA: WALTER BENJAMIN E A CRÍTICA DA VIOLÊNCIA.....	112
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	123
	REFERÊNCIAS.....	128

1 INTRODUÇÃO

Ao procurarmos a definição de exceção em alguns dos principais dicionários brasileiros, podemos perfeitamente fazer uma síntese entre eles e afirmar que o termo “exceção” refere-se àquilo que não está incluso ou, mais ainda, o que se caracteriza como desvio de uma regra ou lei. No sentido jurídico, define-se como o “ato pelo qual se alega uma circunstância particular, quer dizer, pelo qual se extrai argumento dessa circunstância para justificar uma derrogação da regra geral aplicável aos casos dessa espécie” (LALANDE, 1999, p. 359).

Ou seja, a exceção, por definição, pressupõe uma regra, lei ou mesmo uma normatividade. Entretanto, quando aquilo que se via como exceção se torna cada vez mais constante a ponto de um estado normativo transformar-se em um estado de exceção, a questão converte-se em uma problemática filosófica que não pode ser menosprezada.

Deste modo, pretendemos localizar a exceção como um problema filosófico, ou seja, como algo digno de ser discutido criticamente, porém menos em seus aspectos históricos do que ontológicos. Não que o tema já não seja, por excelência, problemático ou que já não tenha sido objeto de discussões em diversos âmbitos. Pelo contrário, é justamente por conta de sua característica polêmica, e de suas importantes implicações práticas, que o tema mantém sua relevância teórica.

No entanto, a inscrição da exceção no debate sobre o direito é relativamente recente¹ e, ademais, como destaca Giorgio Agamben (2004, p. 12), “tanto juristas quanto especialistas em direito público parecem considerar o problema muito mais como uma *quaestio facti* do que como um genuíno problema jurídico”. Uma das

¹ Agamben faz um interessante resgate histórico do uso da exceção enquanto instrumento jurídico, tendo sua origem no estado de sítio decretado pela Assembleia Constituinte de 9 de julho de 1789, durante a revolução francesa, ainda de forma parcial, passando por sua transformação em estado de exceção como suspensão da própria constituição. Pertinente notar como o autor mostra que a prerrogativa de instaurar esse instrumento passou ao longo dos anos do parlamento para o executivo, confundindo a separação de poderes, que data do período moderno, e abrindo o caminho para o estado de exceção (Cf AGAMBEN, 2004, pp. 24-38).

dificuldades na discussão sobre essa questão é justamente o fato de que ela é, em si, um elemento extrajurídico, ou seja, sua discussão não pode pertencer apenas ao âmbito de uma discussão jurídica.

Dessa forma, intentamos discutir a questão da exceção não de forma isolada, pois seria reduzir e empobrecer o nosso alcance. Pensamos, com efeito, que esta discussão nos leva necessariamente a abordagem do problema do soberano e, conseqüentemente, nos deparamos com aquele que se encontra em seu extremo oposto: o *homo sacer*.

É, portanto, da articulação entre estes três elementos, exceção, poder soberano e *homo sacer*, que emerge a questão central deste trabalho: um fazer político que rompa o isolamento e abandono a que foi relegado uma parte da população.

Diante disso, utilizaremos preferencialmente o referencial teórico agambeniano, pois é o filósofo italiano quem, a nosso ver, lida melhor com a problemática em questão: a exceção como locus da relação entre soberano e *homo sacer*. Este último, inclusive, é um conceito que Agamben retoma do direito romano antigo e demonstra a sua posição de vida nua, no sentido de que é uma vida que foi abandonada pelo Estado e que pode ser morta a qualquer instante sem que isso se configure necessariamente um crime.

Expomos como essa relação vai se constituindo e se fortalecendo à medida que o soberano surge e se instala dentro da normatividade.

Entretanto, para discutirmos o estatuto da exceção e a relação que se estabelece entre o soberano e o *homo sacer*, compreendemos ser fundamental apresentar o debate sobre como o ser humano foi se distanciando da cidade enquanto ideal ético até se ver isolado deste ambiente coletivo e se tornado uma espécie de alvo do poder soberano

Tendo Agambem como primeiro “ponto de chegada”, intentamos, inicialmente, retornar o debate a um ambiente em que a vida coletiva, na cidade, era o propósito do indivíduo, assim como o objetivo do governo era a satisfação dessa vida individual. Esse é o “ponto de partida” da nossa discussão, que tem como

finalidade mostrar o contraste existente com o modelo de sociedade exposto a partir do contratualismo, do qual ainda somos herdeiros e no qual se inicia a nossa discussão sobre a questão da exceção.

Em vista disso, na primeira parte do trabalho, analisamos o problema sobre a origem do Estado e o lugar que o sujeito ocupa nele. Discussão que, em nosso entendimento, funciona como um preâmbulo essencial ao tema central do trabalho, já detalhado acima.

Nesse primeiro momento, procuraremos colocar em evidência duas concepções antitéticas sobre essa relação entre Estado e sujeito: a aristotélica e a dos contratualistas clássicos.

Veremos que Aristóteles descreve a natureza humana como social, sendo o homem um animal político, um ser que tem na vida enquanto bios – a vida qualificada – uma característica própria. Intenta-se demonstrar que os objetivos do homem harmonizam-se com os objetivos do Estado, e vice-versa, não abrindo, assim, nem mesmo a possibilidade de uma discussão sobre a exceção.

Entre os contratualistas clássicos, destacaremos Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Em comum, a concepção de que há no homem uma natureza humana anterior ao pacto social, natureza esta que pré determina princípios que devem ser seguidos após o pacto social. Se aqui ainda não há um debate mais detido sobre a exceção, perceberemos uma preliminar discussão sobre o assunto na relação que se estabelece entre os próprios seres humanos no estado de natureza. Ademais, surge de modo destacado um elemento que se mostrará, mais adiante, intrínseco à exceção: o soberano.

Em Hobbes, veremos como a própria natureza humana e o estado de guerra que viviam os seres humanos nesse período obriga o surgimento de um Estado soberano forte e acima das leis que ele mesmo fundou. Tudo isso, porém, visando a segurança que havia sido impossibilitada no período anterior ao pacto social.

Ou seja, a atuação do poder soberano adquire um estatuto de garantia permanente da própria normatividade. Porém, o que faz dele soberano senão o próprio fato de ter o poder de agir acima ou à margem da lei? Essa discussão será

retomada na segunda parte do trabalho, com Carl Schmitt e Hans Kelsen.

No entanto, ainda na discussão no âmbito do contratualismo, vemos uma inversão completa em relação ao soberano, a partir de John Locke. Iniciando a discussão pelo mesmo caminho que Hobbes, ou seja, do estado de natureza, mas com o pressuposto de que o ser humano neste estado possui uma natureza boa, Locke coloca como soberano o próprio povo que realizou o pacto social, tendo a capacidade de destituir o Estado caso este não cumpra as funções para as quais foi designado. Percebe-se a peculiaridade de um soberano que não está ligado a um estado ou caso de exceção, pelo contrário, é para ter o poder último de fazer com que se cumpra o acordado que ele pode ser chamado de soberano.

Rousseau, a partir do mesmo pressuposto de uma natureza humana boa, porém desvirtuada pelo pacto social, identifica nas desigualdades o âmago daquilo a ser combatido pelo povo, emergindo daí uma nova espécie de pacto. É esse mesmo povo, identificado como a vontade geral, que o autor coloca como o soberano na sociedade.

O que justifica essa discussão na tese é a relação estabelecida entre estado de natureza e estado social, com o surgimento do soberano, que vai ser retomada por Agamben quando aponta algumas similaridades entre esse estado de natureza e o estado de exceção. Ou seja, a discussão, na verdade, põe em questão o instante em que se instaura o direito e o que o justifica, isto é, quais pressupostos validam ou invalidam as normas jurídicas, abrindo o espaço para que se discuta a função soberana.

No segundo momento, a discussão desdobra-se a partir do debate entre o normativismo e o decisionismo, instante no qual abordaremos as teorias de Hans Kelsen e Carl Schmitt. É no confronto entre estes dois autores que exporemos de forma mais explícita o estatuto da exceção no debate sobre a normatividade jurídica. Enquanto Kelsen, representante do normativismo, exclui a exceção da normatividade jurídica, entendendo ainda que esta válida a si mesma a partir das suas próprias normas, ou seja, de forma imanente, Schmitt, com o seu decisionismo, inclui a exceção no ordenamento, mas a partir da sua exclusão, ou, em outros

termos, da suspensão da normatividade jurídica emerge a figura da exceção soberana, que decide, inclusive, o momento dessa suspensão.

Intentamos deixar exposto, com a discussão desse tópico, a intrínseca relação existente entre exceção, normatividade, soberania e política, pois é desta última, como veremos, que se define o instante e a necessidade da exceção.

Na terceira e última parte desta tese, uma figura emerge de todo o debate anterior sobre exceção e soberania, trata-se da figura do *homo sacer*, aquele cuja vida é nua, conceito agambeniano que terá extrema relevância na discussão deste trabalho. Se na discussão anterior vimos como o estado de exceção traz consigo a imagem do soberano, agora veremos como este, por sua vez, carrega consigo essa figura do *homo sacer*, isto é, essa vida nua, que se configura na vida que perdeu seu valor perante o soberano e agora pode ser sacrificada sem que esse sacrifício seja considerado um crime.

Agamben traz ainda a discussão da exceção para dentro da normatividade jurídica, criando uma zona de indiscernibilidade entre norma e exceção. Cria-se, dessa forma, um espaço regido por uma lei que nada significa, uma área de anomia propícia para ação soberana.

Ora, chegaremos, com isso, em um ponto decisivo deste trabalho. Com a intrínseca relação entre soberano e *homo sacer*, trazidos para dentro do ordenamento jurídico através dessa indistinção entre norma e exceção, surge naturalmente a discussão sobre o direito de resistência. Ainda que em Locke essa questão já apareça, é com Walter Benjamin que ela ganha contornos conceituais mais nítidos e é na obra dele que entraremos na tentativa de elucidar esse tema.

Nesse capítulo, derradeiro desta tese, a questão do direito de resistência trará um elemento que até então não tínhamos abordado de forma nítida: o da violência. É uma questão tácita em todo o percurso do presente trabalho, pois não poderíamos basear a relação delineada entre o soberano o *homo sacer* de outra forma senão como uma relação de extrema violência.

Benjamin, a partir da crítica da violência mítica, a que instaura e conserva o direito, faz emergir uma violência que destitui todo o direito, que o autor chama de

violência divina. Diversos autores se pronunciaram sobre essa polêmica tese benjaminiana. Neste trabalho, contudo, privilegiaremos as interpretações de Agamben, pela óbvia proximidade com nossa tese. É com Benjamin que Agamben faz suas principais aproximações teóricas e é no autor alemão que ele converge para uma questão essencial em seu trabalho: como pensar em uma política que nos leve para um “além do direito”. Veremos como essa questão se desenrola e as (in) conclusões a que Agamben chega

Por fim, esperamos que fique claro que a distinção entre estado de exceção e estado normativo se torna cada vez mais confusa e que o entrelaçamento entre soberania, vida nua e direito de resistência nos coloca diante de uma questão fundamental: neste cenário, o que significa fazer política? Agamben dá um indicativo de que deveríamos pensar uma política que se movimenta para um “além do direito”. Veremos, ao final da discussão que se segue, o que significa isso para o autor italiano e se essa resposta se mostra suficiente ou não diante dos problemas apresentados.

Em nossa conclusão, seguiremos um caminho distinto do de Agamben, pretendendo mostrar que diante das interessantes análises agambenianas, o retorno ao referencial teórico schmittiano talvez seja o melhor caminho para a criação de conceitos que nos indiquem uma nova forma de fazer política ante o exposto sobre a relação entre soberania e vida nua.

2 A ORIGEM DO ESTADO

Pretendemos, nesta primeira parte, discutir duas visões que se contrapuseram em relação à origem do Estado: a primeira, a aristotélica, defende que o Estado originou-se naturalmente, a partir do núcleo da família, passando pela aldeia e chegando até a formação da cidade; a segunda, dos chamados contratualistas clássicos, sustenta que o Estado foi o fruto de um pacto entre os indivíduos que, em dado momento, entenderam que era mais vantajosa a vida em sociedade do que no estado de natureza.

Cabe destacar, as diferenças entre as duas concepções no que tange às consequências para o entendimento sobre o lugar do sujeito dentro da sociedade. Entendemos que para se discutir o lugar do sujeito na sociedade é fundamental a discussão do seu estatuto antes da formação desta mesma sociedade. Em outros termos, é imprescindível a abordagem sobre a natureza humana no interior dessas duas concepções.

Na visão aristotélica, não há rompimento ou oposição entre um estado e outro. Não há, pode-se dizer, nem análise sobre diferentes estados antes da fundação da sociedade. Parte-se da família, mas já como núcleo constitutivo do Estado. O estado de natureza do homem é social e, com isso, é no espaço coletivo que ele se realiza, ou seja, encontra-se com sua essência. Importa é avaliar o homem na sociedade.

O contratualismo, de outro modo, sustenta a visão de que antes da formação da sociedade existiu um momento em que o ser humano esteve em pleno estado de natureza, sem regras ou leis de convivência que pudessem determinar a conduta de todos. Ora, não havendo regras ou leis de convivência, não haveria quem arbitrasse nos possíveis conflitos que surgissem, cabendo a cada indivíduo a solução para todo tipo de questão que envolvesse sua relação com o outro. Esse estado de insegurança teria gerado o pacto social que criou o Estado.

Entretanto, nesta parte analisaremos três autores que nos demonstram

nuances e perspectivas distintas sobre o referido pacto: Thomas Hobbes, John Locke e Jean Jacques Rousseau.

O primeiro autor parte de uma análise do estado de natureza como um período de caos e guerra constante, em que não há confiança no outro ou mesmo qualquer regra que possa orientar a ação humana; enquanto o segundo entende que existe uma lei da natureza segundo a qual os homens devem seguir, mas não havendo uma instância que puna aqueles que não a cumprirem, cabe ao homem prejudicado fazer isso, o que leva à possibilidade de transformar o estado de natureza em estado de guerra; Já Rousseau é um crítico desse pacto social, que teria corrompido e desvirtuado o homem a partir da instituição da propriedade.

Preende-se, assim, confrontar os dois tipos de perspectivas: a que entende o homem como um ser pertencente naturalmente à sociedade e a que o percebe como aliado aos demais homens através da constituição de um contrato. Dessa forma, procuramos mostrar o surgimento e as formas que adquire o soberano a partir do cotejo entre as duas concepções, o que será de fundamental importância para as discussões seguintes.

Começamos, assim, por Aristóteles, que reconhecia o Estado como um desenvolvimento natural da família. A discussão se dará em torno de sua clássica obra *A Política*.

2.1 ARISTÓTELES E A FAMÍLIA COMO ORIGEM NATURAL DO ESTADO

Neste tópico, analisaremos a concepção aristotélica de natureza humana e como esta se relaciona com o governo e com a sociedade. A partir disso, tornar-se-á patente a sociabilidade natural do homem e a forma como ela e o governo determinam-se mutuamente. Tenciona-se, com essa discussão, expor uma forma de pensamento que perdurou majoritariamente durante séculos e que nos indica alguns elementos que ainda hoje estão em discussão na filosofia política e é fundamental

para o objetivo deste trabalho: a conturbada relação entre homem, sociedade e governo.

Segundo Aristóteles, o estado de natureza do homem é social. O filósofo grego não concebe um momento em que o homem teria ficado isolado dos demais e decidido, a partir de um acordo coletivo, viver em sociedade, como exposto na nossa tradição contratualista. A sociabilidade é justamente a característica principal do homem. O núcleo da sociedade está na família e é daqui que o autor parte para sua análise do Estado. O homem, visto de forma isolada, fora da sociedade, é inadmissível, pois ele “é por natureza um animal social e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma cidade, seria desprezível ou estaria acima da humanidade” (ARISTÓTELES, 1997, p. 15). Percebe-se o quanto a convivência entre iguais é uma necessidade natural do homem e o define enquanto parte do gênero humano.

Ora, mas se não foi a partir de um acordo entre indivíduos isolados, de que forma surgiram as cidades e o aparato estatal que as constitui? Aristóteles parte do pressuposto de que a origem das relações humanas desenvolveu-se naturalmente, entre o homem e a mulher, sem a qual seria impossível a perpetuação da espécie. E acrescenta que “a comunidade formada naturalmente para as necessidades diárias é a casa, ou seja, são as pessoas chamadas por Carondas de ‘companheiras do tabuleiro de pão’, e pelo cretense Epimênides ‘companheiros de lareira” (ARISTÓTELES, 1997, p. 14).

Portanto, Aristóteles já coloca aqui a família como o núcleo mais elementar do que seria a cidade, que teria a aldeia como elemento intermediário. Ou seja, da reunião de várias famílias forma-se a aldeia e da reunião de várias destas, a cidade. Assim, “a comunidade constituída de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir o ponto de uma autossuficiência praticamente completa (...) ela passar a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor” (ARISTÓTELES, 1997, p. 15).

Mas, com que finalidade forma-se uma cidade? No trecho supracitado, Aristóteles inicia a discussão sobre os objetivos da formação da sociedade. Para

além da conservação da própria existência, introduz um elemento a mais: a busca do bem-estar. Não basta para o homem simplesmente viver, é preciso viver bem e somente em sociedade isso é possível. Os homens vivem em sociedade porque precisam um do outro, não apenas para erigir um corpo burocrático que os proteja reciprocamente, como veremos no contratualismo, mas por serem naturalmente feitos para a sociedade política, o que denota uma responsabilidade com os rumos que a cidade toma. Não basta entregar o poder de decidir e de fazer as leis a outro, ou outros, mas há que se participar ativamente das decisões e deliberações que dizem respeito à vida comum.

Sabe-se que os gregos usavam dois termos diferentes para qualificar o que hoje nós chamamos de vida: *zoé*, a simples vida, meramente vivida e comum a todos os seres vivos e *bios*, a vida qualificada e que só poderia ter lugar na pólis. É este último tipo de vida que interessa a Aristóteles. Ademais, completa o filósofo grego afirmando que “um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja autossuficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um Deus” (ARISTÓTELES, 1997, p.16). A comparação com um “Deus” ou um “animal selvagem” justifica-se porque a sociabilidade não é uma escolha, mas uma tendência natural e ir contra isso colocaria qualquer ser humano em um gênero de ser inadmissível para os demais homens.

É preciso, contudo, investigar a relação entre viver bem e a forma de governo a que os cidadãos estão submetidos. Em outro trecho da *Política*, destaca Aristóteles (1997, p. 219):

Quem quiser realizar de maneira conveniente uma investigação sobre a melhor forma de governo, deverá necessariamente decidir primeiro qual é o modo de vida mais desejável para os habitantes da cidade, pois enquanto houver incerteza a propósito deste ponto haverá incerteza quanto a melhor forma de governo. Com efeito, é de esperar que os cidadãos que têm a melhor forma de governo possível nas condições que lhe são peculiares vivam da melhor maneira.

Mesmo que não tenha sido fruto de um contrato, o governo se submete aos membros da sociedade. É do seu modo de vida mais desejável que se parte para estabelecer a melhor forma de governo. Ao mesmo tempo que “viver bem” é algo genérico à primeira vista, é também um meio claro e eficiente de demarcar as perspectivas de um governo e, inclusive, a possibilidade de aprimoramentos ou de substituições de uma forma governamental por outra.

Mas, se é necessário que haja similaridade e harmonia entre o desejo dos cidadãos de viver bem e a forma de governo, é preciso perscrutar este viver bem para que se estabeleça alguns critérios objetivos. Assim, afirma Aristóteles (1997, p. 219) que “na verdade, ninguém porá em dúvida uma classificação dos bens que os divide em três grupos – os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma, ou negará que os homens felizes devem tê-los todos”. É a partir da relação e do equilíbrio entre esses bens que se chega à forma da felicidade.

No entanto, há uma prevalência das qualidades morais em relação aos bens exteriores, pois “os homens não adquirem e preservam as qualidades morais graças aos bens exteriores, mas adquirem e preservam os bens exteriores graças às qualidades morais” (ARISTÓTELES, 1997, p.220). Analisando de forma empírica, conclui que:

A vida feliz, quer os homens a façam depender do prazer ou das qualidades morais, ou de ambos, é encontrada mais frequentemente entre aqueles que cultivam até o excesso as boas qualidades e a inteligência, mas são moderados quanto à aquisição de bens exteriores em excesso à sua capacidade de usufruí-los, ao passo que são deficientes quanto às suas qualidades e inteligência (ARISTÓTELES 1997, p.220).

Ou seja, a vida feliz é mais comum de ser encontrada naqueles que praticam as virtudes e a inteligência, ainda que Aristóteles não despreze os benefícios provenientes dos bens exteriores. De toda forma, quanto mais se exerce as virtudes, mais feliz consegue-se ser. Igualmente é o que acontece com a cidade, porque “pode-se demonstrar que a cidade feliz é a melhor e a mais próspera, mas é

impossível ser mais próspero sem agir bem, e nem os homens nem as cidades agem bem sem qualidades morais e bom senso” (ARISTÓTELES, 1997, p. 220).

Conclui-se que a forma de governo é fundamental para sustentar o objetivo dos homens na sociedade: a busca da felicidade através de uma vida virtuosa e honrada, já que “a fonte da felicidade é a mesma para os Estados e para os particulares” (ARISTÓTELES, 1997, p. 121). Se a vida do cidadão é voltada para o bem da coletividade, o governo também busca esse objetivo, subordina-se a ele, pois existe para garantir a felicidade geral, através de leis, atos e da educação da própria população, inserindo nela uma cultura que valorize esse senso de pertencimento ao espaço coletivo. Há uma relação de virtude entre o cidadão e a cidade na qual ambos se condicionam e se nutrem mutuamente. O cidadão virtuoso é imprescindível para a manutenção da *pólis* e esta é o pilar de sustentação dos anseios do homem. A vida feliz só pode ser alcançada mediante a existência e a harmonia desses elementos.

Assim, a educação é vista como parte primordial disso, pois garante uma uniformidade na formação dos cidadãos. É função do Estado instruir seus membros para um objetivo comum e esta finalidade determina de que forma se darão os meios para isso, como afirma Aristóteles (1997, p. 267) na passagem a seguir:

Mas como há um fim único para a cidade toda, é óbvio que a educação deve ser necessariamente uma só e a mesma para todos, e que sua supervisão deve ser um encargo público, e não privado à maneira de hoje (...) ora, o que é comum a todos deve ser aprendido em comum.

Ou seja, para a prosperidade e harmonia da *pólis*, é a ela que cabe a educação dos cidadãos. Os hábitos de cada um devem se coadunar com o regime da cidade, que existe para que todos vivam bem, pois:

A educação deve ser adequada a cada forma de governo, porquanto o caráter específico de cada constituição a resguarda e mesmo lhes dá bases firmes desde o princípio – por exemplo, o caráter democrático cria a democracia e o caráter oligárquico a oligarquia, e

o melhor caráter sempre origina uma constituição melhor (ARISTÓTELES, 1997, p. 267).

Não deve existir, portanto, dissociação entre os cidadãos e a forma de governo, entre o que se espera de uns e o que se espera do outro. Não há governo bom no qual os cidadãos tenham práticas nocivas ao bem-estar geral. Da mesma forma que os cidadãos não podem ser virtuosos em um regime que não pratique e estimule a virtude. Há de se notar que Aristóteles segue a lógica de ter como pressuposto a naturalidade do Estado como a extensão da família. Assim, a virtude que serve dentro da família também serve no Estado. Por isso, afirma ainda que:

Quanto ao homem e à mulher, ao pai e aos filhos, quais são as virtudes próprias a cada um deles? Qual deve ser a maneira de viverem juntos? O que devem buscar ou evitar? Como devem praticar tal coisa e abster-se de outra? É o que é indispensável examinar quando tratamos da política. Todos eles fazem parte da família, e a família faz parte do Estado. Ora, o mérito da parte deve referir-se ao mérito do todo. A educação das mulheres e das crianças deve ser da alçada do Estado, já que importa à felicidade do Estado que as mulheres e as crianças sejam virtuosas (ARISTÓTELES, 1997, p. 30).

A virtude não é apenas relacionada aos membros do governo, que têm a função de administrar a cidade, mas atinge a todos os cidadãos igualmente. O trecho supracitado revela o quão distante a concepção aristotélica de família e de indivíduo está das concepções herdadas da modernidade, como veremos mais adiante. A preocupação política do estagirita é com a busca pela felicidade, que só pode ser alcançada na relação com o outro, dentro do espaço comum da cidade. O governo é julgado a partir do quanto consegue manter-se próximo a esse objetivo, pois “quando o monarca, a minoria ou a maioria não busca, uns ou outros, senão a felicidade geral, o governo é necessariamente justo. Mas, se ele visa ao interesse particular do príncipe ou dos outros chefes, há um desvio” (ARISTÓTELES, 1997, p. 72).

Da mesma forma, comentando sobre os critérios utilizados por Aristóteles

para definir um governo como bom ou mau, afirma Norberto Bobbio (1980, p.58):

Não é o consenso ou a força, a legalidade ou ilegalidade, mas sobretudo o interesse comum ou o interesse pessoal. As formas boas são aquelas em que os governantes visam ao interesse comum; más são aquelas em que os governantes têm em vista o interesse próprio. Este critério está estreitamente associado ao conceito aristotélico da polis (ou do Estado, no sentido moderno da palavra). A razão pela qual os indivíduos se reúnem nas cidades – isto é formam comunidades políticas – não é apenas a de viver em comum, mas a de “viver bem”.

Percebe-se que o critério que qualifica um governo não pode ser outro senão o quão próximo ele se encontra de cumprir o objetivo de propiciar aos homens uma vida boa. Neste sentido, mais importante do que ser governado por um governante apenas, por poucos ou por muitos é a satisfação desse critério. O governo subordina-se ao interesse coletivo, que tende naturalmente para a busca da felicidade.

Mas, como dito anteriormente, felicidade e virtude estão intrinsecamente ligadas. Ou seja, um governo para atingir o objetivo exposto acima precisa assegurar um ambiente virtuoso na pólis. Porém, a qual tipo de virtude Aristóteles está se referindo? Vejamos o que diz o próprio autor:

A melhor constituição e o melhor regime para a maioria dos Estados, assim como para a maior parte dos particulares, não se medem nem por virtudes acima do alcance do vulgo, nem pelo saber que se adquire apenas com talentos naturais e com o auxílio da fortuna, nem por uma forma de governo qualquer, mas sim por um gênero de vida que todos possam alcançar (ARISTÓTELES, 1997, p. 128).

Há uma clara opção pela medianidade como a melhor forma de governo possível. Não interessa ao Estado criar uma casta de homens virtuosos, aos quais a maioria da população não conseguiria se igualar. A melhor forma de se evitar sedições é um governo que busque a harmonia de sua população e não permita que uma parte dela seja hegemônica em relação a restante. Essa preocupação com a

estabilidade é uma constante em qualquer teoria de governo e em Aristóteles não é diferente. Ora, se um governo é bom, espera-se que ele seja também estável, pois esta seria uma consequência direta da satisfação da população. Um governo mau, ao contrário, poderia ser medido pelas insatisfações e revoltas que provoca no povo.

Para buscar a harmonia, é necessário que o governo não tenda para nenhum dos extremos da sociedade, mas que seja governada visando a classe média. Aristóteles não utiliza o critério da mediania apenas na questão da virtude do cidadão ou do governo, mas também para as classes sociais que compõem à cidade. Portanto, afirma:

Existem em todas as cidades três classes de cidadãos: os muito ricos, os muitos pobres, e em terceiro lugar os que ficam no meio termo destes extremos. Como é geralmente aceito que aquilo que é moderado e está no meio é melhor, é, sem dúvida, melhor desfrutar moderadamente de todos os bens proporcionados pela sorte, pois nessa condição de vida é mais fácil obedecer à razão (ARISTÓTELES, 1997, p. 143).

Dessa forma, a vida virtuosa é experimentada na medianidade, por isso, completa afirmando que “a melhor vida deve ser a vida média, encerrada nos limites de uma abundância que todos possam conseguir.” (ARISTÓTELES, 1997, p. 144).

Aristóteles segue os passos expostos em suas obras anteriores como *Metafísica* e *Ética a Nicômaco*, tanto ao colocar o fim como aquilo para o qual tudo tende quanto ao identificar o meio como a justa medida. Portanto, a finalidade do Estado e do cidadão é a felicidade e tudo dentro da cidade deve caminhar para isso, que é o sumo bem. Ou seja, há também uma teleologia no homem, que tende naturalmente para a busca da felicidade, e na cidade, que é o âmbito no qual o homem realiza esta sua essência.

Assim, a virtude a ser buscada na *pólis* é aquela que a maioria da população possa alcançar, pois “está claro que a forma intermediária é a melhor, já que é a mais distante do perigo das revoluções; onde a classe média é numerosa raramente ocorrem conspirações e revoltas entre os cidadãos” (ARISTÓTELES,

1997, p. 144). O fato de não ocorrerem conspirações e revoltas seria um indício de satisfação com a forma de governo adotada.

Vale ressaltar que a escolha por mostrar como a relação entre a sociabilidade natural do homem, na visão de Aristóteles, e a forma de governo se estabelece não tem objetivo a defesa de uma volta a um modelo governamental antigo, discussão esta que seria a-histórica e despropositada. Porém, consideramos que a ideia de uma natureza humana social e coletiva é uma discussão que se torna cada vez mais relevante. Assim como é extremamente atual a discussão sobre o porquê das crescentes insatisfações com as formas de governo, que ora amenizam, ora recrudescem.

Vimos o quanto a subordinação do governo ao interesse da coletividade influencia para a própria manutenção deste governo, gerando satisfação e estabilidade. Natureza humana e natureza social harmonizam-se de forma que se tornam uma só.

Sequencialmente, a investigação dar-se-á a partir do que consideramos um contraponto à visão aristotélica: a origem do Estado nos contratualistas clássicos. Há uma mudança radical na concepção de homem e de governo. Não há mais naturalidade na formação da sociedade e destaca-se uma contraposição entre estado de natureza e estado social.

2.2 A ORIGEM DO ESTADO NOS CONTRATUALISTAS CLÁSSICOS

Em contraposição ao modelo clássico aristotélico, temos o modelo jusnaturalista que, por sua vez, contém diversas concepções em seu interior. Examinar-se-á, nos próximos tópicos, algumas dessas concepções com o objetivo de caracterizar a diferença que se dá no entendimento sobre a relação do homem com a sociedade entre o primeiro modelo estudado, o aristotélico, e este agora, além da conseqüente mudança que isso acarreta na própria concepção de sociedade em ambos os casos.

Importa, nesse momento, percebermos que o paradigma contratualista traz para a sociedade princípios transcendentais a ela, que já acompanham o homem em um outro estágio, o do estado de natureza. De toda forma, há diferenças substanciais no que se refere ao homem e ao Estado constituído após o pacto social. Começemos pelo autor inglês Thomas Hobbes e, sequencialmente, investigaremos John Locke e Jean Jacques Rousseau.

2.2.1 Thomas Hobbes – natureza humana e sociedade política

O filósofo inglês Thomas Hobbes foi um dos maiores expoentes do que se denominou chamar de contratualismo e que, segundo Bobbio (1998, p. 282), “compreende todas aquelas teorias políticas que veem a origem da sociedade e o fundamento do poder político (...) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos”. Este acordo, ainda segundo Bobbio (1998, p. 282) “assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político”.

Cabe analisar de que forma se daria essa passagem do estado natural para o estado social e político e até que ponto aquele determina este. Em um primeiro momento, analisaremos seu método investigativo, hipotético-dedutivo, que prescinde da necessidade de exemplos particulares e históricos. A partir daí, investigaremos como isso se expressa na sua análise de sociedade e em relação ao próprio homem, já que é das características naturais deste homem que Hobbes infere seu modelo de sociedade e a necessidade de atuação do soberano.

Hobbes viveu em uma época de grandes turbulências na política inglesa, entre os anos de 1588-1679, e presenciou diversos acontecimentos que culminaram na revolução gloriosa de 1688-89. Em resumo, primeiro tem-se o reinado da rainha Elizabeth (1559-1603) e, com a morte desta, assume Jaime I, que reinaria entre 1603-1625, iniciando uma série de conflitos com o parlamento.

Não estranha que, diante de tantas agitações e reviravoltas políticas, Hobbes tenha se apegado à unidade do Estado como fator fundamental para a paz

e o desenvolvimento humano. Era necessário, para Hobbes, uma teoria política que conseguisse dar subsídios para solucionar o problema da instabilidade e das sedições.

Diante disso, indaga sobre a questão metodológica dos autores anteriores e atribui a isto boa parte dos possíveis erros sucedidos. Utiliza-se do método lógico dedutivo para referenciar suas posições, logo, prescinde de uma avaliação que se detenha em exemplos particulares e históricos. como afirma Bobbio (1996, p.20):

Convencido de que a desordem na vida social, desde a sedição ao tiranicídio, desde o surgimento das facções até a guerra civil, dependia das doutrinas errôneas, de que tinham sido autores os escritores antigos e modernos sobre questões políticas (...) Hobbes afirma que os piores malefícios de que sofre a humanidade seriam eliminados “se se conhecesse com igual certeza as regras das ações humanas, tal como se conhecem aquelas das grandezas das figuras”.

Ou seja, seria pela própria razão que se extrairia as determinações e regras da conduta humana, já no estado político e social. No *Leviatã*, Hobbes (2003, p.34) conclui que “em geometria (...) os homens começam por estabelecer as significações das suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam definições e colocam-nas no início do seu cálculo”. Depois de ter ajustado o método de análise, poderíamos chegar à solução sobre a melhor forma de governo e sobre o melhor modelo para se manter a paz social.

Ao comentar sobre essa questão e o lugar do pacto dentro da teoria hobbesiana, afirma Bobbio (1986, p. 38):

Falando de modelo, querendo fazer entender imediatamente que, na realidade histórica, um processo de formação da sociedade civil, tal como o idealizado pelos jusnaturalistas, jamais teve lugar na evolução das instituições de onde nasceu o Estado moderno, ocorreu a passagem do Estado feudal para o Estado de estamentos, do Estado de estamentos para a monarquia absoluta, da monarquia para o Estado representativo; mas o Estado como produto da vontade racional, como é o caso daquele que se refere Hobbes e seus seguidores, é pura ideia do intelecto.

Se a ideia do estado de natureza não parte de uma análise histórica, como afirma Bobbio, é preciso investigar qual pressuposto orienta a construção desse estado, pois ele é a base da ideia de contrato exposta pelos contratualistas no geral e por Hobbes, em particular. Ou seja, é de suma importância a investigação do porquê fundamentar um Estado a partir de um esforço apenas intelectual, racional. O argumento hobbesiano, como vimos anteriormente, é de que os métodos de análise anteriores falharam e, por isso, as sociedades estavam tomadas por sedições e conflitos. Resta-nos, então, a discussão sobre a justeza do método empregado por Hobbes na análise de um fenômeno social, a criação do Estado, e as consequências disso para os indivíduos.

Iniciamos a discussão sobre o estado de natureza, já que é nele que o autor se fundamenta para engendrar sua concepção de sociedade política, ou seja, é uma premissa para a forma que terá o pacto social em sua teoria. Cabe destacar em que medida a relação entre indivíduo e soberano anula o espaço daquele em detrimento da indeterminação da atuação deste. Sendo o poder soberano irrestrito, o que sobra ao indivíduo?

Primeiramente, uma dificuldade já aparece antes do aprofundamento da nossa análise: a falta de elementos históricos ou de documentos que baseiem de forma contundente as conclusões sobre o homem no estado de natureza, ou mesmo a existência desse homem. Por mais que esse fato possa ser considerado coerente com a metodologia que orientou Hobbes em seu trabalho, isso não deixa de nos colocar problemas para uma melhor análise dos pressupostos usados pelo autor.

Sobre isso, afirma Bobbio (1998, p. 275):

É difícil dizer em que consiste, para os contratualistas, esse estado de natureza, em virtude do escasso interesse por eles mostrado (excetuado Rousseau) quanto ao conhecimento das reais condições do homem em suas origens; tal situação é apresentada quase sempre apenas como hipótese lógica negativa sobre como seria o homem fora do contexto social e político, para poder assentar as premissas do fundamento racional do poder. Daí, por um lado, a

hesitação dos diversos contratualistas em definir a que estágio da evolução da humanidade corresponde o estado de natureza, dado que ele é definido apenas negativamente (se define o que falta ao estado de natureza em relação ao estado de civilização), e, por outro, a contraditória avaliação dessa situação humana, que para Hobbes e Spinoza é de guerra, para outros (Pufendorf, Locke) é de paz, se bem que precária, e, para Rousseau, de felicidade.

Há, pelo menos, dois aspectos importantes a serem analisados no trecho destacado acima: o primeiro é a afirmação sobre o estado de natureza como uma hipótese lógica negativa. Compreende-se que, diante da falta de estudos precisos sobre o homem antes da sociedade política, depreenda-se desta as possíveis características que teria o homem nesse estágio anterior ao pacto social. De toda forma, mesmo que se parta da premissa de que tenha havido tal momento histórico, parece não haver elementos suficientes para que se defina a situação do homem sem incorrer em inferências lógicas a partir da sua situação já na sociedade civil. Ou seja, a definição sobre o estado de natureza do homem é deduzida da análise dele no estado civil.

Ainda que não exista, por falta de elementos ou de interesse, uma análise minuciosa sobre o momento do estado de natureza do homem no contratualismo em geral, imaginar esse estado é essencial para a racionalidade que permeia o estado político e esse é o segundo elemento a se discutir no trecho supracitado. O pressuposto de que partem os autores é mais próximo da escolha política de cada um e com o tipo de sociedade que tentam justificar, do que propriamente com uma análise antropológica.

Ou seja, a definição sobre o estado de natureza é consequência do tipo de pacto social que se quer legitimar. No mesmo sentido, argumenta Macpherson (1979, p. 31) que “o estado de natureza, de Hobbes, tal como é geralmente reconhecido, é uma hipótese lógica, não histórica. É uma dedução oriunda das paixões”.

Entretanto, Hobbes começa, na primeira parte do seu texto, a destrinchar as características físicas e psíquicas do homem a fim de identificar o Estado como uma

extensão sua, funcionando como um organismo vivo. Vejamos, pois, como se dá essa relação iniciando pela análise de um trecho da introdução à sua obra clássica, o *Leviatã*. Dessa forma, diz o autor:

Assim como em tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem (HOBBS, 2003, p.11).

Percebe-se o Estado como uma extensão do homem, funcionando de forma coordenada e harmônica, tal como o corpo humano. Estado criado por e para ele, mas acima dele, como algo que ganha vida e funcionamentos próprios e ao qual o homem se submete. De toda forma, para se entender o Estado e o seu exercício, é crucial entender o funcionamento do próprio homem e suas características enquanto indivíduo. Pois, se foi o homem quem criou o Estado, as semelhanças entre um e outro não poderiam deixar de existir. Assim, completa Hobbes (2003, p.11-12):

Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama República, ou Estado (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pelos quais, atados à sede da soberania, todas as juntas e todos os membros se movem para cumprir o seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força; *Salus Populi* (a segurança do povo) é sua tarefa; os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a memória; a equidade e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição é a doença;

e a guerra civil é a morte.

Dessa forma, caminhamos pelas estruturas de funcionamento do Estado sempre com referências a características e estados próprios do indivíduo, desde a saúde até a morte. Prevenindo-se, assim, de possíveis revoltas que coloquem em questão a vitalidade e o objetivo do Estado. Porém, este mesmo Estado assume as características de um homem idealizado, mas sem as prerrogativas que poderiam ser consideradas ruins, pelo olhar do homem criado no estado político, e que ameaçariam a sua segurança no estado de natureza.

Ora, mas se o estado de natureza é uma hipótese lógica criada a partir da análise do homem no estado civil, o estudo de suas características físicas não poderia partir de outro lugar senão da própria sociedade civil, ou seja, é o homem social que serve de base para a fundamentação hobbesiana do homem pré-contrato. Como então se chegaria de um estágio a outro? Isto é, do homem civilizado para o homem não civilizado? Quanto a essa questão, Macpherson (1979, p. 33) define que “para conseguir o estado de natureza, Hobbes deixou de lado a lei, mas não o comportamento e os desejos humanos socialmente adquiridos”. E compreendemos que não poderia ser diferente, dado seu método de análise.

A confusão que pode ser gerada sobre o estatuto do homem esmiuçado por Hobbes é que mesmo este homem civilizado é visto de forma negativa. Não há mudança qualitativa na natureza do homem por conta da passagem de um estágio a outro. Da mesma forma, Macpherson (1979, p.33) conclui que:

O comportamento humano no modelo de sociedade de Hobbes é, por assim dizer, tão antissocial que Hobbes leva esse comportamento para seu estado hipotético de natureza. Nesse contexto, esse comportamento pode com facilidade ser tomado erroneamente como uma afirmativa sobre o comportamento de indivíduos não-sociais. Mas é uma afirmativa sobre o comportamento de indivíduos sociais e civilizados.

Porém, o importante a salientar é que ainda que parta do indivíduo no contexto social, Hobbes infere dele características que seriam naturais, não no

sentido de pertencerem ao homem no estado de natureza, mas por pertencerem ao homem em qualquer período, isto é, por serem inerentes a ele. Como acrescenta Macpherson (1979, p. 36): “a condição natural da humanidade está dentro dos homens agora, não segregada em algum lugar ou época distante”. E, dessas características, algumas acabariam por levar o homem a firmar e a manter o pacto social descrito em *Leviatã*.

Vejamos de que forma isso se desenvolve e a primeira característica a ser analisada é a igualdade existente entre os homens, pois este fato, o de sermos iguais, é o primeiro requisito que guiaria o homem a um estado de guerra com os demais. Dessa forma, afirma Hobbes (2003, p.106):

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.

A igualdade que poderia levar a um clima de harmonia ou de respeito mútuo, leva necessariamente à desconfiança e, conseqüentemente, à guerra de todos contra todos. Aqui, Hobbes lida com diversos possíveis aspectos psicológicos do homem. Primeiro, a aspiração a benefícios que o homem pode conseguir. Sem nada que o limite, nem leis ou regras, tudo pode estar ao seu alcance, inclusive o que está, momentaneamente, em posse do outro.

Outrossim, a aspiração a que se refere Hobbes não se limita a conquistas individuais nas quais seriam respeitados os espaços do outro. Na verdade, sem a atuação do soberano, não há limites para a aspiração e as conquistas do homem. A felicidade do homem está diretamente relacionada à satisfação dos seus desejos, sendo que, para Hobbes (2003, p. 85), “a felicidade é uma contínua marcha do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa

senão o caminho para conseguir o segundo”.

Conseqüentemente, há um clima de insegurança e este é o segundo aspecto psicológico que podemos inferir do trecho assinalado anteriormente. Ora, se não há regras ou leis que normatizem a conduta do homem, também não há, por extensão, instituições punitivas. Assim, tudo se torna permitido e o conceito de justo e injusto, inexistente. O único limite imposto ao homem é a sua própria capacidade de obter aquilo que deseja e, para isso, ele pode valer-se do que achar necessário, inclusive da associação com outros homens. Percebe-se o quanto a possibilidade de felicidade vai de encontro à segurança e à paz do homem. Do mesmo modo, a insegurança e o clima de guerra impossibilitam que a felicidade seja extensiva a todos.

A forma encontrada de tentar superar a insegurança, no estado de natureza, é a de estar sempre atacando o outro. Gera-se o clima descrito por Hobbes e assinalado anteriormente de guerra de todos contra todos. Da igualdade passa-se à aspiração incontrolada, chegando-se à insegurança. O homem atinge o estado de guerra como forma de se proteger contra as possíveis ambições alheias que possam colocar em risco aquilo que ele próprio conquistou ou, no pior dos casos, sua própria vida. Dessa forma, “a competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes levam à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar o seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro” (HOBBS, 2003, p.86).

Todavia, por mais que cada ser humano, isoladamente ou em conjunção com alguns outros, tenha condições de subjugar o outro e conseguir aquilo que deseja, esse estado de guerra não favorece o gênero humano de uma forma geral. Assim, escreve Hobbes (2003, p.83) que:

O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado.

Portanto, torna-se imperativo que sair desse estado de natureza é fundamental para o desenvolvimento do homem. Daí surge a necessidade do pacto. Resta-nos, dessa forma, analisar em que condições ele é firmado.

Ademais, se o perigo e a insegurança atinge a todos indistintamente, todos precisam ceder em algo para que se estabeleça uma nova forma de relação social. Assim, a segurança e a paz tornam-se valores fundamentais no estabelecimento do novo pacto. É para atingir esses objetivos que os homens reúnem-se e estabelecem o estado social. Para que isso se efetive, entretanto, será necessário abstrair-se da liberdade absoluta que marcaria o período caótico anterior. É imprescindível que se crie regras de convivência, leis e um aparato punitivo para que tais regras e leis sejam garantidas. Essa função caberá ao soberano, erguido a partir desse pacto e posto acima dos indivíduos e com poderes absolutos para manter a paz social e a segurança de todos.

Ou seja, no estado de natureza as condições não são favoráveis, pois os homens vivem em um estado de guerra total. Essa situação de caos é decisiva na teoria hobbesiana, pois é a partir dela que se justifica não apenas o pacto, mas principalmente o poder absoluto do soberano. O indivíduo que emerge desse estado de natureza não encontra outra saída a não ser aceitar ceder o seu poder individual e ao soberano, de modo que estabeleça a partir disso a sua submissão.

Porém, que consequências tem para sua vida essa mudança? Nota-se o movimento que faz Hobbes: parte da análise das paixões e características do homem já socializado, suspende as regras e leis dessa mesma sociedade para deduzir como seria o homem em seu estado de natureza e, retornando ao estado social, conclui que o melhor caminho para a segurança e a paz dessa sociedade é a anuência de todos para a ascensão de um soberano com poderes ilimitados.

Analisemos, brevemente, o homem pós pacto social, a partir do caminho traçado no parágrafo anterior.

Primeiramente, é preciso salientar que o estado político não é apenas distinto do estado de natureza, mas uma contraposição deste. O Estado funciona, na verdade, como o remédio aos males causados por um período sem regras ou leis.

Assim, “o estado político surge como antítese do estado natural, do qual tem a função de eliminar os defeitos, e o estado natural ressurgue como antítese do estado político, quando este deixa de cumprir a finalidade para o qual foi instituído” (Bobbio 1996, p. 39). Deve-se preservar, de todas as formas possíveis, o pacto social, pois a dissolução do Estado significaria a volta ao estado de guerra do período anterior, quer dizer, aos caos absoluto.

Entretanto, o indivíduo do estado de natureza não é anulado para dar lugar a outro, não há antítese, nesse sentido. É o mesmo ser, que só não volta ao caos do estado de natureza porque há o remédio sempre atuante, o Estado soberano. Dessa forma, reforça-se a necessidade do Estado forte e acima dos indivíduos. Há uma transferência e uma abdicação de seu poder para o Estado. Ou seja, o indivíduo hobbesiano já nasce na sociedade sem precisar se preocupar com a intervenção no espaço político e já nasce consciente da sua necessária submissão ao poder soberano.

Contudo, por mais que haja esse afastamento das decisões do Estado, agora o indivíduo se tornou um cidadão, na medida em que seus atos, por mais particulares e independentes que pareçam, influem de alguma forma na vida coletiva. Ainda que seja apenas pelo respeito ou desrespeito ao conjunto de regras que regem a vida social, porque isso determina seu respeito ou desrespeito pelo próprio pacto social.

O desejo que o levava, no estado de natureza, a sempre querer mais continua existindo depois do pacto social, mas precisa ganhar novos contornos. O homem permanece sendo um ser movido por paixões e interesses, porém agora há regras que impedem que estes sentimentos solapem a vida social. É preciso criar uma cultura que favoreça um ambiente mais harmônico e no qual a desconfiança entre os homens não prospere.

Assim sendo, Hobbes, no capítulo XI do *Leviatã*, analisa a questão dos costumes entre os homens e afirma que não considera como costumes aquelas ações relativas à pequena moral, como a forma como se cumprimenta o outro ou a maneira como se limpa os dentes perante os demais, mas os coloca como sendo

“aquelas qualidades dos homens que dizem respeito à vida comum em paz e unidade” (HOBBS, 2003, p.85).

Porém, o que faz com que o homem seja feliz no estado social e político ainda é a satisfação dos seus desejos, assim como no estado de natureza. Assim, “devemos considerar que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais” (Hobbes (2003, p. 86). Ora, a felicidade nunca é completa, sua busca continua sendo incessante.

Ainda falando sobre o desejo, acrescenta o autor:

Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda. E daqui se segue que os reis, cujo poder é o maior, se esforçam por garanti-lo no interior de seus reinos por meio de leis e no exterior por meio de guerras. E depois disto feito surge um novo desejo; em alguns, de fama por uma nova conquista; em outros, de conforto e prazeres sensuais; e em outros, de admiração, de serem elogiados pela excelência em alguma arte, ou outra qualidade do espírito. (HOBBS, 2003, p. 85-86).

A competição continua sendo uma característica intrínseca ao homem, mas agora modelada por leis e por um aparato punitivo ela perde seu caráter destrutivo. Porém, nem todos desejam as mesmas coisas, ou tem condições para realizar aquilo que deseja. O rei, por exemplo, cujo poder se confunde com o Estado, tem um desejo de tipo diferente do cidadão comum, pois aquele detém o poder de soberano e submete este.

Mais adiante em seu texto, Hobbes destaca uma série de desejos diferentes que poderiam levar a situações favoráveis ou desfavoráveis ao Estado, como, por exemplo, “desejo de conforto e deleite sensual predispõe os homens para a

obediência ao poder comum” (HOBBS, 2003, p. 86). Da mesma forma que, em sentido inverso, “os homens necessitados e esforçados, que não estão contentes com sua presente condição (...) têm tendência para provocar situações belicosas e para causar perturbações e revoltas” (HOBBS, 2003, p.86).

Entretanto, o que nos interessa discutir é que esse homem de desejos hobbesiano não condiz com a sociedade aristotélica, na qual a felicidade do indivíduo estava intrinsecamente ligada à prosperidade da *pólis*. Ambas configuram-se como o extremo oposto da outra, o que torna extremamente ilustrativo o cotejo entre elas, pois ressalta as suas peculiaridades.

O período histórico, político e econômico em que viveu o autor de *Leviatã* carecia de outro tipo de organização social do que no período vivido pelo estagirita e isso se reflete, conseqüentemente, em sua teoria. Hobbes identificou que o indivíduo necessitaria de outras preocupações que não os destinos da cidade como um todo, preocupação esta transferida para um ser que se coloca a parte da sociedade: o Estado.

Em Locke, veremos como, partindo de uma análise diferente sobre a natureza humana, a relação entre homem e Estado inverte-se. Este passa a ser agora subordinado àquele. Os interesses do indivíduo, ainda herdados do estado de natureza, continuam servindo de guia para o Estado, mas de uma forma diferente da que vimos em Hobbes. Não há mais poder absoluto ou, se há, ele não é mais prerrogativa do Estado.

2.2.2 John Locke – a propriedade como valor supremo

Por mais que a ideia de governo alicerçado em um contrato racional se mantenha em Locke, há diferenças importantes entre este autor e Hobbes. Fundamentalmente, é com a concepção defendida por Hobbes, de que o governo instituído pelo pacto é o soberano e se coloca acima da sociedade e das leis, que Locke polemiza na sua concepção de pacto social. Assim, torna-se necessário

descobrir o estatuto do soberano na concepção lockeana.

Para tanto, assim como fizemos em Hobbes, pretendemos partir da investigação sobre a sua concepção de natureza humana, ou seja, o homem anterior ao advento da sociedade civil para, então, discutirmos os termos nos quais este homem estabelece o pacto social, com suas vantagens e desvantagens.

Começamos, portanto, a nossa análise pelo estado de natureza, condição para o pacto social. Assim, afirma Locke (1994, p. 15) que o estado de natureza e o estado de guerra não podem ser confundidos, pois “são tão distintos um do outro quanto um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação, de um estado de inimizade, maldade, violência e destruição mútua”.

Ora, se o estado de natureza é tão bom quanto o mencionado acima por Locke, qual seria a causa para abandoná-lo? E como ele poderia transformar-se em um estado de guerra? Bobbio demonstra que, no decorrer do texto, Locke acaba admitindo a similaridade entre os dois estados: de natureza e de guerra e:

À medida que se afasta dos capítulos iniciais, quase demonstrando que o contraste entre o estado da natureza e o estado de guerra era somente declarado, mas intimamente não aceito, a noção de estado da natureza vai se identificando cada vez mais com a do estado de guerra (BOBBIO, 1998, p.177).

Pois, diante dessa questão, Locke não pode simplesmente afirmar que o estado de natureza era sumamente bom, mas também não o considera mau. Não parte do mesmo pressuposto e da mesma análise sobre o homem que Hobbes, que entendia o homem como tomado por paixões e pelo desejo de querer sempre mais, transformando, com isso, o estado de natureza em um estado de guerra; porém, se para Locke o estado de natureza não é propriamente um estado de guerra, também não se configura como um estado perfeito. Como afirma Bobbio (1998, p.179):

O estado da natureza não é, por si mesmo, um estado de guerra, mas pode tomar esse rumo. Isto significa que, embora não o seja atualmente, o é potencialmente; que não o é originariamente, mas pode transformar-se em um estado de guerra, quando se torna difícil

reconduzi-lo ao estado de paz original.

No estado de natureza lockeano não existe ausência de leis, o homem é submetido a leis naturais as quais precisa seguir. No entanto, alguns homens podem transgredir essas regras e, ao indivíduo que se sinta lesado por essas transgressões, não restaria outra opção a não ser punir o transgressor e ressarcir o que lhe é direito. Porém, esta punição dificilmente seria justa, na mesma medida que a transgressão, pois o homem, tomado de imparcialidade, não conseguiria medir a justeza da pena. Dessa forma, o estado de natureza transforma-se em estado de guerra.

O homem, mesmo dotado de razão, necessita de uma instituição governamental e acima dele que o faça cumprir as leis naturais e as demais leis formuladas depois do pacto social, e puna quem não as cumprir. A pergunta que fica é: por que, mesmo em um ambiente em que reinam a liberdade e a igualdade, o homem transgredir a lei? Para responder a essa questão, é preciso investigar, em primeiro lugar, o que Locke entende por liberdade e igualdade e identificarmos o que se perde e o que se ganha com a passagem para o estado político.

A igualdade em Locke não gera insegurança e guerra, pelo contrário, ela é, pelo menos inicialmente, vista de forma positiva. Assim, falando sobre a igualdade no estado de natureza, afirma:

Um estado, também, de igualdade, onde a reciprocidade determina todo o poder e toda a competência, ninguém tendo mais que os outros; evidentemente, seres criados da mesma espécie e da mesma condição, que, desde seu nascimento, desfrutam juntos de todas as vantagens comuns da natureza e do uso das mesmas faculdades, devem ainda ser iguais entre si, sem subordinação ou sujeição (LOCKE, 1994, p.83).

Ora, percebe-se que as condições de vida são destacadas de forma totalmente positiva, quase utópica. Porém, mais a frente, Locke admite que dessa igualdade podem ser gerados problemas, caso o homem não siga a lei natural:

Para que se possa impedir todos os homens de violar os direitos do outro e de se prejudicar entre si, e para fazer respeitar o direito natural que ordena a paz e a “conservação da humanidade”, cabe a cada um, neste estado, assegurar a “execução” da lei da natureza, o que implica que cada um esteja habilitado a punir aqueles que a transgridem com penas suficientes para punir as violações. Pois de nada valeria a lei da natureza, assim como todas as outras leis que dizem respeito aos homens neste mundo, se não houvesse ninguém que, no estado de natureza, tivesse poder para executar essa lei e assim preservar o inocente e refrear os transgressores. E se qualquer um no estado de natureza pode punir o outro por qualquer mal que ele tenha cometido, todos podem fazer o mesmo. Pois nesse estado de perfeita igualdade, onde naturalmente não há superioridade ou jurisdição de um sobre o outro, o que um pode fazer para garantir essa lei, todos devem ter o direito de fazê-lo (LOCKE, 1994, p.85).

A lei da natureza é a regra que guia a possibilidade da punição, é intrínseco à lei a punição para o caso de quem não a seguir. Logo se conclui que não é apenas pela bondade ou pela generosidade que o homem segue a lei natural.

Entretanto, se a igualdade pode gerar um estado de guerra por falta de uma instância punitiva, que não seja o próprio indivíduo que sofreu o determinado dano, pode-se questionar sobre a impossibilidade de valores como igualdade e liberdade conviverem juntos, ou seja, contrapor um valor a outro.

Todavia, não é dessa forma que a liberdade é entendida. Para Locke, ela não se caracteriza na condição do homem de fazer tudo aquilo que ele queira ou deseje fazer, mas significa o direito de agir dentro dos limites da lei da natureza e de usufruir da sua propriedade como melhor se queira, sem para isso depender da autorização de outra pessoa. Dessa forma, a liberdade existe, mas não pode transgredir a lei natural, que é igual para todos. Pois a lei, completa Locke (1994, p.115), “em sua verdadeira noção, não é tanto a limitação, mas a direção de um agente livre e inteligente em seu próprio interesse, e só prescreve visando o bem comum daqueles que lhe são submetidos”.

Ou seja, liberdade é agir de acordo com determinada lei natural e os homens devem preferir racionalmente esse caminho, pois:

Se eles pudessem ser mais felizes sem ela, a lei desapareceria como um objeto inútil; não é confinando alguém que lhe tornamos inacessíveis os lodaçais e os precipícios. De forma que, mesmo que possa ser errada, a finalidade da lei não é abolir ou conter, mas preservar e ampliar a liberdade. Em todas as situações de seres criados aptos à lei, onde não há lei, não há liberdade (LOCKE, 1994, p.115).

Existe liberdade e ela é efetiva na medida em que todos seguem a mesma regra, de forma que nenhum interesse se sobreponha a outro. O homem que transgredir a lei natural age contra a liberdade.

De toda forma, a possibilidade de transgressão está sempre presente, juntamente a punição pelo dano sofrido por parte do indivíduo. Conclui-se que o problema no estado de natureza não é a falta de leis, mas a falta de uma instituição que puna aqueles que não a respeitarem. Caso isso não ocorra, sempre se estará presente a possibilidade do estado de natureza transformar-se em estado de guerra, colocando em risco a liberdade, a igualdade e os bens que o indivíduo adquiriu.

Ademais, aqui introduzimos mais um elemento, além da igualdade e liberdade: a propriedade, que Locke se refere como os bens que o indivíduo adquiriu através da sua intervenção na natureza. Assim, não apenas a igualdade e a liberdade estão em perigo no estado de natureza, mas a propriedade do homem também. E o que seria essa propriedade? Segundo Locke (1994, p.98):

Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedades sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. Sendo este trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade.

Este elemento inserido, a propriedade, torna-se fator determinante para a busca pelo pacto social. Em algumas passagens da obra lockeana, ela é colocada como a razão pela qual o pacto foi realizado, não podendo o governo usurpar esse direito:

O poder supremo não pode tirar de nenhum homem qualquer parte de sua propriedade sem seu próprio consentimento. Como a preservação da propriedade é o objetivo do governo, e a razão por que o homem entrou em sociedade, ela necessariamente supõe e requer que as pessoas devam ter propriedade, senão isto faria supor que a perderam ao entrar em sociedade, aquilo que era seu objetivo que as fez se unirem em sociedade, ou seja, um absurdo grosseiro demais que ninguém ousaria sustentar” (LOCKE, 1994, 166).

Da mesma forma, Macpherson (1994, p. 209), ao comentar sobre a defesa da propriedade no *Segundo Tratado*, completa que, segundo Locke, “os homens têm direito natural à propriedade, um direito que antecede à existência da sociedade ou do governos civis, ou que destes independe”. Ou seja, um direito natural que precisa ser preservado após o pacto.

A conservação da propriedade, portanto, torna-se pilar de sustentação do governo, sem o qual perde a razão de ser. Desmorona-se toda a estrutura que o mantém, caso o homem não obtenha a segurança de usufruir daquilo que considera como sua propriedade. Ele próprio, o homem, não teria porque aceitar uma situação na qual sua propriedade é usurpada pelo Estado, pois significaria solapar as bases pelas quais foi realizado o pacto.

Nem mesmo as leis positivas têm o poder de modificar aquilo que foi a essência do pacto: a proteção da propriedade. Esta é uma lei natural, a partir do momento em que se transforma a natureza com o trabalho, isto é o suficiente para que se detenha direito sobre o objeto transformado. Assim, completa Locke (1994, p.43):

Entre aqueles que contam como a parte civilizada da humanidade, que fizeram e multiplicaram leis positivas para a determinação da propriedade, a lei original da natureza, que autoriza o início da

apropriação dos bens antes comuns, permanece sempre em vigor.

Ou seja, o pressuposto lockeano para a fundação do pacto eterniza não apenas o direito à propriedade, mas a defesa desse direito como essência do governo. Mas se, ainda assim, o governo instituído romper esse pacto? Locke estabelece a possibilidade de revogação do governo. Aqui, a natureza do pacto e da condição vivida no estado natural são determinantes para a possibilidade de se destituir o governo ou não.

Aos que criticam essa tese afirmando ser um incentivo à rebelião, ele afirma:

Quando os homens se uniram em sociedade sob um governo civil, excluíram o uso da força e introduziram leis para a preservação da propriedade, da paz e da unidade entre eles; e aqueles que, contrariamente às leis, fazem reviver o uso da força, agem realmente de maneira a *rebellare* – ou seja, restabelecer o estado de guerra – e são propriamente rebeldes; aqueles que estão no poder (sob o pretexto de que têm autoridade, a tentação da força de que dispõem e a bajulação dos outros sobre eles) são os mais prováveis de agir desse modo, e a melhor maneira de prevenir o mal é mostrar o perigo e a injustiça àqueles que estão mais expostos a se deixar tentar (LOCKE, 1994, p. 221-22).

Rebelar-se seria tão somente não agir de acordo com a lei que instituiu o pacto. Ora, se o governo detém o poder de fazer leis e a força de punir quem não as cumprir, ambos cedidos pelo indivíduo, o maior perigo de rebelião vem dele, mesmo que seja ele o responsável por garantir o cumprimento do pacto. Óbvio que ainda resta o problema, fundamental a nosso ver, mas que não cabe explorar aqui, de como destituir um governo que detenha tamanho poder.

De toda forma, a possibilidade de revogação do governo é, ao mesmo tempo, uma garantia contra possíveis abusos e tentações autoritárias e uma demonstração clara de quem é o soberano no governo formulado por Locke: o povo. Mas até mesmo para esse soberano parece haver um limite: pode-se revogar o governo, mas não se pode revogar o pacto ou instituí-lo em novas bases contrárias àquelas estabelecidas originalmente.

Há, portanto, um paradoxo. Um limite ao soberano. Conclui-se que, fundamentalmente, o que há de soberano na sociedade lockeana é a proteção da propriedade.

Algumas décadas mais tarde, o genebrino Jean Jacques Rousseau coloca justamente na propriedade privada a origem dos males e da corrupção que acomete o indivíduo, contrapondo o homem primitivo ao homem civilizado. No próximo tópico, intentamos mostrar de que forma Rousseau critica a sociedade civilizada e em quais termos propõe um novo tipo de pacto social.

2.2.3 Jean-Jacques Rousseau e o novo pacto social

Para que se cumpra o objetivo delineado no último parágrafo do tópico anterior, é preciso investigar o pacto social em duas perspectivas: a primeira relacionada a como ele foi estabelecido de fato e a segunda sob a ótica das condições para a realização de um novo pacto social, o que faremos apoiando-nos basicamente na análise dos textos “*Discursos sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*” e “*O contrato social*”. Cabe, fundamentalmente, nestas duas obras, assim como em outros textos de apoio, examinar a relação entre indivíduo e coletividade dentro de uma sociedade civilizada.

Seguindo os passos dos autores estudados no capítulo anterior, começaremos a análise do homem investigando a sua natureza e de que forma ela impõe a necessidade do pacto social.

No prefácio ao “*Discurso sobre a desigualdade*”, afirma Rousseau (1991, p. 228):

Não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a

necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente.

Há uma crítica implícita aos autores anteriores que misturavam as características do homem socializado a do homem em seu estado de natureza, como apontamos no tópico sobre Hobbes. Separar ambas constituir-se-ia em uma das principais preocupações de Rousseau para conhecer as bases da sociedade humana, pois, como acrescenta o próprio autor (1991, p. 229): “essa ignorância da natureza do homem é que lança tanta incerteza e obscuridade sobre a definição verdadeira do direito natural”.

Mais adiante no texto, a crítica já se torna explícita e Rousseau expõe a confusão feita pelos autores anteriores entre o estado natural e o estado social, pois “transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, 1991, p. 236).

Objetivando abstrair a sociabilidade do homem para entendê-lo em seu estado natural, a tentativa rousseuniana será a de investigar os aspectos psicológicos do indivíduo. A partir disso, identifica dois princípios que seriam anteriores à própria razão social, ou seja, anteriores às características adquiridas a partir da formação da sociedade. Dessarte, ainda falando sobre estes dois princípios, afirma que “um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes” (ROUSSEAU, 1991, p. 231). Estes princípios são o instinto de conservação, que seria fonte do egoísmo, e a piedade, fonte do altruísmo². Para Rousseau, eles prescindem da sociabilidade e são as bases do direito natural.

É justamente sobre essa base psicológica do homem que se ergue a sociedade. Aliado a isso, Rousseau ainda identifica dois tipos de desigualdades entre os homens, sendo uma natural e outra social. Desse modo, afirma:

² Cf nota de rodapé 31, p. 231 in *Discurso sobre a desigualdade*, 1991.

Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles ROUSSEAU, 1991, p. 235).

Como vimos tanto em Hobbes quanto em Locke, há uma relação direta entre o que o homem é em seu estado de natureza (ou, pelo menos, aquilo que os autores projetam nele) e o pacto que firma com os demais para a criação da sociedade. É o que justificaria, inclusive, a desigualdade existente na sociedade, pois ela já existiria naturalmente entre eles no período anterior. Não apenas a desigualdade física, que Rousseau expõe na citação acima, mas tudo o que seria resultante dela.

A diferença é que Rousseau verifica que a desigualdade social não provém da natural, mas é de alguma forma estabelecida pelo próprio pacto social. O que se percebe claramente pelo uso do termo “privilégio” para caracterizar a situação distinta existente entre os homens na sociedade. Cabe investigar, então, nessa transição: “o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei (...) e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real” (ROUSSEAU, 1991, p 236).

A origem das desigualdades entre os homens não pode ser justificada pela natureza destes, sendo, portanto, proporcionada posteriormente. Na própria fundação da sociedade nós temos o elemento fundamental que caracteriza a violência e os males que os homens padecerão posteriormente: a propriedade. Como afirma Rousseau (1991, p. 259), em um dos trechos mais icônicos de sua obra: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo”.

Esse fato anedótico caracterizou não apenas o início da sociedade civil, mas também o marco das desigualdades sociais e das subjugações entre os homens.

Rousseau passa, a partir daí, a caracterizar a pureza do homem primitivo e o que este perdeu ao entrar na sociedade civil. Fugiria ao escopo deste trabalho delinear essas particularidades do homem em seu estado natural. O que é importante salientar é que o pacto social da forma que foi estabelecido não foi vantajoso para o homem, devendo-se, dessa forma, pensar em novos formatos e regras para que a convivência humana resgate a sua bondade natural e é a este trabalho que Rousseau se dedicará com *Do Contrato Social*.

Um dos principais temas da obra supracitada e que é fundamental para a discussão de nosso trabalho é sobre a democracia. Em Rousseau, a democracia tem um sentido completamente diferente do que foi dado por Locke, pois a ideia de vontade geral que o genebrino trabalha em seu texto pressupõe um povo que participa da vida política, das decisões tomadas e executadas pelo governo; Já em Locke, com a defesa da mínima participação do Estado na vida do indivíduo, há uma evidente lacuna entre ambos. O cidadão converte-se em um ser despolitizado no sentido de que o destino da comunidade não mais lhe interessa. A preocupação, a partir desse momento, é com os seus próprios interesses. O Estado chega mesmo a se tornar, segundo a análise de Kervégan, uma “ameaça permanente para os indivíduos, e não sua condição de ser. Eis porque a democracia liberal tenta estabelecer defesas contra a potência do Estado (KERVÉGAN, 1986, p. 97)”.

Por conseguinte, quais seriam as condições para que o contrato seja legítimo, na visão de Rousseau? Ora, é necessário que, além de liberdade civil, exista também condições de igualdade entre as partes e isso só é possível quando cada um doa-se à comunidade, ao coletivo. Pois, como afirma Luiz Vieira ao analisar o contrato de Rousseau, “se só nos tornamos homens, verdadeiramente, depois de nos tornarmos cidadãos, é porque o contexto social e político, no qual vivemos, é que determina a nossa individualidade e não o contrário” (VIEIRA, 2002, p. 104). Dessa maneira, o interesse coletivo supera o interesse individual.

Ao contrário do que acreditava Locke, segundo o qual todos os homens seriam iguais e poderiam agir livremente, desde que não atrapalhassem o outro a fazer o mesmo, para Rousseau o indivíduo seria menor que a sociedade e tornava-

se necessário priorizar a vontade geral, e não individual, para que houvesse igualdade.

Entretanto, essa igualdade é uma igualdade social, mesmo que esteja claro para Rousseau as diferenças físicas entre os homens, estas não poderiam resultar em uma desigualdade social:

O pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário, substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito. (ROUSSEAU, 1991, p. 39).

Percebe-se o quanto que é problemática a relação entre indivíduo e sociedade já no início do pensamento político moderno. É nesse sentido que Kervégan afirma que, na sociedade civil burguesa, “a liberdade individual e social, que é antes de tudo a de possuir e de empreender, espera que o Estado renuncie a invadir uma esfera, onde, doravante, ele é visto como estranho” (KERVÉGAN, 1986., p. 95). Porém, conclui-se que o contrário também se realiza, ou seja, o indivíduo isenta-se de adentrar em uma área na qual considera que é estranho: a política. Da mesma forma, afirma Arbousse-Batisde (1991, p. XVII):

Mas é preciso não esquecer que Rousseau não foi um liberal no sentido político do termo. Ele não acredita na possibilidade de qualquer rígida separação entre o indivíduo e o Estado – como queriam os teóricos liberais – e acha inconcebível o desenvolvimento da plena vida moral sem ativa participação do indivíduo no corpo inteiro da sociedade; por outro lado, estabelece que a unidade e permanência do Estado depende da integridade moral e da lealdade indivisível de cada cidadão.

Rousseau parece muito mais próximo de Aristóteles, nesse sentido de uma vida que se realiza socialmente, do que dos modernos como Hobbes e Locke. É na sociedade política que o homem se desenvolve moralmente, assim como é a partir de homens moralmente íntegros que o Estado se fortalece. Há uma implicação mútua em que público e privado não são dicotômicos.

Nessa perspectiva, a desigualdade social externalizada na extrema pobreza de uns, comungada com a riqueza de outros, tornar-se-ia insustentável. Há, portanto, um elemento de justiça social a compor a noção de democracia em Rousseau, que é bem mais substancial do que na democracia liberal, entendida no sentido lockeano do termo, presa a um formalismo jurídico. Como acrescenta Vieira (2002., p. 205):

Também está implícita, aqui, a recusa ao ideal abstraidor do liberalismo, pois Rousseau, ao descartar a redução da democracia à mera forma de organização ou mera ordem legal, reivindica uma justiça material como corolário necessário de sua ideia de democracia.

Para entendermos, contudo, a diferença essencial entre o pacto rousseauiano e os anteriores, é preciso chegarmos ao conceito de vontade geral, que determina quem é o soberano no pacto social. Este soberano é justamente aquele que participa do pacto, mas como um ser coletivo e não como um ser individual a defender seus interesses egoísticos. Ele instala o soberano no mesmo movimento em que se instala nele. As leis a que se submete são as leis que ele submete a si mesmo, mantendo com isso sua liberdade, pois “a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade” (ROUSSEAU, 1991, p. 37). Mais adiante, afirma ainda que “a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais poderá alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade” (ROUSSEAU, 1991, p. 43-44). Logo, a soberania estabelecida pelo pacto não pode ser dispensada, tampouco transferida. Do mesmo modo que:

Ao afirmar que a soberania é o exercício da vontade geral, está sendo exigida a participação coletiva nos assuntos comuns, sob pena de o corpo político perder sua autonomia e sua identidade, o que implica tratar-se de um postulado do qual não se poderá abrir mão em nenhuma hipótese (VIEIRA, p. 205-206).

A manutenção da soberania é o antídoto para que o governo continue

funcionando para o benefício comum. Caso contrário, há uma perversão e a subjugação do governo a interesses privados.

Percebe-se como há uma radical diferença entre o lugar que o indivíduo ocupava na sociedade em Aristóteles e Rousseau, sendo que, nesse sentido, este pode ser considerado um extemporâneo, e o lugar que ele ocupava em Hobbes e em Locke.

Da mesma forma, uma mudança significativa em relação ao soberano. Em Aristóteles, há uma harmonia entre os interesses dos cidadãos e do Estado, de modo que não há espaço para uma discussão sobre a exceção ou sobre o soberano, pois há um reconhecimento do cidadão enquanto um componente ativo do Estado. Rousseau, teórico de um momento político e histórico completamente diverso do filósofo grego, caminha no mesmo sentido no que tange à harmonia entre os interesses do cidadão e do Estado.

Hobbes e Locke que, como vimos, discordam frontalmente entre si sobre a natureza humana e sobre o próprio soberano, mas defendem um certo distanciamento do homem em relação ao espaço das decisões políticas, desde que ao governo caiba a garantia de determinados princípios trazidos do estado de natureza.

Esse movimento de distanciamento do espaço da política, todavia, não se esgotou no âmbito de alguns contratualistas, pois é uma herança que perdurou ao longo da história e influencia-nos até os dias de hoje. No início do século passado, tivemos um embate teórico que explicita ainda mais alguns dos aspectos que queremos expor neste trabalho.

Durante a República de Weimar, que vigorou na Alemanha de 1919 a 1933 e foi marcada por um período de intensa crise econômica e diversos conflitos internos como consequências da derrota alemã na Primeira Guerra Mundial, Hans Kelsen e Carl Schmitt discutiram sobre a questão do soberano e da exceção, ante a normatividade jurídica.

Diante do cenário caótico vivido pela Alemanha no pós-guerra, a constituição discutida e elaborada na cidade de Weimar em 1919 não foi capaz de apaziguar o

debate teórico em torno da melhor forma de organização do Estado alemão. Nos próximos dois capítulos veremos o cotejo entre ambos e como foi tratada a questão levantada acima a partir da discussão entre direito, norma e decisão, que nos remeterá à percepção de que, depois de afastada a política da vida comum, tenta-se alijar a política também do direito. É esta a perspectiva de Kelsen e que será contestada por Schmitt.

3 HANS KELSEN E A TEORIA PURA DO DIREITO

Inicialmente, começamos nossa análise pelo austríaco Hans Kelsen. Importa-nos verificar o estatuto de neutralidade que ele confere ao direito e qual a relação que se estabelece a partir daí entre direito e política. Para tanto, utilizaremos, fundamentalmente, suas obras *Teoria do Direito Puro* e *Teoria Geral do Direito e do Estado*, assim como alguns comentários de autores como Franco de Sá e Miguel Reale.

Segundo afirma o próprio Kelsen, apresentando os objetivos da criação de sua teoria do direito puro:

Há mais de duas décadas que empreendi desenvolver uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda a ideologia política e de todos os elementos de ciência natural, uma teoria jurídica consciente da sua especificidade porque consciente da legalidade específica do seu objeto. Logo, desde o começo foi meu intento elevar a Jurisprudência, que – aberta ou veladamente – se esgotava quase por completo em raciocínios de política jurídica, à altura de uma genuína ciência, de uma ciência do espírito. Importava explicar, não as suas tendências endereçadas à formação do Direito, mas as suas tendências exclusivamente dirigidas ao conhecimento do Direito, e aproximar tanto quanto possível os seus resultados do ideal de toda a ciência: objetividade e exatidão (KELSEN, 1999, p. VII).

Este é um trecho do prefácio à primeira edição de sua obra, *Teoria do Direito Puro*, e percebe-se condensadas nessas linhas alguns dos principais aspectos que marcam a teoria mencionada. O primeiro deles, a separação da ideologia política do direito. Pretende Kelsen, afinal, identificar aquilo que se constitui como esfera própria e exclusiva do direito, esfera na qual estão afastados todos os elementos estranhos a ele, pois, como conclui o autor (KELSEN, 1999, p. 01): “a jurisprudência tem-se confundido com a psicologia e a sociologia, com a ética e a teoria política”. Ou seja, é preciso que o objeto da jurisprudência, o direito, seja bem delimitado para evitar essa confusão, pois o que se pretende é a concentração

teórica neste objeto.

O que nos leva ao segundo aspecto da questão: a diferença estabelecida por Kelsen entre o estudo da formação do direito e a análise do conhecimento do direito. No primeiro caso, é necessário adentrar em um âmbito que envolveria questões que, ainda que estejam relacionados ao direito, não é o direito propriamente dito. Quando se discute a formação do direito, considera-se as circunstâncias nas quais o direito foi criado, ou seja, os interesses e as disputas de poder. No segundo caso, o objeto de análise já é o direito constituído, o que permite ater-se aos seus aspectos formais e validá-los ou não de acordo com essas regras formais dentro de um sistema coerente.

Da mesma forma, em *Teoria Geral do Direito e do Estado*, ao apresentar esta obra, Kelsen afirma:

O que não pode ser encontrado no conteúdo de normas jurídicas positivas não pode fazer parte de um conteúdo jurídico. A teoria geral, tal como é apresentada neste livro, está voltada antes para uma análise estrutural do Direito positivo que para uma explicação psicológica ou econômica das suas condições ou uma avaliação moral ou política dos seus fins (KELSEN, 1998, p. XXVIII).

Ou seja, a forma como as normas jurídicas foram criadas ou a que interesses servem ou serviram não interessariam ao jurista, tampouco interessaria a justiça ou a moralidade dessas leis. O objeto desta doutrina que se quer científica é o direito propriamente dito, mas não as condições em que se deram a sua formação. Interessa, na verdade, a coerência lógica das regras normativas que compõem o sistema jurídico.

Na mesma medida, completa Franco de Sá (2009, p. 69):

Kelsen recusa a possibilidade de a norma, na sua pura normatividade, ser de algum modo dependente do plano fáctico. A norma pode ser derivada, na sua materialidade, no seu conteúdo normativo, do plano fáctico. Contudo, na pura normatividade que determina a sua forma, ela não pode deixar de ser inteiramente independente deste mesmo plano, retirando o seu “valor”, a sua

vigência, exclusivamente a partir de si mesma e não a partir de qualquer relação com a facticidade.

Não obstante, se o que interessa são as regras normativas de um sistema jurídico, independente da relação que se estabelece com a vida social, o que faz com que esse sistema consiga o estatuto de objetividade e exatidão pretendido por Kelsen?

Antes de investigarmos essa questão, é premente lembrarmos que Kelsen se insere dentro dos marcos do positivismo jurídico, contrapondo-se, portanto, à tradição que se baseava em um direito natural como pressuposto necessário para o direito posto em acordo pelos homens. Por conseguinte, não há na visão kelseniana um sentido ético-político pré-determinado que se sobreponha às regras jurídicas positivas. Diferentemente do que ainda acontece no contratualismo, o direito positivo não é mais submetido ao direito natural, pois, efetivamente, não há nem mais a consideração de um direito que seja natural.

Entretanto, Kelsen não se diferencia apenas dos contratualistas, mas tenta, dentro do próprio positivismo jurídico, estabelecer o âmbito próprio que caberia ao direito. Assim, quando estabelece para a sua teoria a insígnia de “teoria pura do direito”, afirma o autor que “pretende-se dizer com isso que ela está sendo conservada livre de elementos estranhos ao método específico de uma ciência cujo único propósito é a cognição do Direito, e não a sua formação” (KELSEN, 1998, p. XXVIII).

Ou seja, a busca pela objetividade do direito está relacionada ao afastamento dos próprios elementos que constituem a sua formação. É o pressuposto necessário para que a doutrina kelseniana se torne uma ciência, pois observa o seu objeto de forma desapaixonada, objetiva e não tenta inferir nesse objeto interesses que não correspondem a ele. Dessa forma, completa Kelsen (1998, p. XVIII):

Uma ciência que precisa descrever seu objeto tal como ele efetivamente é, e não prescrever como ele deveria ser do ponto de

vista de alguns julgamentos de valor específicos. Este último é um problema da política, e, como tal, diz respeito à arte de governo, uma atividade voltada para valores, não um objeto da ciência, voltada para realidade.

A atividade do direito deveria diferir e afastar-se da atividade da política para pretender ser uma atividade científica. Estar voltada para realidade objetiva, mas sem valorá-la, ou seja, sem projetar nela subjetividades e interesses particulares. Entretanto, seu objeto também deveria ser diferente do da ciência natural, que é a natureza. De forma que “se é necessário separar a ciência do Direito da política, não é menos necessário separá-la da ciência natural” (KELSEN, 1998, p. XXIX).

Não existe, portanto, na teoria do direito puro, nenhum fundamento que seja externo ao sistema positivo. Toda estrutura normativa do sistema kelseniano é imanente, encerra-se nela mesma. Dessa forma, o autor ignora completamente o caráter fático da implementação do direito, como já salientamos.

Ademais, esse é apenas o primeiro passo e que já havia sido dado pelo positivismo de uma forma geral. Como diz o próprio autor, falando sobre sua teoria, afirma que ela “pode ser entendida como um desenvolvimento ou desimplicação de pontos de vista que já se anunciavam na ciência jurídica positivista do séc. XIX” (KELSEN, 1999, p. VII).

Assim, Kelsen, inserido dentro da tradição positiva, faz mais um movimento que considera essencial: o isolamento do direito também dessas outras áreas que seriam estranhas a ele. Desse modo, completa:

A luta não se trava na verdade – como as aparências sugerem – pela posição da Jurisprudência dentro da ciência e pelas conseqüências que daí resultam, mas pela relação entre a ciência jurídica e a política, pela rigorosa separação entre uma e outra, pela renúncia ao enraizado costume de, em nome da ciência do Direito e, portanto, fazendo apelo a uma instância objetiva, advogar postulados políticos que apenas podem ter um caráter altamente subjetivo, mesmo que surjam, com a melhor das boas fés, como ideal de uma religião, de uma nação ou de uma classe (KELSEN, 1999, p. VII-VIII).

Com esse movimento Kelsen passa a sofrer oposição também dos

defensores do próprio positivismo jurídico o que, para o autor austríaco, só confirmaria a justeza de suas afirmações, pois as críticas que recebeu estariam muito mais voltadas às consequências de sua doutrina, visto que estas afetariam interesses que pouco teriam a ver com a disputa teórica propriamente dita.

Na verdade, o fundamento dessa oposição estaria relacionado a interesses e privilégios dentro da sociedade e, acrescenta Kelsen (1999, p. VIII): “tal fundamento afeta os mais vitais interesses da sociedade e, conseqüentemente, não deixa de afetar os interesses pertinentes à posição profissional do jurista”. Ora, qual seria a posição privilegiada que teria o jurista e que faz com que ele não queira abdicar dela? Para Kelsen, é justamente pelo fato de ter o domínio técnico do direito e considerar que pode, com isso, interferir de alguma forma nos conflitos sociais.

A principal questão a ser estabelecida é o âmbito que cabe ao direito e à política, que não pode ser o mesmo. Essa questão está relacionada ao conteúdo e a forma do direito, como afirma Kelsen, quando analisa o jurista e a posição profissional deste, escreve que:

Só contrariado renuncia a crer e a fazer crer aos outros que possui, com a sua ciência, a resposta à questão de saber como devem ser “corretamente” resolvidos os conflitos de interesses dentro da sociedade, que ele, porque conhece o Direito, também é chamado a conformá-lo quanto ao seu conteúdo, que ele, no seu empenho de exercer influência sobre a criação do Direito, tem em face dos outros políticos mais vantagens do que um simples técnico da sociedade (1998, p. VIII).

Nota-se que o objeto de análise da teoria jurídica não deve se confundir com a política e tampouco com a natureza. Porém, ainda falta definir o que é o âmbito específico do Direito, e qual método que se usa para se chegar e atuar nele. Para Kelsen (1998, p. XXIX), “a realidade específica do Direito não se manifesta na conduta efetiva dos indivíduos sujeitos à ordem jurídica. Esta conduta pode ou não estar em conformidade com a ordem cuja existência é a realidade em questão”. Contudo, se a conduta dos indivíduos pode estar ou não em conformidade com a ordem jurídica vigente, como se pode medir a eficácia desse sistema? Ou seja, qual

relação se estabelece entre as normas jurídicas e a vida real das pessoas? Kelsen completa seu argumento reiterando que “a ordem jurídica determina o que a conduta dos homens deve ser. É um sistema de normas, uma ordem normativa” (KELSEN, 1998, p. XXIX). Outrossim, Franco de Sá (2009, p. 70) afirma que, na teoria kelseniana, “o direito surge então não como decorrência da vida fáctica de uma sociedade, mas como um imperativo exterior que se impõe, enquanto puro dever-ser, a cada um dos seus membros”.

Teríamos, então, um dever-ser que não se impõe como obrigatoriedade? Um dever-ser que forma um todo coerente dentro da ordem normativa, mas que está desconexo com o ser? Kelsen vai aludir a esse problema em termos de realidade natural e realidade jurídica, afirmando que:

A conduta dos indivíduos, tal como ela é efetivamente, é determinada por leis da natureza de acordo com o princípio da causalidade. Isto é a realidade natural. A realidade jurídica, a existência específica do Direito, manifesta-se num fenómeno designado geralmente como a realidade jurídica, a existência específica do Direito, manifesta-se num fenómeno designado geralmente como positividade do Direito. O objeto específico de uma ciência jurídica é o Direito positivo ou real, em contraposição a um Direito ideal, o objetivo da política (KELSEN, 1998, p. XXIX).

Já há um componente causal que rege as condutas dos indivíduos e esse é entendido por Kelsen como um componente natural. O direito positivo existiria necessariamente, mas em uma esfera diferente e é esse direito positivo que é o objeto de análise da ciência jurídica, pois é nessa positividade que o direito se manifesta:

Exatamente como a conduta efetiva dos indivíduos pode ou não corresponder às normas do Direito positivo que regula esta conduta, o Direito positivo pode ou não corresponder a um Direito ideal, apresentado como justiça ou Direito natural, É na sua relação com o Direito ideal, chamado justiça ou Direito “natural”, que surge a realidade do Direito positivo. A sua existência é independente da sua conformidade ou não conformidade com a justiça ou o Direito “natural” (KELSEN, 1998, p XXIX).

O dever ser jurídico, na acepção de Kelsen, não é uma tentativa de tornar o homem melhor ou pior. Não há avaliação moral e muito menos a tentativa de inserir no homem quaisquer valores. Logo, conclui-se que a preocupação do direito puro não é necessariamente com a conduta do homem, pois “ela vê o Direito não como manifestação de uma autoridade supra-humana, mas como uma técnica social específica baseada na experiência humana” (KELSEN, 1998, p. XXX).

Depreende-se do exposto que o alicerce do direito não está dado de antemão, é preciso criá-lo e é neste momento que Kelsen introduz o princípio da norma fundamental, afirmando que é preciso buscar o fundamento do direito “numa hipótese jurídica – isto é, numa norma fundamental – a ser estabelecida por meio de uma análise lógica do pensamento jurídico efetivo” (KELSEN, 1998, p. XXX).

Após a definição do objeto da teoria pura e a sua estruturação por meio de um sistema de normas, cabe analisarmos a relação que se estabelece com a norma fundamental citada anteriormente. Como afirma o próprio Kelsen (1999, p. 163):

Uma ordem jurídica é um sistema de normas gerais e individuais que estão ligadas entre si pelo fato de a criação de toda e qualquer norma que pertence a este sistema ser determinada por uma outra norma do sistema e, em última linha, pela sua norma fundamental. Uma norma somente pertence a uma ordem jurídica porque é estabelecida de conformidade com uma outra norma desta ordem jurídica. Por esta via, somos reconduzidos finalmente à norma fundamental, que já não é estabelecida de conformidade com a determinação de uma outra norma e que, portanto, tem de ser pressuposta.

Evidentemente, há de se ter um marco que evite uma regressão ao infinito. Algo que propicie a edificação do sistema jurídico e que dê coerência ao todo. Em Kelsen, esse marco é estabelecido pela norma fundamental.

Ademais, percebe-se algumas características que diferenciam o sistema kelseniano do sistema anterior dos contratualistas. Destaca-se, entre elas, o fato deste sistema considerar válida a norma que não contradiz o direito natural, enquanto Kelsen introduz como elemento de validade a ligação a essa norma

fundamental. Assim, uma ordem normativa é considerada legítima ao seguir este princípio. Já no direito natural há um parâmetro ético-político, estabelecido previamente, que deve orientar o sistema jurídico criado pelos homens.

Com a transformação do direito em sistema lógico-formal, é salutar a indagação sobre a sua relação com os conflitos existentes dentro da sociedade. Qual função teria o jurista diante de questões conflitantes no âmbito de uma determinada sociedade, quando a norma não é capaz de orientar objetivamente uma solução?

A resposta de que esse espaço não o pertence não parece ser uma resposta satisfatória diante de conflitos sociais ou mesmo de leis que, conquanto ordenadas dentro do princípio da norma fundamental, justificam uma situação claramente injusta.

Transformar o direito em objeto puro é alçá-lo a este ser no qual as disputas sociais não cabem, pois estas são marcadas por interesses e subjetividades que podem escapar ao âmbito normativo, colocando em risco a pretensão de imparcialidade que deveria orientar a aplicação do próprio direito.

O direito kelseniano torna-se um objeto puro à medida que se alcança aquele objetivo que colocamos no início deste texto: “aproximar-se tanto quanto possível os seus resultados do ideal de toda a ciência: objetividade e exatidão”. Entretanto, a mensuração sobre se isso é uma condição positiva para o direito ou não continua sendo não apenas uma disputa teórica, mas também política.

Sabe-se, entretanto, que a discussão sobre o objeto do direito é tema de diversos comentadores da obra kelseniana. Reale (1999, p. 289), por exemplo, afirma que “se há, todavia, jusfilósofos que optam pelo fato como horizonte da normatividade jurídica, outros há que entendem ser esta logicamente plena, resolvendo-se a sua validade no seio da ordem normativa mesma”. Ou seja, o autor brasileiro coloca a contraposição entre o fato como criador das normas, que é defendido por alguns jusfilósofos, e a plenitude da normatividade jurídica, que independe do fato.

Bobbio caminha na mesma direção que Reale ao comentar sobre a divisão

entre o realismo jurídico e o positivismo jurídico. Assim, afirma:

As diferentes definições do direito dadas pela escola realista e aquelas da escola positivista (em senso estrito, por exemplo, a de Kelsen) decorrem do ponto de vista diverso e que os expoentes das duas escolas se colocam, para considerar o fenômeno jurídico; os juspositivistas enfocam o direito pelo ângulo visual do dever ser, considerando assim o direito como uma entidade normativa; os realistas enfocam o direito do ângulo visual do ser, considerando o direito assim como uma realidade factual (BOBBIO, 1995, p.142-143).

Ambas as análises evidenciam que há uma divisão importante na forma como se estabelece a relação entre norma e fato em um sistema jurídico. Entretanto, para o objetivo deste trabalho, é importante a concentração na escola juspositivista, na qual se insere Kelsen. Assim, é preciso delimitar melhor a relação entre fato e norma, ou entre ser e dever ser nessa perspectiva apontada.

Continuemos com Reale (1999, p. 457) que assevera que, para Kelsen, “o Direito é visto como um sistema escalonado e gradativo de normas, às quais atribuem sentido objetivo aos atos de vontade”. Há que se notar a relação entre os atos de vontade e as normas do direito. Essa relação, contudo, não é necessariamente de uma imposição de uma sobre a outra, como se as normas ditassem efetivamente as condutas sociais. Reale (1999, p. 457) completa afirmando que “as normas jurídicas não são comandos ou imperativos, no sentido psicológico do termo, como se atrás de cada preceito houvesse alguém a dar ordens, mas sim enunciados lógicos que se situam no plano do dever ser”.

A partir da citação acima, podemos inferir que se colocar no “plano do dever ser”, ao mesmo tempo em que não pretende constituir-se como uma norma de conduta parece, à primeira vista, uma contradição. Porém, na teoria de Kelsen, isso tem um sentido diferente. Dever ser se configura menos como um ideal do ser do que como uma aplicação da coerência normativa. Ou seja, segue-se uma norma não pelo fato dela exigir determinado comportamento e sim porque é ela, a norma, constituída em um conjunto com outras normas e ligada a uma norma fundamental,

que dá coerência ao sistema jurídico. Deixar de segui-la seria tornar a ação inválida e passível de uma sanção.

Da mesma forma, completa Reale (1999, p. 459):

A norma jurídica não traduz, diretamente, nenhum comando ou imperativo (...) porque a norma é logicamente indicativa e de estrutura hipotética, pois se limita a ligar um fato condicionante a uma consequência (a sanção), sem enunciar qualquer juízo a respeito do valor moral ou político dessa conexão.

O mesmo autor acrescenta, mais adiante, que:

O fazer é algo que não pertence ao campo estritamente jurídico: — quando um homem pratica certo ato, age por motivos que não são jurídicos (...) O Direito não se confunde, portanto, com o processo psíquico que determina a prática de um ato, nem tampouco se confunde com o conteúdo axiológico, de ordem moral ou econômica, que possa induzir o agente a fazer isto ou aquilo (REALE, 1999.,461-462).

Há, claramente, um extremado formalismo em uma concepção na qual só importam os aspectos normativos e não propriamente o conteúdo do direito. Mas foi o método utilizado por Kelsen para tentar afastar do direito quaisquer resquícios de ideologia, o que não deixou de gerar outros problemas, pois também afastou o direito da vida real, ou seja, dos fatos. Reale discute essa questão e, analisando a obra de Kelsen, afirma:

Nem é demais notar, desde logo, que o seu apego a construções lógico-formais corresponde a um relativismo filosófico fundamental, a certa incompreensão dos valores da existência concreta, apresentando a sua teoria, rigorosamente travada, um caráter de abstração ou de a-historicidade, que parece ter sido sentida pelo próprio autor na fase mais recente de suas pesquisas fecundas (REALE, 1999, p. 456).

Reale defende que o próprio Kelsen percebeu o quanto seu formalismo tornava sua teoria abstrata. Se o direito puro refere-se apenas ao dever ser em um

sentido não prescritivo, mas lógico e formal, fica em suspenso uma questão fundamental para qualquer sistema jurídico: a eficácia de suas normas. Ora, não há como medir a eficácia de uma norma ignorando a atuação do ser. Quando os fatos não correspondem em nenhuma medida às normas o resultado é um sistema jurídico ineficaz, inócuo.

Por isso, Reale considera que o próprio Kelsen, em certa medida, atentou-se para o problema na segunda edição da *Teoria do Direito Puro*:

Ao estudar, em um primeiro momento, a correlação entre norma e conduta, manteve-se Kelsen em atitude de certa maneira estática. Reconhece ele, em seu primeiro compêndio sobre a *Teoria Pura do Direito*, não ser possível correspondência completa entre vigência e eficácia, devendo antes existir possibilidade de discrepância entre o ordenamento normativo e o domínio do "acontecer efetivo" subordinado a ele. Sem isto, aliás, uma ordem normativa não teria qualquer sentido, tomar-se-ia dispensável por inútil, como se se dissesse: — "deve acontecer o que efetivamente acontece" ou "deves o que quiseres" (REALE, 1999, p. 467).

Por mais que a correspondência entre ser e dever ser não possa, por definição, ser completa, é necessário que haja relação entre uma e outra. O dever ser não pode estar apenas no âmbito da validade formal, ignorando-se o necessário, ainda que limitado, vínculo entre vigência e eficácia. Como vigora algo que não é eficaz em nenhuma medida? Assim sendo, Reale completa o raciocínio afirmando, sobre Kelsen, que este:

Reconhece, outrossim, que a validade lógico-formal (vigência) de uma ordenação jurídica se encontra "em certa relação de dependência" quanto à conduta efetiva dos homens, mas acrescenta, a seguir: — "Essa relação — talvez se pudesse designá-la de maneira figurada como a tensão entre o ser e o dever ser — não pode ser determinada senão por um limite superior e outro inferior. A possibilidade de correspondência não pode ultrapassar um *maximum* determinado, nem descer de um *minimum* determinado" (REALE, 1999, p. 468).

Acrescente-se que, ainda segundo Reale (1999, p. 468), ao confrontarmos o pensamento inicial do próprio autor austríaco com o seu pensamento posterior,

“nota-se relativa mudança na concepção posterior de Kelsen, que nos fala em norma determinante de conduta, ou em norma que prescreve um comportamento (...) a norma deixa de ser descritiva ou indicativa, para passar a ser prescritiva”. Há uma mudança significativa na relação entre ser e dever ser ou, em outros termos, entre fato e norma, que faz com que a pretensa pureza do direito seja colocada em questão, pois é difícil conceber a passagem da simples descrição para a prescrição sem adentrar no âmbito antes relegado à moral ou à política. Assim, completa Reale (1999, p. 465):

Posteriormente, no entanto, Kelsen desenvolveu sua doutrina fixando mais clara a correspondência entre eficácia e vigência; e isto se deve, a nosso ver, especialmente à convivência com o mundo norte-americano, onde a vida jurídica se expressa no *Common Law*, ou seja, é experiência jurídica ligada ao elemento fático, aos usos e costumes e aos precedentes jurisdicionais. Kelsen, escrevendo na Áustria e no meio cultural germânico, onde o formalismo jurídico sempre foi bastante acentuado, concebeu a vigência como algo de válido por si mesmo, embora potencialmente eficaz (todo transcendental é condição de experiência possível), mas ao entrar em contato com o Direito banhado na experiência social, tal como se realiza nos Estados Unidos da América do Norte, compreendeu que era necessário completar sua doutrina, dando maior e diverso relevo ao problema da “eficácia” ou da “efetividade” do Direito, acentuando e desenvolvendo a parte dinâmica de sua concepção, até então apreciada de forma prevalentemente estática.

Nota-se que Reale alude ao fato de Kelsen completar sua doutrina ao desenvolvê-la em aspectos até então secundários. Mas não há necessariamente uma contraposição com as características gerais da teoria que o autor austríaco desenvolveu na Alemanha. O formalismo jurídico que distinguiu a teoria kelseniana das demais continua presente, mas esse formalismo já não se apresenta mais como um contraste ao ser.

Ademais, podemos concluir que se é verdade que há algum tipo de correspondência entre ser e dever ser, pode-se concluir que existe também certa influência recíproca. Estabelece-se uma ligação mais nítida entre os fatos concretos e as normas. Não é possível determinar uma pureza do direito que o afastaria

totalmente da política, assim como não é cabível ignorar que uma norma poderia prescindir totalmente da sua eficácia na vida cotidiana, deixando de ser algo apenas potencial. Assim, Reale (1999, p. 465) conclui:

Parece-nos inegável uma segunda fase na Teoria Pura do Direito, assinalada, entre outros pontos, por maior correlação entre o problema da vigência, que é técnico-formal, e o da eficácia”. Sendo que esta eficácia não envolve apenas elementos jurídicos, mas também “apreciações de natureza sociológica, histórica e axiológica.

O próprio princípio que sustenta a teoria normativa de Kelsen, o da norma fundamental, deixa margem para que se possa concluir que essa escolha depende de uma decisão que não pode ser inteiramente objetiva. Como dito anteriormente, a norma fundamental é uma norma pressuposta, pois não seria possível o direito retroagir indefinidamente em busca de um princípio que sustente todo o sistema de normas. Em algum momento, é necessário estabelecer um marco inicial. Como diz o próprio autor:

Mas interessa especialmente ter em conta que os atos através dos quais são produzidas as normas jurídicas apenas são tomados em consideração, do ponto de vista do conhecimento jurídico em geral, na medida em que são determinados por outras normas jurídicas; e que a norma fundamental, que constitui o fundamento da validade destas normas, nem sequer é estatuída através de um ato de vontade, mas é pressuposta pelo pensamento jurídico (KELSEN, 1998, p.15).

Ora, seria estranho estabelecer que a norma é estatuída por um ato de vontade e ao mesmo tempo pressuposta pelo pensamento jurídico. Foi necessário separar esses dois momentos que parecem antitéticos, pois o primeiro carrega consigo o peso da subjetividade, que é contrário a todo o propósito da teoria do direito puro. Nesse sentido, o ato de vontade poderia muito bem se misturar com a política e a moral.

Na teoria da norma fundamental de Kelsen é impossível não vermos semelhança com o critério adotado pelos contratualistas em relação ao direito

natural, que abordamos na primeira parte deste texto, no qual o direito natural funciona como um pressuposto que valida o direito positivo. Ainda que a norma fundamental não tenha o valor ético-político que caracteriza a teoria contratualista, existe aqui um elemento que condiciona todo o processo jurídico posterior.

Veremos, no próximo capítulo, como essa teoria que se prende a uma norma fundamental faz com que os conflitos sociais percam substância no processo político, pois os afastam justamente de um dos elementos primordiais na construção e no alicerce da sociedade: o elemento jurídico.

Além disso, analisaremos a teoria decisionista de Carl schmitt, que trará o elemento da exceção para a discussão sobre a normatividade, e a sua abordagem sobre o político e o soberano.

4 CARL SCHMITT: O CONFLITO COMO ESSÊNCIA DO POLÍTICO

Vimos, no capítulo anterior, como se entrelaça em Kelsen a questão da imanência da lei, que se legitima a si mesma através de um sistema de normas. Analisaremos, neste capítulo, como Schmitt constrói a sua teoria decisionista em confronto com o normativismo kelseniano. Usaremos como sustentação teórica principal nessa parte as obras *O risco do político*, de Bernardo Ferreira, e *O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*, de Alexandre Franco de Sá e os textos de Schmitt, *Teologia política* e *O conceito do político*. Obviamente, alguns outros textos de apoio serão utilizados ao longo do capítulo.

No primeiro tópico desta parte, destacaremos o debate entre normativismo e decisionismo, referenciados em Hans Kelsen e Carl Schmitt, respectivamente. Interessa, nesse momento, retomar alguns elementos presentes na teoria kelseniana, principalmente a questão da imanência do direito, que não permite a atuação de elementos externos a ele. Tendo como referência, portanto, sempre uma norma jurídica. Em confronto a essa teoria, ainda neste tópico, salientaremos os aspectos do decisionismo schmittiano, tendo como objetivo elucidarmos a questão do soberano e do estado de exceção, que nos levará necessariamente à questão do político.

No segundo tópico, discuto mais detidamente o conceito schmittiano de político, a partir da noção do conflito no binômio amigo-inimigo. Diante disso, emerge a figura do soberano e seu espaço de atuação: o estado de exceção. Pretendemos que o aprofundamento da questão nos esclareça os meandros da relação entre soberano, decisão e político. Assim sendo, estaremos diante da impossibilidade de pensar um direito que escape à política, assim como um direito que não se refira a nenhum externo a sua própria normatividade.

4.1 NORMATIVISMO E DECISIONISMO

É na oposição ao liberalismo e ao positivismo jurídico que se constitui o cerne da teoria schmittiana que nos interessa neste trabalho. Como afirmou Franco de Sá (2009, p. 71): “É sobretudo diante da tentativa kelseniana para estabelecer o direito a partir de uma pura normatividade que Schmitt encontra a oportunidade para esclarecer a sua posição própria acerca da essência desse mesmo direito”. Salientando, mais adiante, que, no plano jurídico, Kelsen se constitui como o seu “mais radical adversário” (FRANCO DE SÁ, 2009, p. 228).

A contraposição entre Kelsen e Schmitt reflete-se, podemos acrescentar, na contraposição entre normativismo e decisionismo, teorias das quais ambos são destacados representantes. Duas formas de se entender a relação entre o que acontece de fato e a construção das normas jurídicas.

Compreende-se, a partir da discussão do capítulo precedente, que para o normativismo jurídico, o direito deve antepor-se aos fatos, objetivando antecipar-se às situações que podem ocorrer nas relações sociais. Há, portanto, a necessidade de uma previsibilidade na vida pública. Através de um conjunto de leis e normas, o normativismo pretende regulamentar a vida em sociedade, ainda que na história da tradição normativista essa relação tenha diversas nuances, que variam da independência da norma à relativa interdependência desta com os fatos.

No entanto, tendo como parâmetro o pensamento de Kelsen a partir de seu contato mais próximo com a *Common law*, como também vimos no capítulo anterior, pode-se afirmar que para que tal regulamentação tenha êxito, é indispensável que essa sociabilidade seja harmônica e, de certa maneira, calculável, pois não há espaço, no direito, para aquilo que está fora das normas jurídicas.

Ademais, a validade do projeto kelseniano apoia-se sempre numa lei anterior e fundamental que dá coerência a todo o sistema jurídico. Ou seja, este sistema é imanente e formal. Não admite, portanto, a interferência de nenhum elemento externo ao próprio direito.

É inevitável que norma e fato coincidam de alguma forma para que a

estrutura jurídica seja efetiva. Como vimos, contudo, se em Kelsen não há saída que não seja imanente, é preciso que se encontre as soluções para os casos concretos tendo como referência as próprias normas existentes. Assim, a normatização necessita dessa previsibilidade na sociedade, algo que não seria possível se esta fosse permeada por conflitos políticos³. Torna-se necessário, portanto, que haja um ambiente social harmônico. É somente assim que o formalismo kelseniano é viável.

Em antítese a isso, pois é sobretudo na crítica ao normativismo kelseniano que Schmitt elabora sua teoria, o decisionismo schmittiano tem como estrutura básica a afirmação segundo a qual o fundamento último do direito é uma decisão política do soberano. Entretanto, antes de discutirmos a questão do soberano, é necessário entender um pouco melhor como se estrutura no autor alemão a relação entre fato e norma, fundamental para chegarmos ao seu conceito de exceção e decisão soberana, objetivo desta parte do trabalho.

Dessa forma, em seu texto intitulado *O risco do político*, Ferreira (2004, p. 97), ao falar sobre a crítica de Schmitt a Kelsen, argumenta que:

Nenhuma norma contém em si o princípio de sua própria validade. Mais ainda: não haveria como derivar a validade de uma ordem normativa de uma suposta universalidade ou racionalidade dos seus conteúdos. Para que isso fosse possível, seria necessário pressupor a existência no interior da vida social de um quadro de valores incontroversos, de algum tipo de consenso normativo.

Mais adiante, falando ainda sobre a validade de uma norma, Ferreira (2004, p. 109) acrescenta que “a ‘realidade concreta’ é o terreno do imponderável e do contingente, daquilo que não obedece a nenhum critério racional de calculabilidade e dedutibilidade, não podendo ser delimitado e previsto com antecipação”. Assim, na visão que Schmitt mantém sobre a sociedade, há o pressuposto de que a vida concreta sempre pode escapar ao formalismo jurídico, pois este estará em permanente atraso ao que acontece na “realidade concreta”.

Portanto, a complexidade da realidade não poderia ser resumida e inserida

³ Entende-se aqui “conflito político” no sentido que Schmitt dá ao termo, algo que veremos mais adiante.

totalmente na lei. Por trás dessa questão, estaria a tentativa normativista de negar a decisão como fundamento do direito, pois transfere para o aparato jurídico a responsabilidade e a incumbência de lidar com essa mesma realidade.

Entende-se que há claramente uma confusão entre direito e lei na teoria criticada por Schmitt. Outrossim, lei e direito representam âmbitos distintos nos quais um não se resume e, tampouco, se esgota necessariamente no outro. Da mesma forma, analisando essa problemática nos primeiros textos schmittianos, Villas Bôas, em sua obra *Secularização Inacabada*, afirma (2011, p. 28) que:

A crítica do esgotamento do direito na lei revela que o positivismo escamoteia o caráter contingente da realidade empírica. Desse modo, Schmitt transforma a contingência no princípio e método da sua investigação, que não abandona jamais.

Ora, contingência, por definição, é aquilo que escapa à norma, que não pode ser previsto ou inserido previamente na normatividade jurídica. É a brecha pela qual se pode estabelecer uma instabilidade em determinada sociedade. Resta, por conseguinte, entender de que forma essa contingência é tratada pelo direito, para que não se instale o caos.

Como vimos, o normativismo jurídico não lida com a contingência, pelo menos não da forma como ela é tratada pelo decisionismo. Villas Bôas (2011, p. 201) destaca que, na visão de Schmitt, “a subsunção da complexidade dos casos concretos da realidade à forma universalizante da norma manifestada por leis, códigos, regulamentações é inviável”. Ademais, inviável também porque não é possível presumir o devir das relações sociais, que são, por natureza, complexas e, em certa medida, imprevisíveis.

Assim, completa:

A constatação de uma cisão entre os conceitos da teoria do direito e o espaço da experiência de sua aplicação por intermédio da decisão joga luz na contingência como elemento central do direito a partir do qual Schmitt elabora seu conceito de decisão. A contingência, concebida, posteriormente, como a noção de exceção, torna-se

princípio primordial de sua epistemologia (VILLAS BÔAS, 2011, p. 202).

Podemos concluir que, a contingência, identificada como a exceção à norma, é o âmbito em que atua a decisão. Esta não precisa atuar no caso normal, pois ela visa justamente retomar a normalidade, e não criar um estado de exceção permanente. Pelo exposto, fica claro que a decisão não pode ser vista pelo ponto de vista da imanência, porquanto ela é o elemento que lida com aquilo que não está no sistema da normatividade jurídica.

Percebe-se que o normativismo, ao ignorar a questão do que foge à imanência ou fazer desta questão algo secundário, simplesmente não consegue atuar mediante situações extremas, às quais escapam ao seu âmbito.

Outrossim, pelo que vimos até aqui, essa mesma questão da imanência inviabilizaria o projeto jurídico kelseniano, pois ter a norma como sua própria validade seria ignorar um elemento que é impossível de ser ignorado: a conflitividade da política, que define o conteúdo das normas, mas de acordo com as circunstâncias dessa mesma vida concreta. É a política, em última instância, que se quer negar ao se desconsiderar a questão da contingência.

Da mesma forma, relacionando essa discussão ao problema da soberania, acrescenta Villas Bôas (2011, p. 217):

Creio que seja fundamental ter em vista que o esforço liberal e positivista para varrer a contingência, precisamente à exceção para fora do mundo, corresponde à eliminação do núcleo político fundamental compreendido pelo conceito de soberania.

Desse modo, como poderia ser criado um consenso normativo diante de tudo que foi exposto? Com efeito, se a norma não contém em si o princípio de sua validade, esta validade precisaria ser adquirida externamente, caso contrário se instalaria o caos em qualquer sociedade. Vimos anteriormente que a criação de regras válidas universalmente, a partir da premissa do direito natural, foi uma busca constante já nos autores contratualistas. Neste sentido, a novidade introduzida por

Kelsen é supor que esse consenso surja a partir da própria racionalidade da norma jurídica, na qual uma norma justificaria a outra, ignorando qualquer elemento externo ao direito.

A relação entre norma e fato é um dos pontos problemáticos que Schmitt identifica na teoria kelseniana e, neste confronto, é que ele vai erigir o seu conceito de decisão. Diante do fato de que o sistema jurídico precisa de um elemento externo para que se torne efetivo, Schmitt introduz a decisão como este elemento que torna possível a reaproximação entre fato e norma. Ou seja, o elemento externo negado pelo normativismo é justamente a decisão.

Percebe-se que há, com o decisionismo, uma tentativa de reconciliação entre norma e fato. Dessa forma, “Schmitt sustentará que a referência à facticidade presente no direito, a sua relação com plano fático, faz parte da própria essência do direito e nunca poderá ser juridicamente irrelevante” (Franco de Sá, 2009, p. 71). Cabe acrescentar que tal essência, como vimos, se perderia com o normativismo.

Assim, se o plano fático é, por natureza, referente ao direito, este mesmo plano fático abarcaria as relações humanas no espaço público e seria, conseqüentemente, exposto às imprevisibilidades que essas relações contêm, já que a possibilidade do consenso perante as normas é descartada por Schmitt. Torna-se, então, necessário uma teoria que incorpore a questão desse elemento externo que atua quando as normas não mais correspondem às necessidades criadas a partir das relações concretas.

Assim, completa Ferreira (2004, p. 97):

Na ausência de semelhante consenso, se colocaria a necessidade de instituir condições factuais em que as normas pudessem ter vigência, ou seja, em que a sua validade viesse a ser “universalmente” reconhecida. Nesse caso, porém, a universalidade desse reconhecimento já não seria uma decorrência da natureza e a mesma universal e incontroversa, mas o resultado da criação de um “meio homogêneo”.

A decisão atua nos interstícios da normatividade. Ali, no espaço em que os

conflitos sociais põem em risco a própria sobrevivência da sociedade, busca-se a criação desse meio homogêneo, que não é nada mais do que a pretensão de que a norma seja reconhecida como válida por todos. Como vimos, pretensão esta que será constante, pois não se pode prescindir do conflito político, que coloca sempre em risco as normas existentes.

E de que forma poderia haver um meio homogêneo senão através da disputa política? Ademais, o consenso não pode ser criado através de normas jurídicas que se pretendam, por si mesmas, universais. É precisamente a disputa política que determina a substância dessas normas e a sua validade, e não simplesmente a racionalidade ou mesmo a justeza da norma. Este é o cerne da crítica schmittiana ao formalismo da teoria de Kelsen: a diferenciação clara entre substância e forma. No mesmo sentido, acrescenta Mouffe (1994):

Schmitt entendeu a constituição como decisão, enfatizando a importância de quem a havia escrito e a legitimidade do intérprete em detrimento do próprio texto, razão pela qual se autodenominava “anti-positivista”. Não admitia a possibilidade de subsunção de uma lei à outra, mas, de um caso concreto à lei. A legitimidade, segundo ele, não se limita à formalidade, ao contrário, abrange, especialmente, a substância, que, por sua vez, pode ser relevante a ponto de evitar a aplicação da forma.

O trecho supracitado por Mouffe mostra como o aprofundamento da discussão sobre o conceito de político nos leva novamente à análise da relação entre forma e conteúdo na aplicação do direito. A relação entre o dever ser e o âmbito da vida social não tem como não ser uma preocupação premente do direito.

Mais ainda, “ao contrário do que por Kelsen é defendido, Schmitt sustentará que a referência à facticidade presente no direito, a sua relação com o plano fáctico, faz parte da própria essência do direito” (Franco de Sá, 2009, p. 71), Ou seja, pretender um direito que prescindia da vida “concreta” é algo inconcebível e uma das principais polêmicas entre os dois autores. Como vimos no capítulo anterior, Kelsen, a partir do contato com o direito anglo-saxão, acaba refazendo sua formulação inicial e incorporando o plano fáctico em suas preocupações teóricas sobre o direito. Ainda

assim, em um sentido diferente do exposto por Schmitt.

Ora, mas se não há uma objetividade no direito que se imponha a subjetividades de interpretações, entra-se inexoravelmente neste terreno perigoso que é o da disputa política. É justamente aqui, na disputa política, orientados pelo binômio amigo-inimigo, que se encontram setores da sociedade com diferentes níveis de poder e de organização social. Detentores de meios estatais para articulação de seus interesses ou não. E é na disputa política que a forma cede espaço à substância, comprovando novamente a posição de interdependência entre ambas.

Entretanto, é preciso avançar um pouco mais na questão e discutir como, para além das críticas ao normativismo jurídico, se constitui o decisionismo schmittiano. No mesmo trecho destacado de Mouffe, percebemos que a decisão está intimamente ligada ao soberano, pois quem mais teria a legitimidade para se sobrepor à norma diante da necessidade de um caso concreto?

A decisão soberana, portanto, ainda que vá contra a letra da lei, é legítima em Schmitt, pois “a decisão é, ao mesmo tempo, também um ato de interpretação capaz de atribuir significado concreto aos conceitos que estruturam a vida coletiva. Todavia, semelhante interpretação é, antes de tudo, um ato de autoridade” (FERREIRA, 2004, p, 116).

Assim, o direito vincula-se diretamente à sua aplicação. É na execução nos casos concretos que se pode medir a efetividade ou não de uma norma jurídica, tendo a possibilidade de ir além desta mesma norma para que tal efetividade seja garantida. Com o decisionismo, pode-se afirmar, há a prevalência da interpretação do texto da lei sobre a própria lei.

Mas para que serviria a norma, então, se é legítima a decisão que se sobreponha a ela? Seria Schmitt um defensor de uma sociedade sem normas, na qual tudo que resta é a vontade daquele que interpreta, ou seja, da autoridade? Sobre este ponto, é esclarecedora a afirmação de Ferreira (2004, p. 277):

A decisão do soberano sobre o estado de exceção se define em

relação à norma que ela própria exclui. Em outros termos: a exceção é sempre uma exceção em face de uma determinada ideia do direito. Na exceção, se demonstra, é verdade, a anterioridade e a independência da decisão em relação à norma, assim como a impossibilidade de conceber esta última como fundamento da ordem. Mas não só. Também torna-se evidente, insisto, o vínculo entre a decisão e uma ideia de ordem normativa. Faz parte da própria natureza da decisão soberana o paradoxo que, segundo Schmitt, seria característico da ditadura, ou seja, ela 'ignora o direito (...) para realizá-lo'.

A exceção existe frente ao direito constituído em cada sociedade, quando este não absorve os elementos que geram instabilidade e quando a possibilidade de caos está iminente. Ademais, o soberano age para instaurar o direito, sendo este o propósito de sua intervenção. O paradoxo é óbvio e Schmitt notadamente prefere ele à, em sua visão, ilusão de um direito normativo fundado em si mesmo. O próprio direito é já uma disputa política.

Do mesmo modo, percebe-se que a crítica de Schmitt não se refere propriamente a uma norma, mas ao fundamento dela. Este não pode advir de alguma outra norma, pois o caso de exceção demonstra justamente o momento em que um fato concreto escapa ao normativismo posto. O que fazer quando isso acontece? Não há resposta possível dentro do normativismo. Mesmo a instituição do estado de sítio ou de exceção em algumas constituições já pré estabelece um conjunto de situações e limites em que se pode atuar. Por definição, não haveria poder soberano para além do que a própria norma já define. Em outros termos, ainda se estaria preso a uma juridicidade imanente, na qual se espera uma certa previsibilidade de todas as situações que permeiam a sociedade.

Por conseguinte, na visão schmittiana, o fundamento de uma norma é sempre uma decisão soberana. Porém, isso fica exposto apenas quando se discute o direito a partir do caso de exceção, pois nos casos normais o soberano não aparece, e nem precisaria, pois este atua justamente para (re) estabelecer a norma.

É nesse sentido que Schmitt parte da discussão sobre o caso de exceção, pois é nele que o normativismo mostra suas incongruências e limites. Não significa que Schmitt seja propriamente um teórico do estado de exceção, ele parte da

exceção para perscrutar o cotidiano. Ferreira, por exemplo, afirma que para Schmitt essa é uma questão ontológica, pois “o privilégio metódico que adquire a exceção como ponto de vista encontra sua outra face na centralidade ontológica que se atribui à exceção como experiência constitutiva da vida social e política.”⁴.

Ou seja, a exceção não seria a simples exclusão ou fim do direito, mas seria também o momento de instituição de direito, de criação de normas. Algo que se posiciona fora do direito, mas que é, ao mesmo tempo, intrinsecamente ligado a ele. Só existe por conta dele. Em *Teologia Política*, Schmitt aborda a exceção fazendo um paralelo com o milagre na teologia, diz o autor:

El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos. Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en orden jurídico vigente (SCHMITT, 2009, p. 37).

A analogia entre o milagre e o conceito de estado de exceção está presente em outras obras de Schmitt, como *A Ditadura* e *O Romantismo Político*, o que denota a importância dada ao tema pelo autor. O que seria o milagre para a teologia? Ora, é o que foge à normalidade, o que não está previsto, mas é sempre esperado que surja em momentos extremos em que não há mais como resolver determinada situação.

Percebe-se, entretanto, uma similaridade entre a norma fundamental normativista e o soberano, pois ambos funcionam como o fio legitimador da normatividade jurídica, porém, com a fundamental diferença que, nas palavras de Bobbio “a norma fundamental tem a função de fechar um sistema fundado sobre o primado do direito sobre o poder; a soberania tem a função de fechar um sistema

4 FERREIRA, Bernardo. **Exceção e História no pensamento de Carl Schmitt**. In Revista Brasileira de Estudos Políticos | Belo Horizonte | n. 105 | pp. 343-382 | jul./dez. 2012. Acesso em 15/05/2017.

fundado sobre o primado do poder sobre o direito” (BOBBIO *in* FERREIRA 1994 p. 107).

É preciso entender, contudo, por que Schmitt concentra sua análise no caso de exceção e não nas situações de normalidade. Nas palavras do próprio autor (2008, p. 94), “a exceção é mais interessante do que o caso normal (...) ela não só confirma a regra, mas a própria regra só vive da exceção. Na exceção, a força da vida real rompe a crosta de uma mecânica cristalizada na repetição”. Assim, completa Ferreira (2004, p. 108):

Longe de ser um estado de coisas que ignora toda fundamentação jurídica, a exceção se apresentaria como uma situação-limite em que o direito, sem dar lugar à mera facticidade do real, reconhece, por assim dizer, a sua incapacidade de governá-la de acordo com uma racionalidade normativa.

A exceção não seria simplesmente a suspensão do direito, mas, além disso, o reconhecimento de que determinado acontecimento não encontra solução dentro dos marcos jurídicos vigentes. Ou seja, o término da ilusão de que a normatividade é capaz de antever processos e situações específicas. Uma desconformidade entre fato e lei que só pode ser solucionada com a decisão que rompa a disjunção entre ambos.

Para Schmitt, é na situação extrema que fica explícita a impossibilidade de governar mediante os limites da forma jurídica, pois é imprescindível sobrepor a ela a decisão soberana. Nesse momento, há um espaço de indeterminação entre a suspensão do direito e a criação deste, no qual não se sabe objetivamente o instante de cada um. Suspende-se o direito para criar o direito, isto é, para que este seja efetivo, mas de acordo com os interesses e objetivos de quem detém o poder para tal, isto é, como um ato de autoridade, como dito anteriormente.

Este “ato de autoridade” relaciona-se diretamente à questão do poder, ou seja, quem decide. Na mesma medida, Franco de Sá, escrevendo sobre a suspensão e efetivação do direito em uma situação excepcional, afirma que, para Schmitt, “o direito efectivo depende não do direito, mas do poder que, enquanto

fonte de efetivação do direito, o pode suspender justamente para garantir sua vigência” (FRANCO DE SÁ, 2009, p. 106).

Torna-se evidente, portanto, que a efetivação do direito tem prevalência sobre a sua forma e, mais do que isso, a decisão cabe à autoridade daquele que pode interpretar a lei e sublinhá-la como inoperante em determinados casos.

Por conseguinte, o caminho está aberto para a discussão sobre o estatuto da exceção na normatividade, pois é nesta que fica explícito os limites do formalismo kelseniano. Como dito anteriormente, o problema estaria resolvido caso houvesse harmonia absoluta na sociedade a ponto de não existir questionamentos sobre as normas que regem a vida social. Sendo improvável que isso ocorra, carece discutir quem e como são resolvidos os casos que fogem ao consenso social. Vimos, por exemplo, que em Hobbes esses distúrbios são resolvidos pelo Estado soberano, mas como trata Schmitt dessa questão?

Se um imperativo moral ou jurídico precisa ser interpretado para ganhar efetividade, se a sua validade não está automaticamente dada por seu conteúdo, se é necessário criar as condições da sua vigência, a questão, para Schmitt, transfere-se do plano de um juízo ético ou jurídico – incondicionado e puramente normativo – para o plano do conflito político (FERREIRA, 2004, p. 100).

Assim, estabelecida a impossibilidade de um imperativo moral ou jurídico tornar-se universal, aceito e compartilhado por todos, entra-se no plano da disputa política, âmbito que a literatura jurídica sempre tentou evitar. Como afirma Schmitt (2008, p. 130), “Hoje, nada é mais moderno do que a luta contra tudo o que é político (...) não deverão mais existir problemas políticos, só tarefas técnico-organizacionais e econômico-sociológicas”.

A decisão surge no instante da interpretação e efetivação do direito, ou seja, está sempre potencialmente presente, pois, como vimos, não é possível, para Schmitt, que a norma contenha em si todas as experiências da vida social. Dessarte, “longe de surgir como um elemento extrínseco à pura normatividade do direito (...) o elemento fáctico decisório pelo qual o direito se constitui enquanto tal manifesta-se

como um componente inalienável da realidade desse mesmo direito” (FRANCO DE SÁ, 2009, p 228).

Porém, existem graus diferentes de radicalização entre a interpretação da lei e a suspensão do sistema jurídico, graus estes relacionados ao nível de gravidade do conflito político e, conseqüentemente, de uma situação de normalidade ou de exceção, na qual a questão da ordem deixaria de ser mera questão de interpretação de determinada norma para imiscuir-se na sobrevivência dos setores envolvidos no conflito, com a possível suspensão da própria normatividade.

Franco de Sá chega a afirmar que existe uma aparente contradição na questão do vínculo entre ordem e poder nos textos schmittianos *Der Wert des Staates* (1914) e *Politische Theologie* (1922). Assim, segundo o autor (2009, p. 664), no primeiro texto “o poder não pode deixar de derivar do direito e da ordem, e não há poder propriamente dito – não há poder supremo ou estatal – fora desta derivação”. Ou seja, na interpretação de casos concretos, nos quais a norma não abarca totalmente, mas esta não é necessariamente suspensa. Já na *Teologia Política*, “alude-se ao poder de uma decisão como a instância originária que, a partir de um nada normativo, institui uma ordem” (FRANCO DE SÁ, 2009, p. 664).

Portanto, a partir desta interpretação, há dois aspectos a se considerar na relação entre direito e o plano fático: por um lado, a efetividade do direito, que não pode ser fundamentada por ele próprio, mas está intrinsecamente relacionada a ele. Por outro lado, no tocante ao plano normativo, o lugar que cabe ao soberano. Em Kelsen, como destacado ao longo do texto, a soberania cabe à lei, em uma perspectiva em que direito e ordem se confundem. Assim, em última medida, a norma fundamental funciona dando coerência e justificativa ao sistema jurídico. Para Schmitt, o soberano não pode ser uma normatividade autorreferente como em Kelsen, pois cabe justamente a ele, o soberano, a suspensão da lei quando necessário à própria restauração da ordem.

Este segundo aspecto fica mais explícito a partir dos textos schmittianos da década de 1920, nos quais Schmitt reflete sobre a questão da suspensão e

efetivação do sistema jurídico. De acordo com Ferreira⁵, na análise dos escritos do início dessa década, notadamente em *Die Diktatur e Politische Theologie*, percebe-se claramente que, a partir de então, “não está em jogo apenas a excepcionalidade de dada situação em relação à ordem jurídica constituída, mas uma possibilidade mais extrema: a do puro e simples colapso das referências normativas partilhadas”.

Conclui-se que, se as referências normativas universalmente aceitas e partilhadas por todos constitui-se como a base de qualquer sociedade, seu colapso não poderia deixar de resultar na necessidade de se instituir novas referências normativas. Mas, cabe a questão, a partir de que critérios se constituiriam tais referências? Esta é uma questão que nos conduz necessariamente a um dos principais conceitos schmittianos, o conceito do político. A análise de tal conceito torna-se fundamental para que possamos entender com maior clareza o que Schmitt entende por decisionismo, nesse sentido de suspensão total das referências normativas e a relação que se faz disso com a questão do soberano. É o que discutiremos no próximo tópico.

4.2 O SOBERANO E O ESTADO DE EXCEÇÃO: O RECRUDESCIMENTO DO POLÍTICO

A partir de seus textos da década de 1920, principalmente *O conceito do político* (1922) e *Teologia política* (1927), Schmitt concentra-se na análise da questão da exceção como suspensão total do sistema normativo. Nessa problemática, estão interligados o problema da decisão soberana e do estado de exceção como consequência do conflito político. Como veremos, o soberano surge quando o conflito político se exacerba a ponto de colocar em risco a integridade do Estado. Esta é a intervenção soberana que interessa ao trabalho aqui apresentado, apesar das nuances que essa intervenção possui.

5 FERREIRA, Bernardo. **Exceção e História no pensamento de Carl Schmitt**. In Revista Brasileira de Estudos Políticos | Belo Horizonte | n. 105 | pp. 343-382 | jul./dez. 2012.

Assim, neste tópico discutiremos o espaço da atuação soberana, ou seja, quando o soberano suspende a normatividade jurídica para reintroduzi-la em outro momento. Seu estudo, contudo, só é possível justamente nesse instante em que aparece: na exceção. A partir da complexa relação do soberano com as normas estabelecidas, transparece aquilo que o normativismo abordado neste texto tentou superar: o conflito político.

Assim, a decisão soberana atua no espaço em que a normatividade não supre ou não corresponde mais às exigências da “vida concreta”. Ademais, ela mesma, a decisão soberana, é quem decide o momento em que precisa intervir para recuperar as condições de normalidade. Este é o sentido da frase com a qual Schmitt abre a *Teologia política*: “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 1996, p. 87).

Com efeito, o soberano decide sobre o estado de exceção, mas não somente isso. Ele revela-se claramente neste momento, mas sempre esteve ali, ainda que não o percebamos, nos períodos de aparente normalidade e consideramos que esse é um dos passos decisivos da discussão entre Schmitt e Kelsen: o estatuto da exceção dentro da normatividade jurídica⁶. Ora, o soberano schmittiano decide não somente o momento em que é necessário a suspensão da normatividade, mas também o momento de sua reconstituição.

No mesmo sentido:

É possível perceber que Schmitt interessa-se pelo caso excepcional porque ele evidencia o papel da soberania que fica obscurecido durante o período de normalidade. Entretanto, conforme indaga George Schwab: “O que faz o soberano no tempo de normalidade? O soberano dorme no tempo de normalidade para acordar no período de exceção” (MACEDO JÚNIOR, 1994).⁷

6 Que vai adquirir um estágio ainda mais radical na discussão sobre Agamben, que veremos no próximo capítulo.

7 O decisionismo jurídico de Carl Schmitt. *Lua Nova* [online]. 1994, n.32 pp. 201-215. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-4451994000100011&lng=pt&nrm=iso>. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451994000100011>. Acesso em 15/05/2017.

Ora, se ele “dorme” nos períodos de normalidade, torna-se impossível a sua análise nesse estágio. Para que se tenha noção mais precisa do soberano, é fundamental investigá-lo naquele momento em que ele aparece: no período de exceção. Sendo o estado de exceção um conceito limite, como esclarece Schmitt na sequência de seu texto, só podemos abordá-lo justamente nos casos em que se torna necessário ações fora da normalidade.

Igualmente, o soberano que só aparece nos casos de exceção, ou seja, externamente aos casos normais, é o mesmo que decide sobre o que é considerado “caso normal” e “caso de exceção”, o que só poderia fazer estando, de certa forma, imanente ao sistema jurídico, ainda que não explicitamente.

Assim, há uma intrínseca relação entre externo e interno, pois o caso excepcional a que Schmitt alude não é dado, quer dizer, não está passível de ser exposto no sistema jurídico, pois é externo a ele. Porém, é para a manutenção deste mesmo sistema jurídico que ele atua. Nas palavras de Schmitt (1996, p. 88), falando sobre o soberano, “ele se situa externamente à ordem legal vigente, mas, mesmo assim, pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da Constituição”.

Há, claramente, uma similaridade entre o soberano schmittiano e o soberano de Hobbes, que estudamos anteriormente. Ambos tem a responsabilidade de manter a unidade do Estado e, para tanto, podem utilizar-se dos meios que julgarem necessários, sem que haja limites impostos por parte da estrutura jurídica vigente. Porém, em Schmitt, o que justifica a atuação do soberano não é nenhum pacto anterior à vida social, mas simplesmente a análise por parte do soberano da necessidade de agir.

O caso excepcional, aquele caso não circunscrito na ordem jurídica vigente, pode ser no máximo definido como um caso de emergência extrema, de perigo à existência do Estado ou algo assim mas não pode ser circunscrito numa tipificação jurídica. É só nesse caso que torna atual a questão da soberania em geral. Não se pode determinar com clareza precisa quando ocorre um caso emergencial, como também não se pode enumerar o que pode ser feito nesses casos,

quando se trata realmente de um caso emergencial extremo que deva ser eliminado (SCHMITT 1996, p. 88).

Ou seja, não existem critérios objetivos que determinem quando o soberano deve agir. Sendo assim, pode sempre haver uma linha tênue entre normalidade e exceção ou sobre a discussão sobre a necessidade da instauração de um estado de exceção. O soberano atua para a manutenção ou restauração da ordem, mas não há como determinar de forma inequívoca o momento e a necessidade dessa ação. Além do mais, o “caos” também pode ser causado pela possibilidade de mudança de um sistema vigente por outro, através da luta política e revolucionária. Neste sentido, deve-se acrescentar, o soberano é sempre conservador.

Ademais, fica explícito mais um aspecto do soberano, além do fato de ter o poder de suspender o sistema normativo e de definir os conceitos que os sustentam: ele não se submete à norma. Caso contrário, não teria justamente esse poder de suspendê-la. Ele “dorme”, mas está lá. Ora, e o que o desperta? Como vimos, isso é ele mesmo quem decide. Resta-nos, então, a discussão sobre em que bases o soberano decide e o que norteia essa decisão.

Se não há possibilidade de fundar a vida coletiva sob regras normativas universalmente aceitas, como vimos anteriormente, a conclusão óbvia é que a fundação dessa mesma vida só pode se dar por elementos que serão sempre, potencialmente, conflitantes. Porém, é justamente o que define esse alicerce que está em disputa. Esta é uma disputa que não se resume à força apenas, pois ela inclui outros elementos que justificam e tentam dar aos conceitos um invólucro de universalidade.

Percebe-se que o que Schmitt faz é simplesmente desnudar o processo pelo qual se constitui o fundamentismo, que nega o político na constituição das normas. Ou seja, nega que haja um soberano que decida não em nome de toda sociedade, mas de parte dela.

Ao negar, contudo, que haja um soberano que vá para além das normas jurídicas, ou seja, que tem o poder de suspendê-la caso sinta necessidade, o

normativismo rejeita, efetivamente, a própria política neste sentido de amigo-inimigo. Para entendermos com mais clareza esse processo de despolitização é necessário introduzir a análise que Schmitt faz do conceito de secularização.

Assim, comentando sobre o conceito de secularização em Schmitt, afirma Villas Boas (2011, p. 215):

Mediante o conceito de secularização seria possível compreender o fenômeno da despolitização e da neutralização das doutrinas do Estado moderno – como é o caso da concepção de um Estado fundado nos princípios da democracia liberal – dos séculos XIX e XX, que buscavam privar o Estado de seu sentido político.

Transparece a intrínseca relação entre secularização e despolitização. Mas o que seria exatamente esse “político” que, como Schmitt afirma acima, as doutrinas do Estado moderno tentam excluir da vida social? Em *O conceito do político*, Schmitt afirma que “toda contraposição religiosa, moral, econômica, ética ou de outra categoria transforma-se em uma contraposição política quando é forte o suficiente para agrupar os seres humanos efetivamente em amigos e inimigos” (SCHMITT, 2009, p. 39). Ou seja, quando há o potencial perigo de que aquilo que sou ou mesmo aquilo em que eu acredito seja aniquilado pelo outro, este outro pode transformar-se em meu inimigo.

O conceito schmittiano, não obstante, refere-se não àquilo que sou enquanto indivíduo, na minha vida privada, mas ao grupamento a que pertenço enquanto ser social, pois “inimigo é somente o inimigo público, pois tudo que se refere a conjunto semelhante de pessoas, especialmente a todo um povo, se torna, por isso, público” (SCHMITT, 2009, p. 31). É o âmbito da vida social que interessa a Schmitt, isto é, os agrupamentos coletivos que podem resultar em disputas por sobrevivência ou não.

Outrossim, essas disputas políticas envolvem também a simples possibilidade do confronto e não somente o confronto propriamente dito. Desde que haja a identificação em qualquer outro agrupamento de algum risco a minha existência enquanto identidade coletiva. Dessa forma, Schmitt (2009, p. 39) acrescenta que:

O político não reside no combate em si, (...) e sim, como já dito, em um comportamento determinado por essa possibilidade real, na clara compreensão da própria situação assim determinada e na incumbência de distinguir entre amigo e inimigo.

O político não representa um espaço próprio, no qual qualquer contraposição pudesse se deslocar para ele. O político é tão somente o grau de intensidade dessas oposições, porém, tornando a oposição intensa a ponto de se distinguir entre amigo e inimigo, ou seja, a ponto de tornar-se política, as regras desse embate mudam. A oposição religiosa, por exemplo, assume uma configuração que resultará em uma nova ordem normativa. Assim:

O agrupamento real do tipo amigo-inimigo é onticamente tão forte e concludente que a contraposição de cunho não político, no mesmo momento em que suscita este agrupamento, relega a segundo plano seus critérios e motivos até então “puramente” religiosos, “puramente” econômicos e “puramente” culturais ficando submetida a novas e peculiares condições e conclusões da situação doravante política (...) político é, em todo caso, sempre o agrupamento que se orienta pelo caso crítico. Destarte, ele é sempre o agrupamento humano normativo e, por conseguinte, a unidade política sempre quando existe em absoluto, sendo a unidade normativa e “soberana” no sentido que, por necessidade conceitual, a decisão sobre o caso normativo, mesmo quando este for um caso excepcional, sempre haverá de residir nela (SCHMITT, 2009, p. 40-41).

É possível identificar pelas palavras acima o quanto o conceito de decisão está ligado ao conceito de político, sendo que a decisão é a própria essência do político, em contraposição à forma jurídica kelseniana. O direito desvinculado da política é inconcebível para Schmitt, podendo-se afirmar, inclusive, que a política é o âmbito do direito, pois este sempre estará subordinado a uma disputa configurada no binômio amigo-inimigo.

Em suma, é a disputa política que determina não só o estatuto da normalidade, mas também o da exceção. Schmitt tenta deixar nítido o espaço da normalidade e da exceção, em que surgiria o soberano. Entretanto, percebe-se ao longo do texto que nem sempre o limite desses espaços são perceptíveis, pois

norma e exceção também são situações e conceitos em disputa.

Os estudos sobre alguns dos conceitos schmittianos têm aumentado ao longo dos últimos anos. Não são poucos os autores que se debruçam sobre seu trabalho e o utilizam para o entendimento das disputas políticas atuais e para a crítica do próprio sistema capitalista e das teorias que os sustentam, seja na assimilação dos conceitos schmittianos, seja na crítica destes.

Entre esses autores, tem-se destacado o trabalho do filósofo italiano Giorgio Agamben. Para o objetivo do nosso trabalho, a análise deste autor é fundamental, pois ele retoma a questão do soberano e da relação entre norma e exceção, concluindo que é cada vez mais difícil discernir a zona que separa uma esfera da outra

Veremos adiante como Agamben se situa nos marcos do debate atual sobre Schmitt e, especialmente, como utiliza o conceito de soberano e estado de exceção na crítica ao direito de uma forma geral.

5 GIORGIO AGAMBEN E O ESTADO DE EXCEÇÃO: VIDA NUA E VIDA MATÁVEL

É perceptível que nos últimos anos o interesse pelos textos schmittianos vem aumentando substancialmente. Não são poucos os livros e teses sobre o autor e alguns de seus principais conceitos lançados nos últimos anos. Assim como é perceptível o aumento do interesse no Brasil pelos textos do filósofo italiano Giorgio Agamben.

Este último tem ocupado um lugar destacado nos debates sobre estado de exceção e poder soberano e é nele que vamos nos concentrar neste capítulo. No entanto, concentrar-nos-emos não apenas em Agamben como intérprete de Schmitt, algo que ele decididamente não é, mas no Agamben que se utiliza criticamente de alguns conceitos schmittianos para construir sua própria teoria filosófica.

A saga agambeniana conhecida como *Homo Sacer*, que teve seu capítulo final com a publicação em 2014 de *L'Uso dei corpi. Homo Sacer IV, 2*, servirá de base para a discussão aqui tratada sobre a atuação do soberano. Não pretendemos, porém, atermo-nos em todas as obras da referida saga, mas naqueles pontos que nos parecem essenciais para a discussão deste trabalho, principalmente nas obras *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* e *Estado de exceção: homo sacer II, 1*.

Assim, dividiremos este capítulo em três tópicos. No primeiro, intitulado “o paradoxo da soberania”, utilizo como texto base o *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Nesta obra, Agamben analisa o paradoxo schmittiano da soberania, como algo que está dentro e fora do ordenamento jurídico. É incluído no ordenamento justamente a partir da sua exclusão, relacionando-se com a norma a partir da suspensão da mesma. Ao longo do texto, intentamos mostrar como Agamben se apropria criticamente da discussão schmittiana para pensar a exceção não mais como um momento de suspensão do ordenamento jurídico, mas como algo que convive dentro do próprio ordenamento jurídico como técnica de governo. Assim, neste momento, temos a retomada da definição do que é exceção em

Schmitt, comparando-a com a definição do conceito em Agamben, o que nos levará a indicação de que a forma como a exceção é pensada por este último, faz dela algo indiscernível da norma.

A indistinção entre ambas nos coloca diante do problema sobre o poder constituinte e poder constituído, já que a possível indiferença entre eles confunde o que é norma e o que não é, isto é, o que vale e o que não vale no ordenamento jurídico. A conclusão do tópico aponta para a necessidade de sairmos do paradoxo em que estamos, no qual a lei não significa mais nada e, portanto, abre o espaço para intervenção soberana.

No segundo tópico, “O *Homo Sacer* agambeniano”, pretendemos percorrer a trajetória agambeniana em torno da relação entre poder soberano e o *homo sacer*, figura que Agamben recupera do Antigo Direito Romano e é definido como aquele cuja vida pode ser tirada por qualquer um, sem que isso se configure necessariamente um crime. Começaremos o percurso avaliando a retomada deste termo e a emergência de um tipo de vida chamada pelo filósofo italiano de vida nua, na esteira do pensamento foucaultiano sobre a biopolítica.

No terceiro tópico, “Agamben e a politização da vida”, aprofundaremos a questão da biopolítica para identificarmos as nuances do que Agamben chama de “politização da vida”. Para tanto, faz-se necessário retomar, ainda que brevemente, o conceito de biopolítica em Michel Foucault. A partir disso, chegaremos à conclusão da indiscernibilidade entre estado de exceção e estado normativo, entrando, assim, na discussão do conceito agambeniano de campo, ou seja, o lugar em que a exceção reina.

5.1 O PARADOXO DA SOBERANIA

O paradoxo a que se refere Agamben é o fato de vivermos um mundo de lei que não significa mais nada. Uma lei que não governa, pois o que permanece e prevalece é um estado de exceção ao qual somos abandonados. Sair desse

paradoxo é pensar para além desse sistema de leis.

Para Agamben, quando Schmitt enuncia que o “soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico” o paradoxo já fica exposto no termo “ao mesmo tempo”, pois “o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei” (AGAMBEN, 2010, p. 22). Ou seja, ele suspende algo do qual ele próprio não faz parte, a não ser pelo fato de ter o poder de suspendê-la.

Outrossim, podemos considerar que a suspensão da lei não é um ato contínuo de alguém que, de dentro do ordenamento jurídico, o suspende e, a partir disso, coloca-se fora de tal ordenamento justamente por conta de sua suspensão. O soberano suspende a lei estando fora dela, não se submetendo a ela. Dar-se lugar, então, à exceção.

Assim como Schmitt, Agamben não delimita em que momento objetivamente o soberano pode atuar. Logo, afirma que “o soberano, através do estado de exceção, ‘cria e garante a situação’, da qual o direito tem necessidade para a própria vigência” (AGAMBEN, 2010, p. 24). Ou seja, essa não delimitação é fundamental, já que o soberano atua sobre um espaço que, por essência, foge a previsibilidades, que é o espaço do caos.

Obviamente, há uma diferença entre a simples criação de leis, dentro do ordenamento jurídico e respeitando suas regras, como no parlamento, e a criação de leis posteriormente ao estado de exceção. Neste último caso, apenas o soberano age e de acordo com regras que ele mesmo cria. Age, mas para que as condições de normalidade sejam reestabelecidas, porém, até que isso aconteça, não se tem muito claro os paradigmas que regem a sua atuação, a não ser o de restauração da ordem normativa.

Ainda estamos no mesmo paradoxo schmittiano do soberano que “suspende o direito para criar o direito”. Além disso, é relevante considerar que a exceção de que se trata aqui é proveniente da suspensão do ordenamento quando este mesmo ordenamento já não se mostra suficiente para manter determinada situação dentro do controle.

Dessarte, prossegue Agamben (2010, p. 24): “mas que coisa é esta ‘situação’, qual a sua estrutura, a partir do momento em que ela não consiste senão na suspensão da norma?” Adiante, temos um indicativo de resposta do próprio autor:

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

Agamben não trata da exceção apenas como algo que está excludente, ou seja, oposto à norma. Ainda que exceção e norma façam, por definição, parte de âmbitos e momentos distintos, consideramos que o próprio fato de as colocarem em uma relação intrínseca demonstra que o autor percebe que a possibilidade de uma expandir-se sobre o espaço da outra é presente. Como veremos mais adiante, esse limite vai ficando cada vez mais confuso até que norma e exceção tornam-se indiscerníveis.

Assim, continua o autor (2010, p. 25):

Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. O particular ‘vigor’ da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com a exterioridade. Chamemos relação de exceção a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através da sua exclusão.

A exceção é esse espaço entre a suspensão do direito e a criação do direito. Esse momento em que o pacto social não mais vigora sob as ordens normativas até então vigentes e só o que existe de efetivo é a atuação do soberano. Este, atua em

um espaço bem definido: no estado de exceção. Agamben deixa exposto que o “vigor da lei” é justamente essa capacidade que tem a norma de trazer intrinsecamente a ela, sua exterioridade: a exceção.

O problema que se coloca é que enquanto Schmitt parte de um conceito objetivo de soberano, isto é, como sendo aquele que decide sobre o estado de exceção, ainda que não se nomeie quem seja exatamente este que decide, em Agamben, mesmo que a decisão sobre a suspensão do estado normativo ainda caiba ao soberano, à medida que avançamos em seu estudo percebemos que a zona que diferencia exceção e norma torna-se cada vez mais confusa, o que acarreta pensar em um soberano imanente e atuante também no espaço que, em tese, deveria prevalecer a norma. É um soberano que não está mais “dormindo”, mas, sim, extremamente atuante todo o tempo.

Pode-se, por exemplo, inferir o dito acima a partir da afirmação do filósofo italiano (2010, p. 26) de que “uma das teses da presente investigação é a de que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra”. Ora, se a exceção torna-se regra, o soberano que age no estado de exceção passa a agir também no ambiente de normalidade, tornando-se indiscernível exceção e norma. Muda-se radicalmente o conceito de exceção e, conseqüentemente, de soberania.

De toda forma, vejamos como o raciocínio agambeniano caminha para essa conclusão ainda no *Homo Sacer*:

Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Ela é, neste sentido, a localização fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento (AGAMBEN, 2010, p. 25-26).

Ou seja, a exceção soberana é o espaço no qual se cria o direito e pode-se

estabelecer as condições para o restabelecimento das normas. É necessário, não obstante, atentar-se para o perigo da não distinção entre o estado de exceção como o momento de criação das condições para uma nova ordenação jurídica com o estado de exceção enquanto um espaço localizável, isto é, um lugar físico caótico em que se trata de instituir direito, ainda que possa ocorrer desta forma. Assim, Agamben acrescenta que “quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração” (AGAMBEN, 2010, p. 26).

Ora, mas se o próprio Agamben admite que em nosso período histórico a tendência é que cada vez mais a exceção ocupe o lugar da norma, a discussão sobre o espaço de localização desta exceção adquire outro estágio, de forma que se torna cada vez possível identificar possíveis lugares físicos em que reina o estado de exceção permanente. De toda forma, retomaremos essa questão mais a frente.

Antes, porém, é importante ressaltar que na própria relação de exceção descrita por Agamben já se percebe que a relação entre norma e exceção é, por vezes, tão intrínseca que nos coloca a dificuldade na distinção entre ambas. No trecho seguinte, o autor tenta nos esclarecer esse ponto:

A exceção soberana é, então, a figura em que a singularidade é representada como tal, ou seja, enquanto irrepresentável. Aquilo que não pode ser em nenhum caso incluído vem a ser incluído na forma da exceção (...) ela é aquilo que não pode ser incluído no todo ao qual pertence e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído. O que emerge nesta figura-limite é a crise radical de toda possibilidade de distinguir com clareza entre pertencimento e inclusão, entre o que está fora e o que está dentro, entre exceção e norma (AGAMBEN, 2010, p. 31).

Fazendo uso da teoria dos conjuntos, Agamben cita a diferença entre pertencimento e inclusão na qual “tem-se uma inclusão quanto um termo é parte de um conjunto (...) mas um termo pode pertencer a um conjunto sem estar incluído nele, ou, vice-versa, estar nele incluído sem pertencer a ele” (AGAMBEN, 2010, p. 30). Seria esse, portanto, o caso da exceção soberana. Ou seja, existe, está

presente, mas não está exposta no ordenamento jurídico, a não ser na forma de exclusão.

Todavia, ao falarmos da exceção soberana, expomos à discussão, obviamente, o soberano. É necessário fazer emergir ao debate aquele que sofre a ação do soberano. Esse é outro aspecto que diferencia Agamben de Schmitt: a perscrutação sobre aquele que sofre a ação soberana. A relação estabelecida pelo soberano no estado de exceção é fundamental para o prosseguimento da discussão deste texto e um dos aspectos essenciais da teoria de Agamben.

Seguindo adiante em seu texto, Agamben afirma que a forma que se constitui essa relação de exceção é de bando, no sentido daquilo que foi banido da sociedade. Porém, não simplesmente aquele que foi posto fora da lei, mas aquele que, além disso, foi também “abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele, não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento” (AGAMBEN, 2010, p., 35).

A lei que protege os membros de um Estado e ordena a vida social não atinge, pelo menos não da forma como atinge os demais, aquele ser que foi banido da sociedade, isto é, não o protege como protege os demais. Assim, conclui o autor que “é neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: ‘não existe um fora da lei’. A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o abandono” (AGAMBEN, 2010, p. 35).

A afirmação agambeniana de que não existe um “fora da lei” deve ser entendida no sentido que este é abandonado, excluído do sistema de leis que protege o cidadão comum, mas não o protege. Paradoxalmente, é nessa exclusão que ele se mantém dentro dessa sociedade. É a exceção trazida para dentro do sistema.

Entende-se, portanto, como o sentido de exceção em Agamben vai assumindo um caminho cada vez mais interno ao próprio sistema jurídico. Não é difícil imaginar que a sua conclusão não poderia ser outra que não a de que a zona entre norma e exceção se torna cada vez mais indistinta.

Entretanto, ainda é preciso discutir um pouco mais sobre esse espaço que a exceção ocupa quando deixa de ser simplesmente a suspensão da normatividade jurídica. Observemos, adiante, como o autor dá um passo decisivo nessa questão ao aprofundar o tema do espaço-tempo da exceção. Para tanto, traça um paralelo sobre a constituição do direito no estado de natureza e no estado de exceção. Para Agamben, não há, em nenhum dos dois, direito constituído. Ora, ainda assim, é possível localizá-los, o estado de natureza e de exceção? O que no primeiro é apenas pensável, no segundo pode perfeitamente ser situado, com as devidas preocupações colocadas anteriormente. Todavia, esse âmbito de espaço soberano é lugar no qual se institui o direito.

No entanto, quando a norma é suspensa, não é para dar lugar ao estado de natureza, mas ao estado de exceção e essa mudança marca uma diferença ontológica fundamental:

Estado de natureza e estado de exceção são apenas as duas faces de um único processo topológico no qual (...) o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurgue agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir entre externo e interno, natureza e exceção, *physis* e *nómos* (AGAMBEN, 2010, p. 43).

É como se o estado de natureza anterior ao pacto social ressurgisse para realinhar o ordenamento jurídico, mas, obviamente, não mais na forma de um pacto em que todos cedem e decidem sobre quem ou o que será o soberano: o Estado absoluto ou mesmo um conjunto de leis. É o próprio soberano, todavia, já instituído que estabelece as regras sob as quais esse novo pacto será erigido. Ou seja, há desde já um soberano.

Dessa forma, continua Agamben (2010, p. 43-44):

O estado de exceção, logo, não é tanto uma suspensão espaço-temporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro (...) o que ocorreu e ainda está ocorrendo sob nossos olhos é que o espaço "juridicamente

vazio” do estado de exceção (em que a lei vigora na figura – ou seja, etimologicamente, na ficção – da sua dissolução, e no qual podia portanto acontecer tudo aquilo que o soberano julgava de fato necessário) irrompeu de seus confins espaço-temporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal, no qual tudo se torna assim novamente possível.

Se a exceção soberana é o espaço-tempo no qual o direito é constituído, significa que, confundindo-se este momento com o de normalidade, temos uma sociedade em que o direito está sempre a ser posto. Mas, cabe a indagação, quem define o que é direito, ou, em outros termos, o que é lícito e ilícito nessa configuração? Sim, sabemos que a este ser dá-se o nome de soberano, mas é preciso investigar um pouco mais a questão para entendermos a sua posição quando não mais se difere norma e exceção.

Agamben, então, introduz a problemática da relação entre poder constituinte e poder constituído, pois, para ele, “talvez em nenhuma parte o paradoxo da soberania se mostre tão à luz como no problema do poder constituinte e de sua relação com o poder constituído” (AGAMBEN, 2010, p. 46). Ora, como o próprio autor afirma mais adiante em seu texto, poder constituinte e poder constituído estão em esferas distintas. O primeiro existe fora do aparato estatal, é independente deste; enquanto o segundo necessita necessariamente desse invólucro.

Resta-nos, conseqüentemente, a discussão sobre como essas duas esferas se inter-relacionam e se é possível que uma se esgote na outra. Para tanto, Agamben trabalha com duas possíveis interpretações. A primeira, que entende o poder constituinte como irreduzível ao poder constituído e, por isso, impossível de ser condicionado por qualquer ordenamento jurídico; e a segunda, contrapondo-se a essa, que defende a tese que deseja “reduzir o poder constituinte ao poder de revisão previsto na própria constituição” (AGAMBEN, 2010, p. 46) e, além disso, “põe de lado como pré-jurídico ou meramente factual o poder do qual nasceu a constituição” (AGAMBEN, 2010, p. 46). Ou seja, põe de lado justamente o fato que criou a própria constituição a qual permite atualizações vindas do poder constituinte.

Para elucidar seu ponto de vista e a complexidade da questão, Agamben remonta à conhecida tese benjaminiana da violência que põe o direito e da violência que o conserva, que destacaremos mais adiante, sendo a primeira referenciada como a do poder constituinte e a segunda com a do poder constituído. Assim, destaca que:

Ainda que o poder constituinte, como violência que põe o direito, seja certamente mais nobre que a violência que o conserva, ele não possui, porém, em si nenhum título que possa legitimar a sua alteridade, e mantém, aliás, com o poder constituído um relacionamento ambíguo e insuprimível (AGAMBEN, 2010, p. 47).

Caso aludíssemos a Schmitt, certamente chegaríamos a conclusão de que o que legitima o poder constituinte é uma disputa política, ou seja, não há legitimidade universal, não há consenso, pois o âmbito de ação do direito é, também, um âmbito de disputa a partir do binômio amigo-inimigo. Ou seja, o resultante da disputa política fundamental em torno do poder dá ou não legitimidade para os atos resultantes desta disputa.

Entretanto, Agamben deixa essa questão em suspenso para concentrar-se em outro aspecto do problema, mas não menos importante:

O problema fundamental não é, aqui, tanto aquele (não fácil, no entanto teoricamente solúvel) de como conceber um poder constituinte que não se esgote jamais em poder constituído, quanto aquele, mais árduo, de distinguir claramente o poder constituinte do poder soberano (AGAMBEN, 2010, p. 48).

A não diferenciação entre poder constituinte e poder soberano empobrece e limita a teoria sobre o poder constituinte, pois limita este àquele. Assim, ao comentar sobre essa relação, o autor italiano conclui que:

O problema da distinção entre poder constituinte e poder soberano é, certamente, essencial; mas que o poder constituinte não promane da ordem constituída nem se limite a instituí-la, e que ele seja, por outro lado, praxe livre, não significa ainda nada quanto à sua alteridade em

relação ao poder soberano (AGAMBEN, 2010, p. 50).

Para esclarecer essa perspectiva, na visão de Agamben, é necessário voltar à antiga discussão filosófica sobre a relação entre potência e ato:

O problema se desloca, assim, da filosofia política à filosofia primeira (ou, se quisermos, a política é restituída à sua condição ontológica). Somente uma conjugação inteiramente nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade e dos outros *páthe toû óntos*, poderá, de fato, permitir que se fenda o nó que une soberania e poder constituinte: e somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do bando soberano. Até que uma nova e coerente ontologia da potência (...) não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável (AGAMBEN, 2010, p. 50-51).

Percebe-se claramente o deslocamento que Agamben tende a fazer, do poder soberano para o poder constituinte, não sendo este mais reduzido àquele. Ou, em outros termos, do ato para a potência, dando novas possibilidades para essa relação e tornando-a não mais intrínseca uma a outra. Como se o poder constituinte não precisasse mais necessariamente transformar-se em poder soberano e fosse considerada outra possibilidade: a de não tornar-se soberano. Ou seja, um eterno e permanente poder constituinte.

Ora, é necessário investigar um pouco mais essa construção. Para tanto, Agamben alia ao seu pensamento uma nova interpretação sobre a questão do ato e potência discutida em Aristóteles. Haveria, na concepção aristotélica, uma existência autônoma da potência, o que estaria comprovado no “fato para ele evidente de que o tocador de cítara mantém intacta a sua potência de tocar mesmo quando não toca, e o arquiteto a sua potência de construir mesmo quando não constrói” (AGAMBEN, 2010, p. 51).

Ao pensar a potência não apenas como possibilidade lógica, mas também nas suas formas efetivas de existência, Aristóteles, na visão de Agamben, precisa

que a potência não se resuma simplesmente ao ato e, além disso, para que venha a ter “uma consistência própria, é preciso que ela possa até mesmo não passar ao ato, que seja constitutivamente potência de não (fazer ou ser), ou, como diz Aristóteles, que ela seja também impotência” (AGAMBEN, 2010, p. 51).

Assim, ainda com base na filosofia de Aristóteles e na contribuição que sua teoria de ato e potência tem para a questão da soberania, Agamben conclui que:

À estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do *bando* soberano, que aplica-se à exceção desaplicando-se. A potência (no seu dúplice aspecto de potência de e potência de não) é o modo através do qual o ser se funda *soberanamente*, ou seja, sem nada que o preceda e determine (...) senão o próprio poder não ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se (AGAMBEN, 2010, p. 53).

O poder constituído está intimamente ligado ao poder soberano porque mantém com ele essa relação de bando, característica, na visão de Agamben, do conceito de soberania. Porém, o aspecto mais interessante da análise do filósofo italiano é que não necessariamente o próprio soberano realiza-se, ou seja, transforma-se em ato. Entretanto, para realizar-se, só se pode pensar o poder constituinte a partir dessa relação de abandono, ou seja, incluído na estrutura normativa a partir da sua exclusão, pois a sua existência não é negada.

A questão levantada anteriormente não se esgota, nem mesmo com o conceito de potência dupla – de ser e de não ser –, uma vez que, sendo possível pensar um poder constituinte que não finda no poder constituído, como da potência de não ser, resta, nas palavras de Agamben (2010, p. 53):

Pensar a existência da potência sem nenhuma relação com o ser em ato – nem ao menos na forma extrema do *bando* e da potência de não ser, e o ato não mais como cumprimento e manifestação da potência – nem ao menos na forma de um doar de si e de um deixar de ser. Isto implicaria, porém, nada menos que pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação, seja até mesmo daquela relação limite que é o bando soberano; mas isto é justamente o que

muitos hoje não estão dispostos a fazer por preço algum.

Agamben deixa claro em suas linhas que é possível, ainda que seja difícil, pensar um poder constituinte que não se transforme em ato. Entretanto, deixa em aberto a questão da possibilidade do poder constituinte, transformando-se em ato, impor um direito totalmente fora da relação com o poder constituído, um outro poder constituído radicalmente diferente do presente. O que Agamben está pensando nesse momento é uma relação para fora da instituição do direito, pelo menos da forma como o conhecemos. De toda forma, essa questão será retomada no capítulo sobre Benjamin.

É somente na discussão sobre a forma e significado da lei que Agamben retoma a questão na tentativa de elucidá-la. Assim, questiona (2010, p. 57): “qual é, de fato, a estrutura do bando soberano, senão aquela de uma lei que vigora, mas não significa?” E, em seguida, conclui:

Por toda parte sobre a terra os homens vivem hoje sob o bando de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como “ponto zero” do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono. Todas as sociedades e todas as culturas (não importa se democráticas ou autoritárias, conservadoras ou progressistas) entraram hoje em uma crise de legitimidade, em que a lei (...) vigora como puro “nada da revelação”. Mas esta é justamente a estrutura original da relação soberana, e o nihilismo em que vivemos não é nada mais, nesta perspectiva, do que o emergir à luz desta relação como tal (AGAMBEN, 2010, p. 57).

Ou seja, as leis perderam substância política, pois nada dizem sobre o processo de sua construção fática. Impossível não nos remetermos a Kelsen e ao seu direito sem política no sentido da criação de um ordenamento jurídico que esconde a disputa política que se deu para a sua constituição. Assim, a lei governa apenas pela sua forma, que é vazia. Dentro dessa forma de lei, Agamben questiona qual seria a forma de vida correspondente e responde afirmando que “a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as consequências

mais extremas” (AGAMBEN, 2010, p. 58).

Uma lei que governa, mas nada significa, assemelha-se a uma lei que inexistente, pois é impotente. Sob essa lei, reina simplesmente um jogo de forças políticas, que determinam o que deve ou não deve ser cumprido de acordo com cada situação. Esse é o paradoxo que, para Agamben, é o paradigma dos nossos tempos e é dele que devemos nos livrar.

Dessa forma, conclui:

A tarefa que o nosso tempo propõe ao pensamento não pode consistir simplesmente no reconhecimento da forma extrema e insuperável da lei como vigência sem significado. Todo pensamento que se limite a isto não faz mais que repetir a estrutura ontológica que definimos como paradoxo da soberania (ou *bando* soberano). A soberania é, de fato, esta “lei além da lei à qual somos abandonados”, ou seja, o poder autopressuposto do *nómos*, e somente se conseguirmos pensar o ser do abandono além de toda ideia de lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado), poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo *bando*. Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção (AGAMBEN, 2010, p. 64).

Agamben caminha para a outra perspectiva da relação soberana. Sendo, esta, o nome para uma relação de abandono, aquilo que é excetuado da normalidade, e sobre a qual o soberano age, é o que o autor italiano chama de vida nua. Até então estávamos no âmbito da relação entre normalidade e exceção, agora estamos diante da relação soberana de exceção e da vida nua. Cabe-nos a tarefa de irmos mais fundo na questão agambeniana e identificarmos as nuances dessa relação e de como ela se relaciona ao objetivo deste texto, é o que faremos no próximo tópico.

5.2 O *HOMO SACER* AGAMBENIANO

Pelo que percebemos até aqui, a exceção soberana é equivalente ao

conceito que Agamben faz de bando, ou seja, ela faz parte da normatividade a partir da sua exclusão da própria estrutura normativa, o que denota que a sua existência não pode ser negada e, tampouco, negligenciada.

No entanto, o soberano não atua em uma abstração, pelo contrário, a sua intervenção precisa ser concreta para que abra o espaço para a volta da normalidade. Por conseguinte, urge a discussão sobre quem sofre os efeitos do soberano e é o que faremos nesta parte do texto, a partir da discussão de Agamben sobre a vida nua.

Agamben faz um longo estudo sobre a origem do termo *homo sacer* no direito antigo e, como conclusão, o relaciona com o conceito de vida nua no estado de exceção. Trabalha, antes de tudo, com a dualidade do *homo sacer*, dualidade esta que estaria no fato de, ao mesmo tempo em que o *homo sacer* configura-se como sagrado, o seu assassinato não caracteriza necessariamente um delito. Dessa forma, diz:

Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra* (AGAMBEN, 2010, p. 84).

Percebe-se que temos um paradoxo tão ou mais complexo do que o da soberania, que vimos no tópico anterior. Ao mesmo tempo que o *homo sacer* não pode ser sacrificado em nome de Deus, sua morte não representa um crime. O que aparentemente é uma contradição, se torna possível se pensarmos que Agamben continua abordando a questão sob a perspectiva relacional, ou seja, do pertencer a algo a partir da sua exclusão. O *homo sacer* seria excluído “tanto do âmbito religioso quanto do profano” (Agamben, 2010, p. 84), mas, obviamente, não seria um ser inexistente.

É correto afirmar, portanto, que ele existe a partir da sua exclusão que, no caso, é dupla e essa exclusão, para Agamben, o deixa exposto à possibilidade de

ser morto sem que esta morte se configure um crime. Assim, afirma ainda que “esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício nem como homicídio, nem como execução de uma condenação nem como sacrilégio” (AGAMBEN, 2010, p. 84). No que constituiria essa morte, então? Em que esfera ela se encontra?

A estratégia agambeniana não é outra senão a de remeter a questão ao paralelo entre estado normal e estado de exceção. A morte, no caso explicitado, pertenceria a esse segundo momento. Assim, continua:

Restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no bando soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. Soberania é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera (AGAMBEN, 2010, p. 84-85).

O estado de exceção, ao mesmo tempo em que faz emergir o soberano, traz consigo também o *homo sacer*, esta vida humana matável e insacrificável do ser que a torna, como diz o autor italiano, uma vida nua. Ou seja, vida que é o extremo oposto do soberano e só existe no espaço em que este atua, só existe, cabe acrescentar, devido ao poder soberano e onde ele existe.

Ademais, se não há pena para quem mata o *homo sacer*, o soberano dilui-se numa relação direta com essa vida nua, não precisando ser necessariamente uma esfera estatal ou repressiva. Assim, “soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos” (AGAMBEN, 2010, p. 86).

Dessa forma, é perceptível também que há uma mudança de enfoque na visão agambeniana sobre o soberano em relação às teorias que abordamos até aqui. A partir de uma perspectiva relacional, interessa menos o soberano em si do que aquele que está em seu extremo oposto: o *homo sacer*.

É importante lembrar que Agamben trabalha com a ideia de que no tempo presente o estado de exceção funciona cada vez mais como uma técnica de governo, mesmo nesses períodos de, segundo ele, aparente normalidade. Assim, ao nomear o estado de exceção como a esfera na qual qualquer um pode ser soberano, frente ao *homo sacer*, ele traz para a reflexão ético-política a questão sobre quem são as figuras eleitas como *homo sacer* em nossas sociedades. Essa questão será retomada mais adiante.

Nesse momento, resta-nos ainda entender melhor, de forma conceitual, essa vida nua que é exposta ao poder soberano. O termo “vida nua” nos remete a um tipo de vida que seria contrária à vida social, coletiva⁸. Isso se explica porque é justamente no âmbito individual que o soberano agambeniano atua, trazendo para sua concepção teórica a questão da biopolítica. Dessa forma, a influência foucaultiana é perceptível na concepção do teórico italiano.

Obviamente, interessa menos ao objetivo deste trabalho perscrutar a relação entre os dois autores do que assinalar que o caminho trilhado por Agamben segue os passos do filósofo francês no que diz respeito à biopolítica, o que é de fundamental importância para assinalarmos o espaço que adentra o soberano. Mas é importante pontuarmos pelo menos uma questão que diferencia a análise dos dois autores sobre o tema, ainda que a influência de Foucault sobre Agamben seja nítida no que diz respeito à análise da biopolítica.

Pelas palavras de Agamben (2010, p. 16):

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na pólis, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem

⁸ Em diversas passagens, para exemplificar o que seria essa vida nua, Agamben remete aos termos usados pelos gregos antigos que definiam a vida, *zoé*, que era o viver comum a todos os seres vivos, uma vida não qualificada; e *bios*, a vida racional e política, isto é, a vida política. A vida nua faria parte desse primeiro modo de vida, a *zoé*.

progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bios* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção.

Ou seja, a novidade e o que marca realmente o paradigma político do Ocidente é o deslocamento da relação soberano-vidua para dentro do ordenamento jurídico, inaugurando um novo espaço político ou, em outros termos, uma nova configuração para espaço político que conhecemos. Elemento que fugiu aos estudos de Foucault e que Agamben coloca nesse patamar de referência para os estudos da filosofia política.

O soberano agambeniano não é apenas aquele que decide sobre o estado de exceção e suspende a normatividade jurídica para restabelecê-la novamente em momento oportuno, como é caracterizado em Schmitt, principalmente. No autor italiano, o soberano atua, essencialmente, no liame da relação entre normatividade e exceção e, tendo o *homo sacer* como seu extremo oposto necessário, expõe o paradigma da vida nua.

Dessa forma, acrescenta Agamben (2010, p. 91):

Mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução; e aquilo que esta dissolução implica e produz – a vida nua, que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade – é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário.

Ou seja, há uma diferença de perspectiva também em relação ao fundamento da própria sociedade moderna. Como vimos anteriormente, por séculos o arquétipo para se pensar a fundação da sociedade foi baseado nos contratualistas clássicos, que moldaram a sociedade a partir do fundamento do estado de natureza.

Ademais, pelo que vimos até o momento, não é difícil concluir que o que mais interessa conceitualmente a Agamben não é tanto o pacto social em si quanto aquele momento anterior ao pacto: o estado de natureza. Há, certamente, similaridades entre o estado de natureza, principalmente na concepção exposta por Hobbes, e o estado de exceção discutido aqui. Nas palavras de Agamben (2010, p.

105):

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* (...) 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.

Obviamente, Agamben entende o estado de natureza hobbesiano como um princípio, e não como um espaço temporal cronológico. Princípio este, no entanto, inerente à constituição da cidade. Assim, podemos nos perguntar o que é que se mantém após o pacto social hobbesiano e, como já vimos, a resposta não poderia ser outra que não o poder soberano, mas agora sendo exclusividade do Estado.

Agamben, por sua vez, introduz uma perspectiva na qual tem o soberano como vínculo político, a partir da dissolução do próprio Estado ou dos vínculos que o caracterizavam até então. Porém, a política praticada no estado de exceção difere do que se entende por política em um estado normal. Dessa forma, afirma Agamben (2010, p. 106) que:

Contrariamente ao que nós modernos estamos habituados a representar-nos como espaço da política em termos de direitos do cidadão, de livre-arbítrio e de contrato social, do ponto de vista da soberania, *autenticamente política é somente a vida nua*⁹.

Ou seja, a política perde o seu aspecto público, no sentido schmittiano do termo, e se expande para o âmbito privado, do indivíduo, redefinindo a relação entre público e privado na medida que torna indiferentes seus limites. Pode-se dizer que é autenticamente política porque é essa a relação que se estabelece em um estado de exceção: entre o soberano e a vida biológica. Não mais a vida social, não mais o inimigo público, o político agora adentra no que até então estava fora de suas

9 Grifos do autor.

preocupações e protegido pelos próprios preceitos liberais. Dessa forma, o autor italiano pode concluir que “a violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado” (AGAMBEN, 2010, p. 106).

Com efeito, coloca-se novamente em questão o estatuto da relação entre estado de natureza e estado de exceção, que orientou a política moderna até o momento. Como afirma Agamben (2010, p. 108):

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 temporal) *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 de decisão soberana.

E, como analisamos aqui, a decisão soberana está intimamente ligada à vida nua, e não enquanto uma vida inserida em uma coletividade qualquer ou mesmo uma vida individual qualquer, mas a essa vida que Agamben define como matável. Vida esta que foi abandonada pelo Estado, mas continua pertencente a ele no sentido da sua exclusão. Este fato, então, é o “elemento político originário”, ou seja, o mito fundador da política contemporânea seria, na visão agambeniana, essa dissolução e abandono permanente.

Portanto, “o bando é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois polos da exceção soberana: a vida nua e o poder. o *homo sacer* e o soberano” (AGAMBEN, 2010, p. 110). Isto é, ao mesmo tempo, o traço distintivo da soberania e a exclusão da comunidade.

Discorrendo ainda sobre o bando, Agamben (2010, p. 110) nos diz que:

É essa estrutura de bando que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. *Mais íntimo que toda interioridade e mais externo que toda*

*estranheidade é, na cidade, o banimento da vida sacra*¹⁰. Ela é o *nómos* soberano que condiciona todas as outras normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda localização e toda territorialização. E se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, em um sentido particular, mas realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*, isto somente é possível porque a relação de *bando* constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano.

Ora, mas até então Agamben trazia a ideia de bando como um paradigma da soberania, mas de uma forma que este bando localizava-se fora do ordenamento jurídico normal. A implicação deste conceito na política contemporânea é, de certa forma, a perda da sua localização, ou seja, não se percebe mais detidamente a relação de bando como uma relação fora do ordenamento. Assim, diz que (2010, p. 112) “se é verdadeiro que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma vida insacrificável, que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de modo particular”

Se nos diz respeito de modo particular, significa que, possivelmente, a relação de bando deixa de ser aquela pertencente a uma exclusão e precisaremos achar uma nova conceituação para defini-la. Assim conclui o autor italiano (2010, p. 113):

A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*.

Já não haveria, então, um espaço excludente de exceção do qual nós estaríamos livres. Daí a conclusão agambeniana de que vivemos todos, hoje, em um estado de exceção. A política deixa de ser uma técnica de governo ou algo a se fazer nos espaços institucionais deste para adentrar a vida biológica de cada

10 Grifos do autor.

indivíduo. Ou seja, não é o indivíduo que, no exercício de sua cidadania participa das questões de governo e de Estado, mas o próprio governo e Estado que invadem o âmbito privado e, de certa forma, politizam a vida.

Inaugura-se um novo paradigma, que já tinha sido abordado por Foucault em obras como *A vontade de Saber*, mas em uma perspectiva diferente da de Agamben. Vejamos, no próximo tópico, como se configura essa nova fase no pensamento de Agamben, ou seja, o que é essa politização da vida configurada no âmbito privado do ser.

5.3 AGAMBEN E A POLITIZAÇÃO DA VIDA

Em sua obra *A história da sexualidade I: a vontade de saber*, Foucault faz uma abordagem histórica da atuação do soberano, desde as diversas formas em que ele teve o direito de vida e de morte sobre seus súditos até o período em que, estimulado pelas exigências do mundo moderno, a atuação soberana passou a centrar-se na vigilância, no controle e na organização das forças, ou seja, “um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las” (FOUCAULT, 1988, p. 128).

Dessa forma, temos uma mudança significativa na perspectiva do poder soberano em relação ao corpo, tornando essa perspectiva tão mais produtiva quanto mais controladora. Assim, completa mais adiante que “o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos” (FOUCAULT, 1988, p. 128)

No texto supracitado, especificamente, Foucault trata do controle do corpo a partir do paradigma da sexualidade. Agamben, todavia, amplia esse horizonte com a introdução do conceito de *vida nua*, que é também a sexualidade, mas não somente, pois a abarca a vida biológica como um todo. Inaugura-se, para Agamben, um novo e complexo paradigma político, pois “a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda

caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica” (AGAMBEN, 2010, p. 117).

Essa perda da inteligibilidade significa que não podemos mais tratar das mesmas questões a partir dos mesmos paradigmas que antes. Assim, Agamben ((2010, p. 119) conclui que:

As distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem sua clareza e sua inteligibilidade, entrando em uma zona de indeterminação logo que o seu referente tenha se tornado a vida nua.

Entende-se, pelo dito anteriormente, que é a emergência da vida nua no cálculo da política que faz com que entremos nesse novo patamar destacado pelo filósofo italiano.

Entretanto, esse patamar vai bem além de uma simples confusão entre conceitos tradicionais, incluindo até mesmo o discernimento sobre formas de governo que até então eram vistas como antitéticas. Como afirma o autor (2010, p. 118):

E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato *politicamente*¹¹ decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século (século XX) as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converte-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos estas reviravoltas produziram-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua.

Percebe-se que, para Agamben, quando a vida nua emerge como fato político decisivo, importa pouco a diferença sobre a forma de governo em questão. A gestão sobre a vida biológica torna-se premente em qualquer situação política. Sabemos, pois, que quando se fala em controle sobre a vida, fala-se,

11 Grifo do autor.

consequentemente, em controle sobre a morte. Assim, continua Agamben (2010, p. 119):

Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em *tanatopolítica*, tal linha não mais se apresenta hoje como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o sacerdote.

Não nos limitamos mais, como se pode ver, ao soberano com o poder coercitivo ou jurídico. Agamben estende o soberano para outras esferas, como a ciência e a religião, o que só é possível porque introduz este elemento que tanto falamos aqui: a vida nua. Mas este elemento, contudo, não é inserido apenas como um cálculo a mais para o gerenciamento governamental ou para a produção de saber, como seria na biopolítica foucaultiana, mas é inserido na sua mais crua vulnerabilidade, que o torna potencialmente descartável se assim desejado for.

Nesse sentido, não há como pensar o soberano apenas no estado de exceção, pois, na visão apresentada pelo autor italiano, já não há distinção entre estado de exceção e normalidade. A conclusão a que se chega, pelas linhas apresentadas acima, é que soberano e vida nua relacionam-se de forma sempre potencial, sendo que para que esta relação seja transformada em ato não é necessário nenhum movimento radical de perigo iminente ou caos social, sendo suficiente apenas a vontade soberana, pois ela está imanente ao próprio sistema jurídico.

A separação entre indivíduo e cidadão que discutimos ao longo do texto sobre os contratualistas perde o seu sentido, pois não é mais possível determinar o limite que separa um do outro. A vida torna-se política no mesmo instante em que é inserida nos cálculos do poder político, nessa perspectiva apontada por Agamben. Por conseguinte, pode-se afirmar que “a vida nua não está mais confinada a um

lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente (AGAMBEN, 2010, p. 135). Isto é, todos somos, potencialmente, vida nua.

Nota-se a diferença substancial em relação ao conceito de política discutido em Schmitt, no qual a política habita essencialmente o espaço público, sendo este bem caracterizado. Em Agamben, a política adquire um aspecto em que tudo que é subjetivo, individual, privado passa a ser valorado de acordo com critérios, digamos, ainda mais subjetivos e particulares, só que pelo próprio poder político, em um âmbito em que público e privado se confundem. Ao fazer uma comparação com a configuração que adquire o soberano a partir da biopolítica, afirma Agamben (2010, p. 138):

Se, ao soberano, na medida em que decide sobre o estado de exceção, compete em qualquer tempo o poder de decidir qual vida possa ser morta sem que se cometa suicídio, na idade da biopolítica este poder tende a emancipar-se do estado de exceção, transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante (...) na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal.

E, para tanto, não é necessário nada mais do que a própria vontade soberana. Decidir sobre o valor ou desvalor é decidir sobre sua descartabilidade, o que implica um abandono daquele considerado sem valor. O abandono soberano sugere, nessa visão, a imunidade para matar. Para o *homo sacer*, a possibilidade de ser morto a qualquer momento, e não por uma fatalidade qualquer da vida, mas pelo simples fato de ser o que é: um ser sem valor para o poder soberano¹². Ou seja, uma completa perda de direito de cidadão, que leva aos poucos a uma perda do próprio direito à vida.

No entanto, cabe indagar: ainda é possível localizar, fisicamente, o estado

12 No final de 2007, o então secretário de segurança pública do RJ, José Mariano Beltrame deu uma declaração dizendo que “um tiro em Copacabana é uma coisa; um tiro na Coreia, um tiro no Complexo do Alemão, é outra”. Percebe-se o quão simbólica é essa afirmativa, ainda mais quando a lemos sob a perspectiva agambeniana. (<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL155924-5598,00-BELTRAME+TIRO+NA+ZONA+SUL+E+UMA+COISA+NA+FAVELA+E+OUTRA.html>)

de exceção? Pois, afinal, não se pode imaginar que as pessoas saiam matando qualquer um em qualquer lugar. Há que se diferenciar, ainda que minimamente, um cidadão de um *homo sacer* e o âmbito de exceção é fundamental para isso. A resposta agambeniana vem com a noção do campo como a materialização do estado de exceção. Diz o autor (2010, p. 169-170):

Se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um espaço em que a vida e a norma entram em um limiar de indistinção, devemos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica.

Ou seja, o campo é o lugar da suspensão da norma, lugar no qual tudo se torna permitido para o soberano e quando o que está em jogo não é necessariamente a criação de uma nova normatividade jurídica, ainda que isso possa acontecer. Mais adiante, Agamben ((2010, p. 171) afirma que:

O estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento, torna-se agora uma nova e estável disposição espacial, na qual habita aquela vida nua que, na proporção crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento.

Tais citações demonstram mais uma vez como a ação do Estado difere dependendo do local em que esteja inserido. Há lugares em que a vida é valorada de modo a não permitir uma execução, por exemplo, ou de modo a fazer com que determinada ação seja orientada pela preservação da vida. O temor, porém, são nos lugares em que uma vida humana tornou-se mero detalhe, pois já perdeu seu valor. De toda forma, não há como imaginar o campo como um lugar fixo. Ele, como o lugar da exceção, é um espaço de deslocamento constante, pois acompanha aquele a quem se quer eliminar.

Assim, concluímos que a politização da vida, no sentido que Agamben coloca, refere-se a essa indistinção entre vida pública e privada, *bios* e *zoé*, que,

ainda segundo o autor, marca os tempos atuais. Dessa forma, admite que:

Toda tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que da distinção clássica entre *zoé* e *bíos*, entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada (AGAMBEN, 2010, p. 182).

Esse é certamente um ponto de partida interessante para a discussão política na atualidade, pois essa configuração agambeniana destrói uma das estruturas sobre o qual foi construída a política moderna: a autonomia e proteção do indivíduo por parte do Estado. Pensar uma vida que deixe de ser nua só nos parece possível quando o soberano não mais conseguir determinar o campo da política, este campo em que a vida torna-se vida sacra. No entanto, cabe a indagação sobre se isso ainda é possível, ou seja, se há a possibilidade de pensar uma forma de existência em que a vida não seja potencialmente *sacra*.

Consequentemente, a discussão passa necessariamente por repensar os espaços nos quais os corpos estão, vivem e atuam. A partir da retomada dessa questão, dificilmente sairá uma solução consensual ou pacífica. Nesse ponto, deve-se considerar a possibilidade de que a recuperação do conceito do político schmittiano torna-se fundamental, ainda que estejamos pensando em uma relação de amigo-inimigo que não se restringe mais à esfera pública, dado o fato de que a distinção entre esta e a esfera privada tornou-se confusa com o advento da biopolítica.

Ademais, o momento em que chegamos na discussão não nos permite avançar sem que discutamos a questão da violência, pois já que abordamos a atuação do soberano sobre o ser, transformado em vida nua, emergem as condições para que debatemos, igualmente, a resistência deste mesmo ser.

Desse modo, a relação entre violência e soberania adquire um patamar que nos coloca diante de uma questão fundamental: em que medida as “vidas nuas” citadas por Agamben padecem passivamente da ação soberana? Não se pode,

contudo, ignorar que há esse outro aspecto da relação entre norma e exceção: o direito de resistência.

Essa questão nos leva à distinção sobre a violência que instaura e a que suspende o direito e a possibilidade de se pensar em uma violência que esteja simplesmente para além da relação com o direito, discussão esta que será feita no próximo capítulo a partir da discussão que Agamben estabelece com Walter Benjamin e Carl Schmitt.

6 O DIREITO DE RESISTÊNCIA: WALTER BENJAMIN E A CRÍTICA DA VIOLÊNCIA¹³

A discussão acerca do soberano tem se desdobrado a partir da sua relação com o estado de exceção e o estado normativo. A partir do último capítulo, passamos à discussão sobre aquele que sofre sua ação, definido por Agamben como o *homo sacer*. Concluímos, dessa forma, que quando é o próprio poder político quem age fora da normalidade jurídica, ou seja, atua de forma excepcional mesmo nos casos em que não está declarada a excepcionalidade da situação, a questão do direito à resistência emerge naturalmente. Com efeito, mesmo que esse estado fosse declarado, o direito de resistência continuaria a ser um tema de relevância teórica e importância prática.

Neste capítulo, pretendemos discutir a crítica que Walter Benjamin faz à questão da violência sob dois aspectos: a violência que institui o direito e a violência que o mantém. A partir dessa consideração, abre-se, para o filósofo alemão, a necessidade de se discutir uma violência que esteja para além do direito, que o autor chama de violência divina, em contraposição à violência que se limita ao âmbito do direito, chamada de violência mítica.

Ademais, assim como a questão da exceção, o tema da resistência é de difícil abordagem no sistema jurídico, mesmo que já estivesse inscrito pelo próprio Locke há alguns séculos. Porém, como admite o próprio Agamben (2004, p. 24.), “tanto no direito de resistência quanto no estado de exceção, o que realmente está em jogo é o problema do significado jurídico de uma esfera de ação em si extrajurídica”. Ou seja, um problema de relevância significativa na discussão tanto filosófica quanto jurídica e de complexa resolução. Percebemos este fato na discussão sobre Kelsen e Schmitt, abordada anteriormente.

¹³ Violência é a tradução usada por Ernani Chaves para o substantivo Gewalt, que também tem o sentido de poder. Segundo nota do próprio tradutor (2011, p. 122) “o que importa é ressaltar a dupla acepção do termo Gewalt, que indicia, em si mesmo, a imbricação entre poder político e violência que constitui o pano de fundo da reflexão de Benjamin”. Nota-se que na tradução de Willi Bolle o título do texto é traduzido como *Crítica da violência – Crítica do poder*.

De toda forma, ambos são temas essenciais e correlatos para este trabalho, pois a discussão sobre o soberano atingiu um estágio no qual não conseguiríamos avançar sem pensar a possibilidade de uma ação que não esteja restrita ao direito. Veremos como Benjamin aborda a questão, lembrando que é na polêmica com Schmitt que ele constrói boa parte da teoria que discutiremos a seguir.

É preciso retomar, portanto, ainda que brevemente, a discussão sobre o estado de exceção em Schmitt, que foi exposto no capítulo 4 deste trabalho. Isso é essencial, pois é em diálogo com o jurista alemão, como dito, que Benjamin vai construir algumas de suas teses sobre a violência.

Lembremos, então, que para Schmitt o estado de exceção é aquele que assim é definido pelo soberano, ou seja, por um ser que se mostra no exato instante de suspensão da ordem normativa. É ele, o soberano, que suspende e instaura o direito, criando nesse interstício uma zona de anomia em que age para que as condições de normalidade sejam reinstituídas. Ou seja, Schmitt analisa a exceção em estrita relação com o estado normativo.

Benjamin retoma a questão da instituição e da conservação do direito, mas de forma crítica e para acrescentar um elemento conceitual que analise a violência e o poder para além do direito.

A crítica benjaminiana da violência refere-se a sua relação com o direito e com a justiça. Mais precisamente, na relação entre meios e fins que, segundo Benjamin, caracteriza a violência no direito. Diante dessa questão, o autor começa com a problemática sobre a justeza dos fins e dos meios. Ou seja, será que fins justos justificam um meio violento? Da mesma forma, se o meio for justo, poderia levar a qualquer fim?

De toda forma, ambas as formas de abordar a questão prendem-se a um aspecto da violência concreta, quer dizer, aplicada a algum caso específico. O objetivo de Benjamin ao fazer a crítica da violência é justamente pensá-la de forma abstrata, em si mesma, isto é, “sem consideração pelos fins aos quais servem” (BENJAMIN, 2011, p. 123).

Assim, Benjamin vai delinear como essa questão se configura tanto no

direito natural como no direito positivo. De acordo com a primeira concepção, o autor avalia que a violência nos é dada pela natureza e, dessa forma, a sua aplicação para fins legítimos seria conforme o direito; já na segunda, do direito positivo, acontece o oposto, ou seja, são os meios que são avaliados. Conseqüentemente, pode-se afirmar que para o direito natural, um meio violento é o que visa a um fim injusto; para o direito positivo são os meios legítimos que validam o fim. Ademais, ambas as teorias pensam a violência tendo como referência a relação entre meio e fim.

Dessa forma, há, pelo menos, uma similaridade entre as duas alternativas apresentadas. Como afirma Benjamin (2011, p. 124): “as duas escolas se encontram num dogma comum fundamental: fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos”. Ou seja, há uma relação intrínseca entre meio e fim nas duas teorias e é dessa relação que se conclui se determinada violência está ou não conforme o direito, ou seja, pode ou não ser justificada.

Diante disso, o autor imputa a si mesmo o desafio teórico de identificar critérios de justiça independentes tanto para fins como para meios. Assim, procura uma violência que fuja ao direito constituído, que não seja, dessa forma, monopólio do Estado.

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

A questão que Benjamin problematiza é o monopólio da violência pelo Estado. Uma violência para além do direito é o que o autor pretende pensar. Ou seja, parte-se do pressuposto de que a violência tanto no direito natural quanto no direito positivo estão circunscritas ao direito e este confunde-se com o Estado. Por

sua vez, o Estado, obviamente, teme a violência que não pode controlar.

Há, contudo, um elemento fora do Estado ao qual é permitido o uso da violência: é o direito de greve dos trabalhadores. Como diz Benjamin (2011, p. 128-129), “da perspectiva da classe trabalhadora, que se contrapõe à perspectiva do Estado, o direito de greve configura o direito de empregar a violência para alcançar determinados fins”. Benjamin identifica dois tipos diferentes de greve: a greve política, que reivindica questões específicas de cada local de trabalho ou mesmo de uma categoria, e à qual, para o Estado, é perfeitamente cabível a sua manifestação; e a greve geral revolucionária, que tem a hostilidade do Estado por carregar consigo o poder de mudar o direito.

Esta última forma de greve, a revolucionária, é temida pelo Estado justamente por esse potencial de instauração de um direito, mas que o Estado não controla, colocando sua própria existência em risco. É interessante notar que ambas as formas carregam consigo uma espécie de violência, mas é a segunda que o Estado não tolera. A primeira é identificada por Benjamin como uma concessão, que o direito o confere como estratégia para inibir ações mais radicais.

Entretanto, há ainda uma outra forma utilizada pelo Estado para conter o tipo de violência que o ameaça. No entendimento de Benjamin, a polícia é a instituição do Estado a quem cabe essa função, pois carrega consigo os dois aspectos da violência destacados até aqui. Comentando sobre isso, afirma que (2011, p. 135) “O infame de uma tal instituição (...) reside no fato de que nela está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém”. Ela não promulga leis, mas instaura o direito mesmo assim, ultrapassando a própria constituição do Estado moderno, que preza pela separação e equilíbrio dos poderes.

Diante disso, pode-se concluir que:

O ‘direito’ da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço (BENJAMIN, 2011, p. 135).

Isto é, a polícia consegue expressar o poder soberano por excelência, atuando nos interstícios nos quais o restante do Estado não consegue chegar. Ademais, ela expressa de forma exemplar a violência como meio, estando relacionada diretamente ao direito, pois “toda violência como meio é instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade” (BENJAMIN, 2011, p. 136). Ou seja, claro está que o que o autor persegue é um tipo de violência que não sirva de meio para determinado fim e, dessa forma, consiga superar os limites do direito, não estando circunscrito a ele.

Mas será que a violência proveniente da greve consegue esse *status* pretendido por Benjamin? Quanto a isso, afirma o autor que “quanto às lutas de classes, a greve, sob certas condições, tem de ser considerada um meio puro. Aqui deve-se caracterizar mais detalhadamente duas modalidades essenciais de greve” (BENJAMIN, 2011, p. 141). A partir de então, Benjamin recupera a análise de Sorel¹⁴ sobre essa problemática e, como apontado anteriormente, há aqui também uma contraposição entre greve política e greve geral revolucionária.

A novidade introduzida com a abordagem de Sorel por Benjamin é que com a greve política há um fortalecimento do poder do Estado, enquanto o objetivo da greve geral revolucionária é o aniquilamento deste. Aqui, Benjamin (2011, p. 143) insere o elemento essencial para chegar ao seu objetivo teórico ao afirmar que “enquanto a primeira forma de suspensão do trabalho é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não-violenta”.

É, aparentemente, estranha a conclusão de Benjamin sobre uma greve geral que pretende aniquilar o direito como sendo não violenta. Sobre tal fato, explicita o autor (2011, p. 144):

O caráter violento de uma ação não deve ser julgado segundo seus

14 Georges Sorel (1847-1922), um dos mais destacados representantes do sindicalismo francês, escreveu, entre outras obras, *Réflexions sur la violence* (1907), que influenciou o pensamento de Benjamin na questão apontada no texto.

efeitos ou fins, mas apenas segundo a lei de seus meios. Sem dúvida, o poder do Estado, que tem olhos apenas para os efeitos, se contrapõe precisamente a essa modalidade de greve como se fosse violência, em contraste com as greves parciais que, na maioria das vezes, são de fato formas de chantagem.

Ou seja, o critério utilizado por Benjamin para caracterizar uma ação violenta é, como já mencionado, a relação entre meios e fins e, a partir disso, ele pode justificar uma greve geral revolucionária que aniquila o direito como não violenta.

Dado o exposto, delineamos ao longo desta parte do texto o objetivo benjaminiano de encontrar um meio não relacionado a um fim e assim tirar a violência do âmbito do direito, tornando-a não violenta. É o que encontra na análise de Sorel, mas ainda não lhe basta, pois este é apenas um caso. É preciso imiscuir na questão para se criar um conceito que corresponda a tal objetivo. Assim, entramos em suas noções de violência mítica e violência divina.

Sobre isso, afirma Benjamin (2011, p. 150):

Longe de inaugurar uma esfera mais pura, a manifestação mítica da violência imediata mostra-se, em seu núcleo mais profundo, idêntica a toda violência do direito, e transforma a suspeita quanto ao caráter problemático dessa violência em certeza quanto ao caráter pernicioso de sua função histórica, tornando tarefa sua abolição.

Porém, para que essa tarefa seja efetivada é preciso, na visão de Benjamin, a inauguração de uma violência que seja pura, a qual o autor chama de violência divina. Assim:

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não sangrenta. (BENJAMIN, 2011, p. 150).

O cotejo entre violência mítica e divina¹⁵ é esclarecedor para que se descubra os caminhos que Benjamin quer perseguir. É importante salientar, no entanto, que o processo de instauração e manutenção do direito pertence a um mesmo ciclo, pois é o mesmo poder que o instaura e o mantém.

À violência mítica, importa a manutenção e a sustentação do Estado; à violência divina, romper e aniquilar este mesmo Estado. Para tanto, é necessário romper esse ciclo que instaura o direito e transforma-se, posteriormente, na violência que o mantém. Somente assim, para Benjamin, inaugura-se uma nova era histórica. A violência pura depõe e expõe o direito. Pretende, com isso, abrir um novo espaço no direito, livre da relação estatal constituída até então.

Portanto, conclui Benjamin (2011, p. 156):

Mas toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de 'violência arbitrária (*schaltende Gewalt*), deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a 'violência administrada' (*verwaltete Gewalt*), que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de violência que reina (*waltende Gewalt*).

O texto de Benjamin é até hoje recebido com bastante polêmica, tanto devido ao seu caráter hermético quanto ao próprio tema escolhido: a crítica da violência. Um dos intérpretes desse texto foi o filósofo esloveno Slavoj Žižek.

Em uma tentativa de dar concretude ao conceito benjaminiano, o autor esloveno usa como possíveis exemplos de violência divina o terror revolucionário durante a Revolução Francesa, de 1792-1794, e o terror vermelho, de 1919, referente ao período de guerra civil na Revolução Russa. Assim, Žižek (2014, p. 126) afirma que “talvez devêssemos identificar sem receio a violência divina com fenômenos históricos positivamente existentes, evitando assim qualquer mistificação

15 Agamben nos lembra muito bem que, a partir da *Teologia política*, Schmitt abandona a distinção entre poder constituinte e poder constituído (nos termos de Benjamin, violência que instaura e violência que conserva) para substituir pelo conceito de decisão. Isso acontece como uma tentativa schmittiana de se contrapor ao conceito de violência divina benjaminiano, colocando a soberania como “o lugar da decisão extrema” (AGAMBEN, 2004, p. 86).

obscurantista”.

Sabe-se, perfeitamente, o quão problemáticos foram alguns acontecimentos históricos proclamados em nome de “causas nobres”. O complicado da interpretação zizekiana é justamente que ela parece devolver aquele aspecto que Benjamin se esforçou tanto em retirar: os fins justos que justificam os meios. Mas será que essa interpretação é mesmo injusta? Ou seja, será que não há no próprio Benjamin um critério bastante subjetivo na definição do que seria essa violência divina, e que poderia levar a determinadas conclusões?

Vejamos as palavras que Benjamin usa já no fim do seu ensaio (2011, p. 155):

Mas se a resistência da violência para além do direito, como pura violência imediata, está assegurada, como isso se prova que, e de que maneira, a violência revolucionária – nome que deve ser dado a mais alta manifestação da violência pura do homem – é possível. Porém não é igualmente possível nem igualmente urgente para os homens decidir quando violência pura realmente se efetivou num caso determinado.

Ou seja, é o próprio desenrolar dos acontecimentos que vão dizer se a violência é divina ou não. Não há critério objetivo, pois os fatos históricos permitem diversas interpretações. Não se pode esquecer, contudo, que Benjamin está formulando em um período histórico marcado pela Revolução Russa e por diversos movimentos idênticos pelo mundo. Sua posição é conhecidamente ao lado dos movimentos que pretendem derrubar o capitalismo. Assim, o critério utilizado para definir uma violência como pura é a que depõe esse Estado.

Pelas breves linhas que expomos até aqui, pode-se perceber o quão difícil é a interpretação desse ensaio de Benjamin. Vejamos como se dá essa análise a partir da polêmica com deste último com Schmitt, analisada por Agamben, pois consideramos que essa polêmica pode nos ajudar a esclarecer algumas questões.

Para Agamben, visão com a qual este trabalho concorda inteiramente nesse ponto, o aspecto que marca o debate entre os dois autores é o estatuto da violência

em sua relação com o direito. No capítulo *Luta de gigantes acerca de um vazio*, que compõe a obra *Estado de exceção*, Agamben afirma (2004, p. 92):

A discussão se dá numa mesma zona de anomia que, de um lado, deve ser mantida a todo custo em relação com o direito e, de outro, deve ser também implacavelmente libertada dessa relação. O que está em questão na zona de anomia é, pois, a relação entre violência e direito (...) Ao gesto de Schmitt que, a cada vez, tenta reinscrever a violência no contexto jurídico, Benjamin responde procurando, a cada vez, assegurar a ela – como violência pura – uma existência fora do direito.

Creio que as linhas supracitadas nos ajudam no debate tanto sobre Schmitt quanto sobre Benjamin no que diz respeito à questão da violência. Schmitt, como não poderia ser diferente, quando trata do estado de exceção, o faz sempre em relação com o estado normativo. Em outros termos, algo que surge a partir da suspensão do estado de direito normativo, mas, importante notar, ainda há Estado. Ainda há relação com o direito.

Já em Benjamin, o estado de exceção, ou o estado anômico em que as regras normativas não vigoram mais, é um espaço que escapa ao direito e no qual pode emergir uma violência pura, ou seja, neste espaço, “resta uma ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito” (AGAMBEN, 2004, p. 92).

Ora, ainda soa estranho ler Benjamin como um defensor do estado de exceção, já que, como vimos em alguns momentos deste texto, o estado de exceção é justamente o instante em que age o soberano, contra a vida nua. No entanto, ao confrontar suas análises no ensaio discutido até então com o que expõe em sua oitava tese sobre o conceito de história, chegamos mais perto de entender o que o autor pretende com tais afirmações. Dessarte, vejamos o que nos diz o autor:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção (BENJAMIN, 1987, p. 226).

O novo conceito de história que Benjamin evoca como necessidade é fundamental para entendermos seu posicionamento sobre uma violência pura. O principal objetivo benjaminiano é desfazer a ideia de uma concepção histórica tanto baseada em um determinismo na história, que a levaria inexoravelmente ao comunismo causando um conformismo na classe trabalhadora, como a constituída sob a perspectiva de um passado no qual o historiador se identifica afetivamente com seu objeto, perdendo a perspectiva crítica.

Atentemo-nos que o termo alemão usado para definir história, *Geschichte*, como bem lembra Gagnebin (1987, p. 8), significa tanto “o processo de desenvolvimento da realidade no tempo como o estudo desse processo ou um relato qualquer”. Portanto, quando analisa o termo em seu famoso texto *Sobre o conceito de história*, Benjamin, ainda segundo Gagnebin (1987, p. 8), realiza não apenas “uma especulação sobre o devir histórico, ‘enquanto tal’, mas uma reflexão crítica sobre nosso discurso a respeito da história (das histórias), discurso esse inseparável de uma certa prática”.

Ou seja, a história contada pelos vencedores¹⁶ precisa ser reinventada, reinterpretada para se reconfigurar os eventos passados em uma perspectiva que dê às classes trabalhadoras novos instrumentos de ação. Da mesma forma, a perspectiva de uma teleologia na história desativa as forças que atuariam no presente e, por isso, também precisaria ser combatida.

É interessante a abordagem de Benjamin sobre o presente e creio que ela ajuda na reconfiguração da interpretação histórica. Para o autor (1987, p. 230), “o materialismo histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza”. Ou seja, há um momento em que a história é escrita e esse momento é o tempo presente.

Quando Benjamin fala de uma violência para além do direito, ele está justamente rompendo a linearidade da história contada pelos vencedores, livrando-se, ao mesmo tempo, de um passado que o condena e de um futuro que o imobiliza

¹⁶ Na perspectiva marxista de luta classes entre elite econômica e os trabalhadores despossuídos. Benjamin escreve em sua tese 12 (1987, p. 228) que “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida”.

para construir no presente sua própria história, reescrevendo-a.

Ora, mas cabe a questão, o que acontece depois do direito? Como podemos interpretar essa questão benjaminiana junto com a famosa passagem de Agamben em seu *Estado de exceção* (2004, p. 98), quando diz que “um dia, a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele”?

O espaço da anomia que se abre com o estado de exceção está tão intimamente ligado à normatividade que por muitas vezes ambos tornam-se indiscerníveis, o que nos leva a conclusão de que este “além do direito” não é simplesmente um estado de exceção ou uma suspensão da normatividade jurídica. Ou seja, este “além do direito” “não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele” (AGAMBEN, p. 98).

Infelizmente, os prognósticos tanto de Benjamin quanto de Agamben não são tão claros quanto os seus diagnósticos, que identificam, de forma elucidativa, diversas questões referentes ao sistema jurídico.

Entretanto, na perspectiva deste trabalho, isso não se configura necessariamente um problema. Fundamentado no que foi exposto, podemos traçar algumas linhas que, a partir da problematização do tema da exceção diante da normatividade e da atuação soberana diante da vida nua, abrem, em nosso modo de ver, novos espaços de investigação.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Lembremos que a introdução desta tese termina com um problema que consideramos fundamental sobre o que seria o agir politicamente, tendo em vista um mundo em que a distinção entre estado de exceção e estado normativo torna-se cada vez mais confusa e que soberania e vida nua entrelaçam-se em uma dependência recíproca. Dessa forma, compreendemos que tema do agir político torna-se uma questão a ser investigada sob um novo paradigma e o que pretendemos neste trabalho foi justamente abrir essa possibilidade.

O percurso que fizemos ao longo dos capítulos deste trabalho possibilita que alguns indicativos sejam expostos e, mesmo que uma conclusão definitiva sobre o tema nos pareça improvável nesse momento, permite delinear algumas considerações finais.

A primeira consideração a se fazer é, na verdade, uma diagnose e versa sobre o advento da biopolítica no debate contemporâneo, que desencadeia outras questões abordadas no texto. Vimos que na Grécia Antiga havia dois sentidos para a definição de vida, *zoé* e *bíos*. Ainda que essa distinção tenha se perdido ao longo da história, a preservação da vida individual, em alguns casos, contrapondo-a a uma vida social e coletiva, é uma preocupação fundamental na história da filosofia política e jurídica.

No contratualismo clássico, principalmente em Hobbes e Locke, é a vida individual que o pacto social pretende preservar, seja no aspecto da sua segurança, da sua liberdade ou da sua propriedade. O arquétipo que fundou a sociedade moderna ainda se encontra presente, mesmo que sob outras roupagens. Ora, não estaria aí o cerne de uma vida individual apartada de uma vida coletiva? Uma espécie de reconfiguração da *zôe-bios* grega, emergindo uma nova forma de vida que não é nem a *zoé* grega, pois não se refere apenas ao simples viver, mas também não é uma *bios*, pois não abrange as partes essenciais daquele conceito

grego¹⁷ e, tampouco, suporta o bem comum, tão caro à filosofia aristotélica, por exemplo.

Foucault, em *A vontade de saber*, atesta que é ainda nos limiares da vida moderna que a vida natural é incluída nos cálculos do poder estatal, inaugurando uma forma de política que o autor chama de biopolítica.

Este novo paradigma redefine a questão da relação entre indivíduo e Estado. Redefine, em última medida, a própria questão de uma vida meramente vivida e de uma vida qualificada, no sentido em que transforma toda vida em uma vida política. Ou não é isso que acontece quando se tem como paradigma a exceção soberana transformando a vida humana em vida nua?

No paradigma biopolítico, que Agamben assimila e reconfigura, a vida nua só existe em função do soberano e vice-versa. Anterior a isso, em Schmitt o soberano era aquele que decidia sobre o caso de exceção, mas isso em uma esfera em que automaticamente tinha-se a suspensão do estado normativo de direito. Ou seja, exceção e norma abrigavam-se em esferas distintas.

A emergência da biopolítica, no sentido de uma intrínseca relação entre soberano e vida nua, ganha outro componente essencial a partir de Agamben: o fato de que a exceção agora se confunde com a regra, de forma que a indistinção entre ambas é cada vez mais confusa. O soberano atua em pleno estado normativo, assim como a vida nua transforma-se em vida matável nesse mesmo estado.

Ademais, tentamos demonstrar, ao longo do texto, o movimento feito pelo estado de exceção em direção ao estado normativo, trazendo consigo a intrínseca relação entre soberano e vida nua, qualificando uma nova figura: a do *homo sacer*. Expomos, ainda, o deslocamento conceitual em relação ao soberano, que, a partir de Agamben, mostra-se não apenas como aquele que decide sobre o estado de exceção, mas como aquele que qualifica a vida individual, ou seja, que valora, que estabelece o *homo sacer* contemporâneo.

Por último, salientamos a emergência do direito de resistência, que aporta

17 Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, distingue três tipos de vida (bios): a vida de prazer, a vida política e a contemplativa.

no debate sobre violência mítica e violência divina, instaurando uma nova ordem que pretende ir para além do direito.

Diante desse diagnóstico, cabe-nos algumas breves observações, que não esgotam o assunto, evidentemente, mas tencionam abrir um novo espaço de investigação.

Inicialmente, pode-se apontar que a perda da perspectiva de uma natureza humana sociável abriu o espaço que foi ocupado mais adiante pela configuração da vida nua. A vida enquanto zoé, para os gregos, não estava em questão. Importava a vida qualificada, o modo de viver. O simples viver foi trazido ao debate na filosofia moderna como um conjunto de princípios que caracterizaria e orientaria o estado social. A natureza humana deixou de ser naturalmente sociável, como vimos em Aristóteles. A sociabilidade veio, assim, como uma necessidade de sustentar o próprio ser enquanto indivíduo e o espaço público deixou de ser o lugar de realização do homem.

Vimos que Agamben discute o estado de exceção confundindo-se com a norma, em um sentido muito mais umbilical do que o próprio Schmitt abordara, para quem no estado de exceção a norma está suspensa, ou seja, há uma clara distinção entre uma e outra. Posteriormente, tornou-se evidente que Agamben, na direção do pensamento benjaminiano, defende que o estado de exceção (que já nem pode mais ser considerado apenas um estado de exceção, pois confunde-se intrinsecamente com a norma) precisa ser deposto por algo que o autor chama de “além do direito”. À imanência em que se confunde normatividade e exceção, Agamben propõe uma espécie de transcendência.

Concluimos, a partir das considerações anteriores que, ao mesmo tempo em que Agamben traz o decisionismo schmittiano para dentro do estado normativo, ele exclui o elemento que sustenta esse mesmo decisionismo, que é a disputa política, substituindo-a pela relação soberano-vida nua. Entretanto, o que estimula o poder soberano senão isso que Agamben tenta superar em Schmitt: o político, no sentido de uma disputa que tem como referencial a dupla categórica amigo-inimigo?

Desse modo, torna-se fundamental, em vez de pensar uma exclusão do

político a partir desta última dupla categorial, refletir sobre a possibilidade de uma intersecção entre ambas e, conseqüentemente, uma nova forma de agir politicamente. Um agir político que não se restrinja à disputa estatal, posto que as manifestações políticas se dão de formas muito mais complexas do que a própria configuração institucional, mas que também não se exclua dela.

Em outros termos, abre-se um campo de investigação em que pensar um Schmitt pós Agamben torna-se factível e, em nossa opinião, extremamente necessário. Ora, mas em que sentido afirmamos isso?

Podemos delinear, pelo menos, dois caminhos.

O primeiro é referente ao espaço de atuação política. Como vimos anteriormente, para Schmitt, o binômio político amigo-inimigo se manifesta no espaço público, pois, em uma citação já exposta neste trabalho¹⁸, afirma que “inimigo é somente o inimigo público, pois tudo que se refere a conjunto semelhante de pessoas, especialmente a todo um povo, se torna, por isso, público” (SCHMITT, 2009, p. 31). À primeira vista, isso pode parecer contraditório com o estudo posterior sobre o *homo sacer*, pois a relação deste com o soberano passa a ocupar o espaço do indivíduo. Teríamos, então, uma mudança de perspectiva do público para o privado.

Cabe lembrar, no entanto, que o soberano não apenas adentra o espaço da vida privada, mas, ao fazer isso, ele traz o indivíduo para o plano do político, confundindo e indeterminando os âmbitos privado e público. Porém, diante dessa indeterminação, a conclusão de Agamben parece-nos vaga e obscura.

A vida nua que Agamben coloca como centro de sua análise ganharia outro sentido se trouxéssemos ao primeiro plano da discussão a nota de rodapé número 12 deste trabalho. Nela, destacamos a fala do então Secretário de Segurança do RJ que afirma que um tiro em uma determinada região da cidade – no caso, uma favela – é diferente de um tiro em outra região. Não seria relevante questionarmos se a biopolítica não ganha outros contornos se lembrarmos que aquele ser transformado em *homo sacer* não é um indivíduo qualquer, mas sim um indivíduo pertencente a

18 Página 109.

determinado agrupamento e que, justamente por isso, perde seu valor diante do Estado?

Uma investigação sobre a perda potencial que há em não reconhecer nos agrupamentos políticos o verdadeiro objeto da biopolítica contemporânea justificaria a suspeita sobre a necessidade de um Schmitt pós Agamben, pois a política no sentido schmittiano do termo enriqueceria sobremaneira toda a análise agambeniana sobre a relação entre o soberano e o *homo sacer*.

O segundo é sobre o direito de resistência. Este não é um tema primário em Schmitt, pois o autor parte de uma perspectiva majoritariamente estatal. Entretanto, ainda considerando o seu conceito de político, chegaríamos à conclusão que, mesmo na concepção agambeniana do *homo sacer*, o agir político se reconfiguraria. Em vez imaginarmos uma ação para além do direito, ou uma transcendência para além da imanência do estado normativo, abrir-se-ia a possibilidade de uma investigação sobre um agir político inerente ao próprio direito e que ressignificaria o próprio âmbito estatal. Uma vida nua que, ao reconhecer-se política, já se insere em uma disputa que tem como campo inexorável o próprio direito, em outros termos, o próprio Estado.

REFERÊNCIAS

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

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

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

_____. “Elogio da Profanação”. in: **Profanações**, Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Homo Sacer I: poder soberano e vida nua**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

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

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

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

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

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco** in Coleção Os pensadores. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural 1984.

_____. **Política**. Tradução: Mário da Gama Kury. 3ª edição. Brasília: UNB. 1997.

BARACHO, José Alfredo de Oliveira. **Aspectos da teoria de Kelsen**. Revista da faculdade de direito, 1979. UFMG, Belo Horizonte. V. 27. N. 21.

BARBOSA, Jonnefer. **Política e tempo em Giorgio Agamben**. São Paulo: EDUC, 2014.

BENJAMIN, Walter. “**Sobre o conceito de história**”, in Obras escolhidas Vol 1.

Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. Editora: Brasiliense, 1987.

_____. **“Critique of Violence”** em Reflections. New York: Schocken Books, 1998.
Trad. do alemão para o inglês: Edmund Jephcott.

BENTO, António. **Teologia e mitologia política. Um retrato de Carl Schmitt.**
Disponível na internet: <http://www.bocc.uff.br/pag/bento-antonio-carl-schmitt-teologia.pdf>. Acesso em: 01/02/2018.

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo.** Trad. Sérgio Bath. Editora: UNB. 1980.

_____. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna.** Trad. Carlos Nelson Coutinho. Editora: Brasiliense, 1986.

_____. **Thomas Hobbes.** Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Campos, 1991.

_____. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito.** São Paulo: Ícone, 1995.

_____. **Dicionário de política** | Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino; trad. Carmen C, Varriale et ai.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacais. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1ª ed., 1998.

_____. **Locke e o direito natural.** Trad. Sérgio Bath. 2ª Edição. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

FASSÓ, Guido. Jusnaturalismo. *In*: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política.** 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

FERREIRA, Bernardo. **O risco do político.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. **O decisionismo jurídico de Carl Schmitt.** Lua Nova: Revista de cultura e política. Nº 32, 1994. Acesso em 03/06/2018.

_____. **Exceção e História no pensamento de Carl Schmitt.** In Revista Brasileira de Estudos Políticos | Belo Horizonte | n. 105.

FLICKINGER, Hans Georg. A luta pelo espaço autônomo do político. In: SCHMITT, Carl. **O conceito do político.** Trad. Álvaro L.M. Vs. São Paulo: Vozes. 1992.

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

FRANCO de Sá. **O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder**. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2009.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do Direito e do Estado**. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes. 1998.

_____. **Teoria do Direito Puro**. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

KERVÉGAN, Jean-François. **A democracia inatural?** Filosofia Política, Porto Alegre, 1986, n. 3, p. 89-116.

_____. **Hegel, Carl Schmitt. O político entre a especulação e a positividade**. Trad. Carolina Huang. São Paulo: Mamole, 2006.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução: Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres, Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LESSA, Renato. **A política como ela é...: Carl Schmitt e o realismo político como agonia e aposta**. In: *Agonia, aposta e ceticismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre a natureza humana**. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

MACPHERSON, C. B. **A Democracia Liberal**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MERQUIOR, J. G. **O liberalismo antigo e moderno**. O Liberalismo: Antigo e Moderno. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: É Realizações, 2014.

Life. In: MURRAY, A.; WHYTE, J. (Ed.). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. p. 123-6.

MOUFFE, Chantal. **Pensando a Democracia Moderna com e contra Carl Schmitt. Cadernos da Escola de Legislativo**. Trad. Menelick de Carvalho Netto. Belo

Horizonte, n. 02, jul./dez. 1994.

REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 19ª edição. São Paulo Saraiva, 1999.

RICHARD, Lionel. **A República de Weimar**. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social; Discurso sobre a origem e a desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Machado. Introdução e notas: Paul Arbousse-Batisde e Lourival Machado. Coleção os Pensadores. 5ª Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. Trad. Inês Lobbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

_____. **Teoría de la Constitución**. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____. **Legalidade e legitimidade**. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

_____. **O Guardião da Constituição**. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

_____. **O Conceito do Político/Teoria do Partisan**. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

_____. **Teología Política**. Tradução: Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Perez. Madrid: Editora Trotta, 2009.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

VIEIRA, L. **A Democracia em Rousseau: a Recusa dos Pressupostos Liberais**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. **Os movimentos sociais e o espaço autônomo do “político”**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VILLAS BÔAS, Pedro Hermílio. **Secularização inacabada: política e direito em Carl Schmitt**. Curitiba: Appris, 2011.

ZIZEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais**. Tradução Miguel Serras Pereira. Editora: Boitempo, 2014.