

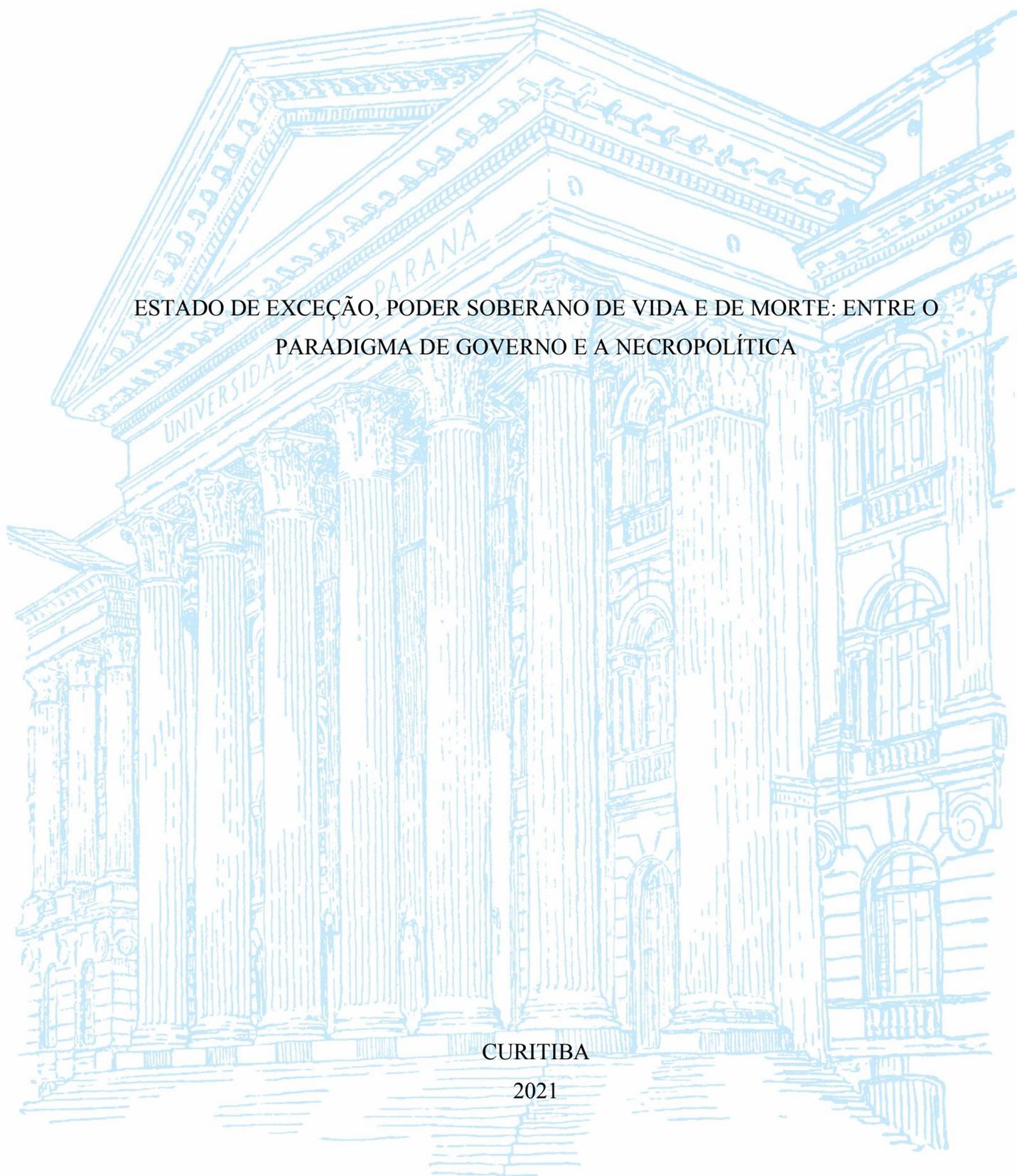
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

KAROLINE ALVES DO NASCIMENTO

ESTADO DE EXCEÇÃO, PODER SOBERANO DE VIDA E DE MORTE: ENTRE O  
PARADIGMA DE GOVERNO E A NECROPOLÍTICA

CURITIBA

2021



KAROLINE ALVES DO NASCIMENTO

ESTADO DE EXCEÇÃO, PODER SOBERANO DE VIDA E DE MORTE: ENTRE O  
PARADIGMA DE GOVERNO E A NECROPOLÍTICA

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em  
Direito, Setor de Ciências Jurídicas, Universidade  
Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do  
título de Mestre em Direito do Estado.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Vera Karam de Chueiri

Coorientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Heloisa Fernandes Câmara

CURITIBA

2021

N244e

Nascimento, Karoline Alves do

Estado de exceção, poder soberano de vida e de morte: entre o paradigma de governo e a necropolítica [meio eletrônico] / Karoline Alves do Nascimento. - Curitiba, 2021.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-graduação em Direito. Curitiba, 2021.

Orientadora: Vera Karam de Chueiri.

Coorientadora: Heloisa Fernandes Câmara.

1. Estado de exceção. 2. Biopolítica. 3. COVID-19 (Doença). 4. Pandemia. I. Chueiri, Vera Karam. II. Câmara, Heloisa Fernandes. III. Título. IV. Universidade Federal do Paraná.

CDU 342.76

**Catálogo na publicação - Universidade Federal do Paraná  
Sistema de Bibliotecas - Biblioteca de Ciências Jurídicas  
Bibliotecário: Pedro Paulo Aquilante Junior - CRB-9/1626**



## ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM DIREITO

No dia um de julho de dois mil e vinte e um às 09:30 horas, na sala REMOTA, CONFORME AUTORIZA PORTARIA 36/2020-CAPEES, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **KAROLINE ALVES DO NASCIMENTO**, intitulada: **ESTADO DE EXCEÇÃO, PODER SOBERANO DE VIDA E DE MORTE: ENTRE O PARADIGMA DE GOVERNO E A NECROPOLÍTICA**, sob orientação da Profa. Dra. VERA KARAM DE CHUEIRI. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em DIREITO da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: VERA KARAM DE CHUEIRI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), AMÉLIA DO CARMO SAMPAIO ROSSI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), HELOISA FERNANDES CAMARA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), ANGELA COUTO MACHADO FONSECA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, VERA KARAM DE CHUEIRI, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 01 de Julho de 2021.

Assinatura Eletrônica  
02/07/2021 12:47:06.0  
VERA KARAM DE CHUEIRI  
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica  
02/07/2021 10:05:20.0  
AMÉLIA DO CARMO SAMPAIO ROSSI  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica  
01/07/2021 12:22:06.0  
HELOISA FERNANDES CAMARA  
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica  
01/07/2021 14:15:27.0  
ANGELA COUTO MACHADO FONSECA  
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)



## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em DIREITO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **KAROLINE ALVES DO NASCIMENTO** intitulada: **ESTADO DE EXCEÇÃO, PODER SOBERANO DE VIDA E DE MORTE: ENTRE O PARADIGMA DE GOVERNO E A NECROPOLÍTICA**, sob orientação da Profa. Dra. VERA KARAM DE CHUEIRI, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 01 de Julho de 2021.

Assinatura Eletrônica

02/07/2021 12:47:06.0

VERA KARAM DE CHUEIRI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

02/07/2021 10:05:20.0

AMÉLIA DO CARMO SAMPAIO ROSSI

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

01/07/2021 12:22:06.0

HELOISA FERNANDES CAMARA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

01/07/2021 14:15:27.0

ANGELA COUTO MACHADO FONSECA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Aos inumeráveis, vítimas do vírus e da política de morte.

## AGRADECIMENTOS

Agradecer e abraçar, como na música cantada por Bethânia. Em tempos de distâncias, em tempos em que ainda não podemos abraçar fisicamente, eu espero que estes agradecimentos sejam a transmissão do meu abraço e do meu afeto a todas e todos que me afetaram e me afetam diariamente e com isso contribuíram, direta ou indiretamente, para a concretização desta pesquisa.

Agradeço e peço licença a todas aquelas e aqueles que vieram antes de mim e abriram os caminhos para que eu pudesse chegar até aqui (viva e resistindo). Aos meus pais, Luzia e Francisco, por sonharem os meus sonhos. Aos meus avós e, especialmente, às minhas avós, Ana e Joana, mulheres nordestinas que, sem ensino formal ou título acadêmico, foram e sempre serão as grandes professoras da minha vida. Meu amor por vocês não cabe aqui.

Agradeço também a toda minha família. Àqueles com quem compartilho as lembranças mais bonitas da minha vida, meus irmãos Mayara e Gabriel. À minha prima Evelin, pelo acolhimento com cafés e bolos, por me ensinar sempre sobre a força de ser mulher. Ao meu sobrinho, Luiz, a minha prima, Yasmin, e a todas as crianças que fazem parte da minha vida, eu fico com a pureza das suas respostas para continuar enxergando as belezas da vida. Agradeço a todas as outras pessoas da minha família, tias, tios, primos e primas que, pela limitação deste espaço e da minha memória, não mencionei expressamente aqui.

Esta pesquisa é fruto do ensino público e gratuito, de modo que não seria possível deixar de agradecer aqui à Universidade Federal do Paraná, que com sua infraestrutura, corpo docente e os materiais disponibilizados, possibilitou o desenvolvimento e a concretização desta dissertação. Também agradeço a todos os mestres que cruzaram os meus caminhos, desde o ensino básico até o ensino superior. Em nome de todos estes mestres, agradeço à minha orientadora, professora Vera Karam de Chueiri, por me guiar nos caminhos desta pesquisa com incentivo e força, por ser inspiração, exemplo de dedicação à docência, por exercer seu trabalho com maestria, lutando por uma sociedade mais justa e democrática. Reforço aqui que ser sua orientanda é um grande privilégio.

À professora Heloisa Fernandes Câmara, sua pesquisa sobre o estado de exceção foi fundamental para o desenvolvimento da minha dissertação. Agradeço também por ter se disponibilizado a ler o meu trabalho, me auxiliado e apontado caminhos para a construção do último capítulo desta dissertação.

Às professoras Angela Couto Machado Fonseca e Amélia Rossi, por gentilmente aceitarem o convite para a minha banca e contribuírem com esta pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento desta pesquisa.

Por fim, não posso deixar de agradecer também àqueles que, mesmo por meio de telas, fatigados com o distanciamento e a virtualidade que dominou o mundo, mesmo em meio a tantas ausências destes (novos?) tempos, se fizeram tão presentes. À Ingrid, por ser a minha referência mais antiga da palavra amizade, por estes vinte e tantos anos e por ter me incentivado a chegar até aqui. Ao Igor, dos grupos de pesquisa sobre o direito à terra para a vida, pelo nosso (re)encontro, por tudo que já partilhamos e realizamos juntos e por tudo que ainda está por vir. À Camille, pelos incontáveis cafés e festas (em tempos pré-pandêmicos) e pela presença nas mensagens diárias de motivação, preocupação e afeto. À Emanuelle, pelo companheirismo que iniciou na graduação e seguiu nas festas, palestras, projetos, nos incentivos e nos dramas compartilhados. À Jéssica, por ser uma amiga de escuta ativa, de braços abertos e de acolhimento, por todos os nossos forrós passados e os futuros. À Kelly, por ser a expressão da força, do movimento e por compartilhar esta força comigo, diariamente. À Ana e à Letícia, pelo carinho depositado em todos os convites, seja para uma cachoeira, uma fogueira ou apenas para partilhar aqueles jantares maravilhosos, e por serem exemplo de amor e inspiração. À Gabriela, por compartilhar comigo esta trajetória acadêmica no mestrado nas suas dores e delícias, pela amizade que ultrapassa os muros da universidade. À Bruna que, além da amizade compartilhada nas sutilezas diárias, tão generosamente me aguentou (e aguentou a Gabi) nestes tempos de mestrado, com as reclamações (quase que diárias) nesta reta final. Sem vocês a escrita desta dissertação teria sido muito mais difícil. Saudades de todos.

“Escrever é uma maneira de sangrar” (Conceição Evaristo, Olhos D’Água)

## RESUMO

Esta dissertação se propõe a analisar o estado de exceção na contemporaneidade, como expressão do poder político supremo, de vida e de morte, soberano. Para compreender a ligação entre estado de exceção, soberania e poder de vida e de morte na contemporaneidade, parte-se da construção teórica realizada pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. O estado de exceção, na teoria agambeniana, decorre da articulação e dos deslocamentos que Agamben promove das contribuições teóricas de importantes autores. Nesta dissertação destacou-se três destes referenciais teóricos: Carl Schmitt, Walter Benjamin e Michel Foucault. Com estes, Agamben pode compreender o estado de exceção como uma zona de indistinção, por meio da qual o soberano produz, captura e abandona a vida nua. O objetivo da dissertação é vislumbrar em que medida o estado de exceção como paradigma de governo e suas categorias correlatas, como a soberania e a biopolítica, podem ser utilizados para analisar a gestão política da pandemia de COVID-19, por parte do Poder Executivo Federal brasileiro no ano de 2020. A pandemia do coronavírus revela um paradoxo, uma vez que medidas de exceção, de suspensão e restrição de direitos parecem demonstrar que a excepcionalidade se converteu em um verdadeiro estado de exceção. Ao mesmo tempo, tais medidas acabam se revelando necessárias para conter a propagação do vírus e evitar mortes. A conclusão desta pesquisa indica que no Brasil, uma análise da gestão política da pandemia por parte do Poder Executivo Federal brasileiro no ano de 2020, desvela uma outra faceta do estado de exceção, de um poder de morte soberano. Portanto, o referencial teórico é integrado com as considerações de Achille Mbembe, pois este autor analisa as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder estatal, aquilo que ele denomina como necropolítica. Quanto ao método de pesquisa, no que concerne a abordagem, a pesquisa pode ser enquadrada na modalidade qualitativa e quanto aos objetivos descritiva, pois visa descrever e interpretar o estado de exceção através dos referenciais teóricos deste trabalho, relacionando-os com a pandemia de COVID-19 no Brasil. No âmbito procedimental, a pesquisa pode ser classificada como bibliográfica e documental, pois além da revisão bibliográfica, realizada para a compreensão do tema do estado de exceção, no último capítulo, foram realizadas leituras de artigos de jornais e revistas, bem como de instrumentos normativos (decretos, medidas provisórias, legislações e jurisprudências), visando traçar um panorama geral da gestão política da pandemia por parte do Poder Executivo Federal Brasileiro.

Palavras-chave: Estado de exceção. Paradigma de governo. Biopolítica. Necropolítica. Pandemia. Crise sanitária.

## ABSTRACT

This work aims to analyze the state of exception in contemporary times to express the supreme political and sovereign power of life and death. The theoretical construction of the Italian philosopher Giorgio Agamben is the starting point to understand the connection between the state of exception, sovereignty, and the power of life and death in contemporary times. In Agamben's theory, the state of exception derives from the articulation and the displacements that he promotes from the theoretical contributions of essential authors. This masters research highlights three of these theoretical references: Carl Schmitt, Walter Benjamin, and Michel Foucault. Drawing on these authors, Agamben understands the state of exception as a zone of indistinction, through which the sovereign government produces, captures, and abandons naked life. We aim to glimpse to what extent the state of exception as a government paradigm and its related categories, such as sovereignty and biopolitics, can be used to analyze the Brazilian Federal Executive Branch political management of the COVID-19 pandemic in the year 2020. The coronavirus pandemic reveals a paradox since the measures of exception, suspension, and restriction of rights seem to demonstrate that the exceptionality has turned into an actual state of exception. At the same time, such measures were necessary to contain the spread of the virus and avoid deaths. Our conclusion indicates that, in Brazil, an analysis of the Brazilian Federal Executive Branch political management of the pandemic in the year 2020 unveils another facet of the state of exception: the sovereign power of death. Therefore, the theoretical referential is integrated with Achille Mbembe's considerations, as this author analyzes the contemporary forms of subjugation of life to state power, which he refers to as necropolitics. As for the method, the research's approach can be framed in the qualitative modality with descriptive objectives since it aims to describe and interpret the state of exception through the theoretical references, relating them to the COVID-19 pandemic in Brazil. Regarding its procedural scope, the research can be classified as bibliographic and documental. In addition to the bibliographic review, carried out for understanding the theme of the state of exception, in the last chapter, newspaper and magazine articles, as well as normative instruments (decrees, provisional measures, legislation, and jurisprudence) were analyzed to draw a general panorama of the political management of the pandemic by the Brazilian Federal Executive Power.

Keywords: State of exception. Government paradigm. Biopolitics. Necropolitics. Pandemic. Health crisis.

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>  | <b>11</b>  |
| <b>1. A CENTRALIZAÇÃO E O DESLOCAMENTO DO PODER SOBERANO: ESCOLHAS DE VIDA E DE MORTE .....</b>  | <b>17</b>  |
| 1.1 O poder soberano e a decisão política sobre o estado de exceção na teoria de Carl Schmitt .....  | 20         |
| 1.2 A crítica do poder/da violência e do direito em Walter Benjamin.....   | 34         |
| 1.3 O poder soberano e o estado de exceção entre a decisão e o milagre schmittiano e a indecisão e a catástrofe benjaminiana .....                   | 49         |
| 1.4 O deslocamento do poder soberano em Foucault: Do poder de causar a morte ou deixar viver para o poder de causar a vida ou devolver à morte ..... | 64         |
| <b>2 O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO PARADIGMA NA TEORIA DE GIORGIO AGAMBEN.....</b>  | <b>74</b>  |
| 2.1 A estrutura do poder soberano em Agamben: Relação de exceção e abandono .....  | 76         |
| 2.2 A vida apreendida no estado de exceção: Vida nua, vida matável e insacrificável, vida exposta à morte .....                                      | 86         |
| 2.3 A biopolítica e o estado de exceção: Ligação entre democracia e Estados Totalitários e a vida indigna de ser vivida .....                        | 92         |
| 2.4 O estado de exceção e o vazio de direitos .....  | 100        |
| 2.5. O estado de exceção no laboratório da guerra: entre os mecanismos jurídicos excepcionais e o paradigma de governo .....                         | 108        |
| <b>3 CAPÍTULO 3: ESTADO DE EXCEÇÃO E A EMERGÊNCIA SANITÁRIA .....</b>  | <b>122</b> |
| 3.1 A pandemia do coronavírus: excepcionalidade e estado de exceção como paradigma de governo .....  | 124        |
| 3.2 “Todos nós iremos morrer um dia”: A emergência sanitária no Brasil.....  | 135        |
| 3.3 A Necropolítica: a morte como técnica na gestão política .....   | 146        |
| 3.4 O “novo normal” ou o excepcional convertido em normalidade? .....  | 161        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>  | <b>164</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>   | <b>167</b> |

## INTRODUÇÃO

O estado de exceção apresenta uma série de dificuldades em sua definição, sobretudo em virtude da sua (des)localização. É no espaço de fronteira, entre o jurídico e o político, entre o fato e o direito, que o estado de exceção se (des)localiza. Estar neste espaço do “entre”, do limiar, possibilita que o estado de exceção seja analisado tanto no âmbito do direito quanto no âmbito da política e o caracteriza como um conceito-limite<sup>1</sup>.

No âmbito do direito, a expressão estado de exceção comumente se refere às medidas jurídicas excepcionais, inseridas no plano das Constituições e legislações, que visam suspender (de forma integral ou parcial) a ordem jurídica em virtude de uma situação excepcional, definida por meio de conceitos genéricos como circunstâncias de ameaça à ordem pública ou ao próprio Estado. Esta inserção do estado de exceção no espaço do direito remete ao surgimento dos Estados modernos e democráticos, como lembra o filósofo italiano Giorgio Agamben (2007, p. 16). As tradições-democráticas do Ocidente não só criaram, no interior da ordem jurídica esta “fratura essencial”, estes mecanismos de suspensão da própria ordem, mas também se valeram amplamente deles.

Esta íntima ligação entre democracia e estado de exceção e entre o próprio direito e a exceção, parece revelar a raiz da progressiva decadência dos regimes democráticos modernos e das problemáticas aporias que os constituem e que podem ser encontradas nos eventos políticos que marcaram o século XX, como por exemplo, a emergência de estados totalitários no interior dos regimes democráticos. Se a decadência das democracias modernas constitui o “*nómos* do espaço político em que ainda vivemos” (AGAMBEN, 2010, p. 162), a compreensão de uma face sombria, de um “corpo noturno da democracia”, como denomina o filósofo camaronês Achille Mbembe<sup>2</sup>, só se ilumina e se desvela integralmente quando o próprio estado de exceção é revelado em todas as suas nuances, não apenas como um instrumento jurídico,

---

<sup>1</sup> Carl Schmitt, autor que será analisado no primeiro capítulo desta dissertação, definiu o estado de exceção como um conceito-limite. As reflexões de Schmitt sobre o estado de exceção, que partem da sua oposição ao pensamento liberal e ao positivismo normativista, permitem desvelar um *lócus* do estado de exceção que vai muito além do simples pertencimento ou não pertencimento ao âmbito normativo.

<sup>2</sup> Em Políticas da Inimizade (2017), Mbembe define a história da democracia como aquela que evidencia dois corpos distintos, um corpo solar e um corpo noturno. Este, por sua vez, que se tenta dissimular e ocultar na modernidade, é visível na subjugação de povos e populações às violências estatais. Mbembe relaciona este corpo noturno com o império colonial e o regime escravagista.

inserido no espaço do direito, mas também como aquilo que se localiza e se constitui como e no espaço do poder.

É a partir da articulação destes dois modelos, do institucional-jurídico e do político, que esta “terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida” (AGAMBEN, 2007, p. 12) ganha contornos na teoria da exceção, presente no projeto *Homo Sacer* desenvolvido por Giorgio Agamben, que compreende o estado de exceção como o paradigma de governo da modernidade.

Agamben retoma as considerações de importantes filósofos para analisar o estado de exceção, tanto no plano do direito como no plano do poder. Nesta dissertação, foca-se, preponderantemente, na contribuição de três destes referenciais: Carl Schmitt, Walter Benjamin e Michel Foucault. Com Carl Schmitt, a partir de sua definição de soberania, é possível pensar o estado de exceção como manifestação do próprio poder soberano. Walter Benjamin, por sua vez, demonstra a vinculação entre poder, violência e direito e a apreensão de uma mera vida, de uma vida nua como denomina Agamben, pela violência ou por este poder estatal. Benjamin também inverte a soberania schmittiana para pensar um soberano incapaz de decidir e um estado de exceção que, na tradição dos oprimidos, deixa de ser a exceção, para se tornar a regra. Foucault, por sua vez, promove um deslocamento e realiza uma genealogia que se distingue radicalmente dos outros dois autores, pois parte de uma compreensão do poder que não o limita à exclusiva expressão do soberano ou ao âmbito estatal-jurídico. Por meio deste deslocamento, o filósofo francês concebe novos poderes que surgem na modernidade, como é o caso do biopoder.

Ao articular as contribuições destes importantes autores e, ao mesmo tempo, se distanciar deles em alguns aspectos, Agamben pode compreender o estado de exceção como uma zona de indistinção, por meio da qual o soberano produz, captura e abandona a vida nua, e que se opera tanto através do biopoder como no plano do direito, inaugurando um espaço vazio de direitos, onde atos do soberano, sem força-de-lei, adquirem tal força e, ao mesmo tempo, a norma em vigor nada significa. É este paradigma que se estabelece e se emancipa na modernidade que continua ressoando na política contemporânea.

Se os eventos políticos deste século (XXI), que expõem as aporias da democracia e do próprio direito, parecem guardar sua chave de compreensão nesta categoria do estado de exceção também é possível pensá-la no âmbito da grave crise sanitária, política e social que se

acentua em decorrência da pandemia do coronavírus. Assim como o estado de exceção se localiza e se constitui como um limiar, entre o jurídico e o político, a normalidade e a excepcionalidade, o caos e a ordem, também a pandemia coloca a sociedade em um limiar. As categorias “normalidade” e “excepcionalidade” voltam a ser invocadas para designar o que (ou o oposto do que) está acontecendo atualmente.

Se a excepcionalidade não é sinônimo de um estado de exceção, a interpretação dos efeitos da pandemia, das práticas das autoridades (médicas, jurídicas, governamentais) que se instauram neste contexto, parecem revelar a sombra, o corpo noturno da democracia, o estado de exceção que, novamente, em uma situação de excepcionalidade, emerge como aquele paradigma de governo, identificado anos antes por Giorgio Agamben. Este é o diagnóstico do próprio filósofo italiano em suas recentes análises das medidas adotadas pelas autoridades italianas durante o início da pandemia na Itália. Na pandemia, a utilização de medidas jurídicas excepcionais, como os decretos das autoridades italianas para suspender direitos, viabilizando o isolamento, o distanciamento social, promovendo o fechamento de cidades inteiras, bem como o elemento biopolítico que perpassa estes decretos, revelam, para Agamben, a captura e o abandono da vida pelo poder soberano no espaço do estado de exceção.

No entanto, a pandemia se constitui como um paradoxo. Ao mesmo tempo em que as suspensões e restrições de direitos em um contexto que já é de uma excepcionalidade absoluta parecem indicar a configuração de um verdadeiro estado de exceção, como denunciado por Agamben, as particularidades da crise sanitária, de um vírus altamente contagioso e mortal, evidenciam a necessidade da utilização de tais medidas, para evitar que nem mesmo a sobrevivência seja garantida. A existência deste paradoxo se acentua quando países, que não adotaram com rigidez as medidas preponderantemente impostas pelas autoridades médicas e sanitárias são analisados, como é o caso do Brasil.

O problema que se apresenta com esta pesquisa parte deste limiar do estado de exceção, de sua relação com o poder soberano de vida e de morte, de seu duplo aspecto no espaço do direito e do poder, desta zona de indistinção entre o jurídico e o político, a normalidade e a excepcionalidade, o caos e a ordem. Parte-se desta categoria, o estado de exceção, principalmente nas formulações de Agamben, para pensá-la no contexto da pandemia do coronavírus e verificar em que medida é possível realizar uma leitura da gestão política da pandemia, por parte do Poder Executivo Federal, no Brasil no ano de 2020.

O estado de exceção é aqui utilizado como uma chave interpretativa e, portanto, é evidente que não se pretende aqui fechar os olhos para outras diversas interpretações que podem ser conferidas para analisar este tempo, que é o tempo do agora e este espaço, que é o do Brasil. É preciso considerar ainda toda a complexidade que envolve analisar um objeto do qual é muito difícil se distanciar e escrever sobre uma situação que parece estar longe de acabar, ao menos no Brasil.

A justificativa desta pesquisa não decorre apenas da necessidade de analisar o momento de crise sanitária, política e social, que se acentua na pandemia e atravessa o mundo, mas, sobretudo, na imprescindibilidade de retornar ao estado de exceção como categoria que permite desvelar aquele *nómos* do espaço político contemporâneo. O estado de exceção ganhou destaque nos últimos anos nas pesquisas científicas da filosofia e do próprio direito, principalmente com a publicação do projeto de Giorgio Agamben. No entanto, geralmente as investigações acerca deste tema se circunscrevem ao âmbito puramente teórico. Neste sentido, com esta dissertação, objetiva-se contribuir também para uma investigação do tema que o amplifique para além da revisão bibliográfica e o articule com a análise de uma situação concreta.

A dissertação foi estruturada em três capítulos. No primeiro capítulo analisa-se as contribuições dos já mencionados autores, Carl Schmitt, Walter Benjamin e Michel Foucault. O destaque que se dá neste capítulo ao tema do poder (ou ao deslocamento dele, que Foucault promove) objetiva demonstrar como o poder está relacionado ao estado de exceção e, nos próximos capítulos, permite revelar aquela articulação da teoria destes três autores em Agamben, mas também em Achille Mbembe que, do mesmo modo, reflete sobre o estado de exceção na contemporaneidade e utiliza tais referenciais teóricos.

O primeiro capítulo está subdividido em quatro subtópicos. No primeiro subtópico (1.1 O poder soberano e a decisão política sobre o estado de exceção na teoria de Carl Schmitt), analisa-se a teoria do jurista alemão Carl Schmitt, pois por meio deste autor é possível conceber uma definição de poder soberano que se volta ao estado de exceção. No segundo ponto (1.2 A crítica do poder/da violência e do direito em Walter Benjamin), investiga-se a crítica benjaminiana do poder (da violência), que evidencia a relação que se estabelece entre o poder/a violência e o direito, e a origem deste último enquanto próprio poder/violência. No terceiro subtópico (1.3 O poder soberano e o estado de exceção entre a decisão e o milagre schmittiano e a indecisão e a catástrofe benjaminiana), trata-se do diálogo existente entre Carl Schmitt e Walter Benjamin, uma vez que neste embate teórico é possível encontrar uma inversão de

Benjamin acerca do poder soberano e do próprio estado de exceção. Por fim, no último subtópico deste primeiro capítulo (1.4 O deslocamento do poder soberano em Foucault: Do poder de causar a morte ou deixar viver para o poder de causar a vida ou devolver à morte), objetiva-se investigar as contribuições de Michel Foucault acerca do poder, ou melhor, do deslocamento do poder que este autor promove.

No segundo capítulo, o objetivo é analisar o que compreende o estado de exceção na teoria de Giorgio Agamben. Para tanto, na introdução do capítulo realiza-se uma ressalva metodológica, acerca do método adotado pelo filósofo italiano em suas investigações sobre o estado de exceção.

Realizada tal ressalva metodológica na introdução, a divisão do segundo capítulo foi efetuada da seguinte forma: os três primeiros subtópicos deste capítulo (2.1 A estrutura do poder soberano em Agamben; 2.2 A vida apreendida no estado de exceção; 2.3 A biopolítica e o estado de exceção) fazem referência direta às teorias dos autores analisados no primeiro capítulo. Assim, trata-se de investigar as apropriações, mas também os deslocamentos que Agamben promoveu e o que o diferencia dos seus referenciais teóricos. Como enfatizado, Agamben define a estrutura da exceção, mas também da própria soberania, como um limiar, uma zona de indeterminação entre dentro e fora, jurídico e político, direito e fato. Neste limiar opera uma relação de exceção e de bando soberano, onde o que está fora é incluído tão somente para ser excluído e abandonado. A vida é o elemento capturado nesta relação e abandonado no espaço de indeterminação que constitui o estado de exceção, o que permite relacionar o estado de exceção com o biopoder e compreender as aporias que constituem a democracia moderna.

Nos dois últimos subtópicos do segundo capítulo (2.4 O estado de exceção e o vazio de direitos; e 2.5 O estado de exceção no laboratório da guerra), recupera-se as investigações de Agamben presentes no livro *Estado de exceção* (2007), para pensar a relação que se estabelece entre estado de exceção, o direito e o paradigma da guerra, objetivando demonstrar o que Agamben entende como este “vazio de direitos” e também a transformação que o autor observa na modernidade, no contexto das duas grandes Guerras Mundiais, entre os mecanismos jurídicos excepcionais e o que ele denomina como um paradigma de governo.

Por fim, no último capítulo desta dissertação, pretende-se, através das análises do estado de exceção, do poder soberano e do biopoder, responder ao problema de pesquisa que se colocou anteriormente, realizando uma leitura da pandemia de COVID-19 pelas lentes do estado de exceção. Para tanto, o capítulo foi dividido em quatro subtópicos. No primeiro subtópico (3.1 A pandemia do coronavírus: excepcionalidade e estado de exceção como paradigma de governo), trata-se da análise que o próprio Agamben empreendeu acerca da

existência de um estado de exceção como paradigma de governo no contexto da pandemia na Itália. No segundo subtópico (3.2 “Todos nós iremos morrer um dia”: A emergência sanitária no Brasil) apresenta-se um panorama da pandemia no Brasil, especialmente da gestão política da pandemia por parte do Poder Executivo Federal brasileiro no ano de 2020. No terceiro subtópico (3.3 A Necropolítica: a morte como técnica na gestão política), após a análise da pandemia de COVID-19 no Brasil, busca-se compreender uma outra faceta do estado de exceção, do poder (da violência, nos termos benjaminianos) de morte soberano. Nesse sentido, recorre-se às considerações de Foucault sobre o racismo de Estado e a definição que o próprio Agamben realiza a respeito de uma tanatopolítica, para investigar quando o biopoder se converte em um poder de morte, o que parece contradizer seu próprio objetivo de manter, gerenciar e aperfeiçoar a vida. Ampliando as considerações de Foucault e Agamben, utiliza-se também o referencial teórico de Achille Mbembe, pois este autor por meio de uma perspectiva que parte de seus estudos coloniais, reflete sobre as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder de morte. Por fim, no quarto e último subtópico (3.4 O “novo normal” ou o excepcional convertido em normalidade?) retorna-se às categorias “normalidade” e “excepcionalidade” para refletir sobre o discurso, presente na gestão política brasileira, de normalizar a excepcionalidade.

Quanto ao método de pesquisa utilizado nesta dissertação, no que concerne a abordagem, a pesquisa pode ser enquadrada na modalidade qualitativa e quanto aos objetivos, descritiva, pois visa descrever e interpretar o estado de exceção na teoria dos autores utilizados como referenciais teóricos deste trabalho e relacioná-los com o contexto da emergência sanitária no Brasil. No âmbito procedimental, a pesquisa pode ser classificada como bibliográfica e documental. Para compreender o tema do estado de exceção analisa-se aqui as obras de alguns autores da filosofia política, mencionados anteriormente, de modo que, nos dois primeiros capítulos, o procedimento utilizado é o bibliográfico. No último capítulo, utilizam-se os procedimentos bibliográfico e documental simultaneamente. O procedimento bibliográfico é utilizado para a retomada do tema trabalhado nos capítulos anteriores (o estado de exceção e suas categorias correlatas, como a biopolítica e o poder soberano), mas também para expandir a compreensão de uma das facetas do estado de exceção (a de uma política de morte). Além disso, para realizar uma análise da pandemia, e mais especificamente da gestão da pandemia de COVID-19 no Brasil por parte do Poder Executivo Federal em 2020, considera-se parte desta gestão não só os instrumentos normativos emanados pelo Poder Executivo Federal em 2020, relacionados com a pandemia, mas também os discursos do chefe do Poder Executivo Federal acerca da emergência sanitária no país. Assim, a análise da gestão política da pandemia no

Brasil em 2020 implica na leitura de instrumentos normativos (legislações, jurisprudências, decisões e atos administrativos), mas também utiliza-se o procedimento de pesquisa documental, com a análise de artigos de jornais e revistas, para investigar este aspecto discursivo.

## **1. A CENTRALIZAÇÃO E O DESLOCAMENTO DO PODER SOBERANO: ESCOLHAS DE VIDA E DE MORTE**

Antes de investigar o conceito de estado de exceção em Agamben, é preciso partir de seus principais referenciais teóricos. Embora o filósofo italiano respalde-se em diversos autores para construir sua própria teoria da exceção, três autores ganham destaque, na medida em que é possível observar não apenas a utilização de suas teorias por Agamben, mas também os deslocamentos que o filósofo italiano promove para pensar o estado de exceção. São eles: Carl Schmitt, Walter Benjamin e Michel Foucault.

Neste capítulo o objetivo é retomar as contribuições destes três autores acerca dos temas do poder, da soberania e, na medida em que a soberania e o poder se associam ao estado de exceção em Schmitt e Benjamin, também pensar como o próprio estado de exceção se apresenta na teoria destes. O destaque que se dá neste capítulo ao tema do poder (ou ao deslocamento dele, que Foucault promove) objetiva demonstrar como o poder está relacionado ao estado de exceção e, nos próximos capítulos, permite revelar a articulação da teoria destes autores em Agamben, mas também em outros autores que pensam o estado de exceção na contemporaneidade, como Achille Mbembe.

No primeiro ponto deste capítulo, investiga-se a obra de Carl Schmitt. Na teoria da exceção schmittiana o poder soberano ocupa um papel central, pois o autor alemão atribui ao soberano a competência para decidir sobre o estado de exceção. Analisando uma definição de soberania comumente empregada na história deste conceito, que a concebe enquanto um poder supremo, Schmitt constatou que esta definição não podia dirimir os problemas que decorriam da aplicação concreta do conceito. A compreensão da soberania como um poder absoluto é comumente atribuída ao teórico Jean Bodin e Schmitt recupera Bodin para demonstrar como, já neste autor, um outro aspecto do poder soberano passou despercebido: a associação do poder soberano ao caso de exceção e a decisão sobre ele. O estado de exceção, a respeito do qual o

soberano decide, para Schmitt, se trata de uma situação extrema, de ameaça ao próprio Estado, mas que não pode ser definida completamente na ordem jurídica e, conseqüentemente, a própria decisão que estabelece se o estado de exceção se configura ou não também não se fundamenta no direito. Para o autor alemão a decisão soberana revela seu caráter político e o conceito do político em Schmitt, que também pretende-se investigar neste primeiro ponto, evidencia que no caso extremo o soberano decide e detém o poder de dispor sobre a vida e sobre a morte.

No segundo ponto deste capítulo, analisa-se as contribuições de Walter Benjamin acerca de sua crítica do poder (da violência). Partindo da relação que se estabelece entre o poder/a violência e o direito e articulando diversas oposições em seu ensaio, Benjamin evidencia que o poder/a violência se origina e se manifesta no interior do próprio direito. Em diversas instituições do direito (direito de greve, direito militar, a polícia etc), o filósofo encontra a expressão do poder/da violência, dentre elas, na pena de morte. É no exercício deste “poder supremo”, isto é, novamente um poder que remete a vida e a morte, que o direito se fortalece. Como será demonstrado, a importância da crítica do direito (do poder e da violência) de Benjamin está na revelação deste “elemento de podridão” que existe no âmago do próprio direito.

No terceiro ponto deste capítulo segue-se com as intersecções existentes nas obras dos dois autores mencionados acima. Schmitt e Benjamin travaram uma “luta de gigantes”, como denominou Agamben (2007), acerca do poder soberano e do estado de exceção. Neste embate teórico é possível encontrar a inversão que Benjamin realiza da teoria schmittiana. Adianta-se aqui que, ao se ocupar do papel do soberano no drama barroco alemão, Benjamin retoma a teoria soberana de Schmitt, no entanto, realiza uma alteração decisiva na função do soberano, conceituando a soberania nos termos em que Schmitt a rejeita.

Benjamin retorna ao conceito de indecibilidade, já trazido no seu ensaio sobre a crítica do poder, para defini-la como característica do soberano. Assim, o autor torna o soberano incapaz de decidir. Se o soberano, em Schmitt, equivale a figura de um Deus que transcende, decidindo sobre a exceção e inscrevendo esta no espaço do direito, operando aquilo que Schmitt considera um verdadeiro milagre, em Benjamin, o soberano é definido como criatura que, na impossibilidade de decidir, revela o verdadeiro *locus* da exceção: uma zona de indeterminação, na qual exceção e regra se mesclam. O milagre schmittiano se converte na catástrofe benjaminiana. A tentativa de captura da exceção no direito é uma ficção jurídica que oculta uma zona de anomia, onde há apenas uma violência (um poder) sem vínculo com o direito.

Por fim, objetiva-se no último ponto deste capítulo analisar a compreensão, ou, o deslocamento do poder que promove Michel Foucault. Se na teoria de Schmitt o soberano exerce um papel central do poder e em Benjamin o poder (a violência) pode ser encontrada na relação que este estabelece com o direito, Foucault subverte radicalmente a direção de sua genealogia do poder. O filósofo francês não trabalha diretamente com o conceito de estado de exceção, já que não pretende realizar uma análise que se limita ao âmbito do poder soberano estatal. Foucault observa que a investigação do poder que coloca a soberania em seu centro, como aquela realizada por Schmitt, tem origem na Idade Média e na consolidação das estruturas institucionais monárquicas, se perpetuando na modernidade. No entanto, para o filósofo francês, esta compreensão ignorou a insurgência de novos mecanismos de poder que não reduzem sua representação ao e no direito. Estes novos poderes surgem em decorrência de um deslocamento do poder característico do soberano.

Se antes o poder característico do soberano se tratava daquele que possibilitava dispor da vida e da morte de seus súditos, o que abarcava o exercício de matar ou de deixar viver, de se apropriar da vida para suprimi-la, este poder passa a se transformar e se deslocar, segundo o filósofo francês, para gerir, manter e desenvolver a vida e, ao invés de simplesmente matar, escolher aqueles que merecem viver. Assim, as contribuições de Foucault para a análise do poder (inclusive do próprio poder estatal) são fundamentais, pois o filósofo francês demonstra a transformação do próprio poder soberano na modernidade e a ascensão de novos mecanismos de poder que, embora não se limitem ao âmbito institucional-jurídico, podem ser encontrados nele, pois integram as instituições judiciárias e ao mesmo tempo se articulam com outras instituições sociais (médicas, administrativas e etc).

Esta compreensão é de extrema relevância para o estado de exceção, pois se o poder soberano continua sendo aquele que tem a capacidade de decidir sobre o estado de exceção e se agora seu poder se manifesta de uma outra forma, se integrando a estes novos mecanismos de poder, o estado de exceção também pode ser analisado no âmbito destes novos mecanismos, o que Agamben visa investigar no projeto *Homo Sacer*.

## 1.1 O poder soberano e a decisão política sobre o estado de exceção na teoria de Carl Schmitt

Carl Schmitt foi um jurista e filósofo alemão que criou uma teoria do Estado amplamente divulgada, debatida e utilizada até hoje nas investigações de autores que o sucederam, além de ser considerado “um dos mais instigantes e polêmicos pensadores políticos do século XX” (MACEDO JÚNIOR, 2011, p. 11). A polêmica, que refere Macedo Júnior, diz respeito a própria biografia de Schmitt, pois este autor foi filiado ao Partido Nacional-Socialista e publicou textos em defesa do regime nazista, embora seus posicionamentos possam ser considerados, em alguns aspectos, contraditórios<sup>3</sup>. Schmitt continuou servindo como um “oráculo” para os intelectuais e políticos na Alemanha, e em outros lugares, antes de sua morte em 1985 (BREDEKAMP, THORSON HAUSEN e BOND, 1999, p. 247-248). No entanto, mesmo que suas obras tenham sido utilizadas, devido à adesão ao Partido Nacional-Socialista e os posicionamentos políticos do autor em defesa expressa do regime nazista, os textos de Schmitt permaneceram em um ostracismo e apenas recentemente passaram a ser revisitados por importantes autores, até mesmo de espectros políticos opostos ao de Schmitt, para pensar os problemas da democracia liberal<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Ainda que a polêmica biografia de Schmitt não seja objeto de estudo deste trabalho, compreender esta biografia, assim como a dos outros filósofos aqui utilizados, é importante para a análise de suas próprias teorias. Estas teorias não escapam do contexto histórico, social e político em que foram escritas. Assim, cabe mencionar que uma das conclusões interessantes do estudo do pensamento de Carl Schmitt, realizado por Ronaldo Porto Macedo Júnior, é a de que ele não foi o grande teórico do regime nazista e sua participação no movimento estaria muito mais ligada ao oportunismo do próprio jurista alemão, sendo possível compreender a contradição em seus posicionamentos que ora eram favoráveis, e, ora eram críticos ao nazismo. Nas palavras de Macedo Júnior (2011, p. 111): “Carl Schmitt é, acima de tudo, um pensador católico conservador, que defende as instituições tradicionais alemãs (exército, funcionários públicos, família etc.). Esta é uma segunda conclusão deste trabalho. Nesse sentido, ele não foi o grande teórico do “decisionismo ditatorial *ad hoc*” nazista, embora tenha aderido formalmente ao nacional-socialismo em 1933. O seu pensamento político não pode, tampouco, ser identificado com os resultados atingidos pela barbárie nazista, especialmente durante o período de guerra. Ainda que alguns de seus textos mais panfletários tenham tido algum impacto na luta ideológica de defesa do nazismo, a adesão de Schmitt a este movimento político deveu-se mais ao oportunismo, à crença de que poderia influenciar os rumos do novo movimento em direção ao “Estado Total” que se formava e à identidade formal do decisionismo institucionalista com este movimento do que à afinidade intelectual com os conteúdos nazistas, como o racismo biológico. Schmitt sempre viu com desconfiança o ocasionalismo hitleriano fundado no carisma e no entusiasmo. Schmitt superestimou sua própria capacidade de influenciar na formação da teoria do Estado Total fascista.”

<sup>4</sup> “É talvez desnecessário enfatizar que o pensamento de Carl Schmitt tem sido objeto de diversos estudos e muitas são as traduções contemporâneas de sua obra, o que está a evidenciar o interesse cada vez maior que o seu pensamento tem despertado na comunidade acadêmica, especialmente entre juristas e cientistas políticos. Depois de longos anos de ostracismo e abandono, suas obras passam a ser objeto de vigorosos debates e seminários, inclusive por parte de importantes intelectuais de esquerda, como o caso de Habermas, Offe e dos participantes do seminário realizado no Instituto Gramsci, na Itália, e que resultou na importante contribuição ao debate sobre o

Duas obras de Schmitt são importantes para o estudo que aqui se propõe: investigar o conceito de poder soberano e o estado de exceção. São elas: *Die Diktatur* (A Ditadura) de 1921 e *Politische Theologie* (Teologia Política) de 1922. A análise dessas duas obras permite não só compreender estes dois conceitos na teoria schmittiana, mas também alguns dos pressupostos que perpassam a teoria do jurista alemão e assinalam seu entendimento geral a respeito da Teoria de Estado, como o decisionismo<sup>5</sup>. Estas duas obras também evidenciam uma característica fundamental da teoria schmittiana: a prevalência do político na constituição da ordem jurídica (formulados em manifesta crítica ao normativismo positivista<sup>6</sup>). Assim, a compreensão do poder soberano e do estado de exceção também perpassa por um entendimento acerca do que é o político em Schmitt que, adianta-se, diz respeito a relação de inimizado<sup>7</sup>.

---

seu pensamento *La Politica Oltre lo Stato* durante os anos de 1980. Ao que tudo indica, passados mais de cinquenta anos do final da Segunda Guerra Mundial, começa a haver clima intelectual mais propício para uma análise mais distanciada e menos ideologizada do pensamento de Schmitt.” (MACEDO JÚNIOR, 2011, p. 12).

<sup>5</sup> O decisionismo schmittiano se evidencia em Teologia Política, e aqui adianta-se algumas das ideias centrais deste livro, não apenas pelo fato de a decisão ser um elemento constitutivo do estado de exceção, mas também porque ela prevalece sobre a norma. Assim, como será enfatizado, a decisão, tomada pelo soberano, é o que determina se a norma se aplica ou não, se o estado de normalidade se configura ou não, marcando o caráter decisionista da teoria de Schmitt. Ao mesmo tempo, essa decisão é um ato político e o político, na teoria do autor, é compreendido a partir do conflito na relação amigo x inimigo. De todo modo, por meio de sua teoria da exceção, o jurista alemão formula sua concepção decisionista da ordem jurídica, privilegiando o político inerente a esta decisão e, conseqüentemente, o conflito, enquanto elemento constitutivo da ordem jurídica. A Ditadura pode ser compreendida enquanto o princípio desse pensamento e por isso fundamental o seu estudo em conjunto com o livro publicado no ano seguinte. Acerca do decisionismo schmittiano cabe mencionar ainda que este se modifica na teoria do autor. Em 1933, ao escrever o texto Sobre os Três Tipos do Pensamento Jurídico, Schmitt redefine o fundamento do direito e da soberania, pensando-o não mais como a decisão, mas sim baseado nas instituições (Estado, Movimento e Povo), de modo que a vontade social soberana passa a se expressar por meio dessas instituições. No entanto, Schmitt não descarta totalmente o decisionismo, de modo que, conforme conclui Macedo Júnior, trata-se de um decisionismo institucionalista ou “mitigado”: “Schmitt não abandona totalmente o seu decisionismo ao tratar da questão da soberania. Poder-se-á, talvez, falar num “decisionismo mitigado” do pensador alemão a partir de 1933.” (MACEDO JÚNIOR, 2011, p. 99).

<sup>6</sup> O positivismo possui três correntes jurídicas principais: o realismo, o positivismo ideológico e o normativismo. Schmitt se opõe ao positivismo normativista, que tem como um de seus grandes precursores o filósofo austríaco Hans Kelsen. É inclusive com este autor que Schmitt trava o debate sobre quem é o guardião da Constituição. De todo modo, acerca da definição de normativismo e de seu desinteresse pela “desordem”, MACEDO JÚNIOR (2011, p. 100), esclarece que: “cada tipo de consideração jurídica de termos compostos como ‘ordenamento jurídico’, ‘soberania da lei’, ‘validade das normas’ torna possível os dois diversos tipos de pensamento jurídico: o tipo abstrato, fundado sobre regras e sobre normas, e aquele concreto fundado sobre o ordenamento. Para o jurista do primeiro tipo, que individua o direito em regras e leis gerais, pré-constituídas, independentemente da situação concreta, cada manifestação da vida jurídica – cada comando, cada medida, cada contrato, cada decisão – se torna uma norma, cada ordenamento e comunidade concreta se resolve numa série de normas dotadas de validade, cuja ‘unidade’ ou cujo ‘sistema’ é, por sua vez, somente normativo. Para ele, o ordenamento consiste substancialmente no fato de que uma situação concreta corresponda a normas gerais, pelas quais ela é comparada. De outra parte, exatamente esta ‘correspondência’ constitui um difícil e insolúvel problema lógico, a partir do momento em que o pensamento normativista, quanto mais é puro, tanto mais conduz a uma fratura cada vez mais drástica entre norma e realidade, entre dever-ser e ser, entre regra e comportamento concreto. Todas as normas válidas estão ‘em ordem’, enquanto valem naturalmente; a ‘desordem’ da situação concreta não interessa ao normativista, que somente está interessado na norma.”

<sup>7</sup> A seleção destas três obras para pensar o estado de exceção em Schmitt se justifica pela importância delas, mas também para os objetivos desta pesquisa. Esta compreensão da essência do político em Schmitt, que se evidencia na relação amigo-inimigo, trabalhada adiante, será extremamente relevante para pensar o estado de exceção na

Portanto, também aqui analisa-se o que é o político em Schmitt, por meio de uma terceira obra do autor alemão: *Der Begriff des Politischen* (O conceito do Político) de 1932.

Embora uma teoria do estado de exceção em Schmitt tenha se consolidado de forma mais concreta no livro publicado em 1922, a construção teórica realizada pelo autor acerca deste tema se inicia em *A Ditadura* (1921) e, ainda que ele tenha realizado uma alteração no seu pensamento no livro publicado no ano seguinte, é relevante compreender sua construção teórica original e, sobretudo, a transformação no seu pensamento original, na medida em que o lugar da soberania na teoria schmittiana surge da consolidação do estado de exceção enquanto articulação do conceito de ditadura<sup>8</sup>.

Em *A Ditadura* Schmitt não trabalha diretamente com o conceito de poder soberano. O autor alemão desenvolve o conceito de estado de exceção como uma suspensão do direito, que se opera em virtude de uma situação de ameaça e se viabiliza por meio da atuação ditatorial. Schmitt discorre sobre dois tipos de ditaduras: a ditadura comissária e a ditadura soberana.

Ao retomar os estudos de Nicolau Maquiavel e tratar da sua teoria técnico estatal<sup>9</sup>, o autor alemão resgatou a compreensão de que o ditador tinha como conteúdo de sua atividade

---

contemporaneidade e, portanto, será retomada, principalmente no último capítulo desta dissertação. A relação de inimizade, presente na essência do político e que constitui a decisão soberana sobre o estado de exceção, é recuperada na teoria de outros autores utilizados como referencial desta pesquisa, como o próprio Giorgio Agamben, do qual parte-se aqui para pensar o estado de exceção nestes tempos, mas também de autores que serão fundamentais para pensar o estado de exceção nestes tempos e em outros espaços (espaços como o Brasil), como é o caso de Achille Mbembe.

<sup>8</sup> Nesse sentido, o próprio Schmitt, no primeiro capítulo de *Teologia Política*, retoma a conclusão do livro anterior, ao argumentar que os autores do direito natural do século XVII compreendiam a soberania enquanto decisão sobre a situação excepcional: “Em meu livro sobre a ditadura (*Die Diktatur*, Munique e Leipzig, 1921) mostrei, em contraposição ao esquema tradicional da descrição histórica, que mesmo entre os autores do direito natural do século XVII, a questão da soberania era entendida como a questão da decisão sobre o caso de exceção.” (SCHMITT, 1996, p. 90).

<sup>9</sup> A análise política de Nicolau Maquiavel tinha como objetivo central em suas obras pensar uma maior estabilidade do Estado. Assim, para lidar com o caos, a desordem, a anarquia inerente a condição humana (pois o ser humano para ele era naturalmente maligno), poderia ser instaurado um Principado ou uma República. O Principado de Maquiavel, que está contido em sua grande obra *O Príncipe*, deveria ser instaurado quando a nação se encontrasse ameaçada. Schmitt ressalta que o Príncipe de Maquiavel não era um ditador. A preocupação de Maquiavel era técnica e nos assuntos políticos e diplomáticos seu objetivo era pensar como alcançar determinado êxito, atingir um fim concreto. A organização política do poder e a técnica de sua conservação e ampliação é algo que pode ser apreendido, para Maquiavel, de uma maneira técnica e objetiva. Assim, da tecnicidade absoluta de Maquiavel deriva a indiferença frente a um fim político. O Príncipe não poderia ser considerado um ditador, pois a ditadura, nos moldes de Schmitt, sempre está buscando um fim concreto. Nesse sentido, o ditador era vislumbrado como um órgão do Estado. Nas palavras do autor: “Para Maquiavelo y la época siguiente, la dictadura se parecía demasiado a la institución esencial de la República romana libre para haber distinguido las dos especies diferentes de dictadura, la comisarial y la soberana. Por ello, para Maquiavelo y la época posterior, el príncipe absoluto no es tampoco nunca un dictador. El Príncipe, cuya figura ha esbozado Maquiavelo, ha sido denominado ocasionalmente dictador por escritores posteriores y los métodos de gobierno descritos en *El Príncipe* han sido calificados de dictadura. Pero esto contradice la concepción de Maquiavelo. El dictador es siempre un órgano del

lograr um êxito, atingir um fim, que é, para Schmitt, o de combater o inimigo: “(...) el contenido de la actividad del dictador consiste en lograr un determinado éxito, algo «que poner en obra»: el enemigo debe ser vencido, el adversario político debe ser apaciguado o aplastado” (SCHMITT, 1968, p. 41). Portanto, já em *A Ditadura*, a relação de inimizade, mencionada anteriormente e que se relaciona com a compreensão do autor acerca do político, aparece. Para atingir êxito na finalidade de combater o inimigo, o ditador deveria intervir com meios concretos nos acontecimentos. Nesse sentido, o ditador atuava sendo um “comissário de ação”, pois executava uma atividade, em contraposição a uma simples deliberação<sup>10</sup>. Maquiavel denominou esta ditadura como “ordinária”, ao passo que Schmitt a designou como uma ditadura “comissária”.

Assim, a ditadura comissarial, na reconstrução elaborada por Schmitt, se tratava daquela em que o soberano agia com o objetivo de sanar uma situação extrema, de ameaça. Esta ameaça era dirigida contra o próprio Estado, de modo que a ditadura comissária visava defender a existência, ou restaurar a própria constituição vigente, por meio da suspensão da ordem: “La dictadura comisarial suspende la Constitución in concreto, para proteger la misma Constitución en sua existencia concreta.” (SCHMITT, 1968, p. 181).

Ainda discorrendo sobre esta ditadura, Schmitt afirmou que o ditador presumia que o adversário (inimigo) não cumpria as normas legais. As normas legais, presentes na Constituição, eram a base jurídica para a própria suspensão da Constituição, mas não o meio técnico objetivo da ação do ditador. De modo que há aqui uma oposição entre norma jurídica e regra técnica objetiva de ação (SCHMITT, 1968, p. 181), isto é, normas do direito e normas de realização do direito. Com esta distinção, a suspensão da Constituição poderia ocorrer sem que ela deixasse de existir. AGAMBEN (2007, p. 55) afirma que “(...) a ditadura comissária se deixa, assim, subsumir integralmente pela distinção entre a norma e as regras técnico-práticas que presidem sua realização.”

---

Estado republicano, ciertamente extraordinario, pero no obstante constitucional, es cavitano, lo mismo que el Cónsul y otros Chefs (Discorsi II, cap. 33). El Príncipe, por el contrario, es soberano, y la obra de Maquiavelo que lleva su nombre contiene, entre sus puntos principales, algunas recetas políticas, adornadas con erudición histórica, sobre la manera de conservar el Príncipe en su mano el poder político.ip” (SCHMITT, 1968, p. 38).

<sup>10</sup> Nas palavras de Schmitt: “El dictador actúa; el dictador es, para anticipar una definición, comisario de acción; es ejecutivo, en contraposición a la simple deliberación o al dictamen judicial, al deliberare y consultare.” (1968, p. 42).

Na ditadura soberana, por outro lado, o objetivo era criar um estado de coisas capaz de estabelecer uma nova constituição, com a derrocada da constituição anterior. Portanto, não ocorria a suspensão da Constituição existente, mas sim uma tentativa de criar uma nova Constituição: “La dictadura soberana (...) No suspende una Constitución existente valiéndose de un derecho fundamentado en ella y (...) sino que aspira a crear una situación que haga posible una Constitución, a la que considera como la Constitución verdadera.” (SCHMITT, 1968, p. 182-183). Com isso, a fundamentação, ou, a base jurídica para esta ditadura está na nova Constituição que se pretendia implementar. Nesse sentido, o protagonista dessa suspensão que visava a criação de uma nova ordem, era o poder constituinte<sup>11</sup>.

Tal como será possível vislumbrar em Teologia Política, o objetivo de Schmitt em A Ditadura era o de inscrever a exceção em um contexto jurídico. AGAMBEN (2007, p. 54) enfatizou que “O aporte específico da teoria schmittiana é exatamente o de tornar possível tal articulação entre o estado de exceção e a ordem jurídica.”. Esta tentativa paradoxal de trazer para o direito algo que dele escapa é o que permite diferenciar, como o próprio Schmitt denomina em seu livro posterior, o estado de exceção da anarquia ou do caos.

Em A Ditadura, a inscrição da exceção no âmbito jurídico se evidenciava de forma distinta nas duas ditaduras formuladas por Schmitt. Na ditadura comissária, a inserção da exceção no espaço jurídico ocorria por meio da diferenciação entre normas do direito e normas de realização do direito, de modo que se possibilitava a suspensão da constituição, sem que ela deixasse de existir. Já na ditadura soberana, era a definição de poder constituinte, enquanto poder fundador, que não poderia ser negado nem mesmo pela constituição vigente, que garantia a inscrição da ditadura na ordem jurídica e, conseqüentemente, a relação entre estado de exceção e ordem jurídica.

---

<sup>11</sup> Como mencionado, na ditadura soberana o objetivo é impor uma nova constituição, por isso o operador/articulador que faz a ligação entre o que está fora do direito e o que está dentro é a distinção entre poder constituinte e constituído. Conforme afirma Schmitt (1968, p. 183): “En consecuencia, no apela a una Constitución existente, sino a una Constitución que va a implantar. Habría que creer que semejante empresa quedaría sustraída a toda consideración jurídica. Porque, jurídicamente, el Estado solo puede ser concebido en su Constitución, y la negación total de la Constitución existente tendría que renunciar propiamente a toda fundamentación jurídica, toda vez que la Constitución a implantar no existe todavía, según sus propias premisas, por lo que se trataría de una mera cuestión de poder. Pero no es así cuando se toma un poder que no está él mismo constituído constitucionalmente, a pesar de que guarda tal conexión con cada Constitución existente, que aparece como el poder fundador, aun cuando nunca sea abarcada por él, por lo que, en consecuencia, tampoco puede decirse que lo niegue la Constitución existente. Este es el sentido del *pouvoir constituant*”.

Assim, a ditadura configurava uma exceção, na medida em que ocorria em virtude de casos extremos. Principalmente na ditadura comissarial existia um paralelo com o estado de exceção desenvolvido posteriormente por Schmitt em Teologia Política. Nesta ditadura, as normas gerais, até então existentes naquele ordenamento, não eram capazes de sanar a ameaça que se apresentava. Portanto, nesses casos excepcionais, de “necessidade”, para alcançar êxito em um fim concreto (que é conter/combater o inimigo) o ditador, segundo Schmitt, poderia fazer tudo que exigisse a situação das coisas. Em casos normais era possível prever com uma certa regularidade o que iria acontecer, mas em casos de “necessidade” não<sup>12</sup>. A ideia, que foi retomada em Teologia Política, de que deveria existir uma homogeneidade para a aplicação da norma, homogeneidade esta que é criada pelo ditador, de maneira paradoxal, após a suspensão da própria norma, já aparecia em A Ditadura<sup>13</sup>. Desse modo, as regras, aplicadas em situações de normalidade, eram desconsideradas e legitimam-se apenas as medidas adotadas pelo ditador para atingir aquele determinado fim.

Ainda em A Ditadura Schmitt afirmou que quem dominava o estado de exceção dominava o próprio Estado, uma vez que decidia quando este estado de exceção devia existir e o que a situação das coisas exigia para superá-lo: “Quien domine al estado de excepción, domina con ello al Estado, porque decide cuándo debe existir este estado y qué es lo que la situación de las cosas exige (1968, p. 49). O próprio direito era determinado pela situação das coisas e a exceção assumia, já no livro publicado em 1921, sua relevância na teoria schmittiana, como situação que importava mais do que a própria normalidade. Esta compreensão de uma ditadura que escapa do âmbito jurídico e de um ditador que, ao dominar a situação excepcional, domina o próprio Estado, é continuada na teoria desenvolvida por ele no ano seguinte, embora tal continuidade implique na substituição da figura da ditadura pelos conceitos de soberania e estado de exceção.

---

<sup>12</sup> Nas palavras de Schmitt (1968, p. 42): “Porque si el medio concreto para el logro de un éxito concreto (como por ejemplo lo que puede hacer la policía para mantener la seguridad pública) puede ser calculado en tiempos normales con una cierta regularidad, en caso de necesidad solamente puede decirse que el dictador puede hacer todo lo que exija la situación de las cosas. Lo que aquí importa no son ya consideraciones jurídicas, sino solamente el medio apropiado para lograr un éxito concreto en un caso concreto. Aquí también el comportamiento puede ser correcto o equivocado, pero esta apreciación solamente se refiere a si las medidas son correctas en sentido técnico objetivo, es decir, si son adecuadas al fin que persiguen.”

<sup>13</sup> “La acción del dictador debe crear una situación en la que pueda realizarse el derecho, porque cada norma jurídica presupone, como medio homogéneo, una situación normal en la cual tiene validez. En consecuencia, la dictadura es un problema de la realidad concreta, sin dejar de ser un problema jurídico. La Constitución puede ser suspendida sin dejar de tener validez, pues la suspensión solamente significa una excepción concreta.” (SCHMITT, 1968, p. 182).

Para compreensão desta substituição da figura da ditadura na teoria schmittiana, recorre-se aqui ao livro publicado por ele no ano posterior. No ensaio que inaugura a primeira parte do livro *Teologia Política*, denominado “Definição de soberania”<sup>14</sup>, Carl Schmitt escreve sua célebre frase “Soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção.” (SCHMITT, 1996, p. 87). Ao atribuir ao soberano a competência para decidir sobre o estado de exceção, a soberania e a decisão se apresentam como elementos que passam a integrar o conceito de estado de exceção, ao mesmo tempo em que a própria soberania é aqui definida. Essa compreensão, relativamente direta do conceito de soberania, extraída já na primeira frase do ensaio, inicia o desenvolvimento de uma teoria da soberania e evidencia a articulação pretendida por Schmitt, que coloca a decisão enquanto elemento fundamental para a inscrição da exceção no espaço do jurídico<sup>15</sup>.

No entanto, em que pese a definição relativamente direta de soberania, acima mencionada, possa ser extraída já na primeira frase do livro, os desdobramentos do conceito se aprofundam nas linhas que se seguem, ao ponto de Schmitt demonstrar como o direito moderno, com sua orientação normativista e liberal da soberania e, conseqüentemente, da própria exceção a respeito da qual ela decide, possui limitações e contradições que são insuficientes para uma compreensão não generalizada desses conceitos<sup>16</sup>.

Desse modo, Schmitt se volta, inicialmente, para as compreensões da soberania que foram desenvolvidas ao longo da história. Uma definição recorrente de soberania enquanto um poder supremo, comumente reiterada na história, não se mostrava suficiente para dirimir os problemas que decorriam da aplicação concreta deste conceito. Nesse sentido, o autor alemão afirma que “não se briga por causa de um conceito, pelo menos não na história da soberania. Briga-se por causa de sua aplicação concreta, e isso significa brigar para saber quem toma as

---

<sup>14</sup> *Teologia Política* é dividido em duas partes, sendo que a primeira parte, denominada “Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania”, publicada em 1922, possui quatro ensaios e é inaugurada pelo ensaio “Definição de soberania. A segunda parte do livro foi denominada “*Teologia Política II: a lenda da liquidação de toda teologia política*” e publicada apenas em 1969. Nesta pesquisa, utilizou-se a edição brasileira do livro “*A crise da democracia parlamentar*”, publicado em 1996, e que reúne, a partir da página 81, a primeira parte de *Teologia Política* com seus quatro ensaios.

<sup>15</sup> Se em *A Ditadura* a inscrição da exceção no âmbito jurídico era realizada por intermédio da oposição entre normas de direito e normas de realização do direito, na figura da ditadura comissária, e na oposição entre poder constituído e poder constituinte, na figura da ditadura soberana, em *Teologia Política* Schmitt pensou a exceção por intermédio da figura soberania e da decisão, o que permitiu conceber dois elementos distintos, constitutivos do ordenamento: a decisão e a norma. A diferenciação entre decisão e norma é o que possibilitou a inscrição da exceção no âmbito jurídico.

<sup>16</sup> Para Schmitt, a tentativa do direito moderno, ao buscar regulamentar o estado de exceção diretamente no texto da lei, tentar apreendê-lo juridicamente por meio de sua tipificação, não explica como a norma é capaz de suspender a si mesma em uma situação específica, sem, no entanto, conseguir regulamentá-la.

decisões em caso de conflito (...)” (SCHMITT, 1996, p. 88). O autor alemão afirma que aqueles que pensaram o conceito de soberania não se deram o trabalho de investigar melhor este conceito, desenvolvido e repetido por famosos autores da teoria estatal.

Esta definição famosa de soberania, que a concebe como um poder absoluto, é comumente mencionada como uma das grandes contribuições de Jean Bodin. No entanto, para Schmitt, o que caracteriza o início da moderna doutrina de Estado em Bodin, é a compreensão da soberania como um conceito que se volta sempre ao caso de exceção<sup>17</sup>. Bodin estava preocupado com os limites impostos ao soberano. Ao questionar esses limites, admitia que o Príncipe estava comprometido com o povo e as corporações, no entanto, que este não se limitava aos contornos do compromisso assumido em situações excepcionais<sup>18</sup>. Portanto, Bodin trouxe o problema da situação excepcional para o centro de sua análise da soberania. Para Schmitt mais significativo ainda é o fato de Bodin mencionar o caso de emergência na relação do soberano com as corporações como uma decisão, que cabe ao próprio soberano. Assim, em Bodin já é possível notar a decisão como elemento indispensável do conceito de soberania. É esta compreensão da soberania em Bodin que Schmitt afirma que “Ninguém se deu o trabalho de examinar melhor” (SCHMITT, 1996, p. 89), pois bastou aquela citação da soberania como um poder absoluto.

Desse modo, seguindo as considerações de Bodin, Schmitt discorre acerca das limitações do âmbito jurídico para a compreensão da soberania e de sua aplicação, pois ainda que seja possível delimitar na ordem jurídica os poderes que são conferidos ao soberano nos casos de exceção, estabelecendo um controle acerca das atividades que estivesse encarregado, ou, um limite temporal para que perdurem os poderes, as dúvidas existentes acerca da soberania não eram integralmente afastadas e uma jurisprudência que se orientasse pelas situações do

---

<sup>17</sup> Schmitt já havia investigado a teoria da soberania de Bodin no livro escrito no ano anterior. Em *A Ditadura*, já no primeiro capítulo do livro, Carl Schmitt enfatizava, de modo semelhante ao que fez em *Teologia Política*, que o mérito de Bodin não era ter fundado o conceito geral, amplamente conhecido de soberania, mas sim evidenciar a conexão entre a soberania e a ditadura (SCHMITT, 1968, p. 66-73). Em *Teologia Política*, por sua vez, Schmitt verificou como a teoria de Bodin também oferecia fundamentos para a vinculação da soberania aos novos pressupostos que pretendeu desenvolver: da decisão e da exceção.

<sup>18</sup> “Já com Bodin, surge a ideia do conceito orientado ao caso de exceção, isto é, ao caso crítico. Ele é o início da moderna doutrina de Estado, muito menos por causa da sua sempre citada definição (*“la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d’une république”*) – a soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República) do que pela sua doutrina dos *“vraies remarques de souveraineté”* (sinais verdadeiros de soberania; cap. X do primeiro livro de *A república*). Ele ilustra seu conceito com vários exemplos práticos, e volta sempre àquela mesma dúvida: “Até onde o soberano está preso às leis e comprometido com as corporações?” Essa última pergunta, principalmente, é respondida por Bodin quando ele diz que as promessas são compromissos porque a força do compromisso de uma promessa repousa no direito natural. Mas, no caso emergencial, o compromisso segundo fundamentos naturais genéricos acaba.” (SCHMITT, 1996, p. 89).

cotidiano não se interessava em respondê-las, já que, para ela, somente o normal podia ser compreendido. Portanto, ao se deparar com um caso de exceção, esta jurisprudência, nas palavras do autor “(...) se sente confusa, pois nem toda atribuição excepcional, nem toda medida ou ordem emergencial policial é um Estado de exceção.” (SCHMITT, 1996, p. 92).

Para Schmitt, a captura da exceção na ordem jurídica é impossível, pois o caso excepcional tão somente pode ser definido como um caso de ameaça ao Estado, ou emergência extrema “mas não pode ser circunscrito numa tipificação jurídica” (SCHMITT, 1996, p. 88). Neste ponto, o autor alemão reitera aquela compreensão já desenvolvida em *A Ditadura*, no sentido de que a exceção não pode ser regulamentada por normas genéricas já que estas se voltam para as condições de normalidade, isto é, um meio homogêneo. A imprescindibilidade de que as normas gerais sejam aplicadas em condições de normalidade se configura como uma condição de validade imanente da própria norma, pois “Não existe norma aplicável ao caos.” (SCHMITT, 1996, p. 93).

Se a norma é incapaz de apreender totalmente a exceção, a decisão, tomada pelo soberano, também nunca se justifica completamente com fundamento apenas na norma. O soberano ao tomar a decisão, no sentido eminente da palavra, enquanto um ato que escapa da norma e não está circunscrito em uma tipificação jurídica<sup>19</sup>, define a situação excepcional que se configura como estado de exceção, bem como suas consequências, já que não apenas decide se há o estado de exceção ou não, mas também o que fazer para eliminá-lo<sup>20</sup>.

Ao definir as condições existenciais do estado de exceção, Schmitt acaba por definir as próprias condições existenciais e de validade da norma. O paradoxo da soberania schmittiano, como define AGAMBEN (2010, p. 23-24), demonstra então que se de um lado a decisão soberana assinala a possibilidade de suspensão do ordenamento, quando se configura uma situação excepcional grave, de outro, esta mesma decisão, quando tomada pelo soberano em sentido contrário, ou seja, quando ele decide pela não existência de uma situação excepcional, capaz de ensejar a decretação do estado de exceção, configura um estado de

---

<sup>19</sup>“A decisão sobre a exceção é, portanto, uma decisão no sentido eminente. Pois uma norma genérica, como se apresenta a norma jurídica válida, não pode nunca assimilar uma exceção absoluta e, portanto, nunca justificar totalmente a decisão tomada em um verdadeiro caso de exceção.” (SCHMITT, 1996, p. 87).

<sup>20</sup> Dizer que o soberano decide sobre a existência de um caso excepcional, também significa dizer que ele decide sobre a existência e a garantia do estado de normalidade, isto é, se a exceção ocorre e enseja o estado de exceção, o soberano deve não apenas decidir sobre essa ocorrência, mas também definir as medidas que devem ser tomadas para o regresso ou a garantia da normalidade.

normalidade. Assim, Schmitt qualifica a decisão como um elemento formal especificamente jurídico, pois somente com o reconhecimento de que há um estado de normalidade é que se faz possível a aplicação da norma. A soberania, na concepção schmittiana, não se trata do monopólio da sanção ou do poder, mas do monopólio da decisão.

Essa decisão, que nunca se fundamenta totalmente na norma e, ao mesmo tempo, condiciona sua existência, não implica na “anarquia” ou no “caos”<sup>21</sup>, pois o Estado e a ordem continuam existindo e apenas o direito, na expressão do próprio Schmitt, acaba recuando. A possibilidade de que a ordem jurídica continue existindo, mesmo com o afastamento da norma, decorre da independência, entre estes dois elementos que constituem a ordem jurídica: a decisão e a norma. Esta separação se explica justamente pela já mencionada impossibilidade de apreensão da exceção pela norma. Se a exceção não pode ser assimilada completamente pela norma e, do mesmo modo, a decisão nunca pode se fundamentar totalmente na norma, então há aqui, de forma lógica, uma separação entre decisão e norma. É esta oposição entre decisão e norma que permite a inscrição do estado de exceção no âmbito do jurídico.

Por isso Schmitt afirma que para criar o direito, o próprio direito não é necessário (SCHMITT, 1996, p. 93). A partir do momento que o soberano toma a decisão, que não se fundamenta em uma norma, isto é que provém do âmbito político, ele está criando direito sem precisar do direito. A decisão, no estado de exceção, assume sua prevalência, como elemento capaz de determinar a própria aplicação da norma.

Giorgio Agamben afirma que o paradoxo da soberania schmittiano pode ser lido também como fundante da própria lei, pois leva à conclusão de que a “lei está fora dela mesma”, já que é o que está fora (soberano) que define sua validade. O filósofo italiano afirma que “(...) a soberania assinala o limite (no duplo sentido de fim e de princípio) do ordenamento jurídico” (AGAMBEN, 2010, p. 24), posto que determina o princípio da lei, que é quando ela tem validade e se aplica, ou, em casos excepcionais graves, capazes de ensejar o estado de exceção, quando a lei não se aplica e, portanto, deve ser suspensa, isto é, o fim (que aqui não deve ser encarado, como o próprio Schmitt destaca, como um fim no sentido de acabar com o ordenamento, mas apenas de suspendê-lo, afastá-lo, o direito “recua”).

---

<sup>21</sup> “Como o Estado de exceção ainda é algo diferente da anarquia e do caos, no sentido jurídico a ordem continua subsistindo, mesmo sem ser uma ordem jurídica.” (SCHMITT, 1996, p. 92).

Portanto, o soberano, na perspectiva de Carl Schmitt, se insere numa lógica dual de pertencimento e não pertencimento ao ordenamento jurídico vigente, atuando na fronteira entre a norma e a realidade, o jurídico e o político, e é por isso que, além de decidir sobre um caso limite, a soberania, por si só, é um conceito-limite. Ronaldo Porto Macedo Júnior, ao analisar este aspecto da teoria schmittiana, que explora as definições de exceção e soberania enquanto conceitos-limite, afirma: “Poder-se-ia dizer que a soberania é um fenômeno externo ao ordenamento, às regras do jogo jurídico. Soberanas não são as regras do jogo, soberano é quem estabelece o início do jogo jurídico.” (MACEDO JÚNIOR, 2011, p. 95).

Assim, em Schmitt a localização do soberano, bem como da própria exceção, pode ser definida como aquilo que está fora e, ao mesmo tempo, dentro da ordem legal vigente, pois em que pese o soberano possa decidir sobre o estado de exceção sem ser limitado pela lei, ele tem competência para suspender esta mesma lei, já que pertence a ela. Aqui evidencia-se uma das mais importantes contribuições de Schmitt acerca da localização do soberano e do próprio estado de exceção: a constatação de que ambos estão neste espaço do ‘entre’ e não são passíveis de compreensão exclusiva por meio de um enfoque puramente jurídico, ou, até mesmo por um enfoque exclusivamente político. A exceção não deve ser vislumbrada como aquilo que se opõe à regra, mas sim como aquilo que constitui e permite a aplicação da própria regra. Ao decidir que a exceção se configura, o soberano decide que a regra não se aplica e, em sentido inverso, tem-se que a regra só se aplica se a exceção não se configura.

Neste aspecto, revela-se com clareza o já mencionado caráter decisionista da teoria schmittiana. O decisionismo em Schmitt sofreu a influência da teoria hobbesiana<sup>22</sup>, de modo

---

<sup>22</sup> A teoria contratualista hobbesiana pressupõe a existência de um estado de natureza, no qual os homens são naturalmente iguais, no entanto, a bondade intrínseca dos homens é aqui negada, de modo que racionalmente, para que a guerra de todos contra todos seja evitada, pactua-se o contrato social, por meio do qual os homens recusam seus direitos de natureza. O Estado surge com objetivo de forçar o cumprimento deste contrato social, e detém o poder soberano. Assim a definição presente em *Leviatã*: “Considera-se que uma república tenha sido instituída quando uma multidão de homens concorda e pactua, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser o seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem os seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos demais homens. É desta instituição da república que derivam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido, mediante o consentimento do povo reunido.” (HOBBS, 2003, p. 148-149).

Em *A Ditadura* Schmitt já havia resgatado a teoria hobbesiana precisamente para ratificar o caráter decisionista da concepção soberana de Hobbes, uma vez que o soberano deve decidir sobre a vida dos súditos e acabar com “a luta de todos contra todos”. Assim o autor afirmou: “Según Hobbes, el soberano es quien determina lo que es útil y lo que es perjudicial al Estado, y como los hombres son motivados por sus representaciones del bien y el mal, de la utilidad y el perjuicio, el soberano tiene que tener también una decisión sobre las opiniones de los hombres,

que, no segundo ensaio de Teologia Política, Schmitt resgata a formulação clássica “*Autoritas, non veritas facit legem*” do Leviatã, para marcar a prevalência da decisão na atuação soberana<sup>23</sup>. Ainda que o decisionismo schmittiano não seja, de todo, idêntico ao de Hobbes<sup>24</sup>, como afirma MACEDO JÚNIOR (2011, p. 106-107), tanto Hobbes quanto Schmitt admitem apenas a decisão soberana como fundamento da lei civil e ambos visualizam o Estado e o poder soberano como poderes independentes.

Outra característica do pensamento schmittiano, que pode ser notada por meio da sua teoria da exceção, se trata daquela que dispõe o fundamento da autoridade como um ato político. Enquanto grande crítico do positivismo, especialmente do positivismo normativista, o jurista alemão afirma, em Teologia Política, que se perde no século XVIII o que ele denomina “consciência viva do significado do caso de exceção”<sup>25</sup>. Esta consciência viva da exceção está atrelada a noção de que parte o próprio paradoxo da soberania schmittiano: soberania e exceção estão inseridas em uma lógica dual de pertencimento e não pertencimento a ordem jurídica pois delas é possível apreender um aspecto político. Assim, o significado de caso de exceção que existia com o direito natural no século XVII se modifica radicalmente com o pensamento racional e a pretensão de uma ordem mais duradoura. Há uma tendência do Estado de direito moderno em regulamentar de forma minuciosa o estado de exceção, através de sua positivação, e uma tentativa de eliminá-lo, o que, para o jurista alemão, objetiva mascarar o seu alcance não jurídico (político).

---

pues de otro modo no puede terminar la lucha de todos contra todos, a la que el Estado tiene justamente que poner fin (De Vice, VI, 11).” (SCHMITT, 1968, p. 54).

<sup>23</sup> “O representante clássico do tipo “decisionista” (se me for permitido criar essa palavra) é Hobbes. Das particularidades desse tipo concluiu-se que foi este, e não o outro tipo, que exprimiu a formulação clássica da antítese: “*Autoritas, non veritas facit legem*” (É a autoridade, e não a verdade, que faz as leis – *Leviatã*, cap. 26). A antítese de *autoritas* e *veritas* é mais radical e exata do que a contraposição de Stahl: autoridade, e não maioria. Hobbes também apresentou um argumento decisivo que contém a relação desse “decisionismo” com o personalismo e rejeita todas as tentativas de implantar uma ordem abstrata no lugar da soberania concreta do Estado.” (SCHMITT, 1996, p. 107).

<sup>24</sup> Ronaldo Porto Macedo Júnior assinala que Hobbes representa um decisionismo voluntarista, ao passo que Schmitt, como já mencionado, apresenta em sua teoria um decisionismo “mitigado”. Nesse sentido, nas palavras do autor: “(...) o soberano schmittiano, no momento em que põe a decisão soberana, coloca a si mesmo como ponto de referência e medida para a qualificação e individuação do jurídico. A decisão derivada de um nada serve de parâmetro para o comportamento das instituições e da sociedade. Não obstante, a decisão soberana não esgota e não determina completamente os conteúdos jurídicos. A decisão soberana apenas dá início ao jogo jurídico institucionalista e atua ela mesma como primeira referência para este mesmo jogo. Para Hobbes, ao contrário, as corporações ou sociedades parciais são totalmente dependentes do poder soberano e não são fontes autônomas do Direito. Afinal, apenas *Auctoritas facit legem*.” (2011, p. 104).

<sup>25</sup> “A consciência viva do significado do caso de exceção, predominante no direito natural do século xvii, perdeu-se no século xviii, quando passou a imperar uma ordem relativa, mais duradoura.” (SCHMITT, 1996, p. 93).

A definição de estado de exceção e soberania em Schmitt se vincula a lógica da teoria de Estado do autor, que privilegia o político e o assume como elemento fundamental na constituição do Estado. Para uma análise do que é o próprio poder soberano em Schmitt é preciso compreender o que significa o político para o autor alemão. Esta compreensão do político, como já adiantado no início deste ponto da dissertação, está vinculada a relação de inimizade, ao conceito de amigo x inimigo.

No livro *O conceito do político*, de 1932, Schmitt questiona qual é a essência do político e observa que as definições de político geralmente estão atreladas a outras categorias como a moral, a economia, a estética, o Direito. No entanto, para o autor alemão, o político deve ser pensado em categorias especificamente políticas, o que significa dizer, livre e independente de outras categorias que possam ser relacionadas a ele<sup>26</sup>. Se cada uma dessas categorias possui diferenciações extremas dentro de si (moral: bom e mau; estético: belo e feio; econômico: útil e prejudicial), o político, para Schmitt, também guarda uma antítese específica. Esta antítese para o autor, que define a própria essência do político, é a relação amigo x inimigo.

A diferenciação especificamente política não pode ser confundida, fundamentada, com as demais categorias existentes, o que significa que a definição de inimigo não é o moralmente mau, ou, esteticamente feio. O inimigo, dentro de uma autonomia que é própria de sua categoria especificamente política, é: “(...) o outro, o desconhecido e, para sua essência, basta que ele seja, em um sentido especialmente intenso, existencialmente algo diferente e desconhecido, de modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele” (SCHMITT, 2008, p. 28). Portanto, a relação amigo x inimigo que se estabelece na essência do político e a própria definição de inimigo como o desconhecido, que se apresenta como uma ameaça, remete ao caso de emergência. Schmitt (2008, p. 28) afirma que uma “normalização geral empreendida antecipadamente” não pode decidir a respeito do conflito existente, que diz respeito a uma negação ôntica do próprio inimigo<sup>27</sup>. Por mais que o combate não aconteça de fato, Schmitt

---

<sup>26</sup> “Uma definição do conceito do político só pode ser obtida pela identificação e verificação das categorias especificamente políticas. Isto porque o político tem suas próprias categorias, as quais se tornam peculiarmente ativas perante os diversos domínios relativamente autônomos do pensamento e da ação humanos, especialmente o moral, o estético e o econômico. Por isso, o político tem que residir em suas próprias diferenciações extremas, às quais se pode atribuir toda a ação política em seu sentido específico.” (SCHMITT, 2008, p. 27).

<sup>27</sup> Schmitt também enfatiza que este conflito, este combate amigo x inimigo que se dá por essência no político, tem o sentido de possibilidade de morte física do adversário. Portanto, não se trata de uma mera concorrência intelectual ou uma luta simbólica, mas de um confronto em que o que está em questão é a negação ôntica de outro ser, do diferente, do desconhecido, do inimigo. A guerra é o exemplo mais extremo desta relação. Assim, nas palavras do autor: “Os conceitos de amigo, inimigo e combate adquirem seu sentido real pelo fato de que se referem especialmente à real possibilidade de morte física e mantêm esta referência. A guerra decorre da inimizade, pois

ênfatiza que uma decisão política acerca do inimigo sempre vai existir. O Estado, enquanto unidade essencialmente política, é quem decide e determina este inimigo<sup>28</sup>, o que pode ocorrer dentro, no âmbito intraestatal, como também fora do Estado.

Com isso, no caso extremo, o soberano detém um poder de dispor sobre a vida das pessoas. Eis aqui o elemento central apreendido pelo soberano na decisão: a vida. Significa dizer que o Estado, como unidade política, detentora de um *jus belli*, pode no caso extremo, de combate físico “(...) exigir de membros do próprio povo prontidão para morrer e prontidão para matar, e matar pessoas do lado inimigo.” (SCHMITT, 2008, p.49). A decisão política acerca de quem é o inimigo, o outro, o desconhecido, aquele que representa uma ameaça e que tem sua vida negada na relação de inimizade, nada mais é do que uma decisão soberana no caso excepcional acerca da vida. Descortinar este caráter político do estado de exceção, portanto, é compreender que este espaço e tempo que se instaura no estado de exceção revela um poder de vida e de morte.

Esta estrutura topológica mais complexa do estado de exceção na teoria schmittiana, como denomina AGAMBEN (2007, p. 39), é fundamental para que as análises posteriores acerca do estado de exceção, como é o caso daquela que desenvolve o próprio Agamben, possam localizar a exceção e entendê-la como um fenômeno muito mais complexo, que exige a compreensão de seu caráter político, inclusive no presente<sup>29</sup>. É também com fundamento nesta teoria da exceção que Walter Benjamin estabelece um diálogo com Schmitt e subverte as definições do jurista alemão. No próximo ponto busca-se investigar as contribuições de Benjamin, primeiramente acerca da sua compreensão do poder como pura violência e, posteriormente, por meio do diálogo que o autor realiza com o próprio Schmitt, refletir sobre como este debate entre os autores descortina uma outra compreensão do poder soberano e do próprio estado de exceção. Se em Schmitt o soberano decide sobre o estado de exceção,

---

esta é a negação ôntica de um outro ser. A guerra é apenas a realização extrema da inimizade. Ela não precisa ser nada de cotidiano, nada de normal, tampouco precisa ser percebida como algo ideal ou desejável, tendo, antes que permanecer existente como possibilidade real, na medida em que o conceito de inimigo conserva seu sentido.” (SCHMITT, 2008, p. 34-35).

<sup>28</sup> “Ao Estado como unidade essencialmente política pertence o *jus belli*, isto é, a real possibilidade de determinar o inimigo no caso dado por força de decisão própria e de combatê-lo.” (SCHMITT, 2008, p. 48).

<sup>29</sup> Apesar de Agamben ratificar o paradoxo da soberania schmittiano para pensar o estado de exceção como paradigma de governo, o filósofo italiano realiza um deslocamento nesta teoria da soberania. A aproximação de Agamben e Schmitt, bem como o deslocamento realizado por Agamben, serão objetos de análise do segundo capítulo desta dissertação, no qual pretende-se aprofundar a compreensão do estado de exceção como paradigma de governo.

Benjamin subverte esta compreensão, para pensar o soberano como aquele que é incapaz de decidir.

## 1.2 A crítica do poder/da violência e do direito em Walter Benjamin

Walter Benjamin também se dedicou, em parte de sua obra, a analisar os temas do poder, da soberania e da exceção. Foi com Carl Schmitt que Benjamin estabeleceu um diálogo, uma “luta de gigantes”, como denominou Agamben (2007), acerca destes temas. Este diálogo entre Benjamin e Schmitt parte de um espaço de divergências e convergências entre os autores, que enriquecem a compreensão da teoria da exceção e da soberania.

No entanto, antes de analisar este diálogo, é preciso compreender as contribuições de Benjamin acerca do poder, ou, de uma crítica do poder, em seu ensaio *Zur Kritik der Gewalt* de 1921. Ensaio este que é amplamente debatido pela profundidade das considerações e conclusões de Benjamin que, posteriormente, são retomadas no livro sobre o *Trauerspiel* (Origem do drama barroco alemão) de 1925 e no texto “Sobre o conceito da história” de 1940. Estes dois últimos textos, por sua vez, serão analisados em conjunto, no próximo tópico destinado ao embate entre Benjamin e Schmitt.

A profundidade do ensaio *Zur Kritik der Gewalt* de 1921<sup>30</sup> é comumente observada pelos leitores de Benjamin já no que diz respeito ao título do trabalho. Isto porque, o termo “*Gewalt*”, que aparece não só no título, mas em diversas passagens do texto, expõe uma das premissas da crítica benjaminiana e, portanto, não se trata de uma escolha despropositada. A ambiguidade semântica do termo, já que este pode ser compreendido e traduzido como violência ou como poder, permite a denominação do ensaio como: “Crítica da Violência/Crítica do Poder”. Este poder, por sua vez, remete ao poder legal, isto é, ao poder do Estado<sup>31</sup>. Assim,

---

<sup>30</sup> O ensaio foi publicado em 1921 no nº 47 da revista *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, que era codirigida por um amigo de Benjamin, Emil Lederer. A importância da publicação do ensaio nesta revista se evidencia também no que diz respeito ao diálogo entre Benjamin e Carl Schmitt, que será analisado no próximo ponto deste capítulo.

<sup>31</sup> Em outubro de 1989 Jacques Derrida distribuiu uma cópia do texto “Pronome de Benjamin”, que se trata de uma leitura do ensaio *Zur Kritik der Gewalt*, no colóquio organizado por Drucilla Cornell na *Cardozo Law School*. Posteriormente, em 26 de abril de 1990, Derrida leu o mesmo texto, “Pronome de Benjamin”, na abertura do colóquio “*Nazism and the ‘Final Solution’: Probing the Limits of Representation*”, organizado por Saul Friedlander na Universidade da Califórnia em Los Angeles. O texto foi então inserido na segunda parte do livro

o título do ensaio, por si só, traz à tona a vinculação que é sustentada pelo filósofo ao longo de todo o texto, entre os dois conceitos, de uma violência que está no poder e que é poder, e de um poder que também é e se manifesta nessa violência. Como mencionado anteriormente, um poder autorizado, legitimado e, portanto, estatal.

O ensaio reflete o contexto histórico, social e político no qual Benjamin estava inserido enquanto observador da situação política da Europa e, principalmente da Alemanha, no pós-guerra. Há neste contexto uma crise do modelo europeu da democracia burguesa, liberal e parlamentar e, nesse sentido, uma crise do próprio direito. Além de se tratar de um cenário pós-guerra, era um período anterior a uma segunda guerra e, desse modo, há o desenvolvimento e a derrota de um discurso pacifista e antimilitarista, bem como a produção de uma crítica da violência, sobretudo da violência jurídico-policia. Ainda acerca deste contexto, as questões relacionadas a pena de morte e ao direito de punir nele se acentuam e o aparecimento do rádio, somado as mudanças nas estruturas da opinião pública, também possibilitam os questionamentos ao modelo liberal de discussão e deliberação parlamentar na produção das leis<sup>32</sup>.

Nesse sentido, o ensaio benjaminiano é também uma crítica ao modelo de democracia burguesa, liberal e parlamentar, o que aproxima Benjamin de Schmitt<sup>33</sup>. É esta hostilidade à democracia moderna parlamentar, nos moldes realizados por Benjamin, bem como sua

---

“Força de lei” de 1991. Por se tratar de uma leitura enigmática, debatida e, como o próprio Derrida reconhece no prólogo, uma “leitura um pouco arriscada (...)” do ensaio benjaminiano, este texto será utilizado aqui para aprofundamento dos conceitos e premissas presentes no ensaio. Assim, um primeiro apontamento que pode ser aqui inserido é aquele que Derrida faz acerca do termo “dificilmente traduzível” *Gewalt*, no qual constata que este pode significar tanto uma violência comum, quanto uma violência qualificada, isto é, uma violência autorizada, uma força legítima, o *Staatsgewalt* (2018, p. 68), que remete ao “(...) domínio ou a soberania do poder legal, a autoridade autorizante ou autorizada: a força de lei.” (2018, p. 73).

<sup>32</sup> Nas palavras de Derrida (2018, p. 70-71): “A análise de Benjamin reflete a crise do modelo europeu da democracia burguesa, liberal e parlamentar, e portanto do conceito de direito dele inseparável. A Alemanha da derrota é então um lugar de concentração extrema para essa crise, cuja originalidade reside também em certos traços modernos, como o direito à greve, o conceito de greve geral (com ou sem referência a Sorel). É também o momento seguinte de uma guerra e de uma anteguerra que viu o desenvolvimento mas também o malogro, na Europa, do discurso pacifista, do antimilitarismo, da crítica da violência, até mesmo da violência jurídico-policia, o que não tardará a repetir-se nos anos seguintes. É também o momento em que as questões da pena de morte e do direito de punir em geral se apresentam com dolorosa atualidade. Em razão do aparecimento de novos poderes midiáticos, como o rádio, a mutação das estruturas da opinião pública começa a questionar aquele modelo liberal da discussão ou da deliberação parlamentar na produção das leis etc.”.

<sup>33</sup> O contexto histórico e político no qual Benjamin e Schmitt se inserem é o mesmo e ambos estão pensando as implicações das discussões que ocorriam acerca do poder e do direito naquela época. As convergências entre os autores podem ser vislumbradas nessa crítica, que ambos realizaram, acerca do modelo de democracia moderna liberal. Entretanto, as divergências também se apresentam, sobretudo no que diz respeito ao próprio tema da exceção e como ele se relaciona com o direito, o que, conforme mencionado anteriormente, será melhor explorado no próximo ponto deste capítulo.

afinidade com o jurista alemão, que é veementemente criticada por Derrida em *Força de Lei* (1991)<sup>34</sup>.

Desse modo, subsumido neste contexto de uma crise que se apresentava também no âmago do próprio direito, Benjamin afirma em seu ensaio que uma crítica do poder/da violência está diretamente associada ao direito e à justiça, pois a violência só pode ser compreendida enquanto violência, no que o autor chama de “sentido forte da palavra”, quando ela interfere em relações éticas que, por sua vez, são determinadas pelo direito e pela justiça<sup>35</sup>.

Ao analisar este poder/violência que se associa ao direito e à justiça, o autor trabalha no ensaio com uma série de conceitos opostos, identificando diversos “tipos” de poderes/violências (sancionado(a) e não-sancionado(a); fundador(a) e conservador(a); mítico(a) e divino(a)) que se contrapõem, se distinguem, e com estas oposições ele busca associar o direito, o poder, a violência e, ao mesmo tempo, pensar em um tipo de violência (ou poder) que escape ao direito. É a relação entre direito e violência que permite a realização de uma crítica da violência e que culmina, no desenvolvimento do texto, com a compreensão de que a violência está na própria origem do direito, se manifestando em poderes, ou, violências, que mantêm e instituem o sistema jurídico. A violência “pertence à ordem simbólica do direito, da política e da moral - de todas as formas de *autoridade* ou de *autorização*, ou pelo menos de pretensão à autoridade.” (DERRIDA, 2018, p. 74).

Esta premissa do ensaio benjaminiano decorre do próprio conceito de crítica, pois “crítica” aqui significa, não uma desaprovação da violência em si, mas um julgamento da violência, ou, uma “avaliação interpretativa e significativa da violência” (DERRIDA, 2018, p. 82). Este exame da violência, nos termos propostos por Benjamin, não pode ser realizado

---

<sup>34</sup> Empreendendo uma “leitura desconstrutiva” de *Zur Kritik der Gewalt*, Derrida afirma, em *Força de lei* (1991), que o ensaio benjaminiano é “(...) inquieto, enigmático, terrivelmente equívoco”, pois se encontra “assombrado pelo tema da destruição radical, do extermínio, da aniquilação total” (2018, p. 61-62), o que inclui a aniquilação do direito e dos direitos do homem. Assim, na leitura de Derrida, a condenação da representação política e da democracia moderna parlamentar, tão presente no ensaio, também contribuiu para a consolidação de um movimento político nazista, que teria “surfado” nessa onda antiparlamentar. Aqui, Derrida enfatiza a afinidade entre Benjamin e Carl Schmitt, e levanta a hipótese, na sua leitura do ensaio benjaminiano, de uma anuência de Benjamin com o nazismo e com a chamada “solução final”, tema do colóquio no qual realizou a leitura de seu texto, como mencionado anteriormente.

<sup>35</sup> “A tarefa de uma crítica da violência pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça. Pois qualquer que seja o efeito de uma determinada causa, ela só se transforma em violência, no sentido forte da palavra, quando interfere em relações éticas. Esfera de tais relações é designada pelos conceitos de direito e justiça.” (BENJAMIN, 1986, p. 160).

simplesmente na esfera de uma violência natural ou física, exterior ao direito, como por exemplo, fala-se em uma linguagem figurada sobre a violência da natureza em um terremoto, ou, a violência com que um sujeito é acometido por uma dor física. Estas violências, em sentido figurado, não se prestam para uma crítica, nos termos objetivados por Benjamin (DERRIDA, 2018, p. 74).

Ao buscar a crítica dessa violência no “sentido forte da palavra” que, como já enfatizado, interfere nas relações estabelecidas pelo direito, Benjamin constata neste âmbito uma relação elementar entre meios e fins e a própria violência é encontrada na esfera dos meios. Logo, o direito utiliza a violência como um meio e ao compreendê-la enquanto meio, o critério para uma crítica da violência na esfera do direito, pressupõe questionar se os fins alcançados com este meio são justos ou injustos. A análise da violência na esfera do direito e, portanto, da violência enquanto meio, pode dar a entender que já existe um critério prévio para uma crítica da violência. Portanto, implica na validação da violência pelos seus fins, de modo que sua crítica resulta “num sistema de fins justos”<sup>36</sup>.

Contudo, Benjamin afirma que este sistema de fins justos não analisa o critério da própria violência enquanto princípio. Este, por sua vez, implica em questionar se a violência é moral mesmo como meio para fins justos. Benjamin está preocupado com este critério de crítica da violência que a analisa ainda que ela seja utilizada como um meio para se chegar a um fim justo<sup>37</sup>.

Ao verificar as duas correntes da filosofia do direito, o direito natural e o direito positivo, e as compreensões de ambas acerca do uso da violência, Benjamin conclui que o direito natural se caracteriza marcadamente por evidente aceitação da violência como meio para obter fins justos. Portanto, para essa corrente filosófica, a violência que se utiliza como meio para obter um fim justo é válida moralmente. Há aqui uma violência naturalizada, um *gewalt* (poder/violência) que é dado pela natureza. Desse modo, na tradição jusnaturalista o critério de

---

<sup>36</sup> “(...) é evidente que a relação elementar de toda ordem jurídica é a de meios e fins. A violência, inicialmente, só pode ser procurada na esfera dos meios, não na dos fins. Posto isso, temos mais dados para a crítica da violência do que talvez pareça. Pois se a violência é um meio, pode parecer que já existe um critério para sua crítica. Tal critério se impõe com a pergunta, se a violência é, em determinados casos, um meio para fins justos ou injustos. Sua crítica, portanto, estará implícita num sistema de fins justos.” (BENJAMIN, 1986, p. 160).

<sup>37</sup> Nas palavras do autor: “(...) esse tipo de sistema – supostamente acima de quaisquer dúvidas – não incluiria um critério da própria violência como princípio, mas apenas um critério para os casos em que ela fosse usada. Ficaria em aberto a pergunta, se a violência em si, como princípio, é moral, mesmo como meio para fins justos. Para decidir a questão, é preciso ter um critério mais exato, uma distinção na esfera dos próprios meios, sem levar em consideração os fins a que servem.” (BENJAMIN, 1986, p. 160).

uma crítica da violência sempre partirá dos fins, se eles são justos ou não. Se eles forem justos, a violência pode ser utilizada e é, inclusive, natural que ela seja<sup>38</sup>. O direito natural faz uma crítica da violência pela análise da justiça dos seus fins e, portanto, esta corrente filosófica se caracteriza por uma eliminação do critério da violência enquanto princípio, isto é, ela não questiona se a violência pode ser utilizada mesmo quando os fins por ela alcançados são justos<sup>39</sup>.

Ao analisar o direito positivo, Benjamin afirma que neste a violência, ao contrário de ser naturalizada como na tradição jusnaturalista, é um fruto histórico. Desse modo, o critério utilizado pela tradição positivista para uma análise da violência e de sua aceitação moral, é o da legitimidade dos meios. Se os meios utilizados forem legítimos, a violência é moralmente válida e é necessário, portanto, garantir a justiça por meios legítimos<sup>40</sup>.

Esta oposição entre as duas correntes filosóficas pode ser esclarecida numa breve síntese de uma frase do ensaio benjaminiano: “O direito natural visa, pela justiça dos fins, “legitimar” os meios, o direito positivo visa “garantir” a justiça dos fins pela legitimidade dos meios” (BENJAMIN, 1986, p. 161). Nesse sentido, a crítica da violência no direito natural é realizada com base na análise dos seus fins (os fins perseguidos por essa violência são justos, ou, injustos?), ao passo que a crítica da violência no direito positivo recai na análise da esfera dos seus meios (os meios utilizados para empregar essa violência são legítimos, ou, ilegítimos?). Aqui já se nota que a violência é validada em ambas as correntes filosóficas do direito.

Por verificar que há um pressuposto dogmático comum em ambas as tradições, de que meios justos levam, necessariamente, a fins justos e fins justos decorrem destes meios justos, novamente a investigação de uma crítica da violência recairia no critério dos fins e da própria

---

<sup>38</sup> Benjamin destaca também que esta corrente fundamenta o seu pensamento nas teorias do contrato social, o que explica a naturalização da violência, pois se antes as pessoas utilizavam seu poder/violência uns contra os outros, ao abrirem mão de tal poder/violência em prol do Estado, este também passa a utilizá-lo(a) nas relações com as pessoas (1986, p. 160-161).

<sup>39</sup> “Ficaria em aberto a pergunta, se a violência em si, como princípio, é moral, mesmo como meio para fins justos. (...) A eliminação deste tipo de pergunta crítica e mais exata caracteriza uma das grandes correntes da filosofia do direito - o direito natural - e talvez seja sua característica mais marcante. O direito natural não vê problema nenhum no uso de meios violentos para fins justos; (...)” (BENJAMIN, 1986, p. 160)

<sup>40</sup> “À tese, defendida pelo direito natural, do poder\* como dado da natureza se opõe diametralmente a concepção do direito positivo, que considera o poder\* como algo que se criou historicamente. Se o direito natural pode avaliar qualquer direito existente apenas pela crítica de seus fins, o direito positivo pode avaliar qualquer direito que surja apenas pela crítica de seus meios. Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios.” (BENJAMIN, 1986, p. 161).

justiça. Benjamin visa se afastar temporariamente da questão dos fins e da justiça e nesse sentido, se afasta da análise realizada pelo direito natural, assumindo como base hipotética de sua crítica aquela avaliação da violência realizada pelo direito positivo. O autor admite essa base hipotética pois, segundo ele, esta permite distinguir tipos de poder/violência com base na análise da legitimidade dos seus meios<sup>41</sup>. A distinção mencionada por Benjamin é aquela que separa o poder entre sancionado e o não-sancionado<sup>42</sup>.

Esta distinção entre poder sancionado e não-sancionado evidencia que a utilização do poder/da violência pelos indivíduos é antagônica ao uso do poder/da violência pelo direito, já que este “(...) considera o poder na mão do indivíduo um perigo de subversão da ordem judiciária.” (BENJAMIN, 1986, p. 162). Este perigo não está relacionado ao receio do sistema jurídico de que os indivíduos, ao perseguirem seus fins naturais utilizando a violência, possam obstruir o cumprimento dos fins do direito, pois se assim o fosse, apenas a violência empregada contra as leis seria censurada por este sistema. Quando os indivíduos utilizam a violência/o poder para alcançarem seus fins naturais ocorre uma ameaça à existência do próprio direito. Isto significa dizer que o monopólio da violência/do poder pelo direito deve ser encarado como uma tentativa deste sistema de garantir a si mesmo<sup>43</sup>.

Se o poder/a violência que se exerce fora do direito se mostra ameaçador ao próprio direito, justificando assim um monopólio da violência estatal, Benjamin afirma que há uma ameaça ainda maior. A grande ameaça não é aquela que vem de fora do direito, mas nos casos em que a ordem jurídica, em que pese condene a utilização da violência pelos particulares e tente reprimi-la, ainda permite o emprego dessa violência por estes mesmos particulares. Nessas

---

<sup>41</sup> Além disso, a admissão do direito positivo como base hipotética para a crítica da violência benjaminiana, ocorre, pois, conforme afirma SELIGMANN-SILVA (2009, p. 3), “A análise dos fins do poder não é suficiente para avaliá-lo: precisamos abordar o poder em sua origem histórica.” e esta abordagem histórica do poder/da violência, almejada por Benjamin, está presente na crítica realizada pelo direito positivo. Como afirma, também nesse mesmo sentido, DERRIDA (2018, p. 77) “(...) Benjamin conserva, da tradição do direito positivo, o sentido da historicidade do direito.”. Todavia, embora o autor alemão se utilize da tradição positivista, ele pretende ir além desta, de modo que as bases de sua crítica pretendem se estabelecer no que ele chama de “filosofia da história” (BENJAMIN, 1986, p. 161).

<sup>42</sup> Assim, em que pese Benjamin afirme que “(...) o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins”, admite que “(...) a teoria do direito positivo é aceitável como base hipotética no ponto de partida da investigação, uma vez que estabelece uma distinção básica quanto aos tipos de poder, independente dos casos de seu uso. Distingue entre o poder\* historicamente reconhecido, o chamado poder\* sancionado e o não-sancionado”. (BENJAMIN, 1986, p. 161).

<sup>43</sup> “(...) Por outro lado, talvez deva se levar em consideração a surpreendente possibilidade de que o interesse do direito em monopolizar o poder diante do indivíduo não se explica pela intenção de garantir os fins jurídicos, mas de garantir o próprio direito. Possibilidade de que o poder, quando não está nas mãos do respectivo direito, o ameaça, não pelos fins que possa almejar, mas pela sua própria existência fora da alçada do direito.” (BENJAMIN, 1986, p. 162).

condições, há uma violência concorrente com a do Estado e autorizada pelo direito. Benjamin denomina esta violência de fundadora, uma vez que ameaça o direito no interior do próprio direito, já que por ele é permitida e, portanto, é capaz de gerar “um direito ao direito”<sup>44</sup> e desmantelar a própria ordem jurídica.

O primeiro exemplo de violência fundadora apontado por Benjamin no ensaio é o do direito de greve. A greve é uma violência (ou um poder) autorizada e concedida, ainda que de forma limitada, pelo Estado, ao operariado organizado, apoiado na luta de classes<sup>45</sup>. A greve nem sempre se manifesta como uma violência. No entanto, ainda quando consiste em simples omissão, isto é, quando o operariado utiliza a greve para não fazer algo, se transforma em violência quando o objetivo é alcançar fins diferentes dos fins estatais<sup>46</sup>. Portanto, há aqui uma distinção entre a compreensão do proletariado acerca do seu direito de greve e a compreensão do Estado acerca deste mesmo direito. A oposição entre fins jurídicos/estatais e os fins individuais e naturais, perseguidos pelos particulares, demonstra aquele antagonismo mencionado, já que os indivíduos tentam alcançar fins que não são os mesmos do Estado. A greve pode se converter em uma tentativa do operariado de utilizar este direito para derrubar a ordem jurídica, o que Benjamin denomina de greve geral revolucionária<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> “O Estado teme a violência fundadora, isto é, capaz de justificar, de legitimar (*begründen*) ou de transformar as relações de direito (*Rechtsverhältnisse*), e portanto de se apresentar como tendo um direito ao direito. Essa violência pertence assim, de antemão, à ordem de um direito de transformar ou de fundar, mesmo que ela possa ferir nosso sentimento de justiça (*Gerechtigkeitsgefühl*).” (DERRIDA, 2018, p. 81 e 82).

<sup>45</sup> Nas palavras do filósofo alemão: “Através de que função a violência\* parece, com toda a razão, tão ameaçadora para o direito, tão temida por ele? Isso se mostra justamente nos casos em que, mesmo segundo a ordem judiciária atual, o emprego da violência\* ainda é admitido. Em primeiro lugar, trata-se do caso da luta de classes na forma do direito garantido de greve dos operários. Hoje em dia, o operariado organizado é, pelo visto, o único sujeito jurídico – além do Estado – a quem cabe um direito ao poder\*.” (BENJAMIN, 1986, p. 163).

<sup>46</sup> Benjamin reconhece que poderia se colocar uma objeção a constatação de que a greve é um tipo de violência com base na alegação de que a greve consiste em uma omissão e, portanto, não poderia ser considerada como uma violência. É provavelmente em decorrência deste pensamento, afirma Benjamin, que o Estado outorgou o direito de greve, “(...) quando não havia mais meios de evitá-la.” (BENJAMIN, 1986, p. 163). Contudo, o autor não acredita nessa objeção. Analisando se a greve é ou não uma violência, ele enfatiza que uma omissão, quando diz respeito a simplesmente “romper relações”, pode ser considerada um meio não-violento, o que ele chama de “meio puro”. Há uma possibilidade de que a greve se manifeste nesse sentido e, portanto, seja considerada um meio puro, uma não-violência. Todavia, segundo Benjamin, a omissão se transforma em violência quando exercida na forma de chantagem, isto é, “(...) quando a omissão é praticada com a disposição, em princípio, de voltar a exercer a ação omitida como antes, sob certas condições que ou não têm nada a ver com ela ou que modificam apenas o seu aspecto exterior.” (BENJAMIN, 1986, p. 163). A chantagem é utilizada pelo operariado, pois este tem uma concepção própria a respeito da greve e que se diferencia da concepção do Estado. Assim, o operariado utiliza a chantagem para obter determinados fins, e desse modo, “(...) o direito de greve é o direito de usar a violência para alcançar determinados objetivos.” (BENJAMIN, 1986, p. 163).

<sup>47</sup> “Nesse caso, o operariado vai reivindicar toda vez o seu direito de greve, o Estado porém chamará essa reivindicação de abuso (pois o sentido do direito de greve “não era bem assim”), e baixará decretos especiais.” (BENJAMIN, 1986, p. 163).

O Estado teme a função da violência fundadora que, neste caso da greve, é utilizada pelo operariado, reivindicada como um direito, para derrubar a ordem jurídica<sup>48</sup> e o fato de o Estado responder a essas violências dos grevistas com violência, segundo Benjamin (1968, p. 163) parece lógico e não demonstra uma contradição no interior do direito, pois o Estado está se opondo a violência que ele mais teme.

A violência fundadora, que ameaça o direito no interior do próprio direito, segundo BENJAMIN (1986, p. 163), é o “único fundamento seguro para a sua crítica.”, uma vez que demonstra a nítida vinculação entre direito e violência. Conforme esclarece DERRIDA (2018, p. 81), é esta violência fundadora que “nos permite pensar a homogeneidade do direito e da violência, a violência como exercício do direito e o direito como exercício da violência.”.

A greve geral revolucionária, isto é, esta greve que ameaça o direito em seu interior, possibilita a criação de uma nova ordem jurídica e de um novo Estado por seu intermédio. Se trata de uma violência presente em diversos discursos revolucionários, tanto naqueles que se posicionavam em um espectro político de direita, como de esquerda. Se trata de uma violência que é justificada, perante a transgressão da justiça, com base na constatação de que é necessária para fundar um novo Estado<sup>49</sup>.

Ao compreender o direito de greve, enquanto violência fundadora, capaz de criar novas relações jurídicas ou modificá-las, Benjamin argumenta que poder-se-ia afirmar então que esta violência é ocasional, ou, esporádica, que não se exerce frequentemente, já que a greve também não ocorre dessa maneira. Entretanto, o filósofo alemão afirma que essa alegação é refutada pelo segundo exemplo que ele utiliza em seu ensaio para demonstrar esta violência fundadora: o direito de guerra.

---

<sup>48</sup> Derrida enfatiza que o Estado não teme o crime, ou, as transgressões à ordem jurídica, mas sim a violência fundadora que pode gerar um “direito ao direito”: “O Estado teme a violência fundadora, isto é, capaz de justificar, de legitimar (*begründen*) ou de transformar as relações de direito (*Rechtsverhältnisse*), e portanto de se apresentar como tendo um direito ao direito. Essa violência pertence assim, de antemão, à ordem de um direito de transformar ou de fundar, mesmo que ela possa ferir nosso sentimento de justiça (*Gerechtigkeitsgefühl*).” (DERRIDA, 2018, p. 81).

<sup>49</sup> “Todas as situações revolucionárias, todos os discursos revolucionários, de esquerda ou de direita (e a partir de 1921, na Alemanha, houve muitos que se assemelhavam de modo perturbador – Benjamin achava-se frequentemente entre os dois), justificam o recurso à violência, alegando a instauração, em curso ou por vir, de um novo Estado.” e continua na página seguinte: “A fundação de todos os Estados advém numa situação que podemos, assim, chamar de revolucionária. Ela inaugura um novo direito, e o faz sempre na violência. Sempre, isto é, mesmo que então não ocorram aqueles genocídios, expulsões ou deportações espetaculares que acompanham frequentemente a fundação dos Estados, grandes ou pequenos, antigos ou modernos, muito perto ou muito longe de nós.” (DERRIDA, 2018, p. 82 e 83).

O direito de guerra se baseia nas mesmas contradições objetivas que as contradições do direito de greve. Novamente, há na guerra uma *Gewalt* que é autorizada pelo direito. E, outra vez, a oposição entre os fins naturais, daqueles que possuem o “direito” a essa *gewalt*, e os fins jurídicos, isto é, os fins que o próprio direito persegue, se acentua. A guerra é declarada para sancionar violências que permanecem com fins naturais e que podem ser incompatíveis com os fins jurídicos<sup>50</sup>. DERRIDA (2018, p. 91) sintetiza essa oposição afirmando que os objetivos naturais dos sujeitos ao declararem a guerra, que consistem, por exemplo, em conquistar territórios, bens, matar aquele que quer a sua morte e etc., em realidade, dizem respeito a uma violência anômala no interior do direito, porque tais fins naturais contradizem os próprios fins jurídicos. A violência da guerra se assemelha ao “banditismo” fora da lei, entretanto, está sancionada no interior da lei com a qual parece romper<sup>51</sup>.

No contexto da guerra, a paz se manifesta como um cerimonial indispensável, uma vez que indica a “sanção de toda vitória”, que reconhece a nova situação jurídica instaurada pelo vencedor com o fim da guerra. A paz inaugura o novo direito e, portanto, aqui também se evidencia uma violência fundadora<sup>52</sup>. Nas palavras de DERRIDA (2018, p. 92) “Depois da cerimônia da guerra, a cerimônia da paz significa que a vitória instaura um novo direito.”.

Como já destacado, essa violência (ou este poder) se mostra ameaçadora precisamente por ameaçar o direito em seu interior e pode partir tanto da figura do “grande bandido”, que subverte a ordem jurídica<sup>53</sup>, mas também pode partir de potências estrangeiras, ou, de classes

---

<sup>50</sup> “(...) sujeitos jurídicos sancionam violências\* cujos fins permanecem fins naturais para os autores da sanção e que, por isso, na hora H, podem entrar em conflito com seus próprios fins jurídicos ou naturais.” (BENJAMIN, 1986, p. 164).

<sup>51</sup> Nas palavras do autor: “Aparentemente, sujeitos de direito declaram a guerra para sancionar violências cujos objetivos parecem naturais (o outro quer apoderar-se de um território, de bens, de mulheres; ele quer minha morte, eu o matar). Mas essa violência guerreira, que se assemelha ao “banditismo” fora da lei (raubende Gewalt), manifesta-se sempre no *interior* da esfera do direito. É uma anomalia no *interior* da juridicidade com que parece romper. A ruptura da relação é, aqui, a relação. A transgressão está diante da lei.” (DERRIDA, 2018, p. 91).

<sup>52</sup> É nesse sentido, em virtude dessa inauguração de um novo direito, que Benjamin vai dizer que há nessa violência da guerra um caráter legislador. E se esta violência, ou, se este poder, é um modelo para qualquer violência/poder para fins naturais, é possível dizer que toda violência para fins naturais também possui esse caráter legislador, (como é o caso da violência anteriormente mencionada por ele, que decorre da greve). Assim, a violência fundadora manifesta esse poder legislador, criador do novo direito: “A sanção consiste em reconhecer a nova situação como um novo “direito”, independentemente se ela necessita de fato alguma garantia para ter continuidade ou não. Portanto, se a violência\* da guerra enquanto primitiva e arquetípica pode servir de modelo para qualquer violência\* para fins naturais, a toda violência\* desse tipo é inerente um caráter legislador.” (BENJAMIN, 1986, p. 164).

<sup>53</sup> Um exemplo, utilizado por Benjamin, do poder que se apresenta como uma ameaça ao direito, é a figura do “grande bandido”, aquele que subverte a ordem e, mesmo com fins considerados repugnantes, provoca a admiração dos indivíduos em sociedade, precisamente por empregar o poder/a violência que lhes é retirado pelo Estado: “(...) quantas vezes a figura do “grande” bandido não suscita a secreta admiração do povo, por mais repugnantes que tenham sido seus fins. Isso é possível não por causa dos seus feitos, mas apenas por causa do poder\* que se

sociais que reivindicam para si um direito de guerra, ou, de greve<sup>54</sup>, isto é, que reivindicam o direito a praticar essa *gewalt*, sancionada pela lei.

Ao analisar a guerra, Benjamin se depara também com o poder/a violência militar, afirmando que este “(...) tornou-se objeto de crítica não apenas como poder instituinte de um direito, mas foi julgado de maneira talvez ainda mais arrasadora quanto a uma outra função.” (BENJAMIN, 1986, p. 164). Assim, o poder militar pode ser considerado um terceiro exemplo de uma violência fundadora do direito. No entanto, em oposição a esta violência, Benjamin identifica e introduz aqui a existência de um outro tipo de violência, que também se manifesta neste mesmo poder militar: aquela que visa manter o direito.

O militarismo, que segundo Benjamin, se concretiza na figura do serviço militar obrigatório, captura uma dupla função da *gewalt* em seu interior: de instaurar e conservar o direito. A violência no militarismo é utilizada de forma generalizada para os fins do Estado, de modo que “Se a primeira função da violência passa a ser a instituição do direito, sua segunda função pode ser chamada de manutenção do direito.” (BENJAMIN, 1986, p. 164).

Benjamin investiga ainda outros dois exemplos de poder mantenedor do direito: a polícia<sup>55</sup> e a pena de morte. Acerca deste último, o filósofo alemão enfatiza que em que pese as críticas que foram direcionadas a pena de morte, esta instituição é coerente com a própria

---

manifesta nesses feitos. Nesse caso, portanto, o poder – que o direito atual procura retirar do indivíduo em todas as áreas de atuação – se manifesta realmente como ameaça e, mesmo sendo subjugado, ainda assim suscita a antipatia da multidão contra o direito.” (1986, p. 162-163).

<sup>54</sup>“Na figura do grande bandido, o direito se vê confrontado com essa violência\*, a qual ameaça instituir um novo direito, ameaça que, embora impotente, faz com que o povo, em casos de destaque, se arrepie, hoje em dia como em épocas arcaicas. O Estado, por sua vez, teme essa violência como um poder que possa instituir um direito, do mesmo modo como tem de reconhecer o poder\* legislador de potências estrangeiras ou de classes sociais que o obrigam a conceder-lhes, respectivamente, o direito de beligerância ou de greve.” (BENJAMIN, 1986, p. 164).

<sup>55</sup> Segundo Benjamin, a polícia tem a dupla atribuição de poder mantenedor e de poder instituidor. Entretanto, ela se caracteriza por mesclar estes dois poderes simultaneamente. A ausência de separação dos dois poderes nesta instituição se evidencia pois, ao mesmo tempo em que é um poder para atingir fins jurídicos, já que pode executar medidas jurídicas com o objetivo de conservar o direito, isto é, ao mesmo tempo em que mantém o direito, esta instituição é capaz de criar novos fins jurídicos, ou seja, instituir o direito, baixando decretos, por exemplo. No entanto, para Benjamin a polícia se trata de um poder/violência amorfo (a), pois enquanto o poder instituidor pressupõe uma “legitimação pela vitória”, e o poder mantenedor, pressupõe a limitação de que não se pode criar “novos fins jurídicos”, a polícia, ao mesclar em si os dois poderes, se desobriga de uma legitimação específica e se caracteriza como a instituição na qual os fins do direito se desvirtuam. Ao não necessitar pressupor sua legitimidade pela vitória, demonstrando que é um poder instituidor e, ao mesmo tempo, não necessitar recair na limitação do poder mantenedor, de não criar novos fins jurídicos, a polícia, segundo Benjamin, é a “(...) maior degenerescência imaginável do poder/da violência”, especialmente nos regimes democráticos, já que na monarquia absolutista esta instituição possuía uma legitimidade que estava fundamentada no poder soberano do rei, o qual abarcava amplos poderes legislativos e executivos, ao passo que nos regimes democráticos não há nenhuma legitimidade que sustente a essência dessa instituição (BENJAMIN, 1968, p. 166-167).

origem do direito, isto é, do direito enquanto violência/poder. Se o direito se origina dessa violência/poder “(...) não está longe a suspeita de que na instituição do poder/violência supremo - o poder sobre vida e morte, o qual se apresenta na forma da ordem jurídica -, as origens do poder/violência interferem de maneira representativa na ordem existente e ali se manifestam de forma terrível.” (BENJAMIN, 1986, p. 165). Assim, o poder/violência supremo, que é o poder/violência sobre a vida e a morte, representado na pena de morte no exemplo de Benjamin, reforça o direito. Ao exercer esse poder supremo o direito se fortalece “mais do que em qualquer outra forma de fazer cumprir a lei.”<sup>56</sup>. Há, portanto, um “elemento de podridão dentro do direito”<sup>57</sup>. Para que se possa realizar uma crítica do direito, ou, dos dois poderes que o constituem (mantenedor e instituidor), é preciso ter em mente este elemento podre que está em seu âmago.

É interessante notar que este poder/violência supremo, de vida e de morte, também aparece nas reflexões de Schmitt, como mencionado no ponto anterior. Sem pretensão de adiantar as considerações do próximo ponto, cabe mencionar aqui que em Schmitt o poder de vida e de morte do Estado é o exercício de um poder político, pois o político em sua essência decorre da relação de inimizade, da decisão estatal acerca do inimigo e, no caso extremo, de que este mesmo inimigo deve ser combatido. Em Benjamin, o poder supremo aparece em seu exemplo sobre a pena de morte. Um poder que também é estatal, mas que se revela como violência. O direito possui o poder/a violência em seu âmago, de modo que “Todo poder/violência enquanto meio é, ou instituinte ou mantenedor de direito.”. Com isso, as instituições jurídicas são sempre frutos do poder/da violência que está na origem de todo o sistema jurídico e que se mantém com base também no poder/na violência.

Benjamin afirma que quando a consciência de que as instituições jurídicas possuem a violência/o poder no seu interior e na sua origem se esvai, as instituições entram em decadência. O exemplo aqui, para o filósofo alemão, são os parlamentos, que “esqueceram” as forças

---

<sup>56</sup> Neste sentido, ao se voltar novamente para a história, Benjamin afirma que em tradições jurídicas primitivas a pena de morte era aplicada inclusive em casos de crimes contra a propriedade. Isto porque, em que pese pareça uma medida desproporcional, ela se manifesta precisamente com o objetivo de fortalecer, reforçar, reafirmar o direito e não de punir o crime, evidenciando este “poder mantenedor” do direito: “Coerentemente, em contextos jurídicos primitivos, a pena de morte é decretada também no caso de delitos contra a propriedade, em relação aos quais parece totalmente “desproporcional”. Seu sentido não é punir a infração da lei, mas afirmar o novo direito.” (BENJAMIN, 1986, p. 166).

<sup>57</sup> Nas palavras de Benjamin: “Pois no exercício do poder sobre vida e morte, o próprio direito se fortalece, mais do que em qualquer outra forma de fazer cumprir a lei. Mas ali se manifesta também um elemento de podridão dentro do direito, detectável por uma percepção mais sensível, que se distancia de relações nas quais o destino em pessoa apareceria majestosamente para fazer cumprir a lei.” (BENJAMIN, 1986, p. 166).

revolucionárias que os originaram. O parlamento, segundo Benjamin, perdeu a consciência do poder/da violência que lhe institui e, conseqüentemente, apenas trata de assuntos políticos por meio de medidas aparentemente não-violentas. Contudo, apesar de tomar medidas aparentemente não-violentas para tratar de assuntos políticos, o parlamento continua se situando na “mentalidade da violência”, pois foi por ela instituído. Este “esquecimento” de suas origens ocorre em virtude da própria “mentalidade da violência”. Os parlamentos não ignoram suas origens enquanto poder/violência, isto é, a sua violência instituidora, acidentalmente. Esse “esquecimento”, conforme observa DERRIDA (2018, p. 111), decorre do estatuto e da estrutura do parlamento, da passagem da presença para a representação. Assim, ao invés de usar a violência, os parlamentos “praticam a política hipócrita do compromisso.” (BENJAMIN, 1986, p. 166). A violência é utilizada por estas instituições de forma dissimulada, por meio de uma solução aparentemente não-violenta.

Ainda que Benjamin constate a existência da violência em todas as instituições jurídicas, ele afirma que uma crítica da violência/do poder, não afasta a busca por uma outra esfera, capaz de prescindir os meios violentos. Assim, apesar da violência estar no cerne do direito, isto não significa que uma solução de conflitos será sempre violenta, pois existem “meios puros”, que excluem a relação meio/fim e, portanto, excluem a própria violência<sup>58</sup>. Além destes meios puros, importa para o filósofo alemão também pensar, à parte dos poderes que originam e se inserem no direito, se existem outros tipos de poderes/violências que não se inserem no direito. Se o direito consiste em uma violência que se opera por meio de uma relação

---

<sup>58</sup> Nesse sentido, ao questionar se a solução de conflitos não-violenta é possível, o autor responde afirmativamente, asseverando que as relações entre os particulares oferecem diversos exemplos de soluções de conflitos não-violentas. Fornecendo alguns exemplos de meios não-violentos, Benjamin afirma que estes podem ser encontrados numa “cultura do coração” e na esfera da linguagem. Para Benjamin os meios puros se manifestam como soluções mediatas e não imediatas, de modo que dependem do “intermédio das coisas” e sua área mais própria é a da técnica. Por este motivo os exemplos dados pelo autor se voltam para a linguagem. O entendimento, o consenso através da linguagem, se caracterizam como esferas inacessíveis à violência. A conversa, como uma técnica de solução não-violenta por meio da qual é possível resolver um conflito, não só demonstra que uma solução não-violenta é viável, como também, por meio da impunidade da mentira, evidencia que há a possibilidade do total afastamento da violência (BENJAMIN, 1968, p.168-169). DERRIDA (2018, p. 114) afirma, explicitando esse argumento de Benjamin, que o direito romano e o antigo direito germânico não sancionam a mentira, de modo que “(...) Isso confirma, pelo menos, que alguma coisa da vida privada ou da intenção pessoal escapa ao espaço do poder, do direito, da violência autoritária. A mentira é, aqui, o exemplo daquilo que escapa à vigilância político-jurídico-policia”. Esta não-violência encontra, portanto, seu lugar e demonstra sua existência na esfera privada. Ao visualizar tais meios puros, isto é, não-violentos, DERRIDA (2018, p. 115) afirma que Benjamin “parece sonhar” com uma “ordem da não-violência que subtrai à ordem do direito (...) não apenas nas relações privadas, mas até mesmo certas relações públicas, como na greve geral de que fala Sorel, aquela que não buscaria refundar um Estado e um novo direito; (...)”.

entre meios e fins, Benjamin enfatiza que há uma violência que não é nem meio e nem fim e, portanto, escapa ao âmbito da violência jurídica.

Esta violência que está fora do direito, ou, que estabelece com ele outra relação<sup>59</sup>, é denominada pelo autor alemão de violência divina. Para explicitar esta violência, Benjamin cria outra oposição em seu ensaio. Assim, concebe a violência que é exercida pelo direito como uma violência mítica<sup>60</sup>, contrapondo-a àquela violência divina, que é característica não do direito, mas da justiça. Se o poder mítico institui ou conserva o direito, conforme afirma BENJAMIN (1986, p. 173) “(...) o poder\* divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites; se o poder mítico é ao mesmo tempo autor da culpa e da penitência, o poder\* divino absolve a culpa; se o primeiro é ameaçador e sangrento, o segundo é golpeador e letal, de maneira não-sangrenta.”. Quando Benjamin se refere a esta maneira não-sangrenta, contida na violência divina, ele introduz aqui o conceito de mera vida<sup>61</sup>. O objetivo da violência mítica, isto é, desta violência que é idêntica à violência que funda e conserva o direito, é

---

<sup>59</sup> Benjamin ressalta que esta função não mediata da violência aparece na experiência da vida cotidiana, dando como exemplo a ira. Esta leva o ser humano às mais potentes explosões de violência, uma violência que não se trata de um meio para um fim, é apenas uma manifestação e que se encontra no mito: “Uma função não mediata da violência\*, tal como está sendo discutida aqui, aparece na experiência de vida cotidiana. Quanto ao ser humano, a ira, por exemplo, o leva às mais patentes explosões de violência, uma violência que não se refere como meio a um fim proposto. Ela não é meio, e sim manifestação. É verdade que esse tipo de violência tem suas manifestações objetivas, onde ela é sujeita à crítica. Elas se encontram, antes de mais nada e de maneira altamente significativa, no mito.” (BENJAMIN, 1986, p. 171).

<sup>60</sup> Ao exemplificar a violência mítica, Benjamin traz as lendas de Níobe e Prometeu. O filósofo alemão enxerga na violência mítica dos deuses a mesma violência contida no interior do direito, ou seja, uma violência que institui e mantém o direito. No mito de Níobe, Níobe era a mãe de quatorze filhos e se considerava superior a deusa Leto, que possuía apenas dois filhos gêmeos, Apólo e Artemísia. Estes vingaram a deusa Leto, após ela se sentir insultada por Níobe, e mataram seus filhos. Benjamin afirma que apesar de parecer que a atitude de Apólo e Artemísia não passa de uma punição da transgressão de um direito existente, Níobe sofre a violência não por ter transgredido a lei, mas por ter desafiado o destino, uma esfera divina que ela, como mera mortal, não poderia conquistar. A violência destinada à Níobe no mito demonstra que o objetivo não era simplesmente puni-la, pois, segundo Benjamin, não se trata de uma violência totalmente destruidora já que não se dirige à própria Níobe, se volta contra seus filhos. Com este direcionamento da violência aos seus filhos, o que resta é apenas a culpa da mãe, ao mesmo tempo em que esta violência delimita um marco entre os homens e os deuses. Para evidenciar que esta violência, não era simplesmente punição da transgressão, Benjamin traz também à tona o mito de Prometeu, afirmando que neste também há o desafio ao destino e a tentativa de instauração de um novo direito por parte de Prometeu. Assim, a violência mítica, e a dinâmica desta violência presente nas duas lendas resgatas por Benjamin, ocorre a semelhança, para o autor, da violência que instaura e conserva o direito. Se o indivíduo desafia a violência fundadora ou instituidora do direito, querendo se tornar superior ao próprio Estado (no caso da violência mítica, superior aos deuses), recai sobre ele uma violência que o culpa e uma ameaça que se dirige a toda a sociedade. Não se trata apenas de uma punição a transgressão de um direito já existente, mas a instituição de um novo direito que com a introdução do elemento da culpa e da ameaça, induz a não transgressão do direito (mantendo-o) (BENJAMIN, 1986, p. 171-172).

<sup>61</sup> Para Benjamin, o sangue é o símbolo da pura vida, da vida natural e o objetivo daquela violência que está no interior do direito é apreender essa vida. Esta compreensão de Benjamin é fundamental para a construção teórica que Agamben elabora posteriormente acerca do estado de exceção e da captura da vida nua pelo soberano. Assim como Schmitt, quando este reconhece que o soberano apreende a vida por meio de seu poder político no caso extremo, Benjamin afirma que o direito (e, portanto, o poder estatal) tem como seu próprio fim este poder sangrento sobre a vida natural dos seres humanos.

apreender uma vida natural, de modo que: “O poder\* mítico é poder\* sangrento sobre a vida, sendo esse poder o seu fim próprio, ao passo que o poder\* divino é um poder puro sobre a vida toda, sendo a vida o seu fim.” (BENJAMIN, 1986, p. 173).

É nesta situação imaginada por Benjamin, desse tipo de violência que escapa ao direito, ou, que mantém com ele outro tipo de relação, que o leva ao problema da indecibilidade<sup>62</sup>. Por se tratar de uma violência não mediata, esta violência divina torna o caso jurídico indecível, já que se relaciona com ele de outro modo que não aquele previsto no interior do direito. Os fins justos não são passíveis de universalização, pois não se aplicam de forma igualitária em todas as situações, mesmo que elas sejam parecidas. DERRIDA (2018, p. 118 e 119) afirma que Benjamin reflete acerca de “(...) uma finalidade, uma justiça dos fins que já não esteja ligada à possibilidade do direito”. Inscreve, portanto, tal violência fora da esfera do direito e de sua universalização, e pensa a “justiça sem direito, uma justiça para além do direito”.

A violência mítica, que funda e conserva o direito, contém em seu interior a indecibilidade. Ao passo que a decidibilidade se encontra na violência que destrói o direito, isto é, na violência divina<sup>63</sup>. DERRIDA (2018, p. 126 e 127) afirma que se a decidibilidade está no centro de uma violência divina que destrói o direito, também é possível dizer que ela o desconstrói<sup>64</sup>. A existência de uma decidibilidade que se encontra nesta outra violência

---

<sup>62</sup> DERRIDA (2018, p. 116) afirma nesse sentido: “Nem meio justificado, nem meio injustificado, de modo indecível, isso já não seria nem mesmo um meio, mas entraria numa relação muito diversa com o par meio/fim. Teríamos de tratar, então, com uma violência muito diferente. Esta já se não se deixaria determinar no espaço aberto pela oposição meio/fim. Questão ainda mais grave: ela excede ou desloca a problemática inicial que Benjamin tinha construído até aqui, com respeito à violência do direito. Essa problemática era inteiramente comandada pelo conceito de meio. Percebemos, aqui, que há casos em que, colocado em termos de meio/fim, o problema de direito fica indecível. Essa última indecibilidade, que é a de todos os problemas de direito (*Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme*), é a luz de uma experiência singular e desencorajadora. Para onde ir, quando se reconheceu essa indecibilidade inelutável?”.

<sup>63</sup> A palavra indecibilidade aparece expressamente no ensaio benjaminiano e, como mencionado no ponto anterior, o antônimo desta palavra, isto é, uma “decidibilidade” é uma das premissas centrais da Teologia Política schmittiana. Agamben (2007, p. 85-86) demonstra como este elemento da decisão, em Schmitt, pode ser lido também como uma resposta à crítica da violência de Benjamin, pois ao contrário de pensar em uma violência que escapa ao direito, como o faz Benjamin, Schmitt quer inscrever a política no direito e no âmbito estatal. Este diálogo entre os autores será explorado neste trabalho no próximo tópico desta dissertação.

<sup>64</sup> Ainda que tal violência divina possibilite abolir a violência estatal, DERRIDA (2018, p. 130) afirma que ela depende de uma decisão que é inacessível e, portanto, novamente recai-se numa indecibilidade. Desse modo, embora esta seja a violência mais efetiva e revolucionária, não é passível de ser alcançada por meio de uma decisão humana. Nesse sentido, nas palavras do autor: “Para esquematizar: haveria duas violências, duas Gewalten concorrentes: de um lado, a decisão (justa, histórica, política etc.), a justiça para além do direito e do Estado, mas sem conhecimento decidível; do outro, haveria conhecimento decidível e certeza, num domínio que permanece estruturalmente o do indecível, do direito mítico e do Estado. De um lado, a decisão sem certeza decidível, do outro, a certeza do indecível, mas sem decisão. De qualquer modo, sob uma ou outra forma, o indecível está

imediate, com a qual Benjamin parece sonhar, leva Derrida a concluir que esta “filosofia da história”, por meio da qual Benjamin pretende fundamentar seu ensaio, é um apelo do filósofo alemão “a uma “nova era histórica” que deveria seguir ao fim do reino mítico, a interrupção do círculo mágico das formas míticas do direito, a abolição da *Staatsgewalt*, da violência, do poder ou da autoridade do Estado.” (2018, p.127).

Voltando-se à questão do direito, Benjamin afirma que sua institucionalização é a institucionalização do poder e, portanto, uma manifestação imediata da violência. A institucionalização transforma o direito em poder, que está vinculado a violência<sup>65</sup>. Desse modo, as diversas distinções e oposições que marcam todo o ensaio benjaminiano, entre a violência, ou, o poder, que funda o direito e a violência/poder que o conserva; entre uma violência mística, ou, um poder místico, e a violência divina, ou, um poder divino; entre a justiça e o poder, pretendem não só trazer à tona a origem do direito enquanto violência, mas também possibilitar aquilo que, como já mencionado, Benjamin parece sonhar, de uma violência que existe fora do direito, de uma justiça fora do direito, e que, portanto, permite estabelecer uma nova “era histórica”. Esta violência findaria com o poder que recai sobre a vida humana e o transforma em uma mera vida e, portanto, permitiria que fossem estabelecidas novas relações com a própria vida.

Com isso, um dos objetivos do ensaio benjaminiano é, como afirma AGAMBEN (2007, p. 84): “garantir a possibilidade de uma violência (...) absolutamente “fora” (*ausserhalb*) e “além” (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (...)”, de modo que, esta violência “(...) não põe nem conserva o direito, mas o depõe” (AGAMBEN, 2007, p. 85).

Benjamin não menciona expressamente no ensaio a expressão “estado de exceção”. Entretanto, como é possível observar da análise do ensaio, o filósofo alemão, assim como Schmitt, está pensando nos temas do poder e do direito. O direito definido como violência, fruto

---

nos dois lados, e é a condição violenta do conhecimento ou da ação. Mas conhecimento e ação estão sempre dissociados.”.

<sup>65</sup> “A função do poder - violência, na institucionalização do direito, é dupla no sentido de que, por um lado, a institucionalização almeja aquilo que é instituído como direito, como o seu fim, usando a violência\* como meio; e, por outro lado, no momento da instituição do fim como um direito, não dispensa a violência\*, mas só agora a transforma, no sentido rigoroso e imediato, num poder\* instituinte do direito, estabelecendo como direito não um fim livre e independente de violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, sob o nome do poder (*Match*). A institucionalização do direito é a institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (*Match*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito. (...)” (BENJAMIN, 1986, p. 172).

desta, que o instaura e, ao mesmo tempo, o conserva. Esta violência na origem do direito, vinculada ao poder estatal e as suas instituições modernas mais elementares, como visto, não se trata da única violência possível, já que Benjamin “sonha” com uma violência que está fora do âmbito jurídico, que se estabelece numa relação imediata, ou, não mediata, que não é um meio para um fim. Esta violência pura, divina, imediata, permitiria romper com a violência que funda e conserva o direito, com aquele elemento de “podridão” que se encontra em seu âmago.

Assim, embora Benjamin não mencione expressamente o estado de exceção neste ensaio, é possível visualizá-lo na sua relação com o direito e entender a premissa do poder estatal enquanto violência é fundamental para pensar o estado de exceção. Posteriormente, em outros trabalhos, Benjamin tratou expressamente do soberano e do que ele chamou de “estado de exceção permanente”, no contexto do já mencionado diálogo com e contra Carl Schmitt. Desse modo, no próximo tópico desta pesquisa, o objetivo é explorar o embate teórico entre estes autores e evidenciar que, através deste embate, há uma construção teórica que, se assim é possível nomear aqui, trata-se de uma teoria da exceção, que apresenta um soberano em sentido oposto ao de Schmitt e que é própria de Walter Benjamin.

### **1.3 O poder soberano e o estado de exceção entre a decisão e o milagre schmittiano e a indecisão e a catástrofe benjaminiana**

O diálogo entre Benjamin e Schmitt acerca da exceção, da soberania e, portanto, do que é o próprio direito, parte de um espaço de divergências entre os autores, mas também, como já mencionado anteriormente, é possível notar a aproximação de seus escritos em alguns aspectos da teoria política. Ambos estão preocupados com temas comuns, pois se dedicaram a estudar a soberania, a exceção, a política e o direito. Também estão inseridos no mesmo contexto político, histórico e social de uma Alemanha que enfrentava um período posterior a uma guerra e anterior a outra e, portanto, compartilhavam uma visão crítica do parlamentarismo e do liberalismo.

O debate entre os autores possui um “dossiê esotérico”, como observa Giorgio Agamben (2007, p. 83), não muito extenso, já que compreende a citação do livro *Teologia*

Política em Origem do Drama Trágico Alemão, livro que é publicado por Benjamin em 1928<sup>66</sup>; o *curriculum vitae* de Benjamin do mesmo ano; uma carta escrita por Benjamin e enviada para Schmitt, datada de dezembro de 1930; as citações de Benjamin no livro de Schmitt, Hamlet ou Hecuba (1956); e a carta de Carl Schmitt direcionada para Viesel, em 1973, na qual ele afirmou que seu livro sobre Hobbes, de 1938, era uma resposta à Benjamin. Assim, se consideradas apenas as menções expressas e, portanto, o diálogo documentado entre os autores, consolidado nas cartas acima apontadas e nas esparsas menções de citações e referências de um na obra do outro, o diálogo se evidenciaria muito mais no interesse de Walter Benjamin por Carl Schmitt e por sua teoria da soberania.

A manifesta admiração de Benjamin por Schmitt, documentada principalmente na carta enviada em 1930 por Benjamin ao jurista alemão, marcou a história intelectual da República de Weimar. O mal-estar ocasionado por esta estima expressa está relacionado, em grande parte, a dificuldade de compreender uma aproximação entre dois autores com vidas, posições políticas e ideológicas tão incompatíveis<sup>67</sup>. WEBER (1992, p. 5-6), ao analisar a omissão desta carta no livro de correspondências de Benjamin, publicado por Adorno e Scholem, afirma que nesta admiração e inspiração havia o receio de uma identificação da obra do filósofo alemão com a própria biografia de Schmitt, maculada pela sombra do nazismo, o que poderia levar a uma “contaminação moral” da obra de Benjamin. Assim, enfatiza que é compreensível que a estima de Benjamin por Schmitt fosse vislumbrada com cautela e, até mesmo evitada, especialmente por pessoas próximas ao filósofo, que almejavam manter uma imagem de Benjamin, de certa maneira, antagônica à imagem que Schmitt transmitia<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Este livro, na denominação original *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, também foi traduzido no Brasil como “Origem do Drama Barroco Alemão”. Isto porque a palavra *Trauerspiel* significa tragédia. Entretanto, uma outra palavra em alemão ganha o mesmo significado: *Tragödie*. E Benjamin neste livro está distinguindo a *Trauerspiel* de tragédia no Barroco Alemão, o que poderia gerar uma confusão, justificando assim, uma tradução que não levasse a palavra *Trauerspiel* à sua literalidade (ver, por exemplo, a edição traduzida por Sérgio Paulo Rouanet, de 1984, da Editora Brasiliense e a explicação contida na “Nota do Tradutor”). Entretanto, optou-se, nesta dissertação, pela tradução do título do livro como “Origem do Drama Trágico Alemão”, tendo em vista que a 2ª edição do livro de Benjamin da Editora Autêntica, publicada em 2013, utilizada como referencial teórico do presente trabalho, assim o denomina, pois a palavra “Barroco”, presente na mencionada tradução anterior da Editora Brasiliense, não aparece no título original.

<sup>67</sup> Como já destacado anteriormente, Carl Schmitt se filiou ao partido nazista em 1933 e publicou textos em defesa deste regime, de modo que a mácula decorrente da colaboração de Schmitt com o regime nazista foi o que, inclusive, levou suas obras ao ostracismo. Ao passo que Walter Benjamin era judeu e, portanto, sua religião o enquadrava-o como um “inimigo” do regime nazista, o que, de fato, ocasionou a morte de Benjamin, uma vez que ele foi perseguido e, fugindo da polícia nazista alemã, se suicidou em setembro de 1940.

<sup>68</sup> Samuel Weber afirma que a carta de Benjamin para Schmitt, datada de dezembro de 1930, não se encontra presente nos dois volumes do livro *Correspondence* publicado em 1966, que, como o próprio nome evidencia, trata das correspondências trocadas por Benjamin com diversos outros intelectuais de sua época, como Hannah

É nesse sentido, em virtude da aproximação pessoal entre Benjamin e Schmitt, mas também intelectual, no que tange a crítica ao parlamentarismo, à representação e, portanto, à própria democracia enquanto sistema político, que Derrida formula sua hipótese sobre a solução final<sup>69</sup>, a partir de uma leitura do ensaio benjaminiano, no livro *Força de Lei* (1991). DERRIDA (2018, p. 63) também evidencia no texto o seu mal-estar, ao comentar a aproximação destes autores, afirmando que: “*Zur Kritik der Gewalt* (...) pertence, em 1921, à grande vaga antiparlamentar e anti-“*Aufklärung*” sobre a qual o nazismo veio à superfície e até mesmo “surfou”, nos anos 20 e no começo dos anos 30.”. Assim, para Derrida, tal ensaio estaria “assombrado pelo tema da destruição radical”, que é também a aniquilação do próprio direito e da justiça<sup>70</sup>. Aqui é possível notar que, mais do que aproximar estes autores, Derrida chega a realizar uma identificação entre eles, no que tange à crítica antiparlamentar.

---

Arendt, Rainer Maria Rilke, Bertolt Brecht e, até mesmo cartas trocadas com os dois amigos de Benjamin, Gershom Scholem e Theodor Adorno, que publicaram o livro. Para Weber é compreensível que Scholem e Adorno não quisessem associar a imagem de Benjamin com a imagem de Schmitt, já que a evidente admiração de Benjamin nesta carta não era compatível com a imagem, que os dois autores e amigos do filósofo alemão, queriam divulgar para um grande público. O fato de Benjamin citar expressamente na carta que “devia” muito à obra de Schmitt, como será possível verificar mais adiante, também é crucial para essa compreensão de que a “dívida de Benjamin” poderia causar a impressão de uma identificação da obra dele com a de Schmitt e, portanto, de uma possível “contaminação moral” de sua obra. O mal-estar, segundo Weber, é também evidente na observação de Rolf Tiedmann, a quem se atribui a publicação da carta de Benjamin à Carl Schmitt na edição de *Benjamin's Collected Writings*, pois “The letter, he remarks, is “denkwürdig,” although he does not say just what sort of thoughts it might elicit or deserve (...)”. (WEBER, 1992, p. 5-6).

<sup>69</sup> Derrida afirma que o nazismo surfou na “onda antiparlamentar”, da qual Benjamin e outros autores, como o próprio Carl Schmitt, fizeram parte. A vinculação do pensamento benjaminiano, em sua crítica da violência, com a solução final é questionável, já que, como o próprio Derrida reconheceu, Benjamin não escreveu sobre a “solução final” em seu ensaio e a visão crítica de Benjamin parece ter sido reduzida a um simples incentivo à destruição do parlamentarismo e da democracia. Assim, destaca-se aqui a crítica que faz SELIGMANN-SILVA (2009, p. 12): “Para Derrida é como se Benjamin estivesse não apenas prevendo, mas justificando as câmaras de gás. (1994: 71, 145) Falar de uma cumplicidade entre o ensaio de Benjamin e a “solução final” é de um teleologismo absurdo que parece-me “inquietante, enigmático, terrivelmente equivocado”. Se Derrida tem toda a razão em constatar certas proximidades (perigosas) entre Benjamin e algumas passagens de Schmitt e Heidegger, entre, por exemplo, a hostilidade deles ao parlamentarismo democrático, daí a deduzir esta interpretação do texto de 1921, parece-me precipitado.”. E, do mesmo modo, uma crítica à leitura de Derrida sobre Benjamin e a solução final pode ser encontrada em Agamben (2010, p. 68-69): “A definição desta terceira figura, que Benjamin denomina violência divina, constitui o problema central de toda e qualquer interpretação do ensaio. Benjamin não sugere, na verdade, nenhum critério positivo para a sua identificação e nega, aliás, que seja até mesmo possível reconhecê-la no caso concreto. O certo é somente que ela não põe nem conserva o direito, mas o de-põe (entsetzt). Daí o fato de prestar-se os equívocos mais perigosos (do qual é prova o escrúpulo com que Derrida, na sua interpretação do ensaio, coloca em guarda contra ela, equiparando-a com um singular mal-entendido, à “solução final” nazista: Derrida, 1990, p. 1044-1045).”.

<sup>70</sup> Nas palavras do autor: “3. *Zur Kritik der Gewalt* não é apenas uma crítica da representação como perversão e queda da linguagem, mas da representação como sistema político da democracia formal e parlamentar. Desse ponto de vista, esse ensaio “revolucionário” (revolucionário num estilo ao mesmo tempo marxista e messiânico) pertence, em 1921, à grande vaga antiparlamentar e anti-“*Aufklärung*” sobre a qual o nazismo veio à superfície e até mesmo “surfou”, nos anos 20 e no começo dos anos 30. Carl Schmitt, que Benjamin admirou e com o qual manteve uma correspondência, felicitou-o por esse ensaio.” (DERRIDA, 2018, p. 63)

Entretanto, embora Benjamin e Schmitt compartilhassem um mesmo campo de investigação (o interesse pelos fenômenos extremos, pela soberania e pelo próprio direito) e uma proximidade possa ser notada e, inclusive, criticada, como o faz Derrida, o debate entre Benjamin e Schmitt é marcado por divergências acentuadas. Pode-se ainda dizer que mais do que divergências, uma análise apurada do diálogo mantido entre os autores permite vislumbrar a completa inversão dos argumentos de cada um na obra do outro. Há, desse modo, como afirma SELIGMANN-SILVA (2009, p. 15), uma “admiração distanciada”, uma “tomada de distanciamento crítico”<sup>71</sup> que evidencia a disparidade nas construções teóricas de ambos. A análise da leitura recíproca, realizada tanto por Walter Benjamin da obra de Carl Schmitt, quanto por Schmitt da obra de Benjamin, revela essa inversão de conceitos e de suas definições e permite aprofundar o estudo do poder soberano e da exceção a partir de um olhar crítico que é desenvolvido, sobretudo, nas respostas que Benjamin destinou à teoria schmittiana.

O debate entre os autores pode ser esclarecido nos termos expostos, primeiramente, por Samuel Weber no artigo *Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt*, publicado em 1992. Além disso, nos termos colocados por Giorgio Agamben, no livro *Estado de Exceção*. Weber analisou o diálogo entre Benjamin e Schmitt a partir do livro *Origem do Drama Trágico Alemão* (1928) e da inversão que Benjamin faz ao se apropriar da teoria soberana presente em *Teologia Política* (1922). Agamben, utilizando o referencial teórico de Weber e dando um passo atrás nesse debate, além de evidenciar essa leitura benjaminiana da teoria da soberania, parte da leitura que o próprio Carl Schmitt fez do ensaio benjaminiano, demonstrando como também o livro *Teologia Política* pode ser compreendido como uma resposta ao ensaio de Benjamin, publicado um ano antes, sobre a *Crítica do poder*.

Desse modo, utilizando o referencial teórico de Agamben e Weber, de maneira cronológica, cabe analisar, inicialmente, a possível leitura que Carl Schmitt fez de Benjamin, evidenciada mais precisamente na análise da obra *Teologia Política* (1922) como uma resposta ao ensaio benjaminiano de 1921. Tanto as considerações do livro *Teologia Política* de Schmitt, quanto as considerações presentes no ensaio da *Crítica do poder* de Benjamin, já foram tratadas

---

<sup>71</sup> Nas palavras do autor: “É importante destacar, portanto, que neste diálogo intelectual predomina uma admiração distanciada. Apesar da aproximação possível entre determinados pontos de vista políticos (a crítica ao parlamentarismo e ao liberalismo de então), apesar da atração pela teoria da soberania do século XVII e da paixão metodológica pelo estudo dos fenômenos extremos, a leitura recíproca sempre valeu como inspiração, mas também como tomada de distanciamento crítico. Normalmente um autor revertia o teorema lido no outro: isto se passa tanto na questão da soberania como na do estado de exceção” (SELIGMANN-SILVA. 2009, p. 15).

nos pontos anteriores desta dissertação, motivo pelo qual aqui pretende-se apenas trazer em que sentido um diálogo entre os autores pode ser vislumbrado nestes dois escritos, sem pretensão de retomar as análises já realizadas anteriormente.

Agamben afirma que a análise do debate travado entre Benjamin e Carl Schmitt deve principiar não da leitura que Benjamin fez do livro *Teologia Política*, mas, antes, da leitura que o próprio Schmitt fez do ensaio benjaminiano. As evidências de que o jurista alemão leu o ensaio benjaminiano e, além disso, respondeu-o com a sua teoria soberana decorre tanto do conteúdo dos dois trabalhos, quanto também da constatação que Agamben faz de que Schmitt publicou inúmeros artigos na revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, em que Benjamin publicou seu ensaio. Além de ter publicado na mesma revista, Schmitt também era um leitor regular dela e, não coincidentemente, cita nas notas de rodapé de seus escritos, os fascículos anteriores e posteriores ao ensaio de Benjamin. Nesse sentido Agamben argumenta que “Enquanto leitor assíduo e colaborador de *Archiv*, Schmitt dificilmente deixaria de notar um texto como “Crítica da violência” que abordava (...) questões para ele essenciais.” (AGAMBEN, 2007, p. 84).

No que diz respeito ao conteúdo de que trata o ensaio benjaminiano e aquele que se encontra na teoria soberana de Schmitt, também é possível notar uma aproximação e, ao mesmo tempo, uma inversão. Em sua crítica da violência Benjamin buscou trazer a violência pura, ou seja, aquela violência não mediata, para fora do direito, como uma possibilidade de uma “nova era histórica” e de rompimento com a violência que instituíra e conservava o direito. O direito, segundo Benjamin, não suportaria essa violência não mediata, pelo simples fato de esta existir fora dele, recaindo em uma indecidibilidade. Schmitt, por outro lado, no livro *Teologia Política*, inscreve a anomia no interior do direito. Esta apreensão daquilo que escapa ao direito ocorre justamente por meio de uma decisão soberana acerca do estado de exceção<sup>72</sup>, de modo que para Schmitt: “não seria possível existir uma violência pura, isto é, absolutamente fora do direito,

---

<sup>72</sup> Nas palavras de Agamben (2007, p. 85-86): “Enquanto a estratégia da “Crítica da violência” visava assegurar a existência de uma violência pura e anômica, para Schmitt trata-se, ao contrário, de trazer tal violência para um contexto jurídico. O estado de exceção é o espaço em que ele procura capturar a ideia benjaminiana de uma violência pura e inscrever a anomia no corpo mesmo do *nomos*. Segundo Schmitt, não seria possível existir uma violência pura, isto é, absolutamente fora do direito, porque, no estado de exceção, ela está incluída no direito por sua própria exclusão. O estado de exceção é, pois, o dispositivo por meio do qual Schmitt responde à afirmação benjaminiana de uma ação humana inteiramente anômica.”

porque, no estado de exceção, ela está incluída no direito por sua própria exclusão.”. (AGAMBEN, 2007, p. 86).

Segundo Agamben, a leitura de Teologia Política como uma resposta à violência anômica, presente no ensaio benjaminiano, também explicaria a mudança que ocorre na teoria schmittiana, do livro *A Ditadura* para o livro *Teologia Política*, uma vez que Schmitt destaca em sua teoria soberana o elemento da decisão<sup>73</sup>. De todo modo, a referência à decisão, que assume um papel central em Schmitt, se opõe àquele conceito de indecidibilidade presente no ensaio benjaminiano. Ao atribuir ao soberano o papel de decidir sobre a exceção, novamente Schmitt inverte os argumentos de Benjamin e termina por trazer a anomia, a violência pura, nos termos benjaminianos, para o interior do direito.

A “luta de gigantes”, como escreve Agamben<sup>74</sup>, não finda com a captura da exceção, por meio do soberano, no interior do direito, isto é, com a resposta da teoria soberana de Schmitt à violência pura do ensaio benjaminiano. Walter Benjamin, em continuidade a este debate, utiliza a teoria da soberania de Schmitt no seu livro *Ursprung des deutschen Trauerspiels* de 1928, traduzido no Brasil como *Origem do drama trágico alemão*<sup>75</sup>. Este trabalho de Benjamin, que é também uma tese de livre-docência recusada pela Universidade de Frankfurt, expõe uma investigação do filósofo acerca do teatro alemão do período barroco.

A utilização de Teologia Política como referencial teórico do livro sobre o *Trauerspiel* está documentada na citação presente no próprio texto, na carta que Benjamin direciona à

---

<sup>73</sup> Como já mencionado no ponto desta pesquisa que aborda a teoria schmittiana, há uma mudança no pensamento de Carl Schmitt que ocorre entre a publicação do livro *A Ditadura* (1921) e do livro *Teologia Política* (1922). Se antes o autor trabalhava com a oposição entre os poderes constituído e constituinte, ao formular uma resposta ao ensaio benjaminiano e, portanto, buscar trazer a violência para o âmbito jurídico, Schmitt abandona esta oposição entre os poderes e visa, por meio do soberano, evidenciar a atividade de um poder neutro, que não objetiva fundar, ou, conservar o direito, mas sim o suspender. Nesse sentido, afirma Agamben (2007, p. 86): “Vimos como, na *Politische Theologie*, Schmitt abandonou a distinção entre poder constituinte e poder constituído, a qual, no livro de 1921, era a base da ditadura soberana, para substituí-la pelo conceito de decisão. A substituição só adquire seu sentido estratégico se for considerada como um contra-ataque à crítica benjaminiana. A distinção entre violência que funda o direito e violência que o conserva – que era alvo de Benjamin – corresponde de fato, literalmente, à oposição schmittiana; e é para neutralizar a nova figura de uma violência pura, que escapa à dialética entre poder constituinte e poder constituído, que Schmitt elabora sua teoria da soberania. A violência soberana na *Politische Theologie* responde à violência pura do ensaio benjaminiano por meio da figura de um poder que não funda nem conserva o direito, mas o suspende.”.

<sup>74</sup> Se trata do título do capítulo 4 do livro *Estado de Exceção* (2007, p. 81), denominado por Agamben como “Luta de gigantes acerca de um vazio”.

<sup>75</sup> Em *Origem do Drama trágico alemão*, Benjamin objetiva analisar o drama alemão do século XVII, diferenciando o “drama trágico” da “tragédia”, conforme explicita em seu *curriculum vitae*. Nas palavras do próprio autor (2013, p. 5): “Este livro propunha-se fornecer uma nova leitura do drama alemão do século XVII. O seu propósito é o de distinguir a forma desse drama, enquanto “drama trágico” (*Trauerspiel*), da tragédia (*Tragödie*), e procura demonstrar as afinidades existentes entre a forma literária do drama trágico e a forma artística da alegoria.”.

Weissbach<sup>76</sup>, no seu *curriculum vitae* de 1928<sup>77</sup> e, sobretudo, na já mencionada polêmica carta que o próprio filósofo alemão escreveu para Schmitt, anunciando que ele receberia o seu livro. Nesta, Benjamin menciona expressamente o quanto o seu livro “devia” à teoria da soberania de Schmitt e a importância de outras obras do jurista alemão, como “A Ditadura”<sup>78</sup>.

A interlocução na análise de Benjamin sobre o *Trauerspiel* com a teoria da soberania schmittiana, decorre, segundo WEBER (1992, p. 6), do próprio objeto que Benjamin pretende investigar, isto é, do drama barroco enquanto uma “vida histórica própria de sua época”. O drama barroco tem como seu verdadeiro objeto a vida histórica, mas não se trata aqui de qualquer vida histórica e sim daquela que remete a época própria do barroco<sup>79</sup>. Esta, por sua vez, é representada na figura do soberano, que segundo Benjamin “(...) Toma em mãos os

---

<sup>76</sup> Walter Benjamin envia uma carta à Weissbach, na qual ele afirma ter esquecido o livro Teologia Política com ele. Nesse sentido, ele pede para que Weissbach o envie, já que este livro, segundo ele, é importante para sua tese: “Quando da minha última visita, eu esqueci o *Politische Theologie* do Schmitt com o senhor. O senhor poderia, por favor, gentilmente enviá-lo a mim. Ele é importante para o meu trabalho atual sobre a *Trauerspiel*.” (SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 226).

<sup>77</sup> Em seu *curriculum vitae* Benjamin, assim como na carta mencionada acima, também denota a importância da teoria da soberania e da exceção de Schmitt para a Origem do drama trágico: “Este ensaio, que eu levei a cabo em uma escala ampla no mencionado Origem do drama barroco alemão, conecta-se, por um lado, com as ideias de Alois Riegl e sua doutrina do Kunstwollen, e, por outro lado, com as tentativas atuais de Carl Schmitt, que realiza na sua análise das configurações políticas uma tentativa análoga de integração dos fenômenos, que apenas na aparência são separados segundo os campos. Sobretudo, no entanto, uma tal observação parece-me condição para toda compreensão fisionômica profunda da obra de arte no ponto em que elas são incomparáveis e únicas. Neste sentido, ela se aproxima mais da observação dos fenômenos do que da sua observação histórica (SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 226-227).

<sup>78</sup> A carta enviada por Benjamin para Schmitt em dezembro de 1930, foi reproduzida no artigo de Samuel Weber, utilizado nesta pesquisa. Tendo em vista sua importância para a análise do debate entre Benjamin e Schmitt, cabe também trazê-la aqui (WEBER, 1992, p. 5):

“Esteemed Professor Schmitt,

You will receive any day now from the publisher my book *The Origin of the German Mourning Play*. With these lines I would like not merely to announce its arrival, but also to express my joy at being able to send it to you, at the suggestion of Mr. Albert Salomon. You will very quickly recognize how much my book is indebted to you for its presentation of the doctrine of sovereignty in the seventeenth century. Perhaps I may also say, in addition, that I have also derived from your later works, especially the “*Diktatur*,” a confirmation of my modes of research in the philosophy of art from yours in the philosophy of the state. If the reading of my book allows this feeling to emerge in an intelligible fashion, then the purpose of my sending it to you will be achieved.

With my expression of special admiration

You very humble

Walter benjamin”

A carta também pode ser encontrada traduzida no artigo de SELIGMANN-SILVA (2009, p. 227), também utilizado na elaboração desta dissertação.

<sup>79</sup> Nas palavras de Samuel Weber: “(...) The “true object” of baroque drama is not just “historical life” as such, but rather “historical life as represented by its age [*das geschichtliche Leben wie es jene Epoche sich darstellen*]” [Origin 62/Ursprung 51]. The primary representation and representative of history in the baroque age, however, is the sovereign: (...) Benjamin’s insistence on the historical subject matter of *Trauerspiel* thus leads him necessarily to the question of political sovereignty and its relation to history.” (1992, p. 6).

acontecimentos históricos como um cetro"<sup>80</sup>. Portanto, o objetivo principal do drama barroco alemão é analisar a história de sua época, representada na figura do soberano.

Além de investigar a representação primária da história na época barroca, que remete ao soberano e, portanto, acaba conduzindo à teoria da soberania que já havia sido formulada por Schmitt anteriormente, é nesta tese sobre o drama barroco alemão que Benjamin se alia ao jurista alemão em um mesmo campo de investigação e, nesse sentido, encontra em Schmitt a “confirmação desse próprio estilo de pesquisa”, que é o do seu interesse pelos fenômenos extremos<sup>81</sup>.

A referência ao estudo do extremo pode ser vislumbrada logo no início do livro, no primeiro capítulo denominado “*Trauerspiel* e a tragédia”, quando Benjamin define o *Trauerspiel* enquanto um conceito-limite, que necessita de uma investigação filosófica voltada ao “extremo”<sup>82</sup>, assim como aquela definição de soberania, presente em Teologia Política. É nesse sentido que WEBER (1992, p. 7) afirma que a dívida de Benjamin com Schmitt se refere também a esse “extremismo metodológico” na formação dos conceitos. É este encontro com aquilo que excede o conceito, com aquilo que toca no seu extremo, que permite o engajamento de Benjamin em uma filosofia da história e que diferencia esta de outras formas de história<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> “O soberano representa a história. Toma em mãos os acontecimentos históricos como como um cetro.” (BENJAMIN, 2013, p. 27).

<sup>81</sup> Na já mencionada carta enviada por Benjamin para Schmitt em 1930, Benjamin afirma expressamente que “deve” a teoria soberana de Schmitt, mas, além disso, afirma ter encontrado neste autor uma “confirmação desse próprio estilo de pesquisa”. Benjamin está se referindo ao método de investigação que privilegia o estudo do “extremo”, nesse sentido: “(...) in his letter, Benjamin writes that he has found in schmitt’s works a “confirmation” of his own style of research, “*meine[n] eigenen forschungsweisen.*” just what Benjamin might be referring to becomes clearer if we turn to the beginning of the first chapter of his book., “*Trauerspiel* and tragedy”. benjamin begins his study proper with a notion elaborated in the “epistemo-critical prologue”: namely, that the “conceptualization” of a philosophical investigation such as the one he proposes must be “directed towards the extreme [*die notwendige Richtung aufs Extreme*]” [57/45].” (WEBER, 1992, p. 6).

<sup>82</sup> Benjamin desenvolve no prólogo do livro a premissa da sua leitura do teatro barroco alemão como uma “ideia”. A ideia, para o autor, se diferencia da generalidade de um conceito, ela está voltada ao extremo e não ao geral (WEBER, 1992, p. 7). No primeiro capítulo de seu livro, Benjamin reconhece que o processo de conceitualização da filosofia remete aos “extremos”. Nas palavras do autor: “A necessária orientação para os extremos, que nas investigações filosóficas constitui a norma da formação de conceitos, tem um duplo significado quando aplicada a uma exposição sobre a origem do drama trágico do Barroco alemão. (...)”. Mais adiante nesta mesma página, Benjamin afirma: “Em segundo lugar, o estudo dos extremos implica que se leve em conta a teoria barroca do drama.” (BENJAMIN, 2013, p. 25).

<sup>83</sup> A diferenciação entre ideia e conceito geral presente em Origem do Drama Trágico Alemão, na qual Benjamin compreende a ideia como “(...) a representação do contexto em que o único e o extremo se posicionam ao lado de sua contraparte.”, é o que permite, segundo Weber, compreender o extremismo metodológico na formação de conceitos e na investigação filosófica de Schmitt do qual se vale Benjamin. Neste sentido, nas palavras de WEBER: “Such passages indicate how Benjamin’s mode of investigation, his *Forschungsweise*, is indebted to that of Schmitt: both share a certain methodological extremism for which the formation of a concept is paradoxically but necessarily dependent upon a contact or an encounter with a singularity that exceeds or eludes the concept. This

Entretanto, em que pese Benjamin se utilize do estudo do fenômeno extremo, confirmando seus métodos de investigação em Schmitt e se valendo da teoria soberana deste autor, ao investigar o soberano barroco, Benjamin altera a própria definição do que é o soberano e ocasiona uma completa inversão da teoria schmittiana da soberania.

O problema da soberania surge na análise das contradições que fazem parte do barroco alemão. Há uma desconformidade entre as intenções artísticas do barroco e seus meios estéticos. Benjamin afirma que “nenhum gênio soberano imprimiu sua personalidade” no drama barroco alemão, de modo que há no barroco e, especialmente no drama barroco alemão, uma carência de soberania e, ao mesmo tempo, um esforço para compensar essa carência<sup>84</sup>. Essa falta de soberania e essa tentativa de compensá-la, segundo WEBER (1992, p. 7) também explica por que Benjamin buscou a confirmação dos seus métodos em Schmitt, já que tais características levam a uma dificuldade em interpretar uma “atitude soberana” no barroco alemão.

No drama barroco, a ascensão e a queda de um governante, é inevitável e natural. O soberano e, portanto, a própria história que ele representa, enfrenta este processo natural que se repete continuamente. Há aqui uma ausência escatológica: “A história como um processo repetitivo e inelutável de ascensão e queda é identificada com a natureza de uma criação caída, sem qualquer possibilidade discernível e representável de graça ou salvação<sup>85</sup>”(WEBER, 1992, p. 9, tradução livre). A mesclagem de história e natureza, segundo WEBER, dentre outras

---

singular encounter takes place in and as the “extreme” and it is the readiness to engage in this encounter, according to Benjamin, that distinguishes “philosophical history” from art history, literary history, or any other form of history that presupposes the givenness of a general concept under which the phenomena it addresses are to be subsumed (...)” (1992, p. 7). Do mesmo modo SELIGMANN-SILVA (2009, p. 18-19) afirma que: “(...) em termos epistemológicos assim como em termos de uma atração por uma temporalidade “de exceção”, podemos sim detectar continuidades flagrantes entre estes dois pensadores. Na sua teoria das ideias apresentada na introdução do livro sobre o drama barroco, Benjamin afirma que as ideias devem ser atingidas pela contemplação dos fenômenos únicos. Nelas, estes fenômenos são reunidos e são salvos. Entre o fenômeno e a ideia, Benjamin descreve o trabalho dos conceitos: (...) O universal é a idéia. Já o empírico será tanto mais profundamente apreendido quanto mais claramente for visto como algo extremo. O conceito procede de algo extremo (...) “Benjamin trata o *Trauerspiel* como uma ideia. Isto o opõe à tradição da composição da história das ideias. Ele valoriza uma aparição marginal nestas histórias, o drama barroco alemão. É aí que Benjamin encontra toda a carga explosiva do *Trauerspiel*.”

<sup>84</sup> Nas palavras de WEBER: “What is modern, topical, *aktuell*, about the baroque in general, and about the German baroque in particular, is thus tied on the one hand to a certain *lack* of sovereignty, to a certain incapacity of producing consummate artistic forms, and on the other to an effort of the will that strives to compensate for this lack but instead threatens to overwhelm all those who seek to interpret it (...)” (1992, p. 8).

<sup>85</sup> “History as a repetitive and ineluctable process of rise and fall is identified with the nature of a fallen creation without any discernible, representable possibility of either grace or salvation.” (WEBER, 1992, p. 9)

razões<sup>86</sup>, acarreta num deslocamento da soberania e, assim, o destino natural do príncipe remete sempre a sua ascensão e a sua queda.

Portanto, para a reconstrução (e deslocamento) do soberano barroco, Benjamin parte da figura do príncipe e utiliza a teoria da soberania de Schmitt, fazendo referência expressa ao livro *Teologia Política* do jurista alemão<sup>87</sup>. Benjamin compara a soberania presente no Estado moderno com a soberania existente no Barroco. Se aquela diz respeito à existência de um poder supremo por parte do príncipe, esta, por sua vez, surge do estado de emergência e torna a atribuição mais importante do príncipe a de simplesmente excluir, impedir tal estado.

Embora pareça que o filósofo alemão está apenas parafraseando Schmitt, conforme observa WEBER (1992, p. 12), Benjamin realiza uma alteração decisiva na teoria soberana de Schmitt, que se evidencia na função do soberano. Ao soberano não cabe mais simplesmente “eliminar” o estado de exceção, mas, sim, excluí-lo. Essa exclusão altera a função do soberano, bem como o *locus* do próprio estado de exceção, já que o soberano não mais decide sobre este inscrevendo-o no ordenamento jurídico, mas, ao contrário, deve mesmo é excluí-lo, mantê-lo fora deste ordenamento, como observa AGAMBEN (2007, p. 87)<sup>88</sup>.

Se em Schmitt o soberano decide se o estado de exceção existe ou não e, nesse sentido, ao concluir pela existência, também decide sobre a suspensão do estado de direito para eliminar a ameaça que se apresenta, para Benjamin, o soberano age em sentido oposto. O soberano tem a incumbência de excluir esse estado de exceção no geral. Segundo WEBER (1992, p. 12), ao

---

<sup>86</sup> “Tal concepção ou confusão da história com a natureza acarreta pelo menos duas consequências fundamentais para um teatro cuja preocupação principal é, como vimos, precisamente o espetáculo dessa história. Primeiro, a perda da dimensão escatológica resulta em uma transformação radical do elemento dramático do teatro, na medida em que esteve atrelado a uma concepção narrativa-teleológica da história. A tradicional análise aristotélica da trama em termos de "unidade de ação" resultante da exposição, desenvolvimento e resolução do conflito não é mais aplicável. "História", como diz Benjamin, "vagueia para o palco". Em segundo lugar, a naturalização barroca da história afeta profundamente a figura do soberano, principal expoente, lembramos, da história. O destino naturalista do príncipe não implica apenas a ascensão e queda de uma figura individual, mas, mais significativamente, o deslocamento da soberania como tal. A partir desse deslocamento, Benjamin desenvolve o que denomina "a tipologia e a antropologia política" do barroco. A razão pela qual essa "tipologia" deve ser elucidada desde o início é porque ela surge da articulação, ou melhor, da desarticulação da soberania e, portanto, da história, objeto primordial do Trauerspiel barroco alemão. ”

<sup>87</sup> Na edição traduzida do livro *Origem do Drama Trágico*, utilizada nesta dissertação, a referência expressa de Benjamin à teoria soberana de Schmitt se encontra na seguinte passagem: “O conceito moderno da soberania tende para um poder executivo supremo assumido pelo príncipe, o Barroco desenvolve-se a partir da discussão do estado de exceção, considerando que a mais importante função do príncipe é impedi-lo” (BENJAMIN, 2013, p. 27). Embora a tradução desta edição tenha utilizado a palavra “impedi-lo”, Agamben e Weber destacam a tradução como “exclui-lo”, isto é, a principal atribuição do príncipe seria então a de excluir o estado de exceção.

<sup>88</sup> “O emprego de “excluir” em substituição a “decidir” altera sub-repticiamente a definição schmittiana no gesto mesmo com que pretende evocá-la: o soberano não deve, decidindo sobre o estado de exceção, incluí-lo de modo algum na ordem jurídica; ao contrário, deve excluí-lo, deixá-lo fora dessa ordem.” (AGAMBEN, 2007, p. 87).

prever que o estado de exceção deve ser excluído pelo soberano, Benjamin conceitua a soberania nos termos em que Schmitt a rejeita, pois, como já mencionado anteriormente, o jurista alemão critica esta tentativa da teoria política moderna de buscar excluir aquilo que é exterior (a anomia, a exceção, o político) ao estado<sup>89</sup>.

O soberano, em seu papel de excluir o estado de exceção, coaduna com uma das características do drama barroco alemão (WEBER, 1992, p. 14). O drama barroco transcende a transcendência teológica; ele não reconhece nenhuma escatologia, como aquelas presentes nos dramas religiosos. Há apenas uma “escatologia branca”, como observa AGAMBEN (2007, p. 89), que não reconhece redenção e nem além, que se assenta num vazio. Neste sentido, não há uma salvação, ou, um salvador decorrente deste típico cenário apocalíptico. O além é um céu vazio. Na imanência do barroco, a transcendência é, assim, esvaziada de seu conteúdo e transformada no vazio. O soberano barroco, pode então se diferenciar daquela concepção política-teológica que o coloca como um Deus. Portanto, é esta “escatologia branca”, presente no barroco, “(...) que quebra a correspondência entre soberania e transcendência, entre monarca e Deus que definia o teológico-político schmittiano.” (AGAMBEN, 2007, p. 87). O *status* do soberano, coloca Benjamin, é o de senhor das criaturas que, todavia, permanece sendo uma criatura:

O plano do estado criatural, o terreno sobre o qual se desenrola o drama trágico, determina também inequivocamente o soberano. Por mais alto que ele se eleve acima dos súditos e do Estado, o seu estatuto insere-se no mundo da criação, ele é senhor das criaturas, mas não deixa de ser também criatura. (BENJAMIN, 2013, p. 36).

---

<sup>89</sup> Nas palavras de WEBER: “Schmitt, we remember, defines sovereignty as constituted by the power to make a decision that consists of two moments: first, the determination *that* state of exception exists, and second, the effective suspension of the state of law with the end of preserving the state as such. For Schmitt, then, the state of exception must be “removed,” *beseitigt*, “done away with,” but only *in each particular case*, never *as such*: that is precisely what Schmitt criticized modern political theory for trying to do, by excluding consideration of the state of exception from the determination of sovereignty. Benjamin by contrast, describes the task of the sovereign in the very terms that Schmitt rejects: the sovereign is charged with the task of “excluding” the state of exception, “den auszuschliessen.” In short, that which is already “exterior,” the *Aus-nahmezustand*, is to be exteriorized once again, *aus-geschlossen*, and this applies not simply to the state of exception as an individual, determinate threat to the state - the position of Schmitt - but to the state of exception as such, that is, as that which transcends the state in general.” (1992, p. 12).

Em Schmitt o soberano transcende o estado como Deus que transcende a criação<sup>90</sup>. Em Benjamin ele é uma criatura, incapaz de decidir, deixada à própria sorte. A indecidibilidade do soberano se articula com a oposição realizada por Benjamin entre o poder do soberano e sua capacidade de governar. Trata-se da separação do poder do soberano e de seu exercício. O soberano barroco detém o poder de decidir, mas não o exerce, pois é incapaz de exercê-lo. Nesse sentido, Benjamin afirma: “O príncipe, cuja pessoa é depositária da decisão do estado de exceção, demonstra logo na primeira oportunidade que é incapaz de tomar uma decisão.” (BENJAMIN, 2013, p. 30).

O resultado dessa desarticulação realizada por Benjamin em sua análise do Barroco, segundo WEBER (1992, p. 14, tradução livre) “(...) é que o soberano se encontra em uma situação em que uma decisão é tão imperativa quanto impossível<sup>91</sup>”. AGAMBEN (2007, p. 86-87) afirma que essa distinção entre o poder e o seu exercício também pode ser lida como uma inversão à teoria schmittiana, desta vez, àquela oposição presente no livro *A Ditadura*, quando Schmitt conceitua a ditadura comissária e realiza a distinção entre norma e sua realização.

A incapacidade de decisão do soberano, retomada por Benjamin, leva o soberano a buscar mais poder e se tornar um tirano. Contudo, o acúmulo de poder é proporcional a incapacidade de decidir, de modo que tal poder nada lhe auxilia em sua função. Assim, o tirano pode se transformar num mártir, eis as duas faces de uma mesma moeda<sup>92</sup>. “O soberano barroco, para ele, oscila entre a figura do tirano e a do mártir. Benjamin nota que, por outro

---

<sup>90</sup> Para Schmitt “Todos os conceitos expressivos da moderna doutrina de Estado são conceitos teológicos secularizados” (1996, p. 109). Assim, na percepção de Schmitt, os conceitos estatais foram transferidos da teologia para a doutrina de Estado e uma estrutura sistemática destes conceitos também pode ser equiparada àquela existente na teologia. Schmitt (1996, p. 109) identifica, nesta perspectiva teológica, o Estado de exceção ao milagre da teologia: “Para a jurisprudência, o Estado de exceção possui um significado análogo ao do milagre para a teologia.” Do mesmo modo, Schmitt identifica o soberano com Deus: “O conceito de Deus dos séculos XVII e XVIII subentende a transcendência divina diante do mundo, assim como a transcendência do soberano diante do Estado subentende a sua filosofia de Estado.” (1996, p. 118).

<sup>91</sup> No original: “(...) is that sovereign finds himself in a situation in which a decision is as imperative as it is impossible (...)”. (WEBER, 1992, p. 14).

<sup>92</sup> Há, portanto, uma tendência ditatorial do soberano, reconhecida por Benjamin: “(...) Aquele que exerce o poder está predestinado de antemão a ser detentor de um poder ditatorial em situações de exceção provadas por guerras, revoltas ou outras catástrofes.”. (BENJAMIN, 2013, p. 27). Ao tentar acumular mais poder, o soberano se transforma num tirano. No entanto, quanto mais poder ele acumula, mais evidencia sua incapacidade de decidir. O mártir, por sua vez, remete ao sujeito que enfrenta uma provação (SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 18). Nesse sentido, é que ambas as figuras se complementam e se mostram como faces da mesma moeda no soberano barroco: “Os “muito maus” têm o seu lugar no drama de tiranos, e o sentimento que lhes corresponde é o do temor; os “muito bons” no drama de mártires, com a correspondente piedade. Estas duas formas apenas mantêm a sua curiosa justaposição se se ignorar o aspecto jurídico do estatuto do príncipe no Barroco. Mas se seguirmos as indicações da ideologia elas são rigorosamente complementares. O tirano e o mártir são no Barroco as faces de Jano do monarca. São manifestações necessariamente extremas da essência da condição régia.” (BENJAMIN, 2013, p. 29)

lado, também nas histórias de mártires do Barroco pode-se perceber o drama do tirano. O monarca é aquele que passa por uma prova, assim como mártir.” (SELIGMANN-SILVA, p. 18, 2009). A condição de mártir do soberano não afasta a sua indecibilidade.

A impossibilidade de decidir, o deslocamento da figura do soberano como aquele que deve excluir o estado de exceção, isto é, mantê-lo fora do ordenamento jurídico, cria um paradigma, de indeterminação, representado não mais como um milagre, conforme defendia Schmitt, mas, em sentido oposto, em Benjamin, este paradigma é representado pela catástrofe:

Essa drástica redefinição da função soberana implica uma situação diferente do estado de exceção. Ele não aparece mais como o limiar que garante a articulação entre um dentro e um fora, entre a anomia e o contexto jurídico em virtude de uma lei que está em vigor em sua suspensão: ele é, antes, uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe. (AGAMBEN, 2007, p. 88)

A indecidibilidade revela o *locus* da exceção: uma zona de indeterminação. SELIGMANN-SILVA (2009, p. 16-17) explica que “(...) Benjamin dá a esta situação excepcional uma dimensão tão radical que destrói o reino sobre o qual este soberano poderia reinar. Impera não o soberano, mas sim a catástrofe.”. O milagre de Schmitt se converte na catástrofe benjaminiana. Esta perspectiva catastrófica do estado de exceção pode ser melhor compreendida por meio da análise das teses presentes em Sobre o conceito da história, de 1940.

As dezoito teses, compiladas no livro<sup>93</sup>, são os últimos escritos de Benjamin antes de sua morte. Este trabalho é, segundo GAGNEBIN (2018, p. 22), “(...) ao mesmo tempo uma síntese de todo o seu pensamento e o testemunho ansioso de um exilado no limiar da Segunda Guerra”. Assim, as teses foram escritas e contagiadas pelo contexto de todo sofrimento que

---

<sup>93</sup> As teses foram publicadas após a morte de Benjamin. Esses escritos faziam parte do livro que Benjamin não conseguiu finalizar, denominado “Trabalho sobre as passagens”, e seriam uma espécie de introdução teórica ao livro. Assim, esclarece GAGNEBIN (2018, p. 12-13): “Esta obra, que Benjamin inclui entre as “ruínas” que constituem sua carreira de escritor, pretendia ser uma grande arqueologia da época moderna, vista através do tipo de enfoque do triunfo da burguesia, de seu culto à mercadoria e de sua fé no progresso, triunfo que os revolucionários de 48 e da Comuna haviam pago com a vida. Ao mesmo tempo, esse estudo histórico-filosófico pretendia esclarecer as condições de produção da arte moderna em oposição às da arte anterior e explicar uma censura que Benjamin reconhece na poesia baudelairiana. Sempre adiado, esse projeto - certamente o mais ambicioso de Benjamin - não pôde se concretizar. (...) Ao lado desses ensaios sobre Baudelaire e sobre a reprodutibilidade da obra de arte, possuímos, entretanto, ainda um outro ensaio, preciso e póstumo, ligado ao complexo do Trabalho sobre as Passagens; trata-se das teses Sobre o Conceito de História, texto que deveria constituir-se numa espécie de introdução teórica à obra toda.”

Benjamin atravessou nos últimos anos de sua vida. Além dos seus problemas financeiros e de saúde, Benjamin assistia, na condição de judeu exilado, a vitória do regime nazista: o acordo de não-agressão, entre Hitler e Stalin de 1939, representava de forma trágica, para além do fracasso na resistência do comunismo em face ao fascismo, “(...) o fim de uma esperança ainda viva na vitória contra a “catástrofe”.” (GAGNEBIN, 2018, p. 20). Benjamin chegou a ser enviado para campos de trabalho no interior da França, onde se exilava e, mesmo após ter sido solto, em 1940, assistiu a invasão das tropas alemãs e, após uma tentativa malsucedida de fuga para a Espanha, se suicidou<sup>94</sup>.

As teses também sintetizam o pensamento do filósofo alemão, pois nesses textos fragmentados, que retratam também a visão fragmentada da sociedade capitalista, Benjamin está refletindo sobre como a própria história é narrada<sup>95</sup>. Ele critica tanto uma concepção historicista da história, que a compreendia enquanto um processo contínuo e, portanto, remetia às narrativas da classe dominante, dos vencedores, como também uma historiografia materialista triunfalista, que se pautava no progresso<sup>96</sup>.

Em suas críticas à social-democracia alemã, que não conseguia compreender outras histórias, outras formas de narrar tais histórias e a própria História, Benjamin notou que a

---

<sup>94</sup> Walter Benjamin se suicidou em setembro de 1940, quando fugia do regime nazista. Segundo GAGNEBIN (2018, p. 15-20), o suicídio do filósofo alemão “(...) é a execução de um gesto no qual ele havia pensado muitas vezes.”, dado os últimos anos de vida de Benjamin que, em realidade refletem toda a sua vida, marcados por dificuldades materiais, de saúde e agravados pela perseguição política. Quando estava instalado em Paris, Benjamin terminou de escrever as teses de Sobre o Conceito da História. No entanto, as tropas alemãs invadiram a França e, mesmo após ter obtido um visto provisório para os Estados Unidos e um visto de passagem para a Espanha, e ter percorrido o caminho até Port Bout na Catalunha a pé, com um grupo de refugiados, as fronteiras foram fechadas e Benjamin não obteve a passagem para a Espanha. Estava no posto da fronteira naquela noite quando se suicidou com tabletes de morfina, obtidos em seu encontro com o escritor Arthur Koestler, que também fugia dos alemães, na noite anterior.

<sup>95</sup> No prefácio do livro *Magia, Técnica e Arte* de Walter Benjamin de 1985, edição que contém as teses Sobre o Conceito da História traduzidas, e é utilizado no presente trabalho, Jeanne Marie Gagnebin escreve que: “(...) as teses “Sobre o conceito de história” não são 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. Assim, a questão da escrita da história remete às questões mais amplas da prática política e da atividade de narração. É esta última que eu gostaria de analisar: o que é contar uma história, histórias, a História? Questão que Benjamin estuda nas teses e em diversos de seus ensaios literários, muito oportunamente publicados neste mesmo volume.” (BENJAMIN, 1985, p. 5).

<sup>96</sup> Na XI tese Sobre o Conceito da História, Benjamin explicita sua crítica ao trabalho e, mais do que isso, a compreensão do trabalho enquanto meio de progresso na modernidade. Ao comentar esta tese GAGNEBIN (2018, p.23), assim esclarece: “A crença no progresso, inscrita na base da prática e da teoria pretensamente “progressistas” da social-democracia alemã, é, portanto, o alvo privilegiado da crítica benjaminiana. A teoria social-democrata assimila o progresso da humanidade estritamente ao progresso técnico, como se a técnica, enquanto tal, independentemente de seu uso, significasse já um avanço no caminho da libertação, como se o desenvolvimento das forças produtivas conduzisse necessariamente a um aperfeiçoamento das condições de vida dos produtores (Tese XI). Ao invés de lançar a questão da organização social das relações de produção, a teoria social-democrata absolutiza o trabalho como valor revolucionário e constrói uma oposição tão otimista quanto falsa entre a exploração técnica da natureza e a libertação do proletariado (ainda Tese XI).” Essa crítica ao progresso continua nas Teses que se seguem, como é possível notar na Tese XIII (BENJAMIN, 1985).

“tradição dos oprimidos” demonstrava que o estado de exceção, antes relegado ao espaço do excepcional, havia se tornado a própria regra. O regime nazista nada mais era do que a concretização desta constatação<sup>97</sup>. Desse modo, na Oitava Tese o estado de exceção ganha sua delimitação final na teoria benjaminiana, assumindo um espaço, um *lócus*, que coincide com o espaço que habita a própria regra e, portanto, o torna indiscernível desta. Assim, o filósofo alemão afirma:

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; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos nos séculos XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção da história da qual emana semelhante assombro é insustentável. (BENJAMIN, 1985, p. 208)

A outra história, aquela história dos oprimidos, confere uma lente por meio da qual é possível enxergar onde habita a exceção e o que ela realmente é. Assim, regra e exceção, na perspectiva benjaminiana, se tornam indiscerníveis, de modo que esta parece ser a “cartada” final do filósofo alemão em seu diálogo com Schmitt. Se a exceção se tornou a regra, o soberano não pode mais decidir sobre ela, o que leva novamente, desta vez de forma decisiva e radical, à indecidibilidade do soberano.

Há no estado de exceção permanente não mais uma captura da exceção (ou, da violência) pelo direito, como pretendia Schmitt. Não é possível inscrever o estado de exceção no âmbito jurídico com fundamento na norma, já que exceção e norma se mesclam num espaço de “(...) uma zona de anomia em que age uma violência sem nenhuma roupagem jurídica.” AGAMBEN (2007, p. 91-92). Desse modo, a ficção jurídica que prevê uma tentativa de captura da exceção no direito, é desmascarada por Benjamin. O que realmente há nessa zona de anomia é uma violência sem vínculo com o direito.

---

<sup>97</sup> Conforme ressalta AGAMBEN (2007, p. 90) “É preciso não esquecer que Benjamin, assim como Schmitt, estava diante de um Estado - o *Reich* nazista - em que o estado de exceção, proclamado em 1933, nunca foi revogado.”. Assim o *Reich* nazista pode ser considerado uma manifestação concreta de um estado de exceção permanente e, por outro lado, a norma que previa sua limitação temporal não teve qualquer prevalência, já que com a própria exceção se confundia. Nesse sentido, por mais que Schmitt tenha tentado explicar a situação do *Reich* nazista, afirmando que se tratava de uma Ditadura soberana, por meio da qual seria possível criar uma nova Constituição, esta nova Constituição não foi promulgada de modo que, como frisa AGAMBEN (2007, p. 91) “(...) a tentativa de Schmitt de definir a nova relação material entre Führer e povo no *Reich* nazista estava condenada ao fracasso.”.

Além de tornar regra e exceção indiscerníveis, a Oitava Tese conduz, com as lentes que decorrem da tradição dos oprimidos, para um outro estado de exceção possível, que Benjamin denomina como o “verdadeiro estado de exceção”<sup>98</sup>. Este seria um aliado no combate ao fascismo e a necessidade de provocá-lo emergiria de um novo conceito de história. O historiador materialista, para Benjamin, deve ser capaz de ler e escrever essa nova história, reencontrar o passado e as “outras histórias” por meio da experiência, não apenas para meramente descrever o que este passado foi, mas, sobretudo, para manter vivo no presente o que ele poderia ter sido<sup>99</sup>. A tarefa, portanto, é não apenas de resgatar o passado, mas também libertá-lo. Ao libertar o passado, liberta-se também o presente. Nesse sentido GAGNEBIN (2018, p. 70) enfatiza “(...) o trabalho do historiador materialista é arrebatá-lo ao esquecimento da história dos vencidos e, a partir daí mesmo, empenhar-se numa dupla libertação: a dos vencidos de ontem e de hoje.”. Com isso, Benjamin continuou sonhando com a ruptura deste estado de exceção permanente, com uma “nova era histórica”, com a libertação das amarras de um poder/violência soberano que apreende a mera vida em seu interior.

#### **1.4 O deslocamento do poder soberano em Foucault: Do poder de causar a morte ou deixar viver para o poder de causar a vida ou devolver à morte**

A análise do poder em Foucault se constitui por meio de outra abordagem metodológica. O filósofo francês, ao contrário dos dois autores analisados anteriormente, não caminha em direção a uma análise do poder que se centra no soberano, ou, que parte do âmbito

---

<sup>98</sup> Embora a tradução do livro aqui utilizado se refira ao termo como “verdadeiro estado de exceção”, outra tradução encontrada é a de “estado de exceção efetivo”. AGAMBEN (2007, p. 91-92), inclusive utiliza a última tradução, afirmando que a referência que Benjamin a um “estado de exceção efetivo” também pode ser vislumbrada como uma resposta para Schmitt, que já distinguia o “estado de exceção fictício” e o “estado de exceção efetivo”: “(...) Schmitt, em sua crítica persistente do Estado de direito, chama de “fictício” um estado de exceção que se pretende regulamentar por lei, com o objetivo de garantir, em alguma medida, os direitos e as liberdades individuais. (...) Benjamin reformula novamente a oposição para voltá-la contra Schmitt. Uma vez excluída qualquer possibilidade de um estado de exceção fictício, em que exceção e caso normal são distintos no tempo e no espaço, efetivo é agora o estado de exceção “em que vivemos” e que é absolutamente indiscernível da regra.”.

<sup>99</sup> Em grande parte das Teses de Sobre o Conceito da História Benjamin enfatiza qual é o papel do materialista histórico e o opõe ao historiador historicista, pois, como já mencionado ele critica uma compreensão da história universalista, que provém do historicismo. Na Tese VII, o filósofo alemão ressalta que o materialista histórico considera sua tarefa “escovar a história a contrapelo” e na Tese XVI novamente a oposição entre o historicismo e o materialismo histórico se evidencia: “O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente aquele presente em que ele mesmo escreve a história. O historicista apresenta a imagem “eterna” do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência única.” (BENJAMIN, 1985, p. 213).

institucional-jurídico. Foucault realiza na sua genealogia um deslocamento deste poder que era compreendido por meio do escopo da soberania e que tinha esta em seu centro.

Ao retomar esta compreensão do poder, que parte de um poder institucional-jurídico, o filósofo francês verifica suas origens na Idade Média. O poder se manifestava no direito e a vinculação deste ao Estado decorria de uma necessidade de afirmação e aceitação das instituições monárquicas estatais, que se inseriram em um contexto de uma multiplicidade de poderes conflituosos<sup>100</sup>. Para que pudessem se afirmar, os mecanismos de poder se manifestavam na forma do direito e, deste modo, o poder era concebido como fruto exclusivo de uma autoridade soberana estatal. A lei, enquanto ato de vontade racional do poder soberano, era considerada a única fonte legítima de poder e, deste modo, as investigações que empreendiam uma busca de sentido do poder se restringiam àquele que era manifestado no âmbito do Estado e do direito<sup>101</sup>.

No entanto, embora esta análise do poder, remeta à Idade Média e à consolidação das estruturas institucionais monárquicas, na modernidade a representação do poder se manteve atrelada ao âmbito jurídico, mesmo quando se pretendia criticar essa compreensão<sup>102</sup>. Como

---

<sup>100</sup> Nas palavras do filósofo francês: “As grandes instituições de poder que se desenvolveram na Idade Média — a monarquia, o Estado com seus aparelhos — tomaram impulso sobre um fundo de multiplicidade de poderes preexistentes e, até certo ponto, contra eles: poderes densos, intrincados, conflituosos, ligados à dominação direta ou indireta sobre a terra, à posse das armas, à servidão, aos laços de suserania e vassalagem. (...) O direito não foi, simplesmente, uma arma habilmente manipulada pelos monarcas; constituiu, para o sistema monárquico, o modo de manifestação e a forma de aceitabilidade. Desde a Idade Média, nas sociedades ocidentais, o exercício do poder sempre se formula no direito.” (FOUCAULT, 1988, p. 84)

<sup>101</sup> Esta compreensão do poder que o circunscrevia ao âmbito estatal e jurídico consequentemente legitimava tal poder nas mãos do soberano. A tentativa de positivizar toda a vida dos indivíduos na lei, mais precisamente nos Códigos Civis, é um dos exemplos dos reflexos desta compreensão do poder, já que a lei era fruto da vontade do soberano. Nesse sentido, explica Ricardo Marcelo Fonseca (2004, p. 259): “A ideia de um direito altivo, potente e que tinha a capacidade de abarcar tudo o que ocorria na sociedade é, como se sabe, uma invenção do iluminismo jurídico. E, de fato, o advento histórico do código (como se pode verificar no exemplo paradigmático do Code Civil, de Napoleão, de 1804) aparece, então, como uma eloquente demonstração desse otimismo: esse documento tentou encerrar na lei (que é um instrumento que parte do poder político soberano) toda a autoridade legítima que circulava na sociedade. Só a lei seria fonte de poder e só a lei poderia legitimamente determinar o que os cidadãos não podem fazer e aquilo que devem fazer. A lei - que provém do príncipe racional - é, dali em diante, vista como a fonte de autoridade única, indiscutível e exclusiva. Toda autoridade que não seja legal, que não provenha do aparato de poder político-jurídico não é legítima, e, não sendo legítima, não deve ser obedecida. O poder só pode vir encartado pela embalagem da lei: afinal, a lei, segundo o típico racionalismo iluminista, é expressão da vontade do soberano (mais tarde se dirá: da vontade do povo) e, assim, é dotada de um conteúdo intrínseco da racionalidade que legitima o exercício de poder.”

<sup>102</sup> Embora o iluminismo jurídico tenha criticado o poder na monarquia absolutista, este movimento continuou formulando essas críticas dentro de um sistema jurídico. Desse modo, não era possível pensar e compreender o poder fora dessa dinâmica, que o inseriu e o validou no âmbito estatal: “Ora, apesar dos esforços feitos para separar o jurídico da instituição monárquica e para liberar o político do jurídico, a representação do poder permaneceu presa nesse sistema. Vejamos dois exemplos: A crítica da instituição monárquica na França do século XVIII não foi feita contra o sistema jurídico-monárquico, mas em nome de um sistema jurídico puro, rigoroso, no qual poderiam fluir, sem excessos nem irregularidades, todos os mecanismos de poder, contra uma monarquia que, apesar de suas afirmações, ultrapassava continuamente o direito e se colocava acima das leis. A crítica política serviu-se, então, de toda a reflexão jurídica que acompanhara o desenvolvimento da monarquia, para condená-la;

visto em Schmitt, a genealogia do poder se centraliza no soberano e em Benjamin, uma compreensão do poder como violência parte da relação que este estabelece com o direito.

Em *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, Foucault (1988, p. 85) afirma: “No pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei.” e em consequência, essa vinculação entre o poder e o Estado, explica “(...) a importância que ainda se dá, na teoria do poder, ao problema do direito e da violência, da lei e da ilegalidade, da vontade e da liberdade e, sobretudo, do Estado e da soberania (...)”. As reflexões sobre o poder se encontravam encerradas no âmbito estatal, onde havia bem delimitado um portador, um lugar e um sentido desse poder. O portador era o próprio soberano, o lugar eram os aparatos do Estado, isto é, os edifícios estatais, e o sentido era sempre o de uma relação de obediência dos cidadãos ao poder emanado de cima pelo soberano, um poder que se manifestava, portanto, numa posição verticalizada.

No entanto, esta compreensão, para Foucault, ignorou a insurgência de novos mecanismos de poder que, na concepção do filósofo francês, não reduziam sua representação ao e no direito<sup>103</sup>. Estes novos mecanismos “são aqueles que tomaram em mãos, a partir do século XVIII, a vida do homem, na qualidade de corpo vivo.” (FOUCAULT, 1988, p. 85).

O portador, ou, seria melhor dizer, os portadores desses novos poderes, os locais onde se exercem e os sentidos são outros. Os novos poderes não se manifestam mais exclusivamente pelo direito, pela lei e pelo castigo, mas pela técnica, pela normalização e pelo controle. Portanto, estes poderes não estão mais localizados apenas no âmbito estatal, dele transbordam, sendo identificados nas relações entre os sujeitos. Do mesmo modo, os portadores destes novos poderes não são um sujeito específico (o soberano). Tais poderes, na análise do filósofo francês, não têm sempre o sentido de obediência dos cidadãos/súditos aos atos que emanam de uma autoridade superior. São poderes circulares e que se capilarizam na sociedade como um todo,

---

mas não colocou em questão o princípio de que o direito deve ser a própria forma do poder e de que o poder deveria ser sempre exercido na forma do direito. Outro tipo de crítica das instituições políticas apareceu no século XIX; crítica bem mais radical, pois tratava-se de mostrar não somente que o poder real escapava às regras do direito, porém que o próprio sistema do direito nada mais era do que uma maneira de exercer a violência, de anexá-la em proveito de alguns, e fazer funcionar, sob a aparência da lei geral, as dissimetrias e injustiças de uma dominação. Mas tal crítica do direito ainda é feita no pano de fundo do postulado de que o poder deve, essencial e idealmente, ser exercido de acordo com um direito fundamental.” (FOUCAULT, 1988, p. 83).

<sup>103</sup> Em *História da sexualidade: A vontade de saber* (1979) Foucault enfatiza que “Pensar o poder a partir destes problemas é pensá-los a partir de uma forma histórica bem particular às nossas sociedades: a monarquia jurídica. Bem particular e, no entanto, transitória. Pois se muitas de suas formas subsistiram e ainda subsistem, ela foi penetrada pouco a pouco por mecanismos de poder extremamente novos, provavelmente irreduzíveis à representação do direito.” (FOUCAULT, 1988, p. 85).

sendo praticados e, portanto, passíveis de análise, em variados âmbitos e instituições da sociedade (escolas, prisões, fábricas, hospitais psiquiátricos e etc.).

Nesse sentido, a abordagem metodológica realizada por Foucault em suas pesquisas seja com relação à sexualidade, ao sistema punitivo, ou, ao poder psiquiátrico, parte de uma compreensão de um poder, ou melhor, de poderes<sup>104</sup> que não se limitam ao âmbito estatal e que não são manifestados exclusivamente por uma autoridade soberana, já que estes se encontram presentes em toda a sociedade e emanam de todos os sujeitos.

Estes novos poderes surgem em decorrência de um deslocamento do poder característico do próprio soberano. Se antes o poder característico do soberano se tratava daquele que possibilitava dispor da vida e da morte de seus súditos, o que abarcava o exercício de matar ou de deixar viver, de se apropriar da vida para suprimi-la, este poder passa a se transformar e se deslocar visando a apropriação da vida para geri-la, mantê-la, desenvolvê-la e, ao invés de simplesmente matar, escolher aqueles que merecem viver<sup>105</sup>. É nesse sentido que FOUCAULT (1988, p. 131) afirma: “Pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte.”. O deslocamento do poder de vida e de morte do soberano desenvolve e evidencia duas novas formas de poder, duas técnicas principais de poder: o poder disciplinar e o poder biopolítico.

É em sua análise sobre a mudança na mecânica das engrenagens de punir, no livro *Vigiar e Punir* de 1975, que Foucault enfatiza esta outra compreensão do poder apresentando, primeiramente, o poder disciplinar. Na primeira parte do mencionado livro, o filósofo francês analisa a transformação nas formas punitivas da sociedade que, de um regime centralizado na prática do sofrimento e da dor ao corpo do condenado, isto é, baseado no suplício,

---

<sup>104</sup> Em *Segurança, Território e População* (2008), Foucault afirma que seu estudo sobre os mecanismos de poder não é um estudo de uma “teoria geral” do que é o poder, já que este não é uma coisa única: “(...) o poder não é, justamente, uma substância, um fluido, algo que decorreria disto ou daquilo, mas simplesmente na medida em que se admita que o poder é um conjunto de mecanismos e de procedimentos que têm como papel ou função e tema manter – mesmo que não o consigam – justamente o poder. É um conjunto de procedimentos, e é assim e somente assim que se poderia entender que a análise dos mecanismos de poder dá início a algo como uma teoria do poder.”

<sup>105</sup> Nas palavras do filósofo francês: “Por muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito de vida e morte. (...) Ora, a partir da época clássica, o Ocidente conheceu uma transformação muito profunda desses mecanismos de poder. O “confisco” tendeu a não ser mais sua forma principal, mas somente uma peça, entre outras com funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que lhe são submetidas: 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. Com isso, 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. Essa morte, que se fundamentava no direito do soberano se defender ou pedir que o defendessem, vai aparecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la.” (FOUCAULT, 1988, p. 128-130).

paulatinamente vai se modificando para centralizar a mecânica da punição na privação de direitos e bens<sup>106</sup>.

A mudança nas formas de punir, longe de se tratar simplesmente de uma consequência da humanização no âmbito penal, guarda profunda relação com a mudança no próprio objetivo da pena. Não se trata mais de simplesmente punir, mas de corrigir, reeducar, aperfeiçoar o condenado. O objetivo agora é utilizar o corpo como um instrumento, um mecanismo, de modo que, embora a pena continue incidindo sobre o corpo do indivíduo, ela o faz por meio do enclausuramento, do trabalho obrigatório, da privação da liberdade, por isso o surgimento das prisões<sup>107</sup>.

Essa mudança de objetivo, a modificação na “mecânica das engrenagens punitivas”, como afirma Foucault, para um controle e um aperfeiçoamento dos corpos, é a manifestação do poder disciplinar, vinculada ao deslocamento do poder de vida e de morte do soberano. Por isso há a transformação de uma lógica de subtração da vida do condenado para uma lógica de

---

<sup>106</sup> O livro inicia com a história detalhada da condenação de Damians, acusado de parricídio, realizada em 2 de março de 1757. Nesse contexto de punição que permitia o suplício, isto é, uma “Pena corporal, dolorosa, mais ou menos atroz” (FOUCAULT, 1999, p. 36) que, no entanto, era “uma técnica e não deve ser equiparado aos extremos de uma raiva sem lei” (FOUCAULT, 1999, p. 36), Damians recebeu uma série de “penalidades” sobre o seu corpo, até a sua execução, que hoje facilmente são consideradas práticas de tortura, crueldade e bárbarie. As penas praticadas sobre o corpo de Damians são minuciosamente descritas no começo do livro. Logo em seguida, Foucault leva o leitor para três décadas mais tarde, em alguns artigos transcritos do Regulamento da Casa dos Jovens Detentos de Paris. Nestes artigos é possível notar o total controle do tempo dos detentos, com uma rigidez de horários e das atividades que deveriam ser praticadas. Já se está diante de uma nova modalidade de pena, que priva o indivíduo de um direito: seu tempo, sua liberdade, sua vida. A punição que antes era realizada de uma forma escancarada, por meio de um espetáculo, de uma exposição do corpo e do sofrimento causado no corpo, passa a se tornar cada vez mais velada e abstrata.

<sup>107</sup> É verdade que o suplício, o sofrimento infligido ao corpo do condenado em um espetáculo, passou a ser considerado uma barbárie pela sociedade, de modo que a supressão do espetáculo punitivo também decorreu dessa nova percepção. Contudo, em paralelo à essa crescente aversão a exposição do suplício, Foucault enfatiza que a punição vai se tornando a parte mais velada do processo penal, o que implica na burocratização da execução da pena, que passa a ser realizada por setores autônomos e administrativos. Atado ao processo de burocratização da execução da pena, há uma negação teórica sobre o que consiste a essencialidade da pena. Há uma negação do caráter punitivo da pena e um deslocamento do seu objetivo: “(...) o essencial da pena que nós, juízes, infligimos não creiais que consista em punir; o essencial é procurar corrigir, reeducar, “curar”; uma técnica de aperfeiçoamento recalca, na pena, a estrita expiação do mal, e liberta os magistrados do vil ofício de castigadores.” (FOUCAULT, 1999, p. 14). O objetivo agora é, portanto, utilizar o corpo como um instrumento, um mecanismo, que pode ser aperfeiçoado e melhorado. A pena continua incidindo sobre o corpo, mas agora por meio do enclausuramento, do trabalho obrigatório, da privação da liberdade do indivíduo. O corpo é coagido e privado em seus direitos e, ao mesmo tempo, a pena vai se tornando abstrata. Se no suplício, a incidência da pena era visível no corpo do apenado, através da dor e do sofrimento causados, exibidos em uma espécie de “espetáculo público”, ela passa, pouco a pouco, a se deslocar e incidir sobre direitos e, nesse sentido, sobre um sujeito de direitos que é abstrato. Foucault também enfatiza nesse processo a criação de novos cargos técnicos, que substituem o trabalho outrora realizado pelo carrasco. São os guardas, os médicos, os capelães, os psiquiatras, os psicólogos e os educadores, que agora, trabalhando em prol desse ambiente burocrático, se empenham em cumprir o novo objetivo da pena: corrigir, reeducar, aperfeiçoar o condenado, tornando seu corpo dócil e útil.

subtração de seu tempo, de sua liberdade, com objetivo de “aperfeiçoar”, “melhorar”, “corrigir” a vida dele.

Desse modo, Foucault evidencia como os sistemas punitivos, compreendidos enquanto fenômenos sociais, e não na qualidade de simples esferas do jurídico ou da ética social, demonstram a metamorfose do poder de punir como consequência do surgimento e da manifestação do poder disciplinar. Há uma “economia política” do corpo de modo que, embora não se trate mais tão diretamente de suplicar o corpo do condenado, “(...) mesmo quando utilizam métodos “suaves” de trancar ou corrigir, é sempre do corpo que se trata — do corpo e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão.” (FOUCAULT, 1999, p. 28). Assim, o corpo é investido de relações de poder que visam sua utilização econômica. Esta utilização só se torna possível se o corpo for submisso, isto é dócil, mas ao mesmo tempo, produtivo, ou seja, útil<sup>108</sup>.

O que há de novo nessas técnicas de investimento no corpo por meio do poder disciplinar é o controle. O controle é “uma coerção sem folga”, que se desenvolve sobre o corpo. O objeto deste controle se deslocou para a “economia do corpo” e não mais para seu comportamento ou linguagem. A modalidade desse controle evidencia que ele é exercido continuamente. Trata-se, portanto, de um controle minucioso sobre as operações do corpo que, como enfatizado anteriormente, objetivam não apenas um corpo dócil, mas também útil<sup>109</sup>.

As disciplinas não estão inseridas no âmbito da regra jurídica, mas da regra natural, da norma, pois há, por meio deste poder, a definição de códigos de normalização. O saber aqui é um saber clínico. Assim, os deslocamentos, mencionados anteriormente, que ocorrem com a

---

<sup>108</sup> Nas palavras do filósofo francês: “(...) o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e no entanto continuar a ser de ordem física.” (FOUCAULT, 1999, p.29).

<sup>109</sup> “Nesses esquemas de docilidade, em que o século XVIII teve tanto interesse, o que há de tão novo? Não é a primeira vez, certamente, que o corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações. Muitas coisas entretanto são novas nessas técnicas. A escala, em primeiro lugar, do controle: não se trata de cuidar do corpo, em massa, grosso modo, como se fosse uma unidade indissociável mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica - movimentos, gestos atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo. O objeto, em seguida, do controle: não, ou não mais, os elementos significativos do comportamento ou a linguagem do corpo, mas economia, a eficácia dos movimentos, sua organização interna; a coação se faz mais sobre as forças que sobre os sinais; a única cerimônia que realmente importa é a do exercício. A modalidade enfim: implica numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos. **Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”.**” (FOUCAULT, 1999, p. 163 e 164) (Sem grifos no original).

insurgência desta nova técnica de poder ganham forma com o poder disciplinar: de um poder instrumentalizado pelo direito, passa-se à técnica; de um poder manifestado no âmbito das leis, passam-se às normas; de um poder constituído essencialmente enquanto castigo, torna-se controle.

Como já referido, este poder não se manifesta apenas no âmbito das prisões, não incide, portanto, apenas nas penas, mas se evidencia em toda a sociedade, e em diversas outras instituições (escolas, hospitais, fábricas, alojamentos militares). Os sujeitos deste poder, isto é, aqueles que são por ele atingidos também são múltiplos. Nas palavras de Foucault (1999, p. 32-33): “um poder que se exerce sobre os que são punidos — de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência.”. Aqui aquela noção de um poder que é capilarizado, circular, e que, portanto, não decorre apenas de um único sujeito ou de uma instituição, se evidencia.

A disciplina é, portanto, um meio de adestramento dos corpos. Foucault discorre de forma detalhada como a disciplina se realiza através de variadas técnicas<sup>110</sup> que podem ser notadas em diversas instituições da sociedade e em como se operacionaliza por meio de três “recursos para o bom adestramento”: a vigilância hierárquica<sup>111</sup>; a sanção normalizadora<sup>112</sup> e o exame<sup>113</sup>.

---

<sup>110</sup> Na terceira parte de *Vigiar e Punir*, denominada “Disciplina”, Foucault já no primeiro capítulo “Os corpos dóceis” denota as técnicas utilizadas pela disciplina: a distribuição dos indivíduos no espaço; o controle das atividades realizadas pelos indivíduos, seja por meio de horários ou de uma elaboração temporal dos atos praticados, ajustando os corpos à “ritmos coletivos e obrigatórios”, ou ainda, por meio do controle da ociosidade do corpo, definindo a correlação entre o corpo e o gesto. Tudo isso com o objetivo de aproveitar o corpo em seu máximo. Se o corpo manipula um objeto, o controle, como técnica da disciplina, define como essa manipulação acontece; o controle almeja a utilização exaustiva do corpo. Por meio da disciplina, o tempo também é capitalizado, ou seja, decomposto em sequências que são organizadas numa espécie de nível crescente e, ao final, há uma prova, que tem o objetivo de demonstrar se o indivíduo atingiu ou não o nível em que se encontra. A prova também permite uma comparação entre os indivíduos (FOUCAULT, 1999, p. 192).

<sup>111</sup> A vigilância se caracteriza pelos olhares calculados, a observação dos outros, do outro, o manter-se atento a conduta alheia. É em virtude desta vigilância constante e dos demais recursos, mas, sobretudo, da vigilância, que Foucault desenvolve a figura do panóptico, enquanto espaço de manifestação máxima do poder disciplinar. No panóptico os indivíduos são vigiados em todos os seus pontos e cada indivíduo é examinado dentro desse espaço (FOUCAULT, 1999, p. 196). A vigilância existente no panóptico se transfere para as demais instituições, pois o panóptico é um modelo (e Agamben (2019) vai dizer um paradigma foucaultiano). A vigilância está presente tanto nos hospitais edifícios, nas escolas edifícios, quanto nos acampamentos militares, dentre outras instituições. Ela ocorre do alto para baixo, de baixo para cima e lateralmente, isto é, em todos os sentidos na sociedade.

<sup>112</sup> A sanção normalizadora se opera na busca pelos desvios, visando retomar a ordem elaborada de forma artificial. Traz no seu âmago uma punição e conseqüentemente, gera a criação de sanções positivas, visando instaurar um sistema de treinamento e correção. Se caracteriza não apenas na proibição de determinada conduta, mas também no incentivo de práticas desejadas. Ao mesmo tempo em que há uma limitação do comportamento, ele é moldado. Justamente para determinar esse padrão comportamental, há a fixação de hierarquias, critérios de classificação e comportamentos que são incentivados ou proibidos (FOUCAULT, 1999, p. 207).

<sup>113</sup> Por fim, o poder disciplinar se caracteriza pelo exame, que serve para qualificar, classificar e punir. Os indivíduos, através do exame, são inseridos num campo documentário, na medida em que se tornam objetos

Através dessas técnicas é possível observar que os indivíduos são, concomitantemente, objetos e instrumentos do exercício do poder disciplinar. A sociedade disciplinar é composta de práticas que sujeitam o sujeito e, simultaneamente, o constituem. Nesse ponto, novamente se evidencia a diferença marcada entre a abordagem do poder realizada por Foucault e aquela que o compreendia apenas enquanto uma manifestação de um ente ou indivíduo no âmbito estatal, na medida em que no poder disciplinar o sujeito não apenas produz o poder, mas é produto dele. O sujeito que antes produzia o poder (seja como soberano ou como povo que está sendo representado por um soberano) passa a ser também um produto desse poder.

Embora Foucault identifique em sua compreensão não estatal do poder primeiramente o poder disciplinar, este não é o único tipo de poder que caracteriza a sociedade moderna. Em paralelo ao surgimento do poder disciplinar, há o advento de um outro tipo de poder, que atua com formas de normalização distintas. A biopolítica se trata de outra forma de normalização, que não age apenas nos corpos individuais, mas sim nas populações.

A partir do século XVIII, mais especificamente no final deste século, existem duas tecnologias de poder que se sobrepõem: a disciplinar, que tem como foco o corpo e a produção de efeitos individualizantes, isto é, tornar o corpo dócil e útil, e ao mesmo tempo, uma tecnologia regulamentadora, que analisa os efeitos de massas, próprios de uma população, acontecimentos aleatórios nessas populações e que controla esses acontecimentos visando um equilíbrio global, isto é, “(...) algo como uma homeostase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos.” (FOUCAULT, 2005, p. 297). Estas duas tecnologias de poder não são incompatíveis entre si e, inclusive, se articulam simultaneamente na sociedade<sup>114</sup>, se complementando em torno de um elemento comum que é a norma.

---

passíveis de descrições e análises que são documentadas. Essas documentações permitem, ainda, as comparações dos comportamentos dos indivíduos inseridos em contextos coletivos. Ao mesmo tempo, o exame transforma cada sujeito em um caso específico. Assim, os indivíduos são hierarquizados.

<sup>114</sup> Foucault enfatiza que estes dois poderes não estão no mesmo nível e isso possibilita que eles não se invalidem e, ao contrário, possam atuar conjuntamente. Um incide sobre o corpo, o outro na população. O exemplo que o filósofo francês coloca aqui é o da cidade, mais precisamente das cidades-modelo, ou, as cidades operárias do século XIX. A disposição espacial destas cidades permite vislumbrar um poder que é exercido a nível individual, isto é um poder disciplinar sobre o corpo, “por sua quadrícula, pelo recorte mesmo da cidade, pela localização das famílias (cada uma numa casa) e dos indivíduos (cada um num cômodo)” e um poder que é exercido a nível populacional, através de mecanismos regulamentadores “(...) que induzem comportamentos de poupança, por exemplo, que são vinculados ao habitat, à locação do habitat e, eventualmente, à sua compra. Sistemas de seguro-saúde ou de seguro-velhice; regras de higiene que garantem a longevidade ótima da população; pressões que a própria organização da cidade exerce sobre a sexualidade, portanto sobre a procriação; as pressões que se exercem sobre a higiene das famílias; os cuidados dispensados às crianças; a escolaridade, etc. Logo, vocês têm mecanismos disciplinares e mecanismos regulamentadores.”. Foucault também retoma como exemplo a questão da sexualidade que também se tornou objeto desses dois poderes no século XIX, seja através de de um controle individual, disciplinar sobre o corpo das pessoas, seja no nível de um controle populacional: “A sexualidade está exatamente

A norma, enquanto elemento que possibilita a coexistência simultânea dos dois mecanismos de poder, é aplicada ao corpo que se quer disciplinar, mas também à população que se visa regulamentar. Na sociedade da normalização, portanto, esses dois mecanismos, chamados de biopoder e poder disciplinar, coexistem, atuando em espaços diversos, com objetivos e modos que também são diferenciados e os indivíduos em sociedade são atingidos por ambos (FOUCAULT, 2005, p. 302).

A biopolítica surge então a partir da metade do século XVIII e também decorre do mencionado deslocamento histórico no poder de vida e de morte soberano, isto é, na transformação que se estabelece de um “poder de morte” para um “poder de vida”.

Se o poder disciplinar incide diretamente nos corpos dos indivíduos, visando seu aperfeiçoamento, seu treinamento para que estes sejam dóceis e, ao mesmo tempo, úteis, e assim possam ser aproveitados economicamente, isto é, visa a construção do corpo como máquina, o poder biopolítico incide sobre o corpo-espécie, atuando no eixo da vida, dos processos biológicos que a perpassam (nascimento, morte, doença, longevidade, etc) e se dirige às populações e não aos indivíduos, como faz o poder disciplinar.

Os procedimentos utilizados por ambos os poderes também se diferenciam. Enquanto o poder disciplinar, se vale das disciplinas, dos mecanismos de vigilância, sanção e exame, o biopoder se utiliza de mecanismos reguladores: as previsões, as estimativas estatísticas, as medições globais, visando tratar de questões coletivas e não mais individuais<sup>115</sup>. Corpo-indivíduo e corpo-espécie se encontram assim sujeitados e sujeitos destes dois poderes.

Assim como ocorre com o poder disciplinar, o biopoder é manifestado essencialmente pela norma, deslocando o sistema jurídico da lei. Se o objetivo de um biopoder é gerir as vidas, examinando-as, medindo-as, qualificando-as, a lei com aquilo que Foucault denomina de

---

na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação.” (FOUCAULT, 2005, p. 299-300)

<sup>115</sup> Nas palavras do filósofo francês: “Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos — tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação — durante a época clássica, desta grande tecnologia de duas faces — anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida — caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo.” (FOUCAULT, 1999, p. 132).

“fausto mortífero” já não serve aqui como uma manifestação precípua desta nova tecnologia de poder. Esta constatação de que a normalização assume o papel central na manifestação dessas novas tecnologias de poder não significa, como afirma Foucault, que o sistema jurídico da lei se extingue, mas sim que “que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras” (FOUCAULT, 1999, p. 136-137)<sup>116</sup>.

Aqui é possível vislumbrar a importância das contribuições de Foucault para o tema do poder, inclusive daquele poder soberano estatal que, para Schmitt, está no centro das suas reflexões sobre o estado de exceção. Em que pese Foucault não analise o poder centrado no soberano e no âmbito institucional-jurídico, suas análises evidenciam a transformação no próprio poder soberano e a ascensão de novos mecanismos de poder. Embora estes mecanismos não se limitem ao âmbito institucional-jurídico, podem ser encontrados nele, pois como o próprio autor menciona, se integram às instituições judiciárias e ao mesmo tempo se articulam com outras instituições sociais (médicas, administrativas e etc).

Esta compreensão é de extrema relevância para o estado de exceção, pois se o poder soberano continua sendo aquele que tem a capacidade de decidir sobre o estado de exceção e se agora seu poder se manifesta de uma outra forma, se integrando a estes novos mecanismos de poder, o estado de exceção também pode ser analisado no âmbito destes novos mecanismos. É neste aspecto que o filósofo italiano Giorgio Agamben verifica a necessidade de investigar melhor este ponto de intersecção entre o poder institucional-jurídico e o poder biopolítico, analisando a biopolítica voltada à atuação soberana, para compreender os fenômenos políticos que marcaram o século XX e como estes se relacionam com aquela estrutura da exceção, que Benjamin já havia revelado como uma zona de indeterminação.

---

<sup>116</sup> Complementando essa compreensão Foucault afirma que “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” e a sociedade moderna ingressa numa “fase de regressão jurídica”, de modo que as legislações servem para tornar “aceitável um poder essencialmente normalizador.”. (FOUCAULT, 1999, p. 136 e 137).

## 2. O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO PARADIGMA NA TEORIA DE GIORGIO AGAMBEN

A obra de Giorgio Agamben é marcada por seu estudo da soberania e da exceção. Com a publicação de *Homo Sacer I: O poder soberano e a vida nua*, ocorre um deslocamento na teoria do filósofo italiano<sup>117</sup>, pois as problemáticas da política na modernidade e, mais especificamente, os mecanismos que integram a máquina política do Ocidente, se tornam investigações centrais na obra do autor. Os estados democráticos modernos são constituídos por aporias, dentre elas, Agamben observa no paradigma do estado de exceção uma íntima solidariedade entre a democracia e o totalitarismo. Esta solidariedade não significa simplesmente uma identificação entre ambos e/ou um desprezo pelas conquistas da própria democracia, pois Agamben parte de um método paradigmático que é preciso esclarecer antes de analisar sua obra.

Para o filósofo italiano “o estado de exceção é apresentado como o paradigma da política contemporânea” (CASTRO, 2013, p. 56), e Agamben também denomina outros “paradigmas” em sua teoria da exceção, como o *homo sacer*, o muçulmano, os campos de concentração, a guerra etc. A função do paradigma, explica Agamben (2019, p. 9) é “constituir e tornar inteligível um contexto histórico-problemático mais amplo”. O filósofo italiano recupera este método de Foucault, afirmando que, embora o filósofo francês não tenha esclarecido em seus escritos, “o paradigma define o método foucaultiano no seu gesto mais característico.”<sup>118</sup>. O

---

<sup>117</sup> Edgardo Castro (2013) explica que antes da publicação de *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, os escritos de Agamben giravam em torno de temas como a arte, a melancolia, a linguagem, a negatividade, o que não significa que estes trabalhos não estejam relacionados com a problemática filosófica da política que Agamben passa a investigar a partir de *Homo Sacer*. Para Castro, ainda que a obra de Agamben tenha auferido maior relevância a partir de *Homo Sacer*, é possível ver uma continuidade em seus trabalhos. Assim, o projeto *Homo Sacer*, que compreende a publicação do livro *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua* e os livros que o precedem, não se trata “de uma ruptura, mas de uma troca de intensidade, de um deslocamento. De fato, para a relação entre a política e a vida, que constitui o tema central de *Homo sacer*, encaminhavam-se já as últimas páginas de *A linguagem e a morte*. Também nelas fazia sua aparição a figura do *homo sacer*, que Agamben utiliza então para o título do livro e logo para a série que se completa, por agora, com três trabalhos mais.” (CASTRO, 2013, p. 41).

<sup>118</sup> Agamben (2019, p. 10-12) realiza uma aproximação entre Michel Foucault e Thomas Kuhn. Em seu livro *A estrutura das revoluções científicas*, publicado em 1962, Kuhn definiu o que era um “paradigma científico”. Para ele, o paradigma adquire dois sentidos diversos: primeiro, como “o que os membros de dada comunidade científica têm em comum, isto é, o conjunto das técnicas, dos modelos e dos valores a que eles, mais ou menos conscientemente, aderem.”. E, um segundo sentido remete ao elemento individual desse conjunto, isto é, o paradigma trata-se de “um exemplo, um caso individual, que, através de sua repetibilidade adquire a capacidade de modelar tacitamente o comportamento e as práticas de pesquisa dos cientistas.”. Por meio do paradigma científico, a lógica universal da lei perde lugar para a lógica específica do exemplo. A analogia entre o método de Foucault e o paradigma científico descrito por Kuhn pode ser encontrada, segundo Agamben (2019, p. 16-17), não apenas na orientação da pesquisa de Foucault, de analisar dispositivos concretos e não mais modelos jurídicos e

paradigma é um caso singular, “é, em suma, um exemplo que, pelo fato de ser um exemplo, é um modelo” (CASTRO, 2013, p. 120). No entanto, utilizar um exemplo, neste sentido conferido por Agamben, é um ato complexo, pois “O exemplo constitui uma forma peculiar de conhecimento que não procede articulando universal e particular, mas parece residir no plano deste último.” (AGAMBEN, 2019, p. 19). Assim, o paradigma não é um método indutivo ou dedutivo, não se trata de uma parte em relação ao todo, ou um todo em relação à parte. O paradigma realiza um movimento do particular para o particular, de uma parte em relação à parte, o que Agamben denomina como método analógico.

Com isso é possível esclarecer que quando Agamben nomeia alguns paradigmas da política ocidental moderna não o faz pensando em universalizar tais paradigmas, generalizá-los na história, ou determinar uma origem histórica das problemáticas da política moderna. A arqueologia de Agamben pretende muito mais partir de categorias singulares, para então localizá-las como pontos ocultos de outras dadas categorias também singulares (se articulando do particular para o particular). O paradigma é um exemplo, “um caso individual que é isolado do contexto do qual faz parte apenas na medida em que ele, exibindo a própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto, cuja homogeneidade é constituída por ele mesmo.” (AGAMBEN, 2019, p. 18). Assim, conforme afirma CASTRO (2013, p. 124) “o *homo sacer* ou o muçulmano, o estado de exceção ou o campo de concentração não são “hipóteses” explicativas que buscam reduzir a modernidade “a uma causa ou a uma origem histórica”, mas “paradigmas, cujo objetivo era fazer inteligível aqueles fenômenos cujo parentesco havia escapado ou podia escapar à mirada histórica”.

Realizada esta ressalva metodológica, é preciso esclarecer em que consiste o projeto *Homo Sacer*. O filósofo italiano retoma os escritos de diversos autores, dentre eles Carl Schmitt, Walter Benjamin e Michel Foucault, já analisados no primeiro capítulo desta dissertação, mas também de outros autores importantes como Hannah Arendt e Aristóteles, para construir o que ele próprio denominou como uma tetralogia, um projeto que visa analisar o “(...)oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder” (2010, p. 14). O livro *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I* (1995) constitui a primeira parte do projeto que, inicialmente, continuou com a publicação das obras *Estado de Exceção* (2003), *Que Resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho* (1998) e *O Reino e a Glória: por uma*

---

institucionais gerais e categorias universais, mas também em diversos fenômenos históricos investigados nas obras do filósofo francês, como por exemplo, o panóptico, que é um fenômeno histórico singular, no entanto, simultaneamente um modelo generalizável de funcionamento.

genealogia teológica da economia e do governo (2007). Após 2007, o filósofo italiano publicou outros livros que abarcam o projeto, como *Altíssima pobreza: Regras monásticas e formas de vida* (2011), *Opus dei: Arqueologia do sacrifício* (2012) e *O uso dos corpos* (2014). No entanto, mesmo após ter afirmado a conclusão do projeto com o livro de 2014<sup>119</sup>, em 2015 Agamben publicou *Stasis: A guerra civil como paradigma político*, livro que tem como subtítulo “Homo Sacer II, 2”. Trata-se, portanto, de um projeto extenso que não poderia ser aqui destrinchado completamente em apenas um capítulo.

O objetivo deste capítulo é analisar em uma perspectiva, tanto do biopoder, quanto do poder jurídico-institucional, o que compreende o estado de exceção na teoria agambeniana e como este se constitui enquanto paradigma de governo na contemporaneidade. Os livros utilizados preponderantemente aqui são: *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida nua I e Estado de Exceção*. No entanto, outras obras do projeto também serviram de referencial para a construção deste capítulo, como *Que Resta de Auschwitz, O Reino e a Glória*, e o último livro publicado por Agamben, *Stasis: A guerra civil como paradigma político*, uma vez que este tem relevância para a análise que se pretende realizar no último capítulo desta pesquisa, acerca da pandemia de COVID-19. Recuperar esta definição do estado de exceção em Agamben, tanto no plano de um biopoder quanto no plano do poder jurídico-institucional, permite compreender como o estado de exceção pode se apresentar na contemporaneidade e possibilita realizar, no último capítulo desta dissertação, uma leitura da emergência sanitária da pandemia de COVID-19, assim como o próprio filósofo italiano realizou, o que será retomada neste último capítulo.

## **2.1 A estrutura do poder soberano em Agamben: Relação de exceção e abandono**

Para delinear uma estrutura lógica e topológica da soberania, Agamben, inicialmente, retoma o paradoxo schmittiano e os três elementos fundamentais do livro *Teologia Política: o soberano, a decisão e a exceção*. Como já demonstrado no capítulo anterior, o paradoxo da soberania schmittiano consiste na determinação da localização do soberano como aquele que está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico, pois se é o soberano quem decide

---

<sup>119</sup> A advertência que Agamben escreveu logo no início de *O uso dos corpos* indicava que o projeto havia finalizado com este livro: “Aqueles que leram e compreenderam as partes precedentes desta obra saberão que não devem esperar um novo início nem, menos ainda, uma conclusão. (...) Portanto, o leitor encontrará aqui reflexões sobre alguns conceitos (...) que guiaram desde o início uma investigação que, assim como ocorre em toda obra de poesia e de pensamento, não pode ser concluída, mas só abandonada (e, eventualmente, continuada por outros).” (AGAMBEN, 2017, p. 4).

sobre a exceção e, portanto, lhe compete determinar a validade ou não da aplicação da norma, ele está fora do ordenamento e, ao mesmo tempo, é no interior deste mesmo ordenamento, e em virtude dele, que sua existência ganha sentido e se concretiza. Ao retomar Schmitt, Agamben realiza um desdobramento da teoria schmittiana, que o leva a pensar em uma estrutura topológica da soberania distinta daquela delineada pelo jurista alemão. Assim, pode-se dizer que o *locus* da soberania e, portanto, também da exceção, se diferencia em Agamben, de modo que, neste ponto, objetiva-se analisar qual é esta estrutura própria determinada pelo filósofo italiano.

Agamben define a exceção como uma espécie de exclusão, pois está fora da norma. Simultaneamente, a exceção é nela incluída, no entanto, tal inclusão se opera tão somente para excluí-la. A estrutura do ordenamento jurídico-político é, portanto, o de uma inclusão exclusiva<sup>120</sup>.

Analisando etimologicamente a palavra exceção, o filósofo italiano afirma que ela remete à expressão “*ex-capere*” que significa capturada fora<sup>121</sup>. Agamben também sinaliza aqui a palavra alemã “*Ausnahme*”, que guarda definição semelhante, pois “aus” significa “fora”, ao passo que “nahme”, significa “pego”, “tomado”, “capturado”. Assim, apesar da exceção se constituir como uma espécie de exclusão, já que se apresenta como uma situação especial, única, que não se aplica à norma porque dela é excluída, a exceção continua se relacionando com a norma por meio da sua suspensão: “A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta.” (AGAMBEN, 2010, p. 25). Trata-se de uma situação em que a ordem existente é suspensa e por isso a exceção é capturada fora da ordem (já que dela está excluída), mas, ao mesmo tempo, a norma mantém uma relação com a exceção, porque é ela que se retira, ou, se desaplica da situação excepcional. Esta relação, denominada por Agamben de “relação

---

<sup>120</sup> A análise dessa estrutura do ordenamento jurídico-político enquanto aquele que inclui algo apenas para excluir, não é uma observação nova. Segundo o filósofo italiano, isto tem sido frequentemente observado e, neste ponto, ele recupera Deleuze e Blanchot: “Deleuze pôde assim escrever que “a soberania não reina a não ser sobre aquilo que é capaz de interiorizar” (Deleuze, 1980, p. 445) e, a propósito do *grand enfermement* descrito por Foucault na sua *Histoire de la folie à l’âge classique*, Blanchot falou de uma tentativa da sociedade de “encerrar o fora” (*enfermer le dehors*), ou seja, de constituí-lo em uma “interioridade de expectativa ou de exceção”. Diante de um excesso, o sistema interioriza através de uma interdição aquilo que o excede e, deste modo, “designa-se como exterior a si mesmo” (Blanchot, 1969, p. 292).” (AGAMBEN, 2010, p. 25).

<sup>121</sup> “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).

de exceção”, em que o próprio ordenamento se retira da exceção, constitui a estrutura originária do direito<sup>122</sup>.

Portanto, a relação de exceção é estabelecida entre a norma e a exceção, em uma inclusão exclusiva e revela a impossibilidade de enquadrar a situação que emerge da exceção tanto no âmbito do fato, pois a situação só é criada quando a norma (que está no âmbito do jurídico) suspende a si mesma e, ao mesmo tempo, tanto no âmbito do direito, já que a situação excepcional é, justamente, excepcionada pela norma, está fora dela, e, simultaneamente, dentro.

A estrutura jurídico-política originária revela a definição da exceção e a sua localização e, conseqüentemente, a localização da própria soberania, em um “paradoxal limiar de indiferença” (AGAMBEN, 2010 p. 26). O estado de exceção, nesse sentido, não simplesmente se localiza em uma zona de indiferença, mas se constitui como uma zona de indiferença entre externo e interno, caos e situação normal. Desse modo, a exceção não se trata de uma diferenciação entre situação normal e caos, ou, simplesmente um espaço de suspensão da norma, mas um limiar, onde situação normal e caos, estado de natureza e direito, exceção e regra, fora e dentro, se confundem, se indeterminam e transitam um pelo outro<sup>123</sup>.

Aqui já é possível notar uma distinção importante entre a compreensão de Agamben acerca da soberania e a teoria schmittiana, pois a prevalência do político em Schmitt, o destaque concedido à exceção, coloca a exceção e a própria soberania como “potência externa ao direito” (que são, todavia, como visto anteriormente, incluídos na ordem jurídica por meio da decisão). O próprio jurista alemão afirma “Na exceção, a força da vida real rompe a crosta de uma mecânica cristalizada na repetição.” (SCHMITT, 1996, p. 94). A mecânica cristalizada na repetição, poeticamente inserida no texto pelo jurista alemão, significa o estado de normalidade, rompido pela força da vida real (a exceção). Uma normalidade que é, para Schmitt, mantida, reiterada, almejada pelo direito moderno e que nada prova, porquanto é a situação de exceção que define a própria normalidade.

---

<sup>122</sup> O filósofo italiano afirma que esta relação de inclusão exclusiva é de tal forma constitutiva do direito que, sem ela, o direito é apenas “letra morta”, pois é apenas por meio dessa relação que o direito ganha vida. Aqui ele retoma a expressão schmittiana de que a regra vive apenas por meio da exceção: “A afirmação segundo a qual “a regra vive somente da exceção” deve ser tomada, portanto, ao pé da letra. O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta. Neste sentido verdadeiramente o direito “não possui por si nenhuma existência, mas o seu ser é a própria vida dos homens”. (AGAMBEN, 2010, p. 34)

<sup>123</sup> “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. É justamente nesta zona topológica de indistinção, que deveria permanecer oculta aos olhos da justiça, que nós devemos tentar em vez disso fixar o olhar.” (AGAMBEN, 2010, p. 43).

No entanto, para Agamben, a exceção não é aquilo que difere da lei, contrastando-a, por romper a mecânica cristalizada na repetição que a lei objetivava manter. A exceção é aquilo que está na natureza mais íntima da lei, pois a norma aqui não tem o sentido de prescrever, mas de “criar o âmbito da própria referência na vida real, *normalizá-la*.” (AGAMBEN, 2010, p. 32). Do mesmo modo, a soberania não é nem a “potência externa ao direito”, nem aquilo que pertence exclusivamente a ele, como um poder superior que estaria assim determinado pelo texto da lei. A soberania é o que mescla estes dois espaços e é, em uma definição direta, a estrutura originária do direito, que viabiliza a relação de exceção, de uma inclusão exclusiva, e por isso mesmo dá vida ao direito.

O filósofo italiano afirma que desde as primeiras manifestações o princípio segundo o qual a soberania pertence à lei, isto é, o “princípio da soberania”, tão presente na democracia moderna e no Estado de direito, leva o paradoxo da soberania ao extremo<sup>124</sup>, pois revela esta precisa zona de indeterminação, que é também “o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência trespassa em direito e o direito em violência” (AGAMBEN, 2010, p. 38).

Assim, novamente há uma diferenciação visível com relação a teoria soberana de Schmitt, pois se neste o estado de exceção não podia ser confundido com o caos, a anarquia, ou, uma espécie de estado de natureza hobbesiano, em virtude da inscrição da exceção no espaço do direito, por meio da decisão soberana, para Agamben o estado de exceção mescla a ordem jurídica e o caos<sup>125</sup>. O caos, o fato, a violência, são categorias próprias do estado de exceção e da soberania, são pressupostos pelo direito, sob a forma da exceção, para que o próprio direito possa ser aplicado. Portanto, o estado de natureza, para Agamben, sobrevive na

---

<sup>124</sup> Agamben afirma que este princípio da soberania pode ser observado, em sua formulação mais antiga, no fragmento 169 de Píndaro. Neste fragmento, o poeta vincula o “*nómos* de todo soberano” “através de uma justificação da violência.” (2010, p. 37). O filósofo italiano também cita o fragmento 24 de Sólon, demonstrando que, também neste, a conexão entre soberania e violência era ressaltada. Assim, desde a origem de um “princípio da soberania”, é possível notar que este se trata de uma conjugação e uma indistinção entre direito e violência, entre estado de direito e estado de natureza, reforçando a hipótese de Agamben de que a soberania é, assim como a exceção, este limiar que mescla estes dois extremos.

<sup>125</sup> Agamben visualiza essa indistinção, esse limiar soberano, até mesmo no estado de natureza hobbesiano, pois no estado de natureza o soberano conserva para si seu *ius contra omnes* e, nesse sentido, a soberania acaba representando um “um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana. O estado de natureza não é, portanto, verdadeiramente externo ao *nómos*, mas contém sua virtualidade.” (2010, p. 41 e 42.). No mesmo sentido, o filósofo italiano afirma na página seguinte: “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) ressurge agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *physis e nómos*.” (AGAMBEN, 2010, p. 43).

figura do soberano, de modo que o soberano indiferencia a natureza e a cultura, a violência e a lei e esta indistinção: “(...) constitui a específica violência soberana.” (2010, p. 42).

Se o soberano se localiza nesta zona de indistinção, também a decisão, que inscreve no corpo do *nómos* a exceção, trata-se de algo que não é simplesmente direito, ou, simplesmente fato, mas a relação entre o direito e o fato: “A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova este limiar de indiferença entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, *nómos* e *phýsis*, em que a vida é originariamente excepcionada no direito.” (AGAMBEN, 2010, p. 34).

Ao descortinar essa relação de exceção, que está na estrutura originária do ordenamento jurídico, de uma inclusão exclusiva, Agamben retoma o conceito de bando, desenvolvido por Jean-Luc Nancy, uma vez que a relação de exceção revela uma relação de bando. Se atendo, novamente, a etimologia da palavra, desta vez, da palavra bando, Agamben afirma que esta tem origem germânica e remete seu significado tanto a exclusão da comunidade quanto ao comando e a insígnia do soberano (AGAMBEN, 2010, p. 35). Ao mesmo tempo, ao buscar o sentido da palavra no italiano, o autor verifica que esta significa “à merce de” e remete ao termo “bandido”, que pode significar tanto uma exclusão quanto uma abertura<sup>126</sup>.

Se a relação de exceção, de uma inclusão exclusiva, é uma relação de bando e, bando, por sua vez, se refere estar à mercê de algo, esta relação significa que o que é excluído não é tão somente excluído, mas também abandonado, no sentido de ser submetido ao risco (novamente à mercê) do que ocorre naquela zona de indistinção: “Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem” (AGAMBEN, 2010, p. 35).

Para Agamben é na relação entre o poder constituinte e o poder constituído que o paradoxo da soberania se mostra de forma mais evidente. Se o poder soberano se pressupõe como estado de natureza e conserva uma relação de bando com o estado de direito, então este poder soberano se relaciona com os poderes constituinte e constituído, de modo que, novamente, para o autor, é possível notar a soberania como um “ponto de indiferença” entre estes dois poderes. Assim, a análise do poder constituinte e constituído, em Agamben, não se trata tanto da recorrente problematização e tentativa doutrinária de diferenciar<sup>127</sup> estes dois

---

<sup>126</sup> “(...) em sua origem, *in bando*, *a bandono* significam em italiano tanto “à mercê de” quanto “a seu talante, livremente”, como na expressão *correre a bandono*, e *bandito* quer dizer tanto “excluído, posto de lado” quanto “aberto a todos, livre”, como em *mensa bandita* e *a rendina bandita* (...)” (AGAMBEN, 2010, p. 35).

<sup>127</sup> Uma primeira tentativa de definir tais poderes pode ser encontrada no contexto da Revolução Francesa. Esta tentativa foi realizada por Emmanuel Joseph Sieyès, no panfleto distribuído por este autor denominado “A Constituinte Burguesa”, e no qual ele coloca a questão principal a ser respondida em seus escritos “O que é o

poderes, no sentido de pensar um poder constituinte que não se esgote em poder constituído. A doutrina e a legislação sempre encontraram essa dificuldade<sup>128</sup>.

O problema que Agamben (2010, p. 48) coloca neste ponto é como a soberania se evidencia na relação entre os poderes constituinte e constituído, de modo que, para o autor, há uma impossibilidade de diferenciar o poder constituinte do próprio poder soberano. O poder constituinte se apresenta como expressão de um poder soberano e, portanto, acaba sofrendo do mesmo problema de (des)localização do poder soberano, já que não pode ser localizado simplesmente dentro ou fora do ordenamento jurídico. Ao retomar Schmitt<sup>129</sup> e Toni Negri<sup>130</sup>,

---

Terceiro Estado?”. O Terceiro Estado podia ser vislumbrado, para Sieyès, como a base da pirâmide econômica e política francesa, onde se encontravam os camponeses que, embora pagassem muitos tributos, eram renegados na sociedade e não possuíam os mesmos benefícios daqueles que se encontravam no topo da pirâmide. Este Terceiro Estado também é definido pelo autor como nação e é neste âmbito que Sieyès encontra o poder constituinte (SIEYÈS, 2001).

<sup>128</sup> Agamben enfatiza que esta diferenciação entre poder constituinte e constituído ocorria, sobretudo, em virtude dos planos que estes poderes ocupam, de modo que enquanto o poder constituído era definido como um poder que existe dentro do Estado, o poder constituinte era localizado fora dele. No entanto, se uma corrente doutrinária defende a impossibilidade de reduzir o poder constituinte a qualquer outro, há uma crescente vertente em sentido oposto, isto é, que prega uma limitação deste poder ao poder de revisão, inserindo-o num campo factual. Com relação a este último posicionamento, que reduz o poder constituinte ao campo do factual, o filósofo italiano lembra que Benjamin criticou tal tendência em seu ensaio sobre a violência, ao estabelecer a oposição entre violência que funda e conserva o direito, e o fato desta se encontrar sempre mais distante da força revolucionária daquela. Ainda assim, essa tentativa de legitimar o poder constituinte se arrisca a ficar presa no paradoxo da soberania: “Pois 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 insuperável.” (AGAMBEN, 2010, p. 47).

<sup>129</sup> Agamben (2010, p. 41) afirma que Schmitt considerou o poder constituinte como uma “vontade política” acima de procedimentos legislativos constitucionais e distinto do poder soberano no seu livro *Verfassungslehre* (Teoria da Constituição), de 1928. No entanto, o próprio Schmitt, em *A Ditadura* (1922), resgatou a compreensão presente em Sieyès, que define o poder constituinte como a vontade do povo ou da nação. Nesse sentido, quando Schmitt define o fundamento da ditadura soberana afirma que a noção de poder constituinte, tinha sido difundida por Sieyès, e o poder soberano é “por principio ilimitado y todo lo puede, porque no está sometido a la Constitución, la cual es él quien la da. Aquí es completamente inconcebible cualquier coacción o cualquier forma jurídica, cualquier autovinculación, cualesquiera que sea su sentido, e incluso los derechos inalienables del hombre resultan superfluos allí donde impera la *volonté générale*, en el sentido de la teoría de Rousseau. El pueblo, como titular del poder constituyente, no puede obligarse a sí mismo y está facultado en todo momento para dar todas las Constituciones que estime convenientes.” (SCHMITT, 1968, p. 185-186). Se o poder constituinte remete a vontade do povo ou da nação, inexistente um critério de distinção entre poder constituinte e soberania e, na própria obra de Schmitt, estes dois conceitos acabam se identificando.

<sup>130</sup> Em seu livro *O Poder Constituinte: Ensaio sobre alternativas da modernidade* (2015), Antonio Negri traz à tona, logo no primeiro capítulo, a dificuldade em definir este poder, uma vez que ele se identifica, na era moderna, com o próprio conceito de democracia e, portanto, ambos possuem uma dificuldade de limitação por não se restringirem à constitucionalização. No entanto, Negri objetiva “compreender o conceito de poder constituinte na radicalidade do seu fundamento e na extensão de seus efeitos, nas alternativas entre democracia e soberania, política e Estado, potência e poder.” (NEGRI, 2015, p. 2). O autor resgata então a ideia de que o poder constituinte é o conceito de uma crise. Se apresenta como um paradoxo na sua definição jurídica, tanto como fonte de produção das normas e da Constituição, como um poder que é ilimitado e supremo, mas que “surge do nada”, quanto no âmbito do direito subjetivo, da identificação deste conceito com o conceito de “nação” ou com a sua equiparação à representação. Em sua investigação Negri analisa as três correntes doutrinárias que definem o poder constituinte e, em certa medida, contrapõe este poder ao poder constituído. No entanto, o autor conclui pela autonomia deste poder, definindo-o como “o dispositivo radical de algo que ainda não existe, e cujas condições de existência pressupõem que o ato criador não perca suas características na criação.”. Ao mesmo tempo, Negri também afirma uma diferenciação entre o poder constituinte e a soberania, de modo que aquele seria prévio a soberania e apenas

que tentaram realizar uma diferenciação entre poder constituinte e poder soberano, o filósofo italiano enfatiza que, mesmo nestes autores, não há critério de distinção nítido entre estes poderes.

Se a estrutura original da soberania, como colocada por Agamben, é a estrutura de bando, de uma relação de inclusão exclusiva e de abandono, então o filósofo italiano conclui que as mesmas características do poder constituinte estão presentes no poder soberano. Assim, como já adiantado anteriormente, a soberania novamente se apresenta como ponto de indistinção, desta vez, entre o poder constituinte e o poder constituído.

A relação entre poder constituinte, poder constituído e poder soberano é tão complexa quanto a relação entre potência e ato, estabelecida por Aristóteles<sup>131</sup> e o próprio paradigma da soberania pode ser encontrado, segundo Agamben, na relação entre potência e ato<sup>132</sup>. Pois se para Aristóteles a potência guarda autonomia com relação ao ato, que se revela, sobretudo, na “potência do não”, na impotência, a estrutura da potência corresponde a estrutura da soberania, de uma relação de bando soberano: “Dado 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.” (AGAMBEN, 2010, p. 52-53). Com isso, a relação entre potência e ato exprime a raiz ontológica do poder político, o ser se funda soberanamente por meio da potência e a soberania aqui evidencia seu caráter dúplice, entre o ato e a potência.

---

posteriormente se transformaria em soberania: “A soberania, ao contrário, apresenta-se como fixação do poder constituinte, como termo deste, como esgotamento da liberdade de que ele é portador” (NEGRI, 2015, p. 23-24). Para Agamben a definição de Negri do poder constituinte (um poder que não se esgota no poder constituído; que é livre e não se restringe a instituir o poder constituído) não especifica e delimita nenhum critério capaz de distingui-lo do poder soberano. As características do poder constituinte, citadas por Negri, para diferenciá-lo, na realidade também pertencem ao poder soberano. A potencialidade do livro de Negri está, para Agamben, na constatação de que o poder constituinte é, não uma categoria jurídica ou da filosofia política, mas da ontologia, de modo que o problema do poder constituinte é o problema da “constituição da potência”. O que leva o filósofo italiano a pensar a relação entre o poder constituinte e o poder constituído como uma condição ontológica, da relação entre potência e ato (AGAMBEN, 2010, p. 49-51).

<sup>131</sup> Para Aristóteles a potência vem antes do ato. No entanto, simultaneamente a potência parece estar subordinada ao ato. Fazendo um paralelo, Agamben pensa aqui na relação entre poder constituinte e poder constituído. O poder constituinte precederia o poder constituído. Desse modo, poderia se pensar que a potência só existe no ato, assim como pensar que este poder constituinte só existe no poder constituído. Entretanto, Aristóteles afirma, em seu livro *Theta* da *Metafísica*, a autonomia da potência em relação ao ato. Esta compreensão é recuperada por Agamben aqui. A potência existe independente do ato e, para Aristóteles, esta autonomia da potência pode ser visualizada na “potência do não”, isto é, a capacidade que a própria potência tem de não ser o ato, de ser impotência (AGAMBEN, 2010, p. 51-53).

<sup>132</sup> Agamben (2010, p. 52) conclui que quando Aristóteles desenvolve a natureza da potência ele transmite à filosofia ocidental o paradigma da soberania: “Descrevendo deste modo a natureza mais autêntica da potência, Aristóteles legou, na realidade, à filosofia ocidental o paradigma da soberania.”.

Além de encontrar a estrutura do bando soberano e, portanto, da própria soberania na relação entre os poderes constituinte e constituído e na ontologia da potência de Aristóteles, Agamben encontra esta mesma estrutura representada na lenda Diante da lei, de Kafka<sup>133</sup>. Retomando as interpretações de Derrida e Cacciari, o filósofo italiano destaca que nada impedia o homem do campo de entrar pela porta da lei, já que ela estava sempre aberta e, portanto, a própria lei nada prescrevia. Nesse sentido, a lenda de Kafka evidencia “a forma pura da lei, em que ela se afirma com mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada, ou seja, como puro *bando*.” (AGAMBEN, 2010, p. 55). A estrutura do bando soberano revela a forma pura da lei, pois a lei não é o que prescreve, é aquilo que inclui tão somente para excluir e abandonar. O elemento da porta aberta, presente na lenda, é como a lei na relação de exceção e de bando: a porta aberta inclui o homem do campo excluindo-o.

Esta interpretação da estrutura da lei em Kafka foi definida por Scholem em carta direcionada à Benjamin<sup>134</sup>, e resgatada por Agamben, como o de uma vigência sem significado. A forma pura da lei na estrutura de bando remete a esta vigência sem significado, de uma lei que vigora, mas não significa (AGAMBEN, 2010, p. 56-57). Com essa reflexão, adiciona-se à

---

<sup>133</sup> O conto Diante da lei, presente no livro O processo de Franz Kafka, retrata a tentativa de um homem do campo em entrar na Lei. A Lei, embora tenha sua porta sempre aberta, está guardada pelo segundo personagem que aparece neste conto: o guarda. O guarda impede a entrada do homem do campo, não autorizando que ele entre. O guarda, simultaneamente, incita que o homem tente entrar, mesmo com a sua proibição, provocando o homem do campo, sem deixar de ressaltar a proibição, pois em cada sala da Lei existiriam guardas cada vez mais fortes. Assim, o homem, que esperava que a Lei fosse “acessível a toda a gente e sempre”, passa anos diante da lei, sem entrar, acreditando que o guarda é o seu único obstáculo. Envelhecido e chegando ao fim de sua vida, o homem do campo faz uma última pergunta ao guarda: “Se todos aspiram a Lei”, diz o homem. – “Como é que, durante todos esses anos, ninguém mais, senão eu, pediu para entrar?” e o conto finaliza com a resposta do guarda: “Aqui ninguém mais, senão tu, podia entrar, porque só para ti era feita esta porta. Agora vou-me embora e fecho-a”. (KAFKA, 2009).

<sup>134</sup> O livro The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940 que, como o próprio título indica, reúne as correspondências de Benjamin e Gershom Scholem e foi editado por este último, registra os diálogos importantes e as interpretações dos autores acerca de diversas obras, dentre elas, a obra de Kafka. Na carta de julho de 1934, Scholem define o mundo de Kafka como “nada da revelação”: “Kafka's world is the world of revelation, but of revelation seen of course from that perspective in which it is returned to its own nothingness.” (SCHOLEM, BENJAMIN, 1989, p. 126). Ao ser questionado por Benjamin, em carta posterior, Scholem explica o que entende como “nada da revelação”. Para ele, uma situação em que a revelação é válida, mas não significa: “You ask what I understand by the “nothingness of revelation”? I understand by it a state in which revelation appears to be without meaning. in which it still asserts itself. in which it has *validity* but no *significance*. A state in which the wealth of meaning is lost and what is in the process of appearing (for revelation is such a process) still does not disappear. even though it is reduced to the zero point of its own content. so to speak. This is obviously a borderline case in the religious sense and whether it can really come to pass is a very dubious point (SCHOLEM, BENJAMIN, 1989, p. 142). É esta compreensão de uma vigência sem significado que Agamben resgata para pensar novamente a relação de bando soberano: “Vigência sem significado (*Geltung ohne Bedeutung*): nada melhor do que esta fórmula, com a qual Scholem caracteriza o estado da lei no romance de Kafka, define o *bando* do qual o nosso tempo não consegue encontrar saída. Qual é, de fato, a estrutura do *bando* soberano, senão aquela de uma lei que vigora, mas não significa? 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. (AGAMBEN, 2010, p. 57).

estrutura original da soberania uma forma pura da lei, que nada prescreve e inclui tão somente para excluir.

Mas, além de Scholem, uma interpretação da estrutura da lei pode ser encontrada na carta que o próprio Benjamin enviou antes ao amigo. Se Scholem interpreta a estrutura da lei em Kafka como o de uma vigência sem significado, Benjamin, por outro lado, pensa a indiscernibilidade entre lei e vida e, portanto, a vida que se reduz de forma integral à lei<sup>135</sup>. Interpretando este diálogo entre os dois autores, Agamben conclui que esta estrutura da lei no estado de exceção pode ser definida como “a lei, tornada pura forma de lei, mera vigência sem significado, tende a coincidir com a vida.” (AGAMBEN, 2010, p. 60). Neste sentido, afirma CÂMARA (2010, p. 95): “Pensar o estado de exceção como regra significa pensar esta indistinção entre vida e direito – ou a apreensão da vida pelo direito, e nesta perspectiva o estado de exceção efetivo que Benjamin exorta seria justamente a desarticulação da pura forma da lei”.

Desse modo, a distinção benjaminiana entre um estado de exceção que se tornou a regra e um estado de exceção efetivo, ganha novos contornos, mediante a interpretação da lenda kafkiana, pois o estado de exceção como regra pode ser interpretado como a pura forma da lei, que conserva diante de si uma mera vida, uma vida nua, como afirma Agamben<sup>136</sup>, ao passo que o estado de exceção efetivo, aquele sonhado por Benjamin, romperia com essa relação. A pura forma da lei, na interpretação retomada de Benjamin, evidencia uma zona de indiscernibilidade, na qual lei e vida se confundem, se mesclam, o que leva a um outro paradoxo do estado de exceção: neste espaço de indistinção não se pode distinguir a transgressão da lei e

---

<sup>135</sup> Em carta de Benjamin direcionada à Scholem, data de agosto de 1934, fazendo referência ao romance O Processo, Benjamin destaca uma tentativa, presente nas parábolas kafkianas, de “metamorfizar”, transformar, a vida em escritura: “It is in this context that the problem of the Scripture (*Schrift*) poses itself. Whether the pupils have lost it or whether they are unable to decipher it comes down to the same thing, because, without the key that belongs to it, the Scripture is not Scripture, but life. Life as it is lived in the village at the foot of the hill on which the castle is built. It is in the attempt to metamorphize life into Scripture that I perceive the meaning of “reversal” [*Umkehr*], which so many of Kafka's parables endeavor to bring about (...)” (SCHOLEM, BENJAMIN, 1989, p. 135). Com isso, Benjamin quer ressaltar do romance kafkiano, dessa vida de Josef K, que é vivida na aldeia ao pé do castelo, que “A existência e o próprio corpo de Josef K. coincidem, no fim, com o Processo, *são* o Processo.” (AGAMBEN, 2010, p. 58). Nesse sentido, Agamben afirma que, em inversão à interpretação de Scholem que identifica na obra kafkiana uma estrutura da lei de vigência sem significado, de “nada da revelação”, Benjamin “objeta que uma lei que perdeu seu conteúdo cessa de existir como tal e se confunde com a vida” (AGAMBEN, 2010, p. 59). Com isso, o próprio estado de exceção, quando este se torna permanente, evidencia uma lei que não pode mais ser dissociada da vida.

<sup>136</sup> “Enquanto, porém, no estado de exceção virtual, se mantém ainda como pura forma, ela deixa subsistir diante de si a vida nua (a vida de Josef K. ou aquela que se vive na aldeia ao pé do castelo). No estado de exceção efetivo, à lei que se indetermina em vida contrapõe-se, em vez disso, uma vida que, com um gesto simétrico, mas inverso, se transforma integralmente em lei. (...) Somente a este ponto os dois termos, que a relação de bando distinguia e mantinha unidos (a vida nua e a forma de lei), abolem-se mutuamente e entram em uma nova dimensão.” (AGAMBEN, 2010, p. 60).

a sua execução<sup>137</sup>. Este paradoxo se relaciona e, de certa forma, é retomado por Agamben, no livro seguinte (Estado de exceção), em sua análise acerca do vazio de direitos e será investigado nos próximos pontos desta pesquisa.

O que cabe aqui enfatizar é que a estrutura soberana revela em seu cerne a relação de exceção, de uma inclusão exclusiva, uma relação de bando, de abandono e de uma forma pura da lei, de vigência sem significado. No entanto, o que é capturado nesta relação? O que é incluído para tão somente ser excluído? O que é abandonado pelo poder soberano? O que está diante desta lei que vigora sem significar? Os autores que precederam Agamben, e dos quais ele se vale para realizar o seu estudo da soberania, apontam que aquilo que está em direta relação com o poder soberano é a vida. É neste sentido que Agamben (2010, p. 35) afirma “*A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono.*”. A soberania, seja com a decisão soberana sobre o estado de exceção (Schmitt), com a violência (Benjamin), ou, nesta relação de exceção e abandono, apreende em seu interior a vida:

“Ocupamo-nos até aqui em delinear a estrutura lógica e topológica da soberania, mas o que é excetuado e capturado nela, quem é o portador do *bando* soberano? Tanto Benjamin quanto Schmitt, ainda que de modo diverso, indicam a vida (a “vida nua” em Benjamin e, em Schmitt, a “vida efetiva” que “rompe a crosta de uma mecânica enrijecida na repetição”<sup>138</sup>) como o elemento que, na exceção, encontra-se na relação mais íntima com a soberania.” (AGAMBEN, 2010, p. 71).

Importante destacar aqui que Benjamin não fez uma análise da violência soberana em seu ensaio sobre a crítica da violência, de modo que não é possível reduzi-la simplesmente a violência mítica (que instaura e conserva o direito) ou a violência divina (que o depõe)<sup>139</sup>. No

---

<sup>137</sup> “Um dos paradoxos do estado de exceção quer que, nele, seja impossível distinguir a transgressão da lei e a sua execução, de modo que o que está de acordo com a norma e o que a viola coincidem, nele, sem resíduos (quem passeia após o toque de recolher não está transgredindo a lei mais do que o soldado que, eventualmente, o mate a esteja executando).” (AGAMBEN, 2010, p. 62).

<sup>138</sup> Como já destacado no capítulo anterior, também é possível pensar na vida na teoria schmittiana constatando que a decisão soberana acerca da exceção revela seu caráter político e o político, por sua vez, concerne a relação de inimizade em Schmitt, se manifestando nos casos extremos como um poder supremo de vida e de morte.

<sup>139</sup> “Em 1920, enquanto trabalhava na redação da Crítica, com toda probabilidade, Benjamin ainda não havia lido aquela *Politische Theologie*, cuja definição da soberania citaria cinco anos depois no livro sobre o drama barroco; a violência soberana e o estado de exceção que ela instaura não aparecem, portanto, no ensaio, e não é fácil dizer onde eles poderiam colocar-se com relação à violência que põe o direito e aquela que o conserva. A raiz da ambiguidade da violência divina deve, talvez, ser buscada justamente nesta ausência. Com toda evidência, de fato, a violência que é exercitada no estado de exceção não conserva nem simplesmente põe o direito, mas o conserva suspendendo-o e o põe excetuando-se dele. Neste sentido, a violência soberana, como a divina, não se deixa integralmente reduzir a nenhuma das duas formas de violência, cuja dialética o ensaio se propunha a definir. O que não significa que ela possa ser confundida com a violência divina.” (AGAMBEN, 2010, p. 69).

entanto, é esta “mera vida”, ou como denomina Agamben “vida nua”, que permite pensar a vinculação entre violência e direito nos escritos benjaminianos (AGAMBEN, 2010, p. 70). Agamben se volta então para esta indicação de Benjamin, do que está no nexos entre a violência e o direito e, ao mesmo tempo, da ligação que Benjamin evidencia entre a sacralidade da vida e o direito<sup>140</sup>. Esta vida nua, matável e insacrificável é representada no primeiro paradigma do espaço político do Ocidente: o *homo sacer*.

## **2.2 A vida apreendida no estado de exceção: Vida nua, vida matável e insacrificável, vida exposta à morte**

A investigação acerca do conceito de vida pode ser encontrada em diversas obras de Agamben. Mesmo antes da publicação de *Homo Sacer I: O Poder Soberano e a Vida Nua*<sup>141</sup>, e ainda em livros que não fazem parte deste projeto<sup>142</sup>, é possível encontrar reflexões sobre o conceito de vida na teoria agambeniana. A vida ocupa a preocupação central do filósofo italiano, uma vez que ela permite definir o que é o humano, mas também o seu extremo oposto, isto é, o que não é, e ainda aquilo que está em um limiar entre a humanidade e a inumanidade. Em *O Aberto: O homem e o animal*, publicado originalmente em 2002, pensando a distinção e o limiar entre humano e animal, Agamben afirma “(...) preguntarse en qué modo —en el hombre— el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano es más urgente que tomar posición acerca de las grandes cuestiones, acerca de los denominados valores y derechos humanos”<sup>143</sup>.

A definição de vida, em Agamben, ocorre por meio da retomada da distinção presente na Grécia Clássica. Os gregos não possuíam um termo único para definir a palavra vida.

---

<sup>140</sup> “Nas páginas que se seguem, buscaremos desenvolver estas indicações e analisar o relacionamento que estreita vida nua e poder soberano. Segundo Benjamin, ao esclarecimento desta relação, como também a toda tentativa de colocar em questionamento o domínio do direito sobre o vivente, não é de nenhuma utilidade o princípio do caráter sagrado da vida, que nosso tempo refere à vida humana e, até mesmo, à vida animal em geral. Suspeito é, para Benjamin, que aquele que aqui é proclamado sagrado seja precisamente o que, segundo o pensamento mítico, é o “portador destinado à culpa: a vida nua”, quase como se uma cumplicidade secreta fluísse entre a sacralidade da vida e o poder do direito.” (AGAMBEN, 2010, p. 70).

<sup>141</sup> Antes de *Homo Sacer*, Agamben publicou em 1990 o livro *A comunidade que vem*. Neste o autor já relacionava o termo *sacer* com a vida nua, ao analisar os protestos na Praça da Paz Celestial na República Popular da China, em 1989.

<sup>142</sup> Por exemplo *O aberto: o homem e o animal*, publicado originariamente em 2002.

<sup>143</sup> Na tradução livre da edição em espanhol aqui utilizada: “perguntar-se sobre como – no homem – o homem é separado do não homem e o animal do humano, é mais importante do que tomar posição sobre grandes questões, sobre valores e direitos considerados humanos” (AGAMBEN, 2006, p. 24).

Utilizavam duas palavras distintas: *zoé* e *bíos*. A *zoé* consistia no simples fato de viver, na vida biológica que todos os seres vivos detinham, ao passo que a *bíos* se referia a uma vida qualificada, própria de um indivíduo ou de um grupo. Assim, o filósofo italiano resgata o livro Política de Aristóteles, e afirma que o mundo clássico tinha familiaridade com a ideia de que a vida natural, ou seja, a *zoé*, poderia ser em si um bem<sup>144</sup>. No entanto, apesar de poder ser reconhecida como um bem ela era excluída da *pólis*. O espaço da *zoé* era o da casa (*oikos*), ao passo que a *bíos* habitava a cidade (AGAMBEN, 2010, p. 9-10). Assim, em uma relação de exceção, que está presente na política desde a Antiguidade, a *zoé* era incluída na *pólis* tão somente para ser excluída.

Estes dois tipos distintos de vida, *zoé* e *bíos*, são encontradas por Agamben na oposição entre voz e linguagem, que está presente em diversos trabalhos do filósofo italiano. A voz, na definição de Aristóteles, pertence a todos os seres vivos, é uma *zoé*, ao passo que a linguagem é própria do ser humano, habita a *pólis*. Com a linguagem, o ser humano deixa de ser *zoé* e se torna *bíos*. Em Infância e História (2008a), Agamben utiliza esta oposição entre voz e linguagem para analisar a passagem da experiência, presente na infância, para a linguagem. O ser humano não é sempre falante, na infância ele experiencia e somente com a passagem da experiência para a linguagem é que ele se constitui como sujeito da linguagem. Desse modo, a passagem da voz para linguagem, sempre resgatada por Agamben em seus trabalhos, se constitui como ponto central para compreender o que é a vida, isto é, o que é o humano, o inumano, mas também aquilo que Agamben pode definir, em O que resta de Auschwitz, como um limiar entre o humano e o inumano<sup>145</sup>.

Além da *bíos* e da *zoé*, retomadas pelo filósofo italiano, e seguindo a sugestão de Benjamin, de investigar a sacralidade da vida, Agamben identifica a existência de uma vida que

---

<sup>144</sup> Na Antiguidade, portanto, o simples viver, a vida biológica, não qualificada, poderia ser considerada um bem - ou seja, não necessariamente uma vida qualificada apenas era considerada um bem. Esta inclusão da *zoé* na *pólis*, já na Antiguidade, para Agamben é o que permite sugerir uma integração na teoria biopolítica foucaultiana. Este deslocamento da biopolítica, operado por Agamben, será analisado no próximo ponto deste capítulo.

<sup>145</sup> Auschwitz se caracteriza por uma aporia: a impossibilidade do testemunho e da própria linguagem. A impossibilidade reside no fato de que aquele foi exterminado no campo jamais poderá dar o seu testemunho. Assim, mesmo os sobreviventes que testemunharam jamais poderão dar um testemunho integral da experiência no campo. Para Agamben o intestemunhável, a aporia que constitui Auschwitz, tem nome: o muçulmano. O muçulmano era um prisioneiro do campo que havia sido abandonado de qualquer esperança, definido como “homens-múmiás, os mortos-vivos” (AGAMBEN, 2008b, p. 49), se encontravam em condições tão extremas que deixavam de se comunicar e perdiam gradativamente outras funções biológicas. O muçulmano, portanto, está no limiar entre a vida e a morte, mas também no limiar “entre o homem e o não-homem.” (AGAMBEN, 2008b, p. 62). Na medida em que o muçulmano perde sua capacidade de linguagem, ele apenas mantém a aparência de homem, mas deixa de ser humano.

não pode ser simplesmente reduzida à *bíos* ou à *zoé*<sup>146</sup>. Esta vida habita uma limiariedade própria: “Nem *bíos* político nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente.” (AGAMBEN, 2010, p. 91). A origem desta vida sacra é encontrada por Agamben em uma figura do direito romano arcaico: o *homo sacer*.

O *homo sacer* se trata de uma figura do direito romano na qual o conceito de sacralidade aparece pela primeira vez associado ao conceito de vida<sup>147</sup>. Ao resgatá-la, Agamben verifica que é justamente nesta expressão mais antiga, de um direito que relacionava a vida humana ao sagrado, que é possível encontrar novamente um conceito-limite.

Para o filósofo italiano nenhuma das interpretações conferidas ao *homo sacer*<sup>148</sup> conseguiram decifrar satisfatoriamente a contradição que se encontrava no âmago desta figura: “a impunidade da sua morte e o veto de sacrifício” (AGAMBEN, 2010, p. 76). O que leva o autor ao questionamento: “O que é, então, a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino?” (AGAMBEN, 2010, p. 76).

A condição do *homo sacer*, enquanto aquele pode ser morto sem que quem o matou seja punido, mas, simultaneamente, não pode ser sacrificado, expõe uma estrutura de exceção. A vida do *homo sacer* é tanto uma exceção ao *ius humanum*, uma vez que sua morte não é punida, o que significa a suspensão da aplicação da lei sobre homicídio quando a vítima é o *homo sacer*, quanto uma exceção ao *ius divinum*, já que, apesar de poder ser morto, a morte do

---

<sup>146</sup> Acerca da distinção entre a vida nua e a *zoé*, Edgardo Castro explica: “A dizer a verdade, a distinção entre *zoé* e vida nua não só tem sido objeto de discussão entre os intérpretes do pensamento de Agamben. O próprio autor tem dado lugar ao debate. A poucas páginas de distância do texto que acabamos de citar nos encontramos com o seguinte : “[...] a nascente democracia europeia punha ao centro de sua luta com o absolutismo não o *bíos*, a vida qualificada do cidadão, mas a *zoé*, a vida nua em seu anonimato [...]” (p. 137). Uma leitura atenta dos textos elimina, no entanto, a possível inconsistência. De fato, ainda que a expressão “vida nua” apareça aqui como uma oposição de *zoé*, é necessário ter em conta que o texto continua dizendo “presa como tal no bando soberano”. A vida nua é a vida natural enquanto objeto da relação política de soberania, quer dizer, a vida abandonada.” (2013, p. 50).

<sup>147</sup> Agamben resgata um verbete de Festo, *sacer mons* do tratado *Sobre o significado das palavras*. Neste verbete Festo descreve a figura do *Homo Sacer* como aquele que o povo julgou por um delito e, ao mesmo tempo que não é lícito sacrificá-lo, é passível de ser morto, sem que aquele que o mate seja condenado por homicídio. (AGAMBEN, 2010, p. 74 – tradução na nota do tradutor de n 18, da edição utilizada nesta dissertação).

<sup>148</sup> Segundo Agamben até mesmo os intérpretes romanos encontraram dificuldade em explicar essa figura e a sacralidade do homem sacro. O filósofo italiano afirma que alguns autores buscaram interpretar o *homo sacer* na modernidade e cita duas posições distintas: aqueles que interpretaram a sacralidade como típica de uma época em que direito penal e religioso se mesclavam, de modo que condenar à morte remetia ao sacrifício ao divino (neste sentido, Agamben cita Mommsen, Lange, Bennet, Strachan-Davidson) e, aqueles (como Kerényi e Fowler) “que reconhecem nessa figura arquetípica do sacro a consagração aos deuses íferos, análoga, na sua ambiguidade, à noção etnológica de tabu: augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de horror.” (AGAMBEN, 2010, p. 75).

*homo sacer* jamais poderia configurar um sacrifício religioso, uma morte ritual e, portanto, novamente há uma exclusão, uma exceção, desta vez da *sacratio* do próprio plano religioso. AGAMBEN (2010, p. 83) sintetiza esta dupla exceção afirmando que: “no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina.”.

Portanto, o *homo sacer* é aquele que está submetido a uma dupla exclusão e exposto a violação de sua vida. Todos podem cometer contra ele esta violência, que não será classificada como sacrifício ou homicídio, o que coloca a ação humana em uma esfera limite, não inserida nem no plano dos direitos humanos e tão pouco no plano do divino<sup>149</sup>. Há, portanto, uma zona de indistinção entre o profano e o religioso, o homicídio e o sacrifício, na qual a vida do *homo sacer* é relegada a uma completa violação em ambos os âmbitos. Essa dúplici exceção, que abre uma zona de indistinção e constitui a própria estrutura topológica desse instituto, não só se assemelha com a estrutura topológica da soberania, mas, para Agamben, com ela se conecta.

Assim, a hipótese levantada pelo filósofo italiano é a de que o *homo sacer* se trata efetivamente de uma vida nua originária, apreendida naquela relação de bando soberano, de uma inclusão exclusiva. A origem da soberania remeteria então à uma “*esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício*”, ao passo que a vida nua originária é a vida sacra, matável e insacriável do *homo sacer* (AGAMBEN, 2010, p. 84-85). Portanto, além de uma estrutura idêntica, soberania e *homo sacer* se correlacionam, pois “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). Abre-se um espaço político originário que não está nem no âmbito do divino, nem no âmbito do direito<sup>150</sup>.

Com isso, a proximidade entre a soberania e o sagrado pode ser explicada, para Agamben, por meio de sua hipótese, correlacionando soberania e a figura do *homo sacer* e prevendo a sacralidade como forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-

---

<sup>149</sup> “Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas dos direitos humanos e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana, e que se trata aqui de tentar compreender.” (AGAMBEN, 2010, p. 84).

<sup>150</sup> “Ambos comunicam na figura de um agir que, excepcionando-se tanto do direito humano quanto do divino, tanto do *nómos* quanto da *phýsis*, delimita, porém, em certo sentido, o primeiro espaço político em sentido próprio, distinto tanto do âmbito religioso quanto do profano, tanto da ordem natural quanto da ordem jurídica normal.” (AGAMBEN, 2010, p. 86).

política e não apenas como aquilo que restou do plano religioso no poder político. O *homo sacer*, enquanto um fenômeno político-jurídico, não se reduz a um fenômeno meramente religioso e, assim, a ambiguidade presente em seu âmago (de uma vida matável e insacrificável) pode ser compreendida<sup>151</sup>.

Além da vida sacra do *homo sacer*, Agamben identifica na máxima do direito romano *vitae necisque potestas*, novamente a absoluta matabilidade da vida que é apreendida na relação de bando soberano. O filósofo italiano escreve que: “*Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário.*” (AGAMBEN, 2010, p. 89). Embora a referida fórmula *vitae necisque potestas*, presente no direito romano, não se referisse ao poder soberano e sim ao poder incondicional do *pater* sobre os filhos homens<sup>152</sup>, o filósofo italiano visualiza nesta uma espécie de mito genealógico do poder soberano. Assim, novamente é possível vislumbrar o fundamento originário do poder político como uma vida que é incluída apenas para ser excluída, isto é, uma vida “absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade.” (AGAMBEN, 2010, p. 89). Não por acaso Agamben também identifica nesta fórmula do direito romano o outro caráter que define a excepcionalidade da vida sacra, isto é, a impossibilidade de ser mandado à morte nas formas sacionadas pelo rito. O pai não poderia simplesmente sacrificar o filho, mas deveria ele próprio matá-lo (AGAMBEN, 2010, p. 90).

A relação de exceção, portanto, é visível, uma vez que todo cidadão romano livre era exposto ao poder de vida e de morte de seu pai e, assim, um princípio que impedia a morte de cidadãos livres era suspenso, excepcionado, caso a morte fosse praticada pelo próprio pai<sup>153</sup>. Para ser incluído como cidadão, participante da vida política na cidade, o homem estava sujeito

---

<sup>151</sup> “Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político (a insacrificável matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania. *Sacer esto* não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter *unheimlich*, isto é, simultaneamente augusto e abjeto, de algo: ela é, ao contrário, a formulação política originária da imposição do vínculo soberano.” (AGAMBEN, 2010, p. 86).

<sup>152</sup> “Por longo tempo um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e de morte.” Esta afirmação de Foucault no final de *A vontade de saber* (Foucault, 1976, p. 119) soa perfeitamente trivial; a primeira vez, porém, que, na história do direito, deparamos com a expressão “direito de vida e de morte”, é na fórmula *vitae necisque potestas*, que não designa de modo algum o poder soberano, mas o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens.” (AGAMBEN, 2010, p. 88).

<sup>153</sup> “No ponto em que eles parecem, assim, coincidir, emerge à luz a circunstância singular (que, a este ponto, não deveria mais, na verdade, apresentar-se assim) na qual todo cidadão varão livre (que, como tal, pode participar da vida pública) encontra-se imediatamente em uma condição de matabilidade virtual, é de certo modo *sacer* em relação ao pai. Os romanos se apercebiam perfeitamente do caráter aporético deste poder que, com uma exceção flagrante ao princípio sancionado nas XII tábuas, segundo o qual um cidadão não podia ser mandado à morte sem processo (*indemnatus*), configurava uma forma de ilimitada autorização a matar (*lex indemnatorum interficiendum*). (AGAMBEN, 2010, p. 91).

ao poder de morte incondicional de seu pai. Ser cidadão implicava na dupla exceção da matabilidade e insacriticabilidade.

A investigação da vida nua, da vida sacra em Agamben também permite desmascarar teorias que expõem o vínculo originário do Estado como o pacto social ou em normas positivas. Se o fundamento primeiro do poder político é a vida matável do *homo sacer*, o vínculo originário que constitui o “estado civil” não é o contrato ou a norma, que decorre da vontade livre dos cidadãos, mas sim a própria decisão soberana que captura no estado de exceção a vida nua<sup>154</sup>. O próprio estado de natureza hobbesiano ganha outro significado para Agamben, pois não se trata de uma condição pré-jurídica, mas um limiar de indiferença entre o estado de natureza e o estado social, espaço em que “cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*” (AGAMBEN, 2010, p. 105). A expressão utilizada por Hobbes, de que o “homem é o lobo do homem” só pode ser entendida, para o filósofo italiano, se resgatada a associação entre o *homo sacer* e o homem-lobo<sup>155</sup>. Com esta interpretação, novamente será possível vislumbrar no estado de natureza hobbesiano o *locus* de uma relação de bando soberano, de um estado de exceção e, nesse sentido, a violência soberana não se funda por meio do contrato social, mas pela relação de exceção e abandono de uma vida nua<sup>156</sup>. O Estado, por sua vez, não se funda em um único momento, mas continuamente na decisão do soberano. O conteúdo desta decisão não é a vontade livre dos cidadãos, mas a própria vida nua (AGAMBEN, 2010, p. 108).

---

<sup>154</sup> “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.” (AGAMBEN, 2010, p. 91).

<sup>155</sup> Agamben retoma Jhering afirmando que este autor foi o primeiro a associar o *homo sacer* as figuras da antiguidade germânica do bandido e do fora-da-lei, também denominado *wargus*, ou, o homem-lobo. Estas figuras estavam submetidas a uma condição limite, de exclusão da comunidade, uma vez que também estavam sujeitos a morte que não era passível de punição: “Fontes germânicas e anglo-saxônicas sublinham essa condição limite do bandido definindo-o como homem-lobo (*wargus*, *werwolf*, lat. *garulphus*, donde o francês *loup garou*, lobisomem) (...) Aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade - o lobisomem - é, portanto, na origem a figura daquele que foi banido da comunidade.” (AGAMBEN, 2010, p. 104-105). Para Agamben é esta associação das figuras presentes nas fontes germânicas e anglo-saxônicas do bandido, do homem-lobo, do lobisomem, com o *homo sacer* que permite, novamente, compreender o mitologema hobbesiano do estado de natureza como um próprio estado de exceção, pois esta referência de Hobbes ao *homo hominis lupus* contém em si a referência aquele *wargus*, ao banido, excluído e, portanto, ao próprio *homo sacer*: “(...) assim, quando Hobbes funda a soberania através da remissão ao *homo hominus lupus*, no lobo é necessário saber distinguir um eco do *wargus* e do *caput lupinum* (...) não simplesmente besta fera e vida natural, mas, sobretudo zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomem, homem que se transforma em lobo e lobo que torna-se homem: vale dizer, banido, *homo sacer*.” (AGAMBEN, 2010, p. 105).

<sup>156</sup> “A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado. E, como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, neste sentido, aquela vida matável e insacriticável que tem no *homo sacer* o seu paradigma, assim também, na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem lobo do homem, habita estavelmente na cidade.” (AGAMBEN, 2010, p. 106).

A relação de bando é o que une a vida nua e o poder soberano, os dois polos da exceção soberana. A vida sacra, capturada pelo poder soberano nesta relação de bando, de uma inclusão exclusiva, se constitui para Agamben (2010, p.113) como “uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea”, de modo que “Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*.”. Na modernidade, esta estrutura de bando, originária do poder soberano, da inserção de uma vida nua no espaço da *pólis* e da indeterminação entre *zoé* e *bíos*, foi o que potencializou a ascensão da vida aos cálculos do poder estatal, daquilo que Foucault definiu como biopolítica.

### **2.3 A biopolítica e o estado de exceção: Ligação entre democracia e Estados Totalitários e a vida indigna de ser vivida**

Em *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*, Giorgio Agamben vincula o estado de exceção e a soberania a uma noção de biopolítica, que é desenvolvida por ele. Assim, o conceito de biopolítica enquanto uma vida biológica, inserida na política permite lançar luz sobre a atuação do soberano e, de forma ainda mais radical, para o filósofo italiano “constitui o núcleo originário - ainda que encoberto - do poder soberano. Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano.” (2010, p. 14). Para desenvolver essa compreensão do corpo biopolítico, enquanto produto da atuação do poder soberano, o filósofo italiano retoma a compreensão de biopolítica que é desenvolvida pelo filósofo francês Michel Foucault, no entanto, concomitantemente, Agamben pensa a biopolítica de forma diversa àquela de Foucault.

A compreensão do poder em Foucault coloca a vida no centro da política. Como vislumbrado no primeiro capítulo desta dissertação, o deslocamento no direito do poder soberano, de um poder de causar a morte ou deixar viver para um poder de causar a vida ou devolver à morte, permite a emergência de novos mecanismos de poder que visam manter, gerenciar, melhorar, aperfeiçoar a vida, ao mesmo tempo que a submetem a um controle absoluto. A vida é capturada pelo poder de tal forma que é possível afirmar, como fez o filósofo francês, que o poder tomou conta da vida. Dizer que o poder tomou conta da vida significa que ele conseguiu se articular tanto no nível do corpo quanto no nível da população, tanto no âmbito do orgânico quanto no âmbito do biológico (FOUCAULT, 2005, p. 302). Até mesmo a morte, no interior desse sistema, quando ocasionada, é justificada por meio da proteção da vida. Portanto, este poder, que decorre do deslocamento do direito do soberano, mas, como visto, não

se reduz a ele, pois está disseminado em todas as instituições e em todos os sujeitos, se direcionando em todos os sentidos do corpo social, atravessa e é atravessado pela vida.

A inserção da vida biológica no centro da política já havia sido uma preocupação de outra importante filósofa: Hannah Arendt. Em “A Condição Humana”, Arendt define algumas atividades essenciais do humano e suas respectivas condições<sup>157</sup>. Uma das condições humanas fundamentais, observada pela autora, é a ação, definida como “a atividade política por excelência” (ARENDR, 2007, p. 17) e a única atividade humana que não pode ser exercida fora da sociedade<sup>158</sup>. No entanto, na modernidade a vida natural impera sobre a ação política, passando a ocupar o espaço público. A sociedade moderna se caracteriza pela prevalência não da ação, mas da condição humana do trabalho ou da fabricação. O *homo faber*, aquele que fabrica artificialismos, o “homem fazedor e fabricante, cuja tarefa é violentar a natureza a fim de construir para si mesmo um lar permanente” (ARENDR, 2007, p. 317), se sobrepõe sobre a ação, aquela atividade definida como essencialmente política<sup>159</sup>. Assim, ARENDR (2007, 314) afirma: “a fabricação passou a ocupar o lugar que antes cabia à ação política”. Desse modo, a autora pode observar que mesmo “na diversidade da condição humana, com suas várias

---

<sup>157</sup> Arendt delimita, inicialmente, três atividades essenciais da condição humana: o labor, o trabalho e a ação. O labor é definido na compreensão da autora como um “(...) processo biológico do corpo humano” (ARENDR, 2007, p. 15), aquelas atividades voltadas para a subsistência do humano. O trabalho, por sua vez, está inserido no “artificialismo da existência humana” (ARENDR, 2007, p. 15). Se trata da fabricação, da produção de coisas, o que é determinado por uma cultura, uma sociedade. A ação diz respeito “a atividade política por excelência” (ARENDR, 2007, p. 17). Estas três atividades e as condições humanas que elas representam, relacionam-se “com as condições mais gerais da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade” (ARENDR, 2007, p. 16). Estas atividades e condições humanas, trabalhadas pela autora, são denominadas por ela como *vita activa*.

<sup>158</sup> Nas palavras da autora: “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do labor não requer a presença de outros, mas um ser que “laborasse” em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão. Um homem que trabalhasse e fabricasse e construísse num mundo habitado somente por ele mesmo não deixaria de ser um fabricante, mas não seria um *homo faber*: teria perdido a sua qualidade especificamente humana e seria, antes, um deus – certamente não o Criador, mas um demiurgo divino como Platão o descreveu em um dos seus mitos. Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença dos outros.” (ARENDR, 2007, p. 31).

<sup>159</sup> “E, realmente, entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a “instrumentalização” do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança no caráter global da categoria de meios e fins e a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria-prima e toda a natureza como “um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos”; o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como “primeiro passo... para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de instrumentos para fabricar outros instrumentos e permitir a infinita variedade de sua fabricação”; e, finalmente, o modo natural de identificar a fabricação com a ação.” (ARENDR, 2007, p. 318-319).

capacidades humanas, foi precisamente a vida que invalidou todas as outras considerações.” (ARENDR, 2007, p. 327).

Em que pese Arendt tenha centrado suas preocupações também na questão da inserção da vida no âmbito da política e nas consequências desta inserção, Agamben (2010, p. 13) observa que, curiosamente, a filósofa não fez relação à conexão existente entre suas pesquisas e aquelas que remetiam à biopolítica, desenvolvidas por Foucault. Do mesmo modo, segundo Agamben, o filósofo francês não empreendeu uma investigação profunda acerca dos espaços modernos em que a biopolítica se manifestou de forma mais extrema: os campos de concentração e os grandes estados totalitários do século XX, que já haviam sido pensados por Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*, publicado em 1951.

Assim, embora Foucault tenha investigado as duas técnicas de poder e o duplo vínculo político, de individuação e totalização das estruturas de poder, reconhecendo uma intensificação desses poderes nos estados totalitários, Agamben (2010, p. 13) enfatiza a necessidade de aprofundar a análise dessa investigação, mas, desta vez, buscando compreender o que há no espaço em que os dois aspectos do poder (técnicas políticas do poder e tecnologias do eu) se tocam. O deslocamento que Agamben promove em sua leitura da biopolítica ocorre, inicialmente, com relação a própria origem da biopolítica e o que a distingue na modernidade.

Para Foucault, como visto, a biopolítica, esta técnica de poder que é produzida e é produto das populações na sociedade moderna, que atua no eixo do corpo-espécie, se trata da inauguração na história do ingresso da vida biológica no âmbito da política, concretizando, o que o filósofo francês denomina, uma espécie de “limiar de modernidade biológica” e “e se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas” (FOUCAULT, 1988, p. 135).

No entanto, ao trazer a distinção *zoé* e *bíos* que, como mencionado anteriormente, também se encontra em outras obras de Agamben, o filósofo italiano busca comprovar que a captura da vida pela política remete à Antiguidade Grega. Desse modo, a *zoé* já era preocupação do poder estatal, pois os gregos reconheciam que ela poderia ser considerada, em si, um bem, ainda que se tratasse da vida biológica. O que é decisivo e marca a política moderna, para o filósofo italiano, é muito mais a formação de um oculto ponto de intersecção entre *zoé* e *bíos*, isto é, aquilo que ele chama de vida nua e que está no centro da sua teoria do estado de exceção. É a crescente zona de indistinção entre a vida nua e a política que abriga todo o sistema político

na modernidade. A formação deste espaço de indeterminação ocorre em concomitância com o processo pelo qual a exceção se torna a regra<sup>160</sup>.

Esta expressão máxima da biopolítica, que encontra seu ápice nos Estados modernos, apresenta uma aparente contradição, pois cada vez mais os sujeitos em sociedade adquirem espaços, liberdades e direitos. No entanto, simultaneamente, a vida destes sujeitos é entregue ao poder soberano e inscrita na ordem estatal. É precisamente esta contradição que demonstra o caráter da biopolítica na modernidade: a “liberação” da vida, que se pretendia que fosse o fundamento dos Estados modernos, com a criação de instrumentos jurídicos como as declarações de direitos, em realidade, trata-se, cada vez mais, de uma prisão, e uma entrega da vida ao poder soberano (AGAMBEN, 2010, p. 118). Quando a vida nua se torna o critério político decisivo e o local de onde partem as decisões soberanas, é possível compreender estas aparentes contradições que permeiam os instrumentos jurídicos, as teorias bases do Estado-nação moderno e democrático, e os eventos fundamentais da história política da modernidade.

No documento base da democracia moderna, o *writ* de *Habeas corpus* de 1679, Agamben afirma que há o primeiro registro da vida nua como novo sujeito político. Esta fórmula, ao demandar a presença física, isto é, o corpo de uma pessoa à frente de um juízo, exprime a prevalência do sujeito biológico em face do antigo sujeito feudal<sup>161</sup>. Assim, a democracia moderna captura a *zoé*, isto é, a simples vida biológica, representada no corpo do sujeito, e na relação de bando soberano, converte-a naquela vida nua, que ocupa o centro da decisão soberana. O portador do direito de *habeas corpus*, apenas pode exercer tal direito se reproduzir a exceção soberana, se separar em si mesmo *o corpus*, a sua própria vida nua, ao passo que aquele que o prendeu se torna também obrigado a exhibir o corpo e justificar a prisão.

---

<sup>160</sup> Nas palavras do autor: “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 originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político; quando as suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quando da emancipação dele.” (AGAMBEN, 2010, p. 16).

<sup>161</sup> “Nada melhor do que esta fórmula nos permite mensurar a diferença na base da democracia moderna: não o homem livre, com suas prerrogativas e os seus estatutos, e nem ao menos simplesmente *homo*, mas *corpus* é o novo sujeito da política, e a democracia moderna nasce propriamente como reivindicação e exposição deste “corpo”: *habeas corpus ad subjiciendum*, deverá ter um corpo para mostrar.” (AGAMBEN, 2010, p. 120).

Nesse sentido: “*Corpus é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais.*” (AGAMBEN, 2010, p. 121).

A inscrição da vida nua na modernidade também pode ser observada no emergir dos “direitos do homem”, isto é, no advento das diversas declarações e convenções de direitos humanos que marcaram o século XX. Para Agamben (2010, p. 123) a função histórica real dessas declarações na formação do Estado-nação moderno não é a de proclamar direitos inalienáveis e sagrados dos indivíduos, mas sim de inscrever cada vez mais aquela vida nua na ordem jurídico-política.

Esta inscrição da vida nua, instrumentalizada nas declarações e convenções de direitos humanos, vem à luz com a acentuação e concretização no século XX do refúgio, enquanto fenômeno de massa, e da condição dos refugiados. Arendt já havia demonstrado, com a sua exposição sobre o declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem, a paradoxal figura do refugiado, daqueles que, após a Primeira Guerra Mundial, passaram a ser considerados “o refúgio da terra”<sup>162</sup>. Por sua situação de vulnerabilidade, o refugiado deveria ser aquele que está protegido pelo ordenamento. No entanto, ao não carregar a qualificação de cidadão de um Estado, ele se encontra privado de qualquer direito. Os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem, contidos nas declarações de direitos, acabam não servindo para tutelar todos os homens. A cidadania se torna um pressuposto para ter direitos. Assim, os refugiados são incluídos na ordem jurídica apenas para serem excluídos, isto é, como humanos que não atendem uma condição de humanidade exigida pela lei (ser cidadão). Nesse sentido, expõe-se esta vida nua, uma vida matável e insacriável, uma vida submetida as violências e violações desde sua origem.

Analisando a Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789, é possível verificar que o próprio título desta abre margem para uma ambiguidade, uma vez que as palavras “homem” e “cidadão” se encontram separadas, de modo que Agamben (2010, p. 123) afirma: “não está claro se os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo; e, neste caso, que tipo de relações existe entre eles.”. Além disso, neste documento a

---

<sup>162</sup> Arendt afirma que a Primeira Guerra Mundial ocasionou uma série de problemas às sociedades, desde a crise financeira, o desemprego, até as guerras civis que acarretaram este novo fenômeno migratório. Aqueles que saíam do seu país de origem perdiam todos os seus direitos humanos. Desse modo, a proclamação de direitos humanos inalienáveis evidentemente fracassara quando se tratava desses humanos “indesejáveis”, desse “refúgio da terra”. As declarações de direitos humanos que, na teoria, deveriam garantir a proteção de todos, paradoxalmente, se referiam a um ser humano “abstrato” e a nacionalização se tornou preponderante para a garantia de tais direitos. Esta hipocrisia dos direitos humanos não passou despercebida pela política totalitária que utilizou a desnacionalização como “uma poderosa arma” (ARENDR, 2013, p. 332-370).

implicação entre nascer e obter direitos e se tornar cidadão e conservar estes mesmos direitos, evidencia que a vida natural (isto é, o nascimento) é difundida na condição de cidadão. *Zoé e bíos* se indeterminam nesta vida nua que assume papel central na estrutura do Estado-nação.

A inscrição da vida nua na base do ordenamento jurídico, por meio da atribuição de direitos aos homens nas declarações e convenções, que impõem a vida natural (o nascimento) e a cidadania como condições aos próprios direitos nelas presentes, permite redefinir o que é a soberania no Estado moderno. A soberania se iguala ao conceito de nação. Os princípios de natividade e soberania se unem e o súdito se transforma em cidadão<sup>163</sup>.

A crise do Estado-nação que permeia o século XX e resulta nos movimentos biopolíticos extremados dos regimes totalitários dos Novecentos, que para Agamben são a principal expressão histórica da biopolítica, decorre precisamente da transformação da vida nua no local por excelência da decisão soberana. Com isso, também é possível pensar que uma das principais características da biopolítica moderna, observada nos regimes nazista e fascista, é constantemente redefinir o limiar, que articula aquela vida que está dentro e aquela que está fora. *Zoé* se torna uma linha em movimento que deve ser sempre redesenhada. A proliferação de instrumentos normativos e teorias para definir e justificar quem é considerado cidadão e quem não é, é exemplo dessa constante redefinição<sup>164</sup>.

A estrutura biopolítica fundamental da modernidade é aquela que contém “a decisão sobre o valor (ou sobre o desvalor) da vida como tal” (AGAMBEN, 2010, p. 133). A decisão é sobre quem merece viver, qual a vida digna de ser vivida e, em seu sentido correlato, aquela “vida indigna de ser vivida”, conforme expressão que Agamben recupera de um panfleto alemão de 1920 que defendia a possibilidade da eutanásia<sup>165</sup>, expressão esta que também foi

---

<sup>163</sup> Nesse sentido, afirma Agamben (2010, p. 125): “Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania.”

<sup>164</sup> Uma das fórmulas políticas que servem para determinar a cidadania é o *ius soli*, isto é, nascer em um território, e o *ius sanguinis*, ou seja, ter descendentes que nasceram em determinado território. Não é por acaso que estes critérios também tenham sido adotados pelo regime nacional-socialista. Este retomou a pergunta política essencial, quem é o cidadão alemão e quem não é, e ao responder esta pergunta, justificou a concretização da forma extremada da apreensão e exclusão da vida nua, isto é, da biopolítica que se converte em uma política de morte. Assim, Agamben afirma (2010, p. 127): “Fascismo e nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isto possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações dos direitos”.

<sup>165</sup> Este livro denominado “A autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida” que tinha como autores Karl Binding, especialista em direito penal, e Alfred Hoche, professor de medicina, é retomado por Agamben por dois motivos. Primeiro, pois para explicar a impunibilidade do suicídio, o jurista prevê o suicídio como uma soberania do homem sobre a própria vida. Mas, mais significativo do que a soberania estar atrelada ao homem nessa possibilidade de decidir sobre a própria morte, é, para Agamben, a “necessidade de autorizar “o

retomada pelo regime nazista<sup>166</sup>. A politização da vida na modernidade recai na decisão “sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante” (AGAMBEN, 2010, p. 135), de modo que as sociedades modernas passam a definir seus “homens sacros” até o ponto de todos os sujeitos serem virtualmente *homines sacris*.

Os campos, que caracterizaram a política dos Estados totalitários, são expressão de um espaço localizável, no plano físico, do estado de exceção. Os primeiros campos de concentração na Alemanha nascem da proclamação do estado de exceção no regime social-democrático. Assim, desde o início, os campos estão vinculados ao estado de exceção e aos seus mecanismos jurídicos e não ao direito normal (AGAMBEN, 2010, p. 163). No regime nazista, os campos também estavam fundamentados, em sua estrutura jurídico-política, na mesma medida excepcional, que embasou a criação dos campos no regime social-democrático, a *Schutzhaft*<sup>167</sup>.

No entanto, é no regime nazista que é possível notar uma mudança paradigmática no próprio estado de exceção. Agamben (2010, p. 164) observa que no decreto emitido pelo regime nazista em 28 de fevereiro de 1933 não só os direitos previstos na Constituição continuaram sendo suspensos, mas uma novidade surge: não havia no decreto a expressão estado de exceção

---

aniquilamento da vida indigna de ser vivida”.”. Binding questiona se a impunibilidade do aniquilamento da vida, presente quando um homem mata a si próprio, deve se restringir ao suicídio ou pode também ser utilizada quando a morte é praticada por terceiros. Para o jurista, tudo depende da análise que se faz sobre a existência de vidas humanas que perderam permanentemente todo o valor para a sociedade, isto é, da existência desta vida que se pretende eliminar ser uma vida sem valor e indigna de ser vivida. Para Binding estas pessoas são aquelas que possuem alguma doença incurável e desejam a prática da eutanásia para “libertação”, mas também ao que ele denomina como “idiotas incuráveis”, que não possuem nem vontade de viver ou morrer, de modo que a decisão pela morte poderia partir do próprio doente ou de um médico ou parente dele e a decisão final caberia a uma comissão estatal, composta de médico, psiquiatra e jurista. Esta tentativa de eliminação da “vida indigna de ser vivida” é retomada no programa de Eutanásia, o *Euthanasie-Programm für unheilbaren Kranken*, desenvolvido pelo regime nazista, que se constitui como uma operação de extermínio em massa marcante do século XX (AGAMBEN, 2010, p. 132-139).

<sup>166</sup> O programa de eutanásia do regime nazista é interpretado por Agamben (2010, p. 137) como a “nova vocação biopolítica do estado nacional-socialista, do poder soberano de decidir sobre a vida nua”. Assim, não se tratou, na percepção do filósofo italiano, de uma tentativa de evitar a reprodução das pessoas que eram executadas por meio deste programa, já que a maioria daqueles que foram mortos não tinham condições de se reproduzir. Nem mesmo o programa de eutanásia tinha um fundamento econômico, já que representava um encargo ao Estado Alemão. Mesmo com a impopularidade do programa, Hitler o levou até o fim, pois, como adiantado, este fazia parte desta expressão máxima da biopolítica, de decidir sobre a vida nua, a vida indigna de ser vivida e separar no corpo da nação esta vida. Levada ao ápice, a biopolítica no regime nazista selecionou esta vida e deu conta de sua eliminação. (AGAMBEN, 2010, p. 137-138).

<sup>167</sup> Nas palavras de Agamben (2010, p. 163): “É sabido que a base jurídica do internamento não era o direito comum, mas a *Schutzhaft* (literalmente: custódia protetiva), um estatuto jurídico de derivação prussiana que os juristas nazistas classificam às vezes como uma medida policial preventiva, na medida em que permitia “tomar sob custódia” certos indivíduos independentemente de qualquer conduta penalmente relevante, unicamente com o fim de evitar um perigo para a segurança do Estado. Mas a origem da *Schutzhaft* encontra-se na lei prussiana de 4 de junho de 1851 sobre o Estado de sítio, que em 1871 foi estendida a toda a Alemanha (com exceção da Baviera) e, ainda antes, na lei prussiana sobre “a proteção da liberdade pessoal” (*Schutz der persönlichen Freiheit*) de 12 de fevereiro de 1850, que encontraram uma maciça aplicação por ocasião da Primeira Guerra Mundial e nos conflitos que, na Alemanha, se seguiram à conclusão do tratado de paz.”.

(*Ausnahmezustand*). Assim, deixa-se de existir uma suspensão apenas temporal de direitos nestes espaços. O campo passa a ser o espaço no qual os direitos são suspensos, mesmo numa situação de normalidade. Se torna um espaço de exceção por excelência. O mecanismo da *Schutzhaft*, antes vinculado a decretação do estado de exceção formal, continua fundamentando a estrutura jurídica e política dos campos. A mudança paradigmática, que refere o filósofo italiano, pode ser sintetizada na seguinte conclusão: “*O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra.*” (AGAMBEN, 2010, p. 165).

Ao mesmo tempo em que o campo é colocado para fora do ordenamento normal, ele não se trata de algo externo, pois sua origem remete ao próprio ordenamento. O campo é uma absoluta zona de indistinção entre direito e fato. Espaço que mescla normalidade e excepcionalidade, onde não é possível diferenciá-las. Novamente verifica-se aqui aquela relação de exceção, na qual o que é incluído só é incluído por meio de uma exclusão, mas o que é capturado fora é o próprio estado de exceção. Assim, sendo o campo o novo paradigma jurídico-político, o soberano não mais decide sobre a exceção, isto é, reconhece a existência de uma situação emergencial factícia de perigo à ordem pública, mas produz esta situação.

A biopolítica está então vinculada ao poder soberano e é por este criada, por meio da relação de exceção, de bando soberano e de uma inclusão exclusiva. A vida nua, enquanto uma escolha da vida que merece ser vivida, é a produção de um corpo biopolítico pelo soberano. Este seleciona a vida que merece ser vivida e, concomitantemente, aquela que não merece, a vida desqualificada, aquela sobre a qual recai o fausto mortífero, para recuperar uma expressão de Foucault, do simples deixar morrer. O significado biopolítico do estado de exceção, definido por Agamben como aquele “(...) em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão” (2007, p. 14), se trata da relação de exceção e abandono. É precisamente nos regimes totalitários que Agamben pode encontrar a conversão da politização da vida em sua forma mais extrema, para uma política de morte, o que ele denomina tanatopolítica, conceito que se pretende resgatar nesta dissertação no próximo capítulo, para pensá-lo além da experiência dos Estados Totalitários do século XX.

De todo modo, este novo paradigma jurídico-político inaugurado com os campos, que traz à tona uma absoluta zona de indeterminação entre direito e fato, leva a constatação de que o corpo biopolítico, que para Agamben, se trata do novo sujeito político, não é uma questão de fato, isto é, um simples corpo biológico, nem somente uma questão de direito, ou seja, um corpo que se reconhece em alguma norma e para o qual se aplica alguma norma. Este corpo é “a aposta de uma decisão política soberana, que opera na absoluta indiferenciação de fato e direito.” (AGAMBEN, 2010, p. 167). A palavra do Führer, definida como lei, só pode ser

entendida após a compreensão desta zona de indistinção entre direito e fato, que permeia a estrutura jurídico-política dos campos e das práticas do regime nazista, pois a palavra do Führer não poderia ser enquadrada nem como simples fato ou simples direito<sup>168</sup>. Agamben retoma esta impossibilidade de distinção entre fato e direito que se opera no estado de exceção no livro serial do projeto *Homo Sacer: Estado de exceção*, publicado originariamente em 2003. Neste, é possível verificar que o filósofo italiano se concentra na relação entre estado de exceção e o direito, o que o leva a conclusão de que há no estado de exceção moderno um espaço “vazio de direitos”, onde a própria transgressão e o cumprimento da lei se indeterminam.

Ainda, empreendendo uma análise histórica da inserção dos mecanismos jurídicos excepcionais na ordem jurídica dos Estados ocidentais, Agamben verifica como, no espaço que denominou de “laboratório” do estado de exceção, ou seja, as duas grandes Guerras Mundiais, é possível notar a transformação do estado de exceção que, talvez hoje, tenha atingido seu ápice: A passagem da progressiva utilização destes mecanismos excepcionais para uma técnica de governo, na qual poder institucional-político e biopoder funcionam em perfeita harmonia para possibilitar os desastrosos eventos políticos que marcam a modernidade e também a contemporaneidade.

Assim, no próximo ponto desta pesquisa, trata-se de analisar estas duas investigações empreendidas por Agamben, o que permite compreender ainda mais como o estado de exceção se apresenta na contemporaneidade. Esta compreensão paradigmática do estado de exceção contemporâneo, desenvolvida por Agamben, será retomada no último capítulo para pensar uma leitura daquilo que muitos autores, dentre eles o próprio Agamben, têm denominado como a grande guerra da contemporaneidade: a pandemia do coronavírus.

#### **2.4 O estado de exceção e o vazio de direitos:**

O significado biopolítico do estado de exceção, delineado acima, permite compreender que há um ponto de intersecção entre o biopoder e o poder institucional-político. Este ponto é a vida nua, apreendida na relação de exceção e de bando soberano. Como demonstrado, Agamben visualiza nos Estados Totalitários do século XX e, principalmente no regime nazista,

---

<sup>168</sup> “Somente nesta perspectiva a teoria nacional-socialista, que coloca na palavra do Führer a fonte imediata e em si perfeita da lei, adquire todo o seu significado. Assim como a palavra do Führer não é uma situação factícia que se transforma posteriormente em norma, mas é ela mesma, enquanto viva voz, norma, também o corpo biopolítico (em seu dúplice aspecto de corpo hebreu e corpo alemão, de vida indigna de ser vivida e de vida plena) não é um inerte pressuposto biológico ao qual a norma remete, mas é ao mesmo tempo norma e critério da sua aplicação, norma que decide o fato que decide da sua aplicação.” (AGAMBEN, 2010, p. 168).

a expressão máxima da biopolítica moderna, da indistinção que se promove entre *zoé* e *bíos*, da produção de uma vida nua, matável e insacrificável, pelo poder soberano. Com os paradigmas do *homo sacer* e do campo, o filósofo italiano pode pensar nesta intersecção entre soberania e biopoder.

Em Estado de exceção (2007), Agamben retoma estas definições. No entanto, neste livro, o filósofo italiano almeja investigar muito mais o aspecto institucional-jurídico que também compreende o estado de exceção. O autor traz ao centro de suas reflexões as dificuldades decorrentes da falta de uma teoria do direito público sobre o estado de exceção, uma vez que ora a exceção é vislumbrada pelos juristas como uma situação de fato, que não se converte em um problema jurídico, e ora é inserida no âmbito do jurídico, se transformando em mecanismo que, sem êxito, tenta capturar aquilo que dele escapa (AGAMBEN, 2007, p. 11).

Portanto, é possível notar neste livro, que continua o projeto *Homo Sacer*, uma prevalência na investigação do estado de exceção que se volta ao espaço do direito, pois para Agamben (2007, p. 80) “A tarefa essencial de uma teoria não é apenas esclarecer a natureza jurídica ou não do estado de exceção, mas, principalmente, definir o sentido, o lugar e as formas de sua relação com o direito.”

A tentativa do direito em apreender o estado de exceção apresenta uma série de aporias. Quando as Constituições, legislações e os entendimentos doutrinários e jurídicos passaram a admitir, nos Estados modernos, que o estado de exceção ocupasse um espaço no direito, seja estando positivado nestes instrumentos normativos ou não, estas aporias começaram a se revelar e a doutrina do Estado tratou, ainda que não em uma teoria geral como criticou Agamben, de tentar explicar estas dificuldades.

Como demonstrado no primeiro capítulo desta dissertação uma dificuldade, já amplamente enfatizada por Schmitt, diz respeito a impossibilidade de delimitar a própria situação excepcional na norma. Schmitt (1996, p. 88) afirmou que o caso excepcional “não pode ser circunscrito numa tipificação jurídica”. Para o autor alemão seria impossível tentar tipificar totalmente a exceção no direito, desconsiderando seu caráter político. No entanto, mesmo reconhecendo a impossibilidade de apreensão total do caso excepcional pela norma, visando diferenciar o estado de exceção da anarquia ou do caos, Schmitt buscou inscrever a exceção no direito. No primeiro capítulo desta pesquisa demonstrou-se como se deu esta articulação na teoria schmittiana, seja em *A Ditadura*, por meio da distinção entre normas de direito e normas de realização do direito e com a oposição entre poderes constituído e constituinte, seja em *Teologia Política*, com a inscrição da exceção no âmbito normativo por meio da diferenciação entre decisão e norma.

Além de Schmitt, a relação entre estado de exceção e direito, ou, a tentativa de explicar essa relação, também já havia sido enfrentada por outros autores, o que culminou em uma diversidade de posicionamentos doutrinários acerca do tema<sup>169</sup>. Alguns autores buscaram justificar a relação entre exceção e direito, admitindo que a exceção pode ser inscrita no âmbito jurídico com fundamento em um princípio ou um “estado de necessidade”. O conceito de necessidade remete ao princípio romano *necessitas legem non habet*, a necessidade não tem lei. Segundo Agamben, em sua origem, tal princípio romano designava a “justificativa para uma transgressão em um caso específico por meio de uma exceção.”<sup>170</sup>. Portanto, originariamente o conceito não se referia a uma situação geral de suspensão da lei, como ocorre no próprio estado de exceção moderno, mas sim a uma circunstância particular em que a lei perdia a força de sua obrigação. A necessidade instaurava uma “(...) abertura do sistema jurídico a um fato externo, uma espécie de *fictio legis*” (AGAMBEN, 2007, p. 42).

Todavia, na modernidade, em sentido oposto, há “(...) uma tentativa de incluir na ordem jurídica a própria exceção, criando uma zona de indiferenciação em que fato e direito coincidem.” (AGAMBEN, 2007, p. 42). Assim, quando nos Estados modernos buscou-se inscrever o estado de exceção no espaço do direito<sup>171</sup>, converteu-se o princípio da necessidade

---

<sup>169</sup> Ao analisar tais posicionamentos doutrinários acerca da relação entre a exceção e o direito, Agamben (2007, p.38) divide os autores em dois grupos distintos: O primeiro grupo admitiu a apreensão da exceção pelo direito. E o segundo grupo, em sentido oposto, considerou o estado de exceção como externo ao âmbito jurídico, de modo que não podia ser circunscrito neste, ainda que a existência do estado de exceção acarretasse consequências ao direito. Entre os primeiros, alguns - como Santi Romano, Hauriou, Mortati - conceberam o estado de exceção como parte integrante do direito positivo, pois a necessidade que funda tal estado age como fonte autônoma de direito; outros - como Hoerni, Ranalleti, Rossiter - entenderam-no como um direito subjetivo (natural ou constitucional) do Estado à sua própria conservação. Os segundos - entre os quais estão Biscaretti, Balladore-Pallieri, Carré de Malberg - consideraram o estado de exceção e a necessidade que o funda como elementos de fato substancialmente extrajurídicos.

<sup>170</sup> Agamben (2007, p. 41) analisa a origem deste princípio em um *Decretum* do imperador romano Graciano. O filósofo italiano afirma que o princípio de necessidade aparece neste *Decretum*, uma primeira vez na glosa e uma segunda vez no texto. Na glosa a necessidade parece ter o poder de tornar lícito e ilícito o ato. Contudo, é possível compreender melhor o sentido do princípio analisando o texto de Graciano, que se refere à celebração da missa, pois neste fica claro que “(...) a necessidade age aqui como justificativa para uma transgressão em um caso específico por meio de uma exceção.” Também em Tomás de Aquino, Agamben verifica o mesmo sentido do princípio de necessidade na obra *Summa Theologica*, já que nesta, Tomás de Aquino remete a teoria da necessidade ao poder do Príncipe de “dispensar a lei” em um caso específico: “A teoria da necessidade não é aqui outra coisa que uma teoria da exceção (*dispensatio*) em virtude da qual um caso particular escapa à obrigação da observância da lei. A necessidade não é fonte de lei e tampouco suspende, em sentido próprio, a lei; ela se limita a subtrair um caso particular à aplicação literal da norma: (...)”.

<sup>171</sup> A tentativa de incluir o estado de exceção no âmbito do direito, por meio da criação de medidas jurídicas excepcionais tem origem nos Estados modernos. Uma das primeiras manifestações de um estado de exceção no direito moderno surge na tradição jurídica anglo-saxônica, através do mecanismo denominado *Martial Law*, na tradução Lei Marcial. Adianta-se aqui que embora este mecanismo esteja associado, em sua origem, ao direito britânico, também foi incorporado na França, mas a história deste país é marcada pela utilização de um outro mecanismo que também surge nas Constituições modernas: o Estado de Sítio. Em A Ditadura (1921), ao introduzir a experiência francesa com o Estado de Sítio, Schmitt afirma que a *loi martiale* francesa de 21 de outubro de 1789 “fue promulgada según el modelo inglés de la Riot- Act, cuando estallaron en París motines por los ví- veres y la

em fundamento e fonte da lei e com isso criou-se esta própria zona de indistinção entre fato e direito, anomia e *nómos*.

Se a origem do princípio de necessidade não remete a uma situação geral e, quando esta necessidade vira fundamento último da lei nos Estados modernos, cria-se uma zona de indistinção entre fato e direito, é também porque a natureza da necessidade não é, como observa Agamben (2007, p. 46-47) um dado objetivo, de modo que a definição do que é a necessidade e de quando ela se configuraria implica sempre em uma decisão, um juízo subjetivo e relativo. A possibilidade de apreensão da exceção pelo direito parece se tornar ainda mais complexa e criar mais aporias insolúveis, ao invés de ser esclarecida por esta teoria da necessidade.

Para Agamben a relação entre estado de exceção e direito não encontra explicação no princípio de necessidade, menos ainda em outras justificativas, como aquela que prevê o estado de exceção como um direito de autopreservação do próprio Estado<sup>172</sup>. O que se inaugura com o estado de exceção é fundamentalmente um “vazio de direitos”. Esta construção do estado de exceção como vazio de direitos é essencial para a compreensão das aporias que se apresentam no estado de exceção moderno e que persistem na contemporaneidade. O estado de exceção como técnica de governo, que caracteriza os tempos contemporâneos, deve ser vislumbrado não apenas na constante transformação paradigmática em torno do estado de exceção e em como este passou a ser utilizado pelos Estados, mas também no vazio, na “lacuna fictícia”, na “fratura essencial” como denomina Agamben (2007, p. 48-49), que os próprios instrumentos normativos modernos abrem em seu interior com a inserção do estado de exceção no espaço do direito.

A compreensão do estado de exceção como vazio de direitos se encontra em um instituto do direito romano que, para o filósofo italiano, se trata de um arquétipo do estado de exceção moderno: o *iustitium*. Analisando a origem deste mecanismo, Agamben (2007, p. 67-68) esclarece que quando o senado romano se deparava com alguma situação que colocava em perigo a República (como uma guerra externa, uma insurreição ou uma guerra civil), emitia

---

Asamblea Nacional — que se había trasladado poco antes de Versalles a París — observó que tenía que proteger sus deliberaciones de los tumultos.” (1968, p. 231). Assim, a França inicialmente tentou reproduzir a Lei Marcial para sanar conflitos internos e, apenas posteriormente, criou o Estado de Sítio, mecanismo este que é mais marcante quando se analisa o estado de exceção no âmbito jurídico na experiência francesa. O próprio Agamben, quando analisa a tradição jurídica francesa, apenas menciona o Estado de Sítio (AGAMBEN, 2007, p. 24-28).

<sup>172</sup> “Portanto, são falsas todas aquelas doutrinas que tentam vincular diretamente o estado de exceção ao direito, o que se dá com a teoria da necessidade como fonte jurídica originária, e com a que vê no estado de exceção o exercício de um direito do Estado à própria defesa ou a restauração de um estado pleromático do direito (os “plenos poderes”). Mas igualmente falaciosas são as doutrinas que, como a de Schmitt, tentam inscrever diretamente o estado de exceção num contexto jurídico, baseando-o na divisão entre normas de direito e normas de realização do direito, entre poder constituinte e poder constituído, entre norma e decisão. O estado de necessidade não é um “estado do direito”, mas um espaço sem direito (mesmo não sendo um estado de natureza, mas se apresenta como a anomia que resulta da suspensão do direito).” (AGAMBEN, 2007, p. 78-79).

uma consulta (*senatus consultum ultimum*) e solicitava aos cônsules, e até mesmo aos pretores e aos tribunos da plebe, que tomassem quaisquer medidas necessárias para salvar o Estado. Assim, uma espécie de situação de emergência (*tumultus*) era decretada e, em seguida, normalmente se proclamava o *iustitium* que, etimologicamente, significava a interrupção ou a suspensão do direito, “quando o direito para”. O filósofo italiano afirma que ao analisarem este mecanismo romano os autores não conseguiram classificá-lo corretamente, ora inserindo-o como instituto de “direito de legítima defesa” (Mommsen), ora como “férias judiciárias”, e ora como uma “quase ditadura” (Plaumann) (AGAMBEN, 2007, p. 69-72).

Em 1877 Adolphe Nissen verifica essas lacunas na denominação do mecanismo e o define como uma suspensão do direito. Resgatando os estudos de Nissen, Agamben afirma que o *iustitium* não pode ser confundido com uma ditadura, pois a ditadura romana se caracterizava pela criação de uma nova magistratura, isto é, o ditador era um magistrado escolhido pelos cônsules, o que não ocorria na decretação do *iustitium* (AGAMBEN, 2007, p. 72-75). Do mesmo modo, a criação desta nova magistratura possibilitava, na ditadura romana, a concentração de poderes por parte do magistrado, novamente, isto não acontecia quando o *iustitium* era proclamado<sup>173</sup>. A utilização deste mecanismo não possibilitava uma plenitude de poderes, mas um vazio jurídico, que era constatado na não aplicação do direito. Se na ditadura romana o ditador concentrava poderes, a proclamação do *iustitium*, em sentido diverso, ocasionava uma suspensão do direito.

Este mesmo vazio jurídico está no âmago do estado de exceção moderno. No primeiro livro do projeto *Homo Sacer*, como enfatizado no ponto anterior, Agamben já havia identificado como a relação entre a norma e a exceção, de inclusão exclusiva, revela uma precisa zona de indistinção, que constitui o próprio estado de exceção. Também foi possível notar como o biopoder opera em perfeita harmonia com esta estrutura jurídica-política do estado de exceção. É com fundamento no poder institucional, jurídico, no poder do direito e no biopoder que os Estados Totalitários puderam emergir no século XX. A articulação entre poder jurídico-político, isto é, a máquina jurídico-política unida pelo estado de exceção, por esta zona de indistinção entre anomia e *nómos*, se complementa agora com a ideia do “vazio de direitos”.

---

<sup>173</sup> Nas palavras de Agamben (2007, p. 74-75): “Antes de tudo, o *iustitium*, enquanto efetua uma interrupção e uma suspensão de toda ordem jurídica, não pode ser interpretado segundo o paradigma da ditadura. Na constituição romana, o ditador era uma figura específica de magistrado escolhido pelos cônsules, cujo *imperium*, extremamente amplo, era conferido por uma *lex curiata* que definia seus objetivos. No *iustitium*, ao contrário (mesmo quando declarado por um ditador no cargo), não existe criação de nenhuma nova magistratura; o poder ilimitado de que gozam de fato *iusticio indicto* os magistrados existentes resulta não da atribuição de um *imperium* ditatorial, mas da suspensão das leis que tolham sua ação.”

O que caracteriza estes Estados Totalitários não é simplesmente uma plenitude de poderes. Estes Estados não podem ser classificados corretamente simplesmente como “ditaduras”, pois o que os distingue é “(...) o fato de terem deixado subsistir as constituições vigentes (a constituição Albertina e a constituição de Weimar, respectivamente), fazendo acompanhar (...) a constituição legal de uma segunda estrutura, amiúde não formalizada juridicamente, que podia existir ao lado da outra graças ao estado de exceção.” (AGAMBEN, 2007, 75-76).

A origem do estado de exceção moderno como um vazio de direitos pode ser encontrada tanto no *iustitium*, como nas aporias que marcam os Estados modernos e os eventos históricos que ocorreram no século XX, como é o caso da ascensão dos regimes totalitários em democracias. Com base nesta perspectiva, Agamben diverge de autores como Clinton L. Rossiter que considerou a ditadura romana como a figura da antiguidade que mais se aproximou do estado de exceção<sup>174</sup>. Para o filósofo italiano é precisamente esta identificação do estado de exceção com a ditadura que fez com que autores de direito público, como Rossiter e até mesmo o próprio Schmitt, não conseguissem explicar as contradições e os problemas insolúveis que constituem o estado de exceção moderno<sup>175</sup>.

Se o estado de exceção não é uma plenitude de poderes, mas um vazio de direitos e se os paradigmas governamentais hoje dominantes não se explicam apenas com a oposição rigorosa entre democracia e ditadura, também a própria oposição entre o direito e o vazio, ou a ausência de direito, perde seu sentido, já que “Esse espaço vazio de direito parece ser, sob alguns aspectos, tão essencial à ordem jurídica que esta deve buscar, por todos os meios, assegurar uma relação com ele (...)” (AGAMBEN, 2007, p. 78). Paradoxalmente, o impensável, que é o vazio jurídico, constitui o próprio direito no estado de exceção e é este espaço anômico que torna possível “(...) um “estado da lei” em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não

---

<sup>174</sup> Em seu livro *Constitutional Dictatorship*, publicado originalmente em 1948, Rossiter afirma que a ditadura constitucional descreve, em geral, perfeitamente o estado de exceção: “The phrase constitutional dictatorship, hyperbole though it may be in many instances, will serve as the general descriptive term for the whole gamut of emergency powers and procedures in periodical use in all constitutional countries, not excluding the United States of America.” (ROSSITER, 2013, p. 4).

<sup>175</sup> “O fato de haver confundido estado de exceção e ditadura é o limite que impediu Schmitt, em 1921, bem como Rossiter e Friedrich depois da Segunda Guerra Mundial, de resolver as aporias do estado de exceção. Em ambos os casos, o erro era interessado, dado que, com certeza, era mais fácil justificar juridicamente o estado de exceção inscrevendo-o na tradição prestigiosa da ditadura romana do que restituindo-o ao seu autêntico, porém mais obscuro, paradigma genealógico no direito romano: o *iustitium*. Nessa perspectiva, o estado de exceção não se define, segundo o modelo ditatorial, como uma plenitude de poderes, um estado pleromático do direito, mas, sim, como um estado kenomático, um vazio e uma interrupção do direito.” (AGAMBEN, 2007, p. 75).

se aplica (não tem “força”) e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua “força”.” (AGAMBEN, 2007, p. 61).

Na análise do sintagma “força de lei”, Agamben (2007, p. 59-61) retoma a conferência de Jacques Derrida, se concentrando no título enigmático desta conferência que, segundo o filósofo italiano, passou despercebido pelos juristas. Para Derrida (2018, p. 8) “o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada”. Nesta força está envolvida a própria aplicabilidade, a “*enforceability*” da lei<sup>176</sup>. Na segunda parte do livro Força de lei, Derrida (2018, p. 73) também remete a força de lei quando, em sua leitura do ensaio sobre o poder benjaminiano, define a palavra *Gewalt* não apenas como violência, mas como “(...) domínio ou a soberania do poder legal, a autoridade autorizante ou autorizada: a força de lei.”

Agamben (2007, p. 60-62), por sua vez, resgata o significado de “Força de lei” do direito romano e medieval, afirmando que a expressão se referia a eficácia e a capacidade de obrigar. No entanto, no direito moderno, “força de lei” passa a indicar “o valor supremo dos atos estatais expressos pelas assembleias representativas” e com isso há uma separação entre eficácia da lei e a força de lei. Se a eficácia se refere aos atos legislativos válidos que geram efeitos jurídicos, a força, por sua vez, se trata da própria potência hierárquica da lei, aquela força superior a lei (Constituição) ou inferior a ela (decretos e regulamentos do Poder Executivo). Mas é em termos técnicos que Agamben encontra na expressão “força-de-lei” uma referência aos decretos do Poder Executivo, que adquirem esta força em situações específicas, como é o caso do próprio estado de exceção, mesmo não sendo formalmente lei<sup>177</sup>.

Se os atos que não possuem força-de-lei passam, no estado de exceção, a adquirir tal força e ocorre uma confusão entre os poderes executivo e legislativo, ou seja, se há a expressão desta “(...) força-de-lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força-de-~~lei~~)” (AGAMBEN, 2007, p. 61), está é precisamente apenas uma das faces do estado de exceção neste vazio de direitos. Para Agamben (2007, p. 17) a plenitude de poderes, ou, a promulgação de decretos com força-de-lei, constitui apenas “uma das possíveis modalidades de ação do poder executivo

---

<sup>176</sup> “Existem, certamente, leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “*enforceability*” da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva - ou hermenêutica -, coercitiva ou reguladora etc.” (DERRIDA, 2018, p. 9).

<sup>177</sup> “Entretanto, é determinante que, em sentido técnico, o sintagma “força de lei” se refira, tanto na doutrina moderna quanto na antiga, não à lei, mas àqueles decretos - que tem justamente, como se diz, força de lei - que o poder executivo pode, em alguns casos - particularmente, no estado de exceção - promulgar. O conceito “força-de-lei”, enquanto termo técnico do direito, define, pois, uma separação entre a *vis obligandi* ou a aplicabilidade da norma e sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua “força”.” (AGAMBEN, 2007, p. 60).

durante o estado de exceção, mas não coincide com ele”. Significativo é para o autor também aquele espaço para o qual flutua a “força-de-lei”, no qual a norma está em vigor, mas não tem qualquer força. Nesse sentido, esclarece Chueiri (2011, p. 803):

“No estado de exceção, o divórcio, entre a aplicação da lei e a lei, refere-se a este estado de isolamento da lei em relação à sua força, na medida em que naquele a lei existe, está em vigor, mas não se aplica (porque carece de força) ou a lei não existe ainda formalmente (há apenas atos que não tem valor de lei – a força constituinte, por exemplo), mas tem força.”

Novamente aqui há a retomada na teoria agambeniana daquilo que, como mencionado nos pontos anteriores, é a raiz ontológica do poder político: a relação entre potência e ato, ou, no caso de uma “força-de-lei”, a separação entre potência e ato. Lei e aplicação da lei estão separadas neste vazio de direitos. E é por meio dessa ficção, deste “elemento místico”, que o “o direito busca se atribuir sua própria anomia.” (AGAMBEN, 2007, p. 61). Ao investigar as aporias que constituem tanto o trabalho de Agamben quanto o de Derrida, Chueiri (2011, p. 804) afirma que este elemento místico, ao qual Agamben se refere refletindo sobre a força-de-lei, “é o que em (ou para) Derrida (1990) está igualmente na origem, na fundação e no fundamento do direito, atos estes que se apoiam em si próprios, pois são eles mesmos uma violência sem fundamento.”. A aporia, que se refere a esta ausência de fundamento do direito, do direito enquanto força ou violência, exposta por Agamben e por Derrida, é o que, na expressão de Chueiri (2011, p. 805), leva a uma “esgarçada no tecido entramado da teoria do direito e da teoria constitucional”.

Este vazio, em que a norma vigora, mas não se aplica, conduz a uma situação em que “O aspecto normativo do direito pode ser, assim, impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda aplicar o direito.” (AGAMBEN, 2007, p. 131). Eis aqui um dos paradoxos do estado de exceção que já havia sido observado por Agamben no primeiro livro do projeto *Homo Sacer*, quando o autor italiano analisa a forma pura da lei na estrutura de bando soberano, de uma vigência sem significado (AGAMBEN, 2010, p. 56-57), que o leva a concluir a impossibilidade de distinguir a violação da lei e o seu cumprimento no espaço do estado de exceção.

## 2.5 O estado de exceção no laboratório da guerra: entre os mecanismos jurídicos excepcionais e o paradigma de governo

Ao analisar a inserção do estado de exceção no espaço do direito, Agamben também partiu de uma perspectiva histórica, investigando os mecanismos jurídicos excepcionais<sup>178</sup> em alguns países da Europa e de tradição anglo-saxônica. É por meio desta investigação que o filósofo italiano nota uma transformação no modo como os próprios países passaram a lidar com o estado de exceção, convertendo-o em um paradigma de governo. Além de recuperar essas reflexões de Agamben, pretende-se aqui vincular a transformação paradigmática do estado de exceção com as investigações sobre o paradigma da guerra, que o filósofo italiano empreende no último livro publicado do projeto *Homo Sacer: Stasis*.

As diferentes tradições jurídicas, analisadas por Agamben, embora distintas nos modos de designação dos mecanismos jurídicos excepcionais e em como estes foram positivados, e até mesmo não positivados nos textos legislativos, estavam inseridas em um contexto histórico e social semelhante, na medida em que estes países, em sua maioria, eram países beligerantes e, portanto, foram atravessados e atravessaram diretamente as duas grandes Guerras Mundiais. Este estado de exceção inserido no âmbito do direito moderno nasce, nestes países, com uma finalidade específica bélica. No entanto, a partir da Primeira Guerra Mundial há uma generalização na utilização dos mecanismos. Esta generalização implicou não apenas a utilização imoderada, mas também, e conseqüentemente, o desvio da finalidade originária beligerante do estado de exceção.

Assim, na experiência do direito britânico, que se valia do mecanismo jurídico excepcional da Lei Marcial<sup>179</sup>, a generalização na utilização do mecanismo pode ser notada já

---

<sup>178</sup> Com esta expressão quer-se referir as diferentes terminologias adotadas por estes países para designar o estado de exceção. Embora o termo “estado de exceção” seja utilizado na Alemanha, outras tradições jurídicas se serviram de outras terminologias, como é o caso das tradições francesa e italiana que denominam o estado de exceção utilizando a terminologia “decretos de urgência” e “estado de sítio”, ao passo que a tradição anglo-saxônica se vale das nomenclaturas *martial law* e *emergency powers*. E se as escolhas terminológicas nunca podem ser neutras, como afirma o filósofo italiano, então a utilização da expressão “estado de exceção” “(...) implica uma tomada de posição quanto à natureza do fenômeno que se propõe a estudar e quanto à lógica mais adequada à sua compreensão” (AGAMBEN, 2007, p. 15).

<sup>179</sup> No direito britânico, a Lei Marcial remetia a tentativa de assegurar, em situações de guerra, a preservação da ordem, transferindo poder administrativo e, até mesmo judicial, mediante a possibilidade de suspensão de direitos, para as autoridades militares. Por estar assentada na tradição jurídica da *Common Law*, a Lei Marcial era fruto das decisões da Corte e não estava expressamente prevista na legislação ou na Constituição, inclusive inexistia a necessidade de sua decretação e, por este motivo, Carl Schmitt (1968, p. 223), ao analisar este mecanismo, o qualificou como uma situação ajurídica. Para Schmitt, a Lei Marcial se configurava como uma situação ajurídica que tinha como base legal a ineficiência dos demais poderes do Estado para tratar da situação excepcional, de modo que apenas a autoridade militar interventora, que era o Executivo, teria a capacidade e a competência para

durante a Primeira Guerra Mundial, pois o Poder Executivo do país passou a requisitar amplamente a Lei Marcial e aprovou diversas medidas excepcionais neste período pelo Parlamento<sup>180</sup>. O desvio da finalidade originária do mecanismo já havia sido observado por Schmitt (1968, p. 225-228). O jurista alemão destacou que a Lei Marcial passou a ser utilizada não contra um inimigo estrangeiro, mas sim na luta contra o adversário político interno. A ação do Estado era dirigida contra os cidadãos e a medida passou a ser colocada a serviço de um fim político. Este fim, de conter aquilo que o Estado entendia como uma crise interna, geralmente significava a repressão de greves e tensões (isto é, reivindicações) sociais<sup>181</sup>.

Por sua vez, na experiência estadunidense, o *locus* de uma teoria do estado de exceção na Constituição dos Estados Unidos “está na dialética entre os poderes do Presidente e os do Congresso.”<sup>182</sup>. No entanto, também na tradição jurídica estadunidense, seguindo a influência inglesa, utilizava-se a Lei Marcial e o mecanismo excepcional se vinculava aos poderes sobre a guerra e o exército. O uso generalizado do estado de exceção também pode ser notado neste

---

restaurar a ordem. Assim, nas palavras do autor, se no Estado de Direito vigorava a separação dos poderes, a utilização da Lei Marcial representava uma derrogação deste princípio, com a atribuição de competência exclusiva ao poder militar, que passava a conservar atribuições tanto no âmbito administrativo quanto no âmbito jurídico.

<sup>180</sup> Uma das medidas aprovadas neste período é a Defence of Realm ACT - DORA -, de 4 de agosto de 1914, que permitia que o Governo regulasse a economia de guerra e impusesse severas restrições aos direitos fundamentais dos cidadãos, como por exemplo, conferir a competência dos tribunais militares para julgar civis (AGAMBEN, 2007, p. 34).

<sup>181</sup> O *Emergency Power Act*, aprovado em 29 de outubro de 1920, que previa que a Majestade poderia declarar “estado de emergência”, mediante uma proclamação de emergência, sempre que uma ação de pessoa ou grupos de pessoas fosse realizada ou estivesse prestes a acontecer e perturbasse o abastecimento e a distribuição de alimentos, de água, de eletricidade, de carburantes ou de meios de transporte, furtando as demais pessoas de tais serviços essenciais, evidencia esse desvio de finalidade do mecanismo e a sua utilização como um instrumento político, de contenção de crises políticas internas (AGAMBEN, p. 33, 2007).

<sup>182</sup> O artigo primeiro da Constituição dos Estados Unidos, promulgada no dia 17 de setembro de 1787 e ratificada em 28 de junho de 1788, trata do Poder Legislativo. A seção nove do dispositivo prevê que o *habeas corpus* não será suspenso, exceto quando a segurança pública assim exigir, em casos de rebelião ou invasão: “The Privilege of the Writ of Habeas Corpus shall not be suspended, unless when in Cases of Rebellion or Invasion the public Safety may require it.” (EUA, 1787). Entretanto, embora tal texto seja explícito quanto à possibilidade de suspensão de direito em situação excepcional e, ainda que esteja previsto no artigo da Constituição que trata sobre o Poder Legislativo, não estabelece quem deve decidir sobre esta suspensão. Nesse sentido, há na dialética dos poderes nos Estados Unidos, segundo Agamben (2007, p. 34-35), um “conflito relativo à autoridade suprema numa situação de emergência”. Essa dificuldade se acirra, ao menos no texto constitucional, na medida em que se observa uma outra passagem desse mesmo artigo primeiro, pois de forma ainda mais confusa, o dispositivo prevê atribuições e competências extremas tanto para o Congresso, quanto para o Presidente. Assim, este artigo atribui ao Congresso o poder sobre a guerra e o exército, mas, concomitantemente, atribui ao Presidente também um poder de comando do exército e da frota dos Estados Unidos (EUA, 1787).

país, marcando os períodos da Guerra Civil<sup>183</sup>, da Primeira<sup>184</sup> e Segunda Guerra Mundiais<sup>185</sup>. Há um deslocamento da emergência bélica para uma emergência econômica e política, de modo que a metáfora bélica se tornou parte integrante, até mesmo, dos discursos presidenciais nos Estados Unidos. Agamben (2007, p. 36-37) afirma “A partir do momento em que o poder soberano do presidente se fundava essencialmente na emergência ligada a um estado de guerra, a metáfora bélica tornou-se, no decorrer do século XX, parte integrante do vocabulário político presidencial sempre que se tratava de impor decisões consideradas de importância vital”.

Na Alemanha, a história do estado de exceção está atrelada ao artigo 48 da Constituição de Weimar que regulamentou um estado de exceção constitucional. Este dispositivo constitucional previa expressamente a competência do Presidente do Reich para o restabelecimento da segurança e da ordem públicas, em casos de séria conturbação ou ameaça destas e a possibilidade de suspensão total ou parcial dos direitos fundamentais nele elencados<sup>186</sup>. O dispositivo também foi utilizado de forma contínua, concomitante a promulgação de decretos de urgência com finalidades políticas, para prender comunistas e instituir tribunais especiais habilitados a decretar condenações à pena de morte, ou ainda, com fins econômicos, o que confirma a “tendência moderna de fazer coincidirem emergência

---

<sup>183</sup> A Guerra Civil estadunidense é marcada pela generalização na utilização de medidas de exceção, de modo que, Abraham Lincoln, o Presidente em exercício, foi considerado um “ditador absoluto”, como escreve Agamben. Em 15 de abril de 1861, Lincoln, contradizendo o já mencionado artigo primeiro da Constituição que previa a atribuição do Congresso para recrutar e manter o exército, recrutou um exército de setenta e cinco mil homens e convocou o Congresso em sessão especial. Lincoln possibilitou ainda, em 27 de abril, que o chefe do estado-maior do exército suspendesse o *habeas corpus*, sempre que considerasse necessário, para sanar crises internas. E ainda que o Congresso tivesse sido convocado, Lincoln continuou utilizando medidas excepcionais para restringir direitos. (AGAMBEN, 2007, p. 35-36).

<sup>184</sup> “Segundo os historiadores norte-americanos, o presidente Woodrow Wilson concentrou em sua pessoa, durante a Primeira Guerra Mundial, poderes ainda mais amplos que aqueles que se arrogara Abraham Lincoln. Entretanto, é necessário esclarecer que, ao invés de ignorar o Congresso, como fez Lincoln, preferiu, a cada vez, fazer com que o Congresso lhe delegasse os poderes em questão. Nesse sentido, sua prática de governo aproxima-se mais da que deveria prevalecer nos mesmos anos na Europa ou da prática atual que, à declaração de um estado de exceção, prefere a promulgação de leis excepcionais.” (AGAMBEN, 2007, p. 36).

<sup>185</sup> O estado de exceção também foi decretado no contexto da Segunda Guerra Mundial nos Estados Unidos, em 8 de setembro de 1939 e “de uma emergência nacional “limitada”, se tornou ilimitada em 27 de maio de 1941. Neste contexto, também existia uma série de restrições e violações de direitos, Agamben (2007, p. 36) cita uma das mais graves, porque motivada por questões raciais, praticadas no território estadunidense neste período “a deportação de 70 mil cidadãos norte-americanos de origem japonesa e que residiam na costa ocidental (juntamente com 40 mil cidadãos japoneses que ali viviam e trabalhavam).”.

<sup>186</sup> O dispositivo constitucional previa: “Se, no Reich alemão, a segurança e a ordem pública estiverem seriamente conturbadas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para o restabelecimento da segurança e da ordem pública, eventualmente com a ajuda das forças armadas. Para esse fim, ele pode suspender total ou parcialmente os direitos fundamentais, estabelecidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 13”. Em que pese o artigo estabelecesse que a delimitação do poder presidencial seria prevista em uma lei, esta nunca foi votada. A doutrina chegou a denominar este artigo como “ditadura presidencial” e Carl Schmitt qualificou-o como a legalização de um golpe de Estado (AGAMBEN, 2007, p. 28-29).

político-militar e crise econômica.” (AGAMBEN, 2007, p. 29). Além disso, os últimos anos da República de Weimar transcorreram inteiramente em estado de exceção e, segundo Agamben, Hitler não poderia ter tomado o poder se o país não estivesse há quase três anos em ditadura presidencial<sup>187</sup>.

A tradição jurídica francesa, por sua vez, previa expressamente o mecanismo denominado Estado de Sítio. Este também foi projetado originariamente com uma finalidade de restauração da ordem, com a transferência de responsabilidades para as autoridades militares<sup>188</sup>. Na França, no período que compreendeu a Primeira Guerra Mundial, o país permaneceu, em todo o seu território, por cinco anos em estado de sítio, desde a decretação em 2 de agosto de 1914 pelo presidente Poincaré, que se transformou em lei, aprovada pelo Parlamento, e vigorou até 12 de outubro de 1919. Também neste país é possível notar o desvio da finalidade originária do mecanismo excepcional, pois este passou a ser utilizado em momentos de crise financeira, como por exemplo, para evitar a desvalorização e até mesmo como meio de desvalorizar a moeda, ou, instituir impostos<sup>189</sup>.

Na Itália, o estado de exceção, inicialmente, não estava previsto constitucionalmente ou ainda na legislação. Assim a manifestação do estado de exceção consistia na utilização por parte dos governos de decretos governamentais de urgência, denominados “decretos-lei”. Estes decretos, recorrentemente utilizados na história italiana, eram o instrumento governamental que

---

<sup>187</sup> Com introdução do estado de exceção na Constituição alemã, a democracia protegida se tornou a regra, pois pela primeira vez na história do instituto a declaração do estado de exceção era prevista não apenas para salvaguardar a segurança e ordem públicas, mas também para defender a constituição: “O estado de exceção em que a Alemanha se encontrou sob a presidência de Hindenburg foi justificado por Schmitt no plano constitucional a partir da ideia de que o presidente agia como “guardião da constituição” (Schmitt, 1931); mas o fim da República de Weimar mostra, ao contrário e de modo claro, que uma “democracia protegida” não é uma democracia e que o paradigma da ditadura constitucional funciona sobretudo como uma fase de transição que leva fatalmente à instauração de um regime totalitário.” (AGAMBEN, 2007, p. 29).

<sup>188</sup> O Estado de sítio surgiu durante a Revolução Francesa, instituído por meio do decreto da Assembleia Constituinte de 8 de julho de 1791. O decreto fazia uma diferenciação entre *état de paix* (a paz era definida como uma divisão de funções e atribuições, de modo que as autoridades civil e militar preservavam suas atribuições, sem interferências), *état de guerre* (no estado de guerra, a autoridade civil deveria agir de acordo com a autoridade militar) e, por fim, o *état de siège*, sendo este último definido como o estado no qual existia uma transferência das responsabilidades civis para as autoridades militares, visando conservar a ordem e a polícia internas (AGAMBEN, 2007, p. 24-25).

<sup>189</sup> A utilização dos decretos governamentais, isto é, da crescente expansão do Poder Executivo coincidiu com o deslocamento no objetivo de decretação do estado de sítio, que agora passava a ser utilizado com fins de uma “emergência econômica” e não mais simplesmente militar. Agamben (2007, p. 26), nesse sentido, afirma: “Como era previsível, a ampliação dos poderes do executivo na esfera do legislativo prosseguiu depois do fim das hostilidades e é significativo que a emergência militar então desse lugar à emergência econômica por meio de uma assimilação implícita entre guerra e economia.” (AGAMBEN, 2007, p. 26-27).

permitia a declaração de um estado de sítio e necessitavam da aprovação do parlamento<sup>190</sup>. A utilização dos decretos-leis para a declaração de um estado de exceção generalizado também foi normalizada neste país. Agamben (2007, p. 31) afirma que “(...) um Estado onde os governos eram frequentemente instáveis, elaborou um dos paradigmas essenciais através do qual a democracia parlamentar se torna governamental.”. Os decretos assumem então uma função instrumental, pois se de um lado permitiam a instauração do estado de exceção de forma generalizada pelo Poder Executivo, por outro lado, demonstram precisamente a ampliação das atribuições deste Poder, que se expande nos estados de exceção que caracterizam as duas grandes Guerras Mundiais.

A maioria dos dispositivos constitucionais e legais que tratavam do estado de exceção nestes países previam a competência do Poder Executivo. Com a generalização na utilização dos mecanismos jurídicos excepcionais durante as duas Guerras Mundiais, Agamben pode notar também como, mesmo nestas diferentes tradições jurídicas, ocorreu um esvaziamento das funções do Legislativo em virtude da ampliação dos poderes do Executivo, o que possibilitou a permanência do estado de exceção. Os decretos presidenciais concretizam então aquela específica “modalidade” do estado de exceção, mencionada pelo filósofo italiano, que se volta aos “plenos poderes” da autoridade soberana que, neste contexto, era o Poder Executivo. Na França, por exemplo, embora o Parlamento tenha continuado atuando durante a decretação do estado de exceção, “muitas das leis votadas eram, na verdade, meras delegações legislativas ao executivo” (AGAMBEN, 2007, p. 26). De modo que o Poder Executivo “legislou” por meio de decretos governamentais, que passaram a ser admitidos para este fim no exercício do jogo democrático<sup>191</sup>.

---

<sup>190</sup> Segundo Agamben a história do estado de exceção na Itália evidencia que este país funcionou como um laboratório político-jurídico para os experimentos realizados com o decreto-lei que, de instrumento excepcional, se converteu em instrumento amplamente utilizado em “tempos de normalidade” também em outras democracias pelo mundo. Assim, a experiência italiana denota este vínculo entre o decreto, utilizado enquanto instrumento de governo para decretação do estado de sítio, e o estado de exceção (2007, p. 31).

<sup>191</sup> Ao analisar a experiência francesa, Agamben afirma que: “Em todo caso, foi nesse período que a legislação excepcional por meio de decreto governamental (que nos é hoje perfeitamente familiar) tornou-se uma prática corrente nas democracias europeias.” (AGAMBEN, 2007, p. 26). Assim como na Primeira Guerra Mundial, o Poder Executivo francês permaneceu legislando por decretos na Segunda Guerra, de modo que já em 1938 o governo então vigente obteve poderes excepcionais para combater à ameaça nazista. Em dezembro de 1939 este poder foi ampliado, de modo que o governo poderia fazer tudo que fosse necessário para defender a nação. A atuação do Parlamento, novamente, se reduziu às meras delegações ao Executivo, de modo que o esvaziamento do Parlamento na França se manteve ainda na Segunda Guerra Mundial.

A retomada histórica realizada por Agamben, que evidencia a generalização na utilização dos mecanismos jurídicos excepcionais nos países por ele analisados<sup>192</sup>, demonstra a progressiva “transformação das constituições democráticas entre as duas guerras mundiais quando se estuda o nascimento dos chamados regimes totalitários”, de modo que é neste cenário, de prevalência na aplicação dos mecanismos excepcionais, que “a vida político-constitucional das sociedades ocidentais, progressivamente, começa a assumir uma nova forma que, talvez, só hoje tenha atingido seu pleno desenvolvimento.” (AGAMBEN, 2007, p. 27).

As duas Guerras Mundiais são definidas por Agamben como verdadeiros laboratórios onde o estado de exceção pode ser experimentado. Ao seguir o presságio benjaminiano, de um estado de exceção que se tornou a regra, é possível notar a ascensão de “um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico)” (AGAMBEN, 2007, p. 13). Agamben observa uma gradativa inutilização destes mecanismos jurídicos excepcionais, ou melhor, a gradativa ausência de decretação de um estado de exceção formal como técnica de gestão política na contemporaneidade. No entanto, este estado de exceção permanente, que se observou em diversas tradições jurídicas durante as duas Guerras Mundiais, não finalizou com a mera retomada nestes países da “normalidade”, com o fim das guerras ou com a posterior inutilização dos mecanismos excepcionais. É por isso que Agamben afirma que na contemporaneidade, “Diante do incessante avanço do que foi definido como uma “guerra civil mundial”, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea” (AGAMBEN, 2007, P. 13).

Se o estado de exceção como paradigma de governo é fruto das duas grandes Guerras Mundiais, destes laboratórios, como definiu Agamben, e continua existindo neste cenário de

---

<sup>192</sup> Além dos países mencionados, Agamben também menciona brevemente a experiência de um país europeu não-beligerante em sua análise: a Suíça. O filósofo italiano destaca que em agosto de 1934 a Assembleia Federal atribuiu poderes ilimitados ao Conselho Federal suíço, para que este garantisse a segurança, integridade e neutralidade do país. Para Agamben interessam as discussões geradas por esta medida, tomada pela Assembleia Federal, pois a tentativa dos juristas suíços em legitimar o estado de exceção, seja no próprio texto da constituição ou fundando-o por meio de um direito de necessidade, ou ainda, com base na defesa de uma lacuna do direito que deveria ser preenchida por disposições excepcionais, demonstra, na prática, como o estado de exceção é fruto das tradições democráticas: “Com quase trinta anos de avanço em relação aos teóricos da ditadura constitucional, a tenacidade dos juristas suíços – que tentaram, na ocasião, deduzir (como Waldkirch e Burckhardt) a legitimidade do estado de exceção do próprio texto da constituição (segundo o art. 2, “a Constituição tem por objetivo assegurar a independência da pátria contra o estrangeiro e manter a ordem e a tranquilidade em seu interior”) ou tentaram fundá-la (como Hoerni e Fleiner) sobre um direito de necessidade “inerente à existência mesma do Estado”, ou ainda (como His), sobre uma lacuna do direito que deve ser preenchida por disposições excepcionais – mostra que a teoria do estado de exceção não é de modo algum patrimônio exclusivo da tradição anti-democrática.” (2007, p. 30).

uma “guerra civil mundial”, é preciso verificar em que consiste esta guerra e em como ela se relaciona com o estado de exceção. O filósofo italiano observou como o estado de exceção se relaciona, de forma muito próxima, com a guerra civil, afirmando que “Dado que é o oposto do estado normal, a guerra civil se situa numa zona de indecidibilidade quanto ao estado de exceção, que é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos.” (AGAMBEN, 2007, p. 12).

Em seu livro mais recente do projeto Homo Sacer, nomeado Stasis: A guerra civil como paradigma político, ou, Homo Sacer, II, 2, publicado em 2015, Agamben retoma uma análise da guerra civil. O objetivo do autor não é criar uma teoria geral sobre esta<sup>193</sup>, mas investigar como a guerra se desenvolve enquanto paradigma político no ocidente e para isso o autor delimita dois marcos teóricos: os filósofos e historiadores da Grécia clássica e Thomas Hobbes. Se, assim como também já verificado em outras obras de Agamben, como é o caso do próprio Homo Sacer I, ele se volta novamente para a antiguidade grega, o filósofo italiano explica que este marco teórico não é despropositado. Para ele, tanto a ideia grega de *stasis*, quanto o Leviatã de Hobbes, permitem compreender os dois sentidos contraditórios do paradigma da guerra civil que se manifesta “em la afirmación de la necesidad de la guerra civil y, por la otra, en la necesidad de su exclusión.” (AGAMBEN, 2017b, p. 14).

Ao resgatar os significados da guerra civil na Grécia clássica, Agamben remete as investigações realizadas por Nicole Lourax. Os estudos de Lourax demonstram que a *stasis* remetia a *oikos*, isto é, a família, a casa, e era própria de uma relação de *phylon*, de laços familiares<sup>194</sup>. Assim, Lourax, inicialmente, localiza a guerra na Grécia clássica no âmbito familiar, definindo-a como uma guerra em família, *oikeios pólemos*. Ao estar localizada no âmbito da *oikos*, esta se converte não só no lugar que origina a *stasis*, mas também no espaço

---

<sup>193</sup> Assim como quando critica a ausência de uma teoria geral do direito público sobre o estado de exceção (2007, p. 11), em Stasis, Agamben afirma que há a falta de uma teoria da guerra civil, o que não parece preocupar os juristas. Nas palavras do autor: “Hay en la actualidad un consenso generalizado acerca de la total ausencia de una doctrina de la guerra civil, sin que esta laguna parezca preocupar demasiado a juristas y politólogos.” (2017b, p. 11). Para o filósofo italiano, um dos possíveis motivos para este desinteresse pelo tema da guerra civil é a popularidade que o conceito de revolução assumiu nas teorias políticas, relegando à guerra uma relevância secundária, como é o caso das contribuições que Hannah Arendt fez em seu livro Sobre a Revolução, publicado em 1963. No entanto, mesmo reconhecendo a carência de uma teoria geral sobre a guerra civil, Agamben se concentra na análise de como a guerra civil se apresenta no pensamento ocidental, limitando sua análise a dois momentos: da Grécia clássica e o pensamento de Hobbes em Leviatã (2017b, p. 14).

<sup>194</sup> Nas palavras de Agamben (2017b, p. 17): “Por lo tanto, la ambivalencia de la *stásis* es, según Loraux, función de la ambigüedad del oikos con el cual aquella es consustancial. La guerra civil es *stásis émphylos*, conflicto propio del *phylon*, del parentesco de sangre: es ella hasta tal punto connatural a la familia, que tal *emphyllia* [literalmente, “las cosas internas de la estirpe”] significa simplemente “guerras civiles”.”

que possibilita a superação da guerra. A *oikos* é parte da ordem política. Nesse sentido, a própria *stasis* também é parte da ordem política e inerente à cidade, integrando a vida política dos cidadãos gregos. Deste modo, *stasis*, *oikos* e *pólis* se articulam de tal maneira que é possível questionar o senso comum que define a política grega como uma superação da *oikos* pela *pólis* (AGAMBEN, 2017b, p. 18-21).

Como visto anteriormente, as investigações de Agamben acerca das categorias gregas clássicas (*oikos* e *pólis*, *zoé* e *bíos*) e das relações que se estabelecem entre elas, que são, para o autor, toda a base da política ocidental, devem ser repensadas, não no sentido de uma oposição, mas de uma indeterminação entre elas. Com Lourax, Agamben pode encontrar esta precisa indeterminação também na articulação que se estabelece entre *stasis*, *oikos* e *pólis*. A relação que ocorre no âmbito da *stasis* entre *oikos* e *pólis*, longe de se tratar de uma separação destes dois âmbitos da vida grega, evidencia “un complicado e irresuelto intento de capturar una exterioridad y de expulsar una intimidad.” (AGAMBEN, 2017b, p. 22), assim como ocorre naquela relação de inclusão exclusiva, constatada pelo filósofo italiano na articulação entre *zoé* e *bíos*.

Ao mesmo tempo que Agamben se vale das contribuições de Lourax, o filósofo italiano recupera nestes textos um outro sentido para a *stasis* grega. Agamben se distancia da autora no ponto em que localiza a *stasis* grega não no âmbito originário da *oikos*<sup>195</sup>, mas em um limiar de indistinção entre *oikos* e *pólis*, entre o espaço impolítico da família e o político da cidade. Ao transgredir estes espaços, a guerra civil serve como um limiar de politização e despolitização, onde “*oikos* se politiza e a *pólis* se economiza” na expressão do filósofo italiano<sup>196</sup>. Portanto, retomando a *stasis* na Grécia clássica, Agamben pode concluir que a guerra

---

<sup>195</sup> Para Agamben (2017b, p. 21) ao analisar a *stasis*, Lourax acaba se centrando na função da *oikos* e da *phylon* na cidade e a função da própria *stasis* acaba permanecendo na sombra, em um “não dito”. A guerra, assim, parece ser definida apenas como reveladora da *oikos*, na qual se localiza. Agamben (2017b, p. 23-24) recupera uma tentativa de Lourax de localizar a *stasis* na *oikos* através de um trecho das Leis de Platão. Na tradução livre: “O irmão [*adelphós*, o irmão de sangue] que, em uma guerra civil, mata em combate [ ... ] o irmão, será considerado puro [*catharós*], como se tivesse matado um inimigo [*polémios*]; o mesmo ocorrerá para o cidadão que, em mesma condição, matar um outro cidadão e com um estrangeiro que mata um estrangeiro”. Neste trecho Lourax visualiza mais uma vez o testemunho da íntima relação entre *stasis* e família. No entanto, para Agamben, este se refere muito mais a uma indistinção entre o irmão e o inimigo, o dentro e o fora, a casa e a cidade. “En la stásis, el asesinato de aquello que es más íntimo no se diferencia del asesinato de lo que es más ajeno. Aunque esto significa que la stásis no tiene su lugar dentro de la casa, sino que constituye ante todo un umbral de indiferencia entre el oikos y la pólis, entre el parentesco de sangre y la ciudadanía.”

<sup>196</sup> Nas palavras de Agamben (2017b, p. 25): “Al transgredir este umbral, el *oikos* se politiza y, a la inversa, la *pólis* se “economiza”, es decir, se reduce a *oikos*. Esto significa que, en el sistema de la política griega, la guerra civil funciona como un umbral de politización o de despolitización, a través del cual la casa se excede en ciudad, y la ciudad se despolitiza en familia.”

civil é um dispositivo que funciona de maneira similar ao estado de exceção<sup>197</sup> e a própria política, na concepção do autor, pode ser (re)definida como um campo de forças, em que a *stasis*, o limiar deste campo, permite que o impolítico se politize e o político se “economize”<sup>198</sup>.

O paradigma da *stasis* também é encontrado por Agamben na modernidade, na teoria de Thomas Hobbes. Agamben realiza uma análise da imagem da capa da primeira edição do *Leviatã*, o frontispício. Na capa da primeira edição do livro, considerada a mais famosa imagem da história da filosofia política moderna, há no centro uma figura monstruosa e gigantesca, com uma coroa na cabeça. Na mão direita, a figura segura uma espada, símbolo do poder temporal, e na mão esquerda um cetro, símbolo do poder espiritual e eclesiástico. O torso da figura é composto por pequenas figuras humanas, retratando o pacto social hobbesiano. É possível notar ainda à frente da figura central, uma paisagem com colinas, e mais à frente, uma cidade, onde se identifica uma catedral (na parte esquerda, que corresponde a posição do cetro) e uma fortaleza (na parte direita, que corresponde a posição da espada). Na parte inferior da figura, há uma espécie de moldura, que se separa da parte superior e contém, em correspondência com cada um dos braços do gigante, uma série de pequenos emblemas - cinco de cada lado - que remetem ao poder temporal (uma fortaleza, uma coroa, um canhão, uma panóplia de bandeiras e uma batalha) e ao poder eclesiástico (uma igreja, uma mitra, o raio da excomunhão, os símbolos dos silogismos lógicos e uma espécie de concílio). No meio desses emblemas há uma cortina com o título do livro (AGAMBEN, 2017b, p. 43-44).

Tendo em vista a popularidade da teoria contratual hobbesiana e dos diversos enigmas contidos no frontispício, que permitiriam uma interpretação do próprio pensamento de Hobbes, a imagem já havia sido analisada anteriormente e, inclusive, Agamben retoma as considerações

---

<sup>197</sup> “La *stásis* no proviene del *oikos*, no es una “guerra en Lunilia”, sino que forma parte de un dispositivo que funciona de manera similar al estado de excepción. Así como en el estado de excepción la *zoé*, la vida natural, está incluida en el orden jurídico-político a través de su exclusión, de modo análogo a través de la *stásis* el *oikos* está politizado e incluido en la *pólis*.” (AGAMBEN, 2017b, p. 31).

<sup>198</sup> “Lo que está en juego en la relación entre el *oikos* y la *pólis* es la constitución de un umbral de indiferencia em el cual lo político y lo impolítico, el afuera y el adentro, coinciden. Entonces debemos concebir la política como un campo de fuerzas cuyos extremos son el *oikos* y la *pólis*: entre ellos la guerra civil marca el umbral en el que, al transitarse, lo impolítico se politiza y lo político se “economiza”.” (AGAMBEN, 2017b, p. 31).

de, dentre outros autores, Schmitt<sup>199</sup> e Horst Bredekamp<sup>200</sup>. Para Agamben a análise do frontispício deve considerar seu significado teológico e escatológico, que tem origem em uma passagem e uma figura bíblica, do monstro marinho<sup>201</sup>. De todo modo, o que chama atenção de Agamben é a (des)localização do soberano na figura. Através de uma reconstrução do que estaria por baixo do soberano<sup>202</sup>, o filósofo italiano pode concluir que o soberano não habita a cidade, mas se encontra fora dela. Simultaneamente, ao analisar a própria cidade do frontispício é possível verificar que ela é ocupada apenas por guardas e duas figuras e está vazia de seus habitantes (2017b, p. 46).

A explicação da cidade vazia de habitantes e do Estado que se encontra fora dos limites da cidade na imagem do Leviatã está, para Agamben, na distinção que o próprio Hobbes realiza no *De Cive* (1642) entre povo e multidão e o paradoxo existente nesta distinção. O povo, para Hobbes, é uma unidade e disso resulta que possui uma só vontade. Por outro lado, a multidão são os cidadãos, os súditos, desgovernados. A multidão de cidadãos, portanto, não é o povo. Quando esta multidão se une para constituir o soberano se torna povo. O povo, o corpo político, só existe no imediato momento em que nomeia um soberano para lhe representar. Ao nomear

---

<sup>199</sup>Em 1938 Schmitt publica a obra “O Leviatã na Teoria do Estado de Thomas Hobbes”, buscando investigar os sentidos do Leviatã na teoria hobbesiana, não só na imagem do frontispício, mas também na sua origem judaico-cristã. O próprio Agamben resgata Schmitt em sua análise, afirmando que a ele “debemos uma importante monografia sobre el libro” (2017b, p. 36). No entanto, para Agamben, Schmitt realiza uma análise esotérica do frontispício, que o filósofo italiano não pretende seguir. Dentre outros elementos da imagem, analisados por Agamben, cabe mencionar aqui o símbolo da cortina que aparece no frontispício. Para Schmitt a cortina designa um véu esotérico e em seu interior há o núcleo do Leviatã. Para Agamben, em outro sentido, a cortina representa a imagem como teológica e escatológica, pois, remetendo aos teatros gregos, o filósofo italiano visualiza que o mesmo modelo de cortina presente no frontispício, derrubada de cima para baixo, significava simbolicamente algo que provém do céu e desce até a terra. Com isso, a cortina do Leviatã oculta o centro simbólico do poder e, por se tratar de uma imagem teológica e escatológica, a cortina cai pelo céu e não pela terra.

<sup>200</sup> Ao analisar a influência de Hobbes na teoria schmittiana, Bredekamp (1999, p. 255) investiga a figura antropomórfica do Leviatã. Para ele: “O frontispício é a resposta mais autêntica que se possa imaginar à experiência do caos político inevitável e dos anos de guerra civil.”

<sup>201</sup> Além da cortina, mencionada acima, Agamben destaca (2017b, p. 39-42) que na parte superior do frontispício, onde se localiza a espada e o báculo que o Leviatã segura em suas mãos, é possível ler uma citação em latim bíblica, que remete ao livro de Jó: *Non est potestas super terram quae comparetur ei*. (Não há nenhum poder sobre a terra que pode ser comparado a ele). Se trata da última parte do livro, quando Deus, para silenciar todas as recriminações de Jó, descreve as duas terríveis bestas, criaturas bíblicas: Behemoth (na tradição hebraica representado como um touro gigante) e o monstro marinho, Leviatã. O próprio Hobbes faz referência a passagem bíblica, comparando o soberano ao monstro marinho bíblico. É a partir dessa passagem que a capa do Leviatã é construída.

<sup>202</sup> Reinhard Brandt é recuperado por Agamben aqui, já que ele desenhou a parte do corpo do Leviatã que se encontra oculta no frontispício. Na figura redesenhada por Brandt é possível notar, segundo Agamben, que o Leviatã flutua em cima do local onde está escrito o nome de “Thomas Hobbes of Malmesbury” e não é possível identificar se este local é a terra ou o mar. Mas o decisivo para o filósofo italiano é o fato de que o Leviatã se encontra fora da cidade, não a habita e a exterioridade do lugar que ocupa é, não apenas com relação a cidade, mas também com relação ao seu próprio território, já que está em uma “terra de nada ou no mar” (AGAMABEN, 2017b, p. 43).

o soberano, o povo transfere este elemento político para ele. Paradoxalmente, ao transferir o político para o soberano, o povo se dissolve novamente em multidão<sup>203</sup>.

Portanto, há uma divisão entre dois tipos de multidão na teoria hobbesiana: aquela que precede o pacto social, denominada multidão desunida e que se une para constituir o soberano, convertendo-se em povo, e, posterior ao pacto, surge a multidão dissolvida. O paradoxo pode ser representado em um círculo: multidão desunida – povo – multidão dissolvida. De forma cíclica, os cidadãos, que compõem uma multidão desunida se unem para constituir um soberano e se transformam em povo. No entanto, após constituir o soberano, voltam a se tornar uma multidão, desta vez, dissolvida.

A cidade não habitada na imagem do frontispício pode ser compreendida, já que a multidão não tem um significado político em Hobbes, não é povo e só existe como povo quando cria o soberano. Portanto, o que desaparece é o povo. No frontispício do *Leviatã*, o povo, sendo representado pelo soberano, “reina em toda a cidade”, mas não pode habitá-la (AGAMBEN, 2017b, p. 55-56). Ao não ter um significado político, a multidão se define, para Agamben (2017b, p. 56) como “el elemento impolítico sobre cuya exclusión se sustenta la ciudad”. Novamente há aqui uma relação de uma inclusão exclusiva, o povo inclui a multidão tão somente para excluí-la. A cidade está vazia, pois a multidão só pode habitá-la sendo representada.

Resgatando as interpretações de Francesca Falk, Agamben pode identificar as duas figuras que aparecem na cidade do frontispício, além dos guardas. Estas duas figuras são os médicos<sup>204</sup>. A cidade é habitada apenas pelos médicos e guardas, pois são estas figuras de “autoridade” que representam a multidão. A multidão pode ser aqui então identificada como uma “massa de apestados” que deve ser cuidada (pelos médicos) e vigiada (pelos guardas) e somente nestes dois aspectos habita a cidade: “La multitud irrepresentable, similar a la masa de

---

<sup>203</sup> “El pueblo -el body politic- existe sólo de inmediato en el momento en el que nombra a "un hombre, o asamblea de hombres, que represente su persona" (Hobbes I, XVII); pero este punto coincide con su fundirse en una "multitud disuelta". El cuerpo político es un concepto imposible, que vive sólo en la tensión entre la multitud y el *populus- rex*: siempre está ya en acto de disolverse en la constitución del soberano; este, por otra parte, es únicamente una artificial person (ibíd., XVI), cuya unidad es el efecto de un mecanismo óptico o de una máscara.” (AGAMBEN, 2017b, p. 53).

<sup>204</sup> Francesca Falk já havia observado que as duas figuras que habitam a cidade, além dos guardas, são caracterizadas com máscaras de bico. Estas máscaras eram utilizadas pelos médicos para conter a peste. Segundo Agamben, Bredekamp também já havia notado este detalhe, mas foi Falk quem subtraiu o significado político, ou, como denomina Agamben, biopolítico das figuras no frontispício, reforçando a relação entre epidemia, saúde pública e soberania, que já se encontrava presente na imagem de capa do *Leviatã* (AGAMBEN, 2017b, p. 56).

los apestados, puede ser representada sólo a través de los guardias que vigilan su obediencia y los médicos que la cuidan.” (AGAMBEN, 2017b, p. 56). Assim, reforçando a relação entre vigilância, saúde pública e soberania, o frontispício não só evidencia o paradoxo da multidão em Hobbes, mas, para Agamben, anuncia o “giro biopolítico” que o soberano estava próximo de realizar.

A guerra civil também aparece no paradoxo da multidão e do povo em Hobbes. A multidão dissolvida, segundo Hobbes, não pode tentar constituir um novo pacto, extinguindo o pacto anterior, pois esta tentativa levaria a guerra civil. No entanto, Hobbes reconhece que a guerra civil segue sempre sendo possível no Estado. O soberano está sempre ameaçado pela possibilidade da guerra civil, desta tentativa da multidão dissolvida de criar um novo pacto social, de modo que guerra civil e Leviatã, multidão dissolvida e soberano coexistem na teoria hobbesiana (AGAMBEN, 2017b, p. 61). A guerra civil, esta tentativa da multidão dissolvida de destruir o pacto com o soberano, não se iguala ao estado de natureza. Há uma relação mais complexa entre o Estado, a guerra civil e o estado de natureza. O estado de natureza ocorre apenas quando a multidão vence a guerra civil e retorna a ser uma multidão desunida, que existia antes do pacto. Com isso, há o retorno ao estado de natureza (AGAMBEN, 2017b, p. 62). Assim como o filósofo italiano já havia associado o estado de exceção ao estado de natureza hobbesiano, afirmando que estado de exceção e estado de natureza são duas faces de um único processo topológico (AGAMBEN, 2010, p. 43), a guerra civil também se relaciona com o estado de natureza, na medida em que é uma projeção do estado de natureza na cidade (AGAMBEN, 2017b, p. 62). Com Hobbes, portanto, Agamben pode concluir que a guerra civil persiste na cidade.

O paradigma da guerra civil, que se apresenta na Grécia antiga na *stasis* grega e na modernidade com a teoria hobbesiana, demonstra que a guerra não só continua existindo no interior do Estado, mas se mantém em uma relação com ele, de inclusão exclusiva e se articula com o próprio estado de exceção. Esta relação entre o paradigma da guerra e o do estado de exceção é extremamente relevante para a compreensão de algumas práticas governamentais adotadas por Estados democráticos. A aporia manifesta na própria democracia e em muitas medidas tomadas nos regimes democráticos contemporâneos, como é o caso, por exemplo, do “*military order*” e do *USA Patriot Act*, promulgados pelo Presidente dos Estados Unidos após

11 de setembro de 2001, e analisados por Agamben<sup>205</sup>, só pode ser compreendida se não ignorados os paradigmas do estado de exceção, da guerra e a articulação entre eles. O próprio discurso do presidente Bush é significativo do estado de emergência permanente e do paradigma securitário. Agamben afirma que, ao se autodeclarar *Commander in chief of the army*, “Bush está procurando produzir uma situação em que a emergência se torne a regra e em que a própria distinção entre paz e guerra (e entre guerra externa e guerra civil mundial) se torne impossível.” (AGAMBEN, 2007, p. 38).

Para Agamben (2017b, p. 32), em conjunto com a biopolítica, a guerra civil adotou, na atualidade, a forma do terrorismo: “el terrorismo mundial es la forma que la guerra civil asume cuando la vida como tal se vuelve la puesta en juego de la política”<sup>206</sup>. A fórmula “segurança”, que passou a ser amplamente utilizada nos vocabulários dos governos após o 11 de setembro de 2001, como fundamento para este estado de exceção permanente contemporâneo, não visa simplesmente proteger as pessoas e evitar perigos. Agamben (2015) enfatiza que a segurança é utilizada hoje como uma técnica de governo permanente, que serve como fundamento para implementação de medidas que suspendem ou restringem direitos, visando eliminar aqueles que agora são os inimigos, isto é, os terroristas<sup>207</sup>. No entanto, este inimigo não é identificável na sociedade. Nesta guerra, portanto, o inimigo pode se tratar de qualquer sujeito em sociedade.

Neste estado de emergência contemporâneo, ante a decretação de um estado de exceção formal, por meio de mecanismos jurídicos excepcionais, prevalece um paradigma governamental securitário, em que “vagas noções não jurídicas – razões securitárias – são

---

<sup>205</sup> Agamben afirma que o significado biopolítico do estado de exceção “em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão” se evidencia na contemporaneidade no “*military order*”, promulgado pelo Presidente dos Estados Unidos, pós 11 de setembro de 2001. Neste, autoriza-se a detenção indefinida dos suspeitos de atividades terroristas, além dos processos contra eles serem realizados perante as “*military commissions*”, ou seja, em âmbito distinto da justiça comum. O *USA Patriot Act*, por sua vez, promulgado pelo Senado, permite a prisão de estrangeiros considerados suspeitos de atividades que atentem contra a segurança do país. Com isso, ambos os instrumentos normativos permitem “anular radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável.” (AGAMBEN, 2007, p.15).

<sup>206</sup> “Precisamente cuando la pólis se presenta en la figura tranquilizadora de un oikos -la "casa Europa": o el mundo como espacio absoluto de la gestión económica global-, entonces la stásis, que ya no puede situarse en el umbral entre el oikos y la pólis, se vuelve el paradigma de todo conflicto y entra en la figura del terror. El terrorismo es la "guerra civil mundial" que ataca una u otra zona del espacio planetario. No es resultado del azar que el "terror" haya coincidido con el momento en el cual la vida como tal-la nación, es decir, el nacimiento- se convertía en el principio de la soberanía. La única forma en la que la vida como tal puede ser politizada es la incondicionada exposición a la muerte, es decir, la vida desnuda.” (AGAMBEN, 2017b, p. 32).

<sup>207</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Por uma teoria do poder destituente*. Palestra publicada em maio de 2015. Disponível em: <https://www.revistapunkto.com/2015/05/por-uma-teoria-da-potencia-destituente.html>. Acesso em 24 jan 2021.

evocadas para instaurar um constante estado de emergência arrepiante e ficcional, sem que qualquer ameaça seja identificável”<sup>208</sup>, de modo que todos os sujeitos em sociedade se encontram ameaçados pela máquina governamental<sup>209</sup>.

Esta relação que se pretendeu estabelecer aqui entre estado de exceção e guerra, de como o estado de exceção foi se modificando para aquilo que o filósofo italiano denomina um paradigma de governo da contemporaneidade e, do mesmo modo, como a guerra civil, enquanto também um próprio paradigma da teoria agambeniana, se associa com o estado de exceção e se expressa hoje no terrorismo com fundamento em razões securitárias, será retomada no próximo capítulo. Ao realizar uma leitura da emergência sanitária de COVID-19 no contexto italiano, Agamben afirma que o terrorismo, esta guerra civil mundial que revela a íntima relação com o estado de exceção, foi substituído pela pandemia do coronavírus. No próximo capítulo, objetiva-se investigar esta leitura de Agamben e verificar em que medida esta leitura que faz o filósofo italiano, mas não só ela como também as categorias já trabalhadas nesta pesquisa seja do próprio Agamben ou de seus referenciais teóricos, permitem lançar luz sobre as práticas governamentais adotadas pelo Poder Executivo Federal brasileiro durante a pandemia no ano de 2020.

---

<sup>208</sup> \_\_\_\_\_ . *Por uma teoria do poder destituente*. Palestra publicada em maio de 2015. Disponível em: <https://www.revistapunkto.com/2015/05/por-uma-teoria-da-potencia-destituente.html>. Acesso em 24 jan 2021.

<sup>209</sup> Utiliza-se aqui a expressão máquina governamental no sentido próprio da teoria de Agamben. Edgardo Castro (2013, p. 81) esclarece este sentido: “Como todas as máquinas agambenianas, também a máquina governamental do Ocidente tem uma estrutura dupla: *auctoritas* e *potestas*, soberania e governo ou, segundo outra possível formulação, reino e governo.”.

### CAPÍTULO 3: A EMERGÊNCIA SANITÁRIA E O ESTADO DE EXCEÇÃO

*“Nestes tempos púrpuros — assumindo que a característica que distingue os tempos é a sua cor — talvez devamos, por conseguinte, começar por prestar homenagem a todos os que já nos deixaram. Uma vez atravessada a barreira dos alvéolos pulmonares, o vírus infiltrou-se na circulação sanguínea. De seguida atacou os órgãos e outros tecidos, começando pelos mais expostos.” (MBEMBE, 2020).*

As categorias analisadas nos capítulos anteriores, como a soberania, a biopolítica e o direito, que fazem parte do estado de exceção como paradigma de governo, permitem que seja possível pensar o estado de exceção no tempo presente, naquela que aparenta ser uma das maiores crises da contemporaneidade: a pandemia do coronavírus. No entanto, investigar o estado de exceção à luz do que ainda se vive hoje, e não só do que acontece no hoje, mas de uma situação que parece não ter prazo para terminar, especialmente no Brasil, é uma tarefa extremamente difícil.

Neste ponto, concorda-se com Boaventura de Sousa Santos (2020, p. 8) quando este afirma que “A pandemia confere à realidade uma liberdade caótica, e qualquer tentativa de a aprisionar analiticamente está condenada ao fracasso, dado que a realidade vai sempre adiante do que pensamos ou sentimos sobre ela.”. Assim, não se trata aqui de tentar aprisionar analiticamente o contexto caótico da pandemia à categoria estado de exceção, ou, fazer uma análise preditiva. O objetivo é, muito mais, uma tentativa de utilizar o estado de exceção e as categorias que lhe são correlatas, mencionadas anteriormente, como ferramentas para uma das possíveis leituras da emergência sanitária que se apresenta hoje, correndo-se ainda o risco de que a realidade vá, futuramente, muito adiante das reflexões aqui colocadas.

Esta tentativa de leitura pode ser considerada apenas uma das possíveis leituras não só por partir de categorias específicas, mas também porque a análise se volta para o Brasil e para algumas práticas governamentais adotadas no país pelo Poder Executivo Federal durante a pandemia, principalmente no ano de 2020<sup>210</sup>.

---

<sup>210</sup> Este marco temporal foi estabelecido em virtude da limitação temporal da própria pesquisa.

Recentemente Giorgio Agamben realizou esta investigação voltando-se ao contexto italiano no início da pandemia. Trazendo o estado de exceção como paradigma de governo para o centro da análise da emergência sanitária na Itália, o filósofo italiano pode observar que a utilização recorrente de decretos para restrições e suspensões de direitos, que seguiu como prática governamental não só na Itália, mas em diversos países do mundo, bem como a constatação de que estes decretos e as medidas tomadas pelas autoridades são essencialmente biopolíticas, a equiparação da pandemia com a guerra e as novas metáforas bélicas que surgem neste contexto, parecem demonstrar o diagnóstico feito anos antes por Agamben, de um estado de exceção moldado e aperfeiçoado no laboratório da guerra e que, com a pandemia, ganha um espaço adequado para seu desenvolvimento e aperfeiçoamento.

No entanto, quando se analisa a gestão da pandemia no Brasil pelo Poder Executivo Federal se é possível, por um lado, pensar neste paradigma que desenvolve Agamben, por outro, nota-se que um projeto político em andamento no país não se reduz a decretos que objetivam gerir, aperfeiçoar e preservar a vida, em moldes biopolíticos. Embora alguns decretos tenham sido publicados neste sentido<sup>211</sup>, as medidas governamentais do Poder Executivo Federal parecem se localizar em um polo oposto àquele da gestão, do aperfeiçoamento e da manutenção da vida. A prática governamental do Poder Executivo Federal no contexto de emergência sanitária, em virtude da pandemia, caminha no sentido de uma promoção da morte, um deixar morrer que não se explica apenas quando uma faceta da biopolítica, de gestão da vida, é invocada.

Portanto, a análise da pandemia de COVID-19 no Brasil conduz a uma outra faceta da biopolítica e do próprio estado de exceção, daquele poder (violência, nos termos benjaminianos) de morte soberano. Nesse sentido, recorre-se aqui às considerações de Foucault sobre o racismo de Estado e a definição que o próprio Agamben realiza a respeito de uma tanatopolítica, para

---

<sup>211</sup> É preciso levar em consideração que alguns decretos neste sentido foram publicados, especialmente por parte dos Governos Estaduais e Municipais. Desde o início da pandemia no Brasil ocorreram graves conflitos federativos no que tange as estratégias, os discursos e as divergentes medidas adotadas pelas autoridades competentes para conter a crise sanitária. Como será possível vislumbrar no segundo ponto deste capítulo, a utilização de instrumentos normativos (como por exemplo a Medida Provisória 926, editada pelo Presidente da República) em sentido divergente àqueles adotados por estados e municípios, levou ao julgamento, no âmbito do STF, da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 6.341, que decidiu pela validade das medidas adotadas por governadores e prefeitos no contexto da pandemia. A escolha de analisar a gestão da pandemia por parte do Poder Executivo Federal brasileiro nesta pesquisa se insere neste contexto de divergências acentuadas entre as estratégias adotadas na tentativa de conter a pandemia. Esta escolha está baseada, por um lado, na compreensão de que o Poder Executivo Federal deveria ter, desde o início, alinhado medidas nacionais de combate à pandemia, de modo que é no âmbito deste Poder que se revela uma outra faceta do estado de exceção, investigada neste capítulo.

investigar quando o biopoder se converte em um poder de morte, o que parece contradizer seu próprio objetivo de manter, gerenciar e aperfeiçoar a vida.

Ampliando as considerações de Foucault e Agamben, utiliza-se também o referencial teórico de Achille Mbembe. Em seu ensaio *Necropolítica* (2017), Mbembe retoma a compreensão de Foucault acerca de um biopoder e, em certa medida, até mesmo as considerações de Agamben, dentre outros autores como Carl Schmitt e Hannah Arendt. Ao investigar os temas da política, da violência e do estado de exceção, por meio de uma perspectiva que parte de seus estudos coloniais, Mbembe reflete sobre as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder de morte. Com a necropolítica, pode-se voltar a analisar a emergência sanitária da pandemia de COVID-19 no Brasil e notar que este estado de exceção que se apresenta hoje no país exige outras lentes (como aquela que relembra um passado colonial e, portanto, a constituição originária de um País através de um estado de exceção) que, muitas vezes, não estão presentes nas teorizações sobre o estado de exceção.

Se é verdade que ao pensar as categorias do estado de exceção, da soberania e da biopolítica no tempo presente, colocam-se tais categorias, como alerta Santos (2020, p. 8), à beira do abismo daquela realidade que vai muito adiante do que é possível refletir sobre ela, também é preciso considerar a importância de olhar para o agora, pois é somente através dele que é possível articular o passado e o futuro. Com Benjamin (1985, p. 229), “A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras””. Com Agamben (2009, p. 62), é possível lembrar a importância de pensar o contemporâneo, pois compreende-se que “(...) contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro”. Por isso, ao colocar tais categorias no abismo do agora, pretende-se aqui perceber a escuridão de nosso tempo, pois somente assim é possível compreender aquilo que foi e aquilo que ainda está por vir.

### **3.1 A pandemia do coronavírus: excepcionalidade e estado de exceção como paradigma de governo**

A pandemia instaurou uma grave crise sanitária no mundo e, em diversos países, também agravou crises políticas e econômicas já existentes. Seja em virtude das múltiplas restrições às liberdades individuais e coletivas, visando a minimização da propagação de um vírus mortal e altamente contagioso, seja em decorrência das mortes diárias em todos os países

afetados pelo coronavírus<sup>212</sup>, não é possível dizer que se configura, na atualidade, uma situação de normalidade. Alguns autores, como é o caso de Boaventura de Sousa Santos questionam até mesmo uma normalidade anterior a pandemia. Para Santos (2020, p. 5), um dos potenciais conhecimentos que decorrem da pandemia é o da normalidade da exceção, de modo que a situação que hoje se apresenta não se trata de uma excepcionalidade contraposta a uma normalidade, mas um agravamento das crises já existentes, decorrentes do triunfo do neoliberalismo no sistema capitalista<sup>213</sup>.

Se a excepcionalidade não pode ser considerada sinônimo de um estado de exceção, ao menos nos autores trabalhados nesta pesquisa, como ensina Schmitt ao afirmar que a situação excepcional que enseja o estado de exceção se trata daquela que coloca em risco a própria existência da ordem pública, a interpretação dos efeitos da pandemia, das práticas das autoridades (médicas, jurídicas, governamentais) que se instauram neste contexto parecem

---

<sup>212</sup> Até o momento, o primeiro diagnóstico de coronavírus no mundo data de dezembro de 2019, na cidade de Wuhan, capital da província de Hubei na China. Em artigo publicado na revista *The Lancet*, diversos cientistas afirmam que os casos eram inicialmente diagnosticados como uma pneumonia de causa desconhecida e que, em análises posteriores, foi possível constatar a existência de um novo vírus (HUANG, Chaolin; WANG, Yeming; LI, Xingwang; REN, Lili; ZHAO, Jianping; HU, Yi; ZHANG, Li; FAN, Guohui; XU, Jiuyang; GU, Xiaoying. Clinical features of patients infected with 2019 novel coronavirus in Wuhan, China. **The Lancet**, [S.L.], v. 395, n. 10223, p. 497-506, fev. 2020. Elsevier BV. Disponível em: <https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S0140-6736%2820%2930183-5>. Acesso em 21.01.2021). Desde os primeiros diagnósticos e a evolução da doença, inicialmente na China, o vírus, de rápida propagação, se alastrou pelo mundo e até a presente data (21.01.2021) já são mais de 96 milhões de pessoas diagnosticadas com a doença no mundo e mais de 2 milhões de pessoas mortas. Os países que contabilizam o maior número de vítimas da doença são os Estados Unidos, seguido da Índia e do Brasil. Informação disponível em: <https://www.who.int/es/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019>. Acesso em 21.01.2021. Em que pese estes números sejam alarmantes, é provável que os números reais de casos e mortes sejam ainda maiores, já que há evidente subnotificação da doença, seja pela não realização de testes em massa, pela dificuldade de uma contagem padronizada em todos os países, ou ainda, como no caso do Brasil, em virtude da violação do direito à transparência e a tentativa das próprias autoridades de ocultar os dados que decorrem da pandemia. O Diretor da OMS, recentemente apontou essa subnotificação (Diretor da OMS aponta subnotificação na contagem de casos e mortes por Covid-19. **Cnn Brasil**. 29 set. 2020. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/2020/09/29/diretor-da-oms-aponta-subnotificacao-na-contagem-de-casos-e-mortes-por-covid-19>. Acesso em: 21 jan. 2021.). O coronavírus mobilizou a ciência em todo o mundo e as medidas de contenção da pandemia, embora já tenham se modificado algumas vezes, permanecem sendo, principalmente, o distanciamento social, a utilização de máscaras e a higiene das mãos. Informação disponível em <https://www.who.int/es/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public>. Acesso em 21.01.2021.

<sup>213</sup> Nas palavras do sociólogo: “A atual pandemia não é uma situação de crise claramente contraposta a uma situação de normalidade. Desde a década de 1980– à medida que o neoliberalismo se foi impondo como a versão dominante do capitalismo e este se foi sujeitando mais e mais à lógica do sector financeiro–, o mundo tem vivido em permanente estado de crise. Uma situação duplamente anômala. Por um lado, a ideia de crise permanente é um oxímoro, já que, no sentido etimológico, a crise é, por natureza, excepcional e passageira, e constitui a oportunidade para ser superada e dar origem a um melhor estado de coisas. Por outro lado, quando a crise é passageira, ela deve ser explicada pelos factores que a provocam. Mas quando se torna permanente, a crise transforma-se na causa que explica todo o resto. Por exemplo, a crise financeira permanente é utilizada para explicar os cortes nas políticas sociais (saúde, educação, previdência social) ou a degradação dos salários. E assim obsta a que se pergunte pelas verdadeiras causas da crise.” (SANTOS, 2020, p. 5).

revelar, para Giorgio Agamben, aquele paradigma de governo, identificado por ele<sup>214</sup>. Este é o diagnóstico do próprio filósofo em suas recentes análises das medidas adotadas pelas autoridades italianas durante o início da pandemia na Itália.

Retoma-se aqui que para Agamben o estado de exceção é uma zona de indeterminação entre situação normal e caos, direito e fato, jurídico e político. No plano do biopoder, esta zona de indistinção, que se acentua na modernidade tornando indiscerníveis a vida biológica e a vida qualificada, implica na produção, na captura e no abandono pelo poder soberano de uma vida nua. Mas esta zona de indeterminação também se revela e opera no modelo jurídico-institucional. Com isso, o estado de exceção se caracteriza não apenas mediante suspensões ou restrições de direitos, por meio de atos do soberano que não possuíam força de lei e passam a adquirir tal força, neste espaço vazio de direitos, mas também desvela um estado onde a norma está em vigor e, no entanto, não tem qualquer força, o que implica na impossibilidade de distinguir a violação da lei e o seu cumprimento.

Recuperado este sentido específico do estado de exceção, cabe verificar as recentes análises de Agamben sobre a pandemia do coronavírus no contexto italiano. Entre fevereiro e abril de 2020, o filósofo italiano escreveu uma série de textos sobre a emergência sanitária<sup>215</sup>. A maior parte destes textos, no Brasil, estão reunidos no livro digital denominado Reflexões sobre a peste: ensaios em tempos de pandemia (2020) e publicado pela editora Boitempo<sup>216</sup>. O

---

<sup>214</sup> Se para Agamben a pandemia evidencia um estado de exceção como paradigma de governo, conforme restará demonstrado neste ponto da dissertação, importa enfatizar aqui que esta é a análise do próprio filósofo italiano. Apesar de ser possível compreender e concordar com as preocupações de Agamben, no que tange as medidas restritivas adotadas pelas autoridades durante a pandemia e encontrar suas reflexões em consonância com sua própria teoria, objetiva-se aqui explorar estes argumentos para demonstrar como esta concepção acaba não sendo suficiente para compreender a pandemia em outros territórios, com grupos sociais subjugados ao poder soberano estatal e, até mesmo, em outros sentidos do poder, além daquele proposto pelo autor. As reflexões de Agamben sobre a pandemia sofreram críticas de diversos filósofos. O próprio Boaventura de Sousa Santos (2020, p. 6), já mencionado neste capítulo, afirmou, tratando de Agamben, que: “(...) a excepcionalidade desta exceção não lhe permitiu pensar que há exceções e exceções”. Mas não apenas ele, como outros importantes autores também criticaram os argumentos de Agamben (dentre eles, autores como Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito). No Brasil, do mesmo modo, as reflexões de Agamben geraram debates, fazendo surgir de um lado aqueles para quem é possível pensar com Agamben sobre a pandemia e, do outro lado, aqueles para quem, as reflexões de Agamben levam a pensar contra ele (nesse sentido, ver artigos publicados em maio de 2020 no Blog da Boitempo, “Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia”, de Yara Frateschi, e “Agamben sendo Agamben: por que não?”, das autoras Carla Rodrigues, Ana Carolina Martins, Caio Paz, Isabela Pinho e Juliana de Moraes Monteiro). O objetivo desta dissertação não é, portanto, pormenorizar estas críticas, embora elas sejam importantes e talvez até indiretamente retomadas nos argumentos aqui colocados. Pretende-se, muito mais, entender as reflexões de Agamben e invocá-las para pensar a complexidade da pandemia para além dos sentidos por ele notados no contexto italiano. Acredita-se, neste sentido, ser possível pensar aqui com e contra Agamben.

<sup>215</sup> Os textos originais foram publicados na coluna de Agamben *Una Voce*, no endereço eletrônico da editora Quodlibet. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>. Acesso em 16.01.2021.

<sup>216</sup> Dois dos textos publicados por Agamben, “Fase 2” (20 abr. 2020) e “Nuove riflessioni” (22 abr. 2020), ficaram de fora da edição brasileira. Na “Nota da edição” as tradutoras justificam que: “optamos por não incluir nesta coletânea por entender que o cerne da reflexão e sua relação com a obra do autor estão devidamente representados

filósofo italiano analisa nos textos algumas das práticas governamentais e os comportamentos das pessoas e das autoridades italianas durante o início da pandemia na Itália.

O primeiro artigo escrito por Agamben foi publicado em 26 de fevereiro de 2020, quando o coronavírus ainda era considerado uma epidemia e era incipiente em seu país. O texto, denominado “A invenção de uma epidemia”<sup>217</sup>, inicia com as críticas do filósofo italiano às medidas adotadas pelas autoridades italianas e segue com a exposição dos dados existentes naquela época sobre a doença. Os dados médicos iniciais divulgados indicavam a predominância de uma gripe leve a moderada na maioria das pessoas que contraíam o vírus e, em uma minoria de apenas 4%, previa-se a possibilidade de hospitalização em terapia intensiva, isto é, os casos considerados graves da doença. Baseado nestes dados iniciais, o filósofo italiano questionou o motivo pelo qual as autoridades italianas, assim como a mídia, estavam, na sua percepção, criando um clima de pânico na população e adotando medidas, como a quarentena, que permitiam a restrição de direitos e a suspensão do funcionamento “normal” das condições de vida.

Giorgio Agamben encontra em sua própria teoria do estado de exceção a resposta para o cenário que se evidencia na pandemia. O primeiro indício do diagnóstico de um estado de exceção como paradigma de governo na crise sanitária está, para o filósofo italiano, na utilização de instrumentos jurídicos específicos, como os decretos do Poder Executivo, para suspender direitos durante a pandemia.

Como demonstrado no capítulo anterior, os decretos, na teoria agambeniana, têm sua origem vinculada ao estado de exceção como paradigma de governo. A inserção de mecanismos jurídicos excepcionais no âmbito das constituições modernas permitiu que a decretação de um estado de exceção formal pudesse ser testada no laboratório das guerras. É precisamente no contexto italiano que Agamben (2007, p. 31) encontrou este laboratório político-jurídico, onde o decreto-lei foi experimentado como instrumento capaz de viabilizar o estado de exceção. Esta utilização se expandiu após as guerras e, ante a decretação de um estado de exceção formal, o decreto-lei passou a garantir uma modalidade de expressão do estado de exceção (a suspensão de direitos por parte da autoridade soberana) mesmo em tempos de normalidade.

---

no material selecionado. “Uma pergunta”, que encerra este livro, é, num certo sentido, uma síntese e o ápice do modo como o autor se coloca diante da pandemia neste momento” (AGAMBEN, 2020, p. 7).

<sup>217</sup> “L’invenzione di un’epidemia” foi originalmente publicado em Il Manifesto, em 26 de fevereiro de 2020. (AGAMBEN, 2020, p. 14).

Logo no início da pandemia a utilização deste instrumento jurídico na Itália viabilizou medidas que se tornaram prática comum em outros países, como a quarentena, o isolamento, a vigilância e, neste sentido, possibilitou a suspensão dos direitos da população por parte das autoridades italianas<sup>218</sup>.

No entanto, além da utilização de instrumentos jurídicos específicos, vinculados ao estado de exceção como paradigma de governo, para Agamben, a pandemia permite deslocar o fundamento anteriormente utilizado para justificar tais medidas, isto é, para justificar o próprio estado de exceção. Se o estado de exceção como paradigma de governo se articulava em meio a uma guerra civil mundial, com fundamento no terrorismo e em razões securitárias, Agamben (2020, p. 14), logo no primeiro texto de seus ensaios sobre a emergência sanitária, visualiza na pandemia o pretexto oportuno, “inventado” pela mídia e pelas autoridades governamentais, para a ampliação das medidas excepcionais e a concretização do próprio estado de exceção como paradigma de governo.

No segundo texto, “Contágio”<sup>219</sup>, Giorgio Agamben retoma novamente o deslocamento do terrorismo para a pandemia. Neste artigo, como o próprio título evidencia, o filósofo italiano trata da “ideia” de contágio, já que a rápida disseminação do vírus está na base das medidas de segurança excepcionais tomadas, não só pelo governo italiano, mas pela maioria dos países. Agamben enfatiza como o contágio, ou esta ideia de contágio, era inexistente na medicina hipocrática e aparece pela primeira vez entre 1500 e 1600, nas pestes que acometeram cidades italianas, por meio da figura do “untador” (contaminador). Para o filósofo italiano, os decretos-lei aprovados pelo parlamento na Itália, “transformam cada indivíduo num untador em potencial, exatamente como aquelas sobre o terrorismo consideravam, de fato e de direito, cada cidadão um terrorista em potencial.” (AGAMBEN, 2020, p. 16).

No âmbito do biopoder, Agamben também encontra indícios de seu diagnóstico do estado de exceção como paradigma de governo durante a pandemia. Para o filósofo italiano, a vida na pandemia foi reduzida a uma condição puramente biológica. Aquela vida nua, produto

---

<sup>218</sup> Agamben descreve uma série de limitações e restrições decorrentes do decreto-lei aprovado na Itália. Dentre estas restrições enumera, por exemplo, a proibição de afastamento de município ou área em que o indivíduo se encontre, a proibição de acesso à determinadas áreas e municípios, a suspensão de manifestações ou reuniões de pessoas em locais públicos e privados, a suspensão de serviços educacionais e de atividades culturais, a quarentena com vigilância e etc. (2020, p. 13).

<sup>219</sup> “Contágio”, segundo texto de Agamben, foi originalmente publicado em 11 de março de 2020, mesma data em que a OMS alterou o estatuto da covid-19 de epidemia para pandemia (AGAMBEN, 2020, p. 17).

da articulação entre o poder soberano e o biopoder, se evidencia de forma visível na nova dinâmica social, onde, buscando preservar a vida biológica, os indivíduos renunciam a diversos outros aspectos de sua vida, da convivência social, religiosa, do trabalho, etc. de uma outra vida, qualificada<sup>220</sup>.

O questionamento colocado por Agamben (2020, p. 19): “E o que é uma sociedade que não tem outro valor que não seja a sobrevivência?”, demonstra que o filósofo italiano coloca em questão os limites, estabelecidos pelas autoridades soberanas (governos, médicos, juristas, mídia) no contexto da pandemia, para a preservação da vida biológica dos indivíduos. A sociedade que teria, segundo o autor, concordado muito facilmente com a ideia de um isolamento e com a suspensão das condições normais de vida (relações de trabalho, amizade, amor e convicções religiosas e políticas), sem protestos ou oposições, evidencia que a peste já existia<sup>221</sup> e a pandemia se trata efetivamente de uma guerra civil, porque “O inimigo não está fora, está dentro de nós” (AGAMBEN, 2020, p. 19) e as medidas de emergência “nos obrigam a viver de fato em condições de guerra”.

A guerra contra um inimigo invisível é a guerra contra todos os homens que são capazes de portar o vírus em seus corpos, de serem “untadores”, contaminadores. O inimigo, no paradigma de governo definido por Agamben anteriormente, isto é o terrorista, com a pandemia pode habitar o corpo de qualquer sujeito na sociedade. Se, assim como antes, o que há é um inimigo não identificável, a pandemia parece se distinguir no ponto em que constitui uma dupla ameaça: todos se encontram ameaçados pelo vírus mortal, mas também pelas medidas excepcionais implementadas pelas autoridades, por este estado de exceção que, ao

---

<sup>220</sup> “É evidente que os italianos estão dispostos a sacrificar praticamente tudo, as condições normais de vida, as relações sociais, o trabalho, até mesmo as amizades, os afetos e as convicções religiosas e políticas pelo perigo de ficar doentes. A vida nua – e o medo de perdê-la – não é algo que una os homens, mas que os cega e os separa. (...) Os homens se habituaram de tal modo a viver em condições de crise perene e de perene emergência que parecem não se dar conta de que a vida deles foi reduzida a uma condição puramente biológica e perdeu qualquer dimensão não apenas social e política, mas até mesmo humana e afetiva. Uma sociedade que vive em um perene estado de emergência não pode ser uma sociedade livre. Nós vivemos de fato em uma sociedade que sacrificou a liberdade pelas assim chamadas “razões de segurança” e, por isso, está condenada a viver em um perene estado de medo e de insegurança. (AGAMBEN, 2020, p. 18-19).

<sup>221</sup> “As reflexões a seguir não dizem respeito à epidemia, mas ao que podemos entender a partir das reações dos homens a ela. Ou seja, trata-se de refletir sobre a facilidade com a qual uma sociedade inteira aceitou sentir-se empastada, isolar-se em casa e suspender suas condições normais de vida, suas relações de trabalho, de amizade, de amor e até mesmo suas convicções religiosas e políticas. Por que não ocorreram, como afinal seria possível imaginar e como normalmente acontece nesses casos, protestos e oposições? A hipótese que eu gostaria de sugerir é que, de certo modo, ainda que inconscientemente, a peste já existia, que, evidentemente, as condições de vida das pessoas tinham se tornado tais que bastou um sinal repentino para que aparecessem como realmente eram – isto é, intoleráveis, exatamente como uma peste. E esse é, num certo sentido, o único dado positivo que se pode extrair da situação presente: é possível que, mais tarde, as pessoas comecem a se perguntar se o modo como viviam estava certo.” (AGAMBEN, 2020, p. 21).

tornar indiscerníveis a vida qualificada e a vida biológica, parece colocar esta última como a única vida passível de ser vivida. Novamente o paradigma da guerra se articula aqui com o do próprio estado de exceção e a pandemia é vislumbrada como o espaço em que o estado de exceção como paradigma de governo pode despontar e se radicalizar sem consequências, prevalecendo como único valor a luta pela sobrevivência.

As curtas, mas consideradas polêmicas, intervenções de Agamben sobre a pandemia do coronavírus se limitaram a análise da emergência sanitária no contexto italiano e, após a publicação de seu último texto (em 13 de abril de 2020), a pandemia ainda não havia atingido as proporções que se apresentam hoje (2020-2021).

Em que pese a análise de Agamben tenha sido realizada apenas no contexto italiano, os decretos e as medidas excepcionais que visam suspender ou restringir direitos, bem como o elemento biopolítico existente nestes, também podem ser observados no contexto da pandemia em outros países. A título exemplificativo<sup>222</sup>, a China, primeiro país a registrar oficialmente a doença, estabeleceu o distanciamento social, decretando o “fechamento” de cidades inteiras e a quarentena no país<sup>223</sup>, medida de exceção que se tornou prática comum em outros países do mundo. Embora a China apresente estatisticamente um controle muito maior da doença, se comparada com a experiência de outros países, os novos surtos de propagação do vírus acarretam o retorno de tais medidas restritivas<sup>224</sup>. A flexibilização das medidas restritivas e o posterior retorno a elas, após agravamento do número de casos da doença e da propagação do vírus, também é semelhante a conduta adotada pelas autoridades de outros países.

---

<sup>222</sup> Com intuito de demonstrar a prevalência da utilização de decretos e outras medidas governamentais utilizadas em “tempos de normalidade” para combater a emergência sanitária, alguns países foram aqui mencionados. No entanto, importa ressaltar aqui que o objetivo não foi fazer uma análise comparativa e aprofundada entre todos os países existentes e os instrumentos por eles utilizados na tentativa de conter o avanço da pandemia. Certamente, além dos decretos aqui mencionados, outras medidas podem ter sido utilizadas nestes países e a cada dia, cotidianamente, lida-se com a emergência sanitária de forma diversa. Ressalta-se que uma comparação de dados sobre as medidas utilizadas em diversos países do mundo, embora seja uma pesquisa necessária, por si só, demandaria um tempo muito maior ao tempo que resta neste último capítulo da dissertação.

<sup>223</sup> LIY, Macarena Vidal. China amplia a quarentena pelo coronavírus e deixa 41 milhões de pessoas isoladas. **El País**. Pequim. 24 jan. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-01-23/china-amplia-a-quarentena-pelo-coronavirus-e-deixa-20-milhoes-de-pessoas-isoladas.html>. Acesso em: 20 jan. 2021.

<sup>224</sup> Em dezembro de 2020 a China passou a registrar novos casos de coronavírus, após um período de flexibilização das medidas adotadas. Essa “nova onda” de disseminação da doença, não foi a única enfrentada pelo país. Em maio do mesmo ano, após o controle do número de casos e também flexibilização com reabertura das atividades comerciais e escolas, os números de casos voltaram a crescer e novamente as autoridades chinesas decretaram o retorno das medidas como o *lockdown*. Interessante notar que, atualmente, a China, assim como outros países, também faz referência à guerra para justificar a retomada das mesmas medidas restritivas adotadas anteriormente. (GAN, Nectar. China's new coronavirus outbreak sees Beijing adopt 'wartime' measures as capital races to contain spread. **CNN**. 16 jun. 2020. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2020/06/15/asia/coronavirus-beijing-outbreak-intl-hnk/index.html>. Acesso em: 21 jan. 2021).

O controle da pandemia também foi viabilizado na China e na maioria dos países asiáticos por meio de “medidas de vigilância”. Em artigo publicado em abril de 2020, o filósofo Byung Chul Han afirmou que “para enfrentar o vírus os asiáticos apostam fortemente na vigilância digital. Suspeitam que o *big data* pode ter um enorme potencial para se defender da pandemia.”, no entanto que, concomitantemente, não há uma reflexão crítica acerca destas medidas e da proteção de dados nestes países<sup>225</sup>. Na China, por exemplo, estas medidas não possuem uma regulamentação legal<sup>226</sup>. Diversos outros países se apoiam neste modelo de vigilância, amplamente utilizado pelos países asiáticos, como forma de contenção da propagação do vírus<sup>227</sup>.

---

<sup>225</sup> “A consciência crítica diante da vigilância digital é praticamente inexistente na Ásia. Já quase não se fala de proteção de dados, incluindo Estados liberais como o Japão e a Coreia. Ninguém se irrita pelo frenesi das autoridades em recopilar dados. Enquanto isso, a China introduziu um sistema de crédito social inimaginável aos europeus, que permite uma valorização e avaliação exaustiva das pessoas. Cada um deve ser avaliado em consequência de sua conduta social.” (HAN, Byung-Chul. O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han. **El País**. Coreia do Sul. 22 mar. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>. Acesso em: 15 jan. 2021).

<sup>226</sup> Na China estas medidas de vigilância dizem respeito às câmeras públicas, que já existiam e eram amplamente utilizadas no país e que se voltam, neste momento, para a emergência sanitária, como forma de controle da população: “Atualmente, a China não tem uma lei nacional específica para regular o uso dos dispositivos, mas eles já fazem parte da rotina das pessoas. Estão lá, observando elas atravessarem a rua, entrarem em um shopping, jantarem em um restaurante, entrarem em um ônibus ou mesmo se sentarem em uma sala de aula.” (GAN, Nectar. Na China, há câmeras na porta da casa das pessoas - às vezes, do lado de dentro. **CNN**. 29 abr. 2020. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/2020/04/29/na-china-ha-cameras-na-porta-da-casa-das-pessoas-as-vezes-do-lado-de-dentro>. Acesso em: 19 jan. 2021).

O filósofo Byung Chul Han afirma que: “Toda a infraestrutura para a vigilância digital se mostrou agora ser extremamente eficaz para conter a epidemia. Quando alguém sai da estação de Pequim é captado automaticamente por uma câmera que mede sua temperatura corporal. Se a temperatura é preocupante todas as pessoas que estavam sentadas no mesmo vagão recebem uma notificação em seus celulares. Não é por acaso que o sistema sabe quem estava sentado em qual local no trem. As redes sociais contam que estão usando até drones para controlar as quarentenas. Se alguém rompe clandestinamente a quarentena um drone se dirige voando em sua direção e ordena que regresse à sua casa. Talvez até lhe dê uma multa e a deixe cair voando, quem sabe.” (HAN, Byung-Chul. O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han. **El País**. Coreia do Sul. 22 mar. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>. Acesso em: 15 jan. 2021). Além das câmeras, assim como em outros países, a China opera na pandemia um sistema de vigilância digital, que permite o acesso de dados dos cidadãos, encontrados em fornecedores de internet e empresas de telefonia. Mais informações em: KAUFMAN, Dora. Sistema de vigilância digital: combate o coronavírus, mas ameaça a privacidade e a liberdade. **Época Negócios**. São Paulo. 27 mar. 2020. Disponível em: <https://epocanegocios.globo.com/colunas/IAgora/noticia/2020/03/sistemas-de-vigilancia-digital-combate-o-coronavirus-mas-ameaca-privacidade-e-liberdade.html>. Acesso em: 16 jan. 2021.

<sup>227</sup> Aqui, pode-se citar como exemplo Israel, que também apostou em uma “vigilância digital” para conter a propagação do coronavírus, já que o governo israelense “aprovou medidas de emergência que autorizam suas agências de segurança a rastrear os dados de telefones celulares de pessoas com suspeita de coronavírus.” (TIDY, Joe. Coronavírus leva governo de Israel a se dar 'poderes especiais' de espionagem. **BBC**. 18 mar. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-51938946>. Acesso em: 18 jan. 2021). Outros cinco países também utilizam medidas de vigilância, consistentes no rastreamento por meio de aparelhos celulares: 5 países que usam os celulares para rastrear a pandemia de coronavírus. **Época Negócios**. 27 mar. 2020. Disponível em: <https://epocanegocios.globo.com/Tecnologia/noticia/2020/03/5-paises-que-usam-os-celulares-para-rastrear-pandemia-de-coronavirus.html>. Acesso em: 21 jan. 2021. No Brasil, em setembro de 2020, o Ministério da Saúde instituiu por meio de Portaria de nº 2.358, incentivo financeiro federal para a execução de “ações de rastreamento

Outros países na Europa, à semelhança das práticas governamentais italianas, também utilizaram os decretos para suspender ou restringir direitos em busca da contenção da propagação do vírus<sup>228</sup>.

Na maioria dos países da América Latina, as respostas governamentais à emergência sanitária decorrente da pandemia do coronavírus, embora diversas em cada país, também evidenciam a prevalência da utilização de instrumentos jurídicos, empregues em tempos de “normalidade”, como os decretos, para suspender ou restringir direitos<sup>229</sup>.

O conteúdo das medidas de exceção, amplamente utilizadas por diversos países na pandemia, parece, de fato, desvelar de forma precisa as engrenagens do biopoder se operando em conjunto com o poder institucional-jurídico. A tentativa de evitar a disseminação do vírus objetiva manter, gerir, prolongar a vida, isto é, tem um sentido biopolítico, naqueles termos definidos por Foucault. As restrições referentes à circulação de pessoas, reuniões, ou prática de determinadas atividades e serviços, são exemplos da face biopolítica manifesta nas medidas governamentais adotadas em tempos de pandemia, mas não só elas. A escolha, determinada pelas autoridades médicas e realizada em diversos hospitais do mundo, ao privilegiar

---

e monitoramento de contatos de casos de Covid-19” (BRASIL. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. **Portaria nº 2.358, de 04 de setembro de 2020**. Brasília, 2020. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-2.358-de-2-de-setembro-de-2020-275909887>. Acesso em 24.01.2021).

<sup>228</sup> Em ritmos distintos, países da Europa adotam ações parecidas contra o vírus. **Folha de São Paulo**. mar. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/03/em-ritmos-distintos-paises-da-europa-adotam-aco-es-parecidas-contra-o-virus.shtml>. Acesso em: 20 jan. 2021.

<sup>229</sup> Na Argentina, por exemplo, a decretação do isolamento obrigatório ocorreu desde o início da propagação do vírus no país (Argentina decreta isolamento compulsório até 31 de março por coronavírus. **Uol**. mar. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2020/03/19/argentina-decreta-isolamento-compulsorio-ate-31-de-marco-por-coronavirus.htm>. Acesso em: 20 jan. 2021.). Embora o país tenha experimentado uma flexibilização, com o retorno das atividades e o “fim” do isolamento obrigatório, atualmente, o Presidente argentino decretou toque de recolher em todo o país em virtude do agravamento na propagação do vírus: RESENDE, Márcio. Argentina anuncia volta ao 'lockdown' para conter avanço da pandemia. **Uol**. Buenos Aires, jun. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/rfi/2020/06/26/argentina-anuncia-volta-ao-lockdown-para-conter-avanco-da-pandemia.htm>. Acesso em: 20 jan. 2021.

Na Colômbia, o Presidente colombiano decretou estado de emergência no país e, inicialmente, o isolamento compulsório de todos os idosos com mais de setenta anos (Colômbia decreta estado de emergência e manda isolar idosos. **Globo**. 17 mar. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/17/colombia-decreta-estado-de-emergencia-e-manda-isolar-idosos.ghtml>. Acesso em: 15 jan. 2021.).

O Chile talvez seja o país da América Latina mais próximo da decretação de um “estado de exceção formal”. Neste país, o Presidente decretou “estado de exceção constitucional por catástrofe”, o que implica não só na possibilidade de restrição e suspensão de direitos (como as outras medidas utilizadas em “tempos de normalidade” também permitem), mas também implica a delegação de competência da preservação da ordem e da segurança públicas para as Forças Armadas, colocando os militares na função de salvaguarda da segurança pública no país (Chile decreta "estado de catástrofe" devido ao coronavírus e leva militares às ruas. **Uol**. 18 mar. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2020/03/18/chile-decreta-estado-de-catastrofe-devido-ao-coronavirus-e-leva-militares-as-ruas.htm>. Acesso em: 16 jan. 2021).

tratamentos médicos para aqueles que têm mais chances de sobreviver<sup>230</sup>, como também a própria “corrida” por medicamentos que podem conter a doença, assim como a “corrida” por uma vacina, também podem ser consideradas tecnologias biopolíticas que visam, neste contexto de pandemia, a preservação e a maximização da vida. Em tempos de emergência sanitária, autoridades soberanas, sobretudo, autoridades médicas, detentoras de um saber-poder (a medicina), determinam sobre o corpo-indivíduo e o corpo-população técnicas de disciplina e regulamentação<sup>231</sup>.

Se a teoria da exceção de Agamben implica um olhar que se lança também pela ótica da biopolítica, este é um olhar crítico para todas estas medidas que visam manter, gerir, aperfeiçoar a vida. A necessidade do isolamento, do afastamento sob o ensejo do contágio, possibilita, para o filósofo italiano, a degeneração das relações pessoais, criando um espaço muito fértil para situações de controle governamental e repressão.

A normalização do distanciamento social, como afirma Agamben, também parece ser extremamente problemática se a manutenção deste distanciamento se prolongar no futuro e para além da pandemia. O distanciamento pensado, não como um individualismo ao extremo, mas como uma massa fundada sobre uma proibição, de fato, deixa pouca perspectiva para pensar

---

<sup>230</sup> Algumas notícias que evidenciam a escolha das autoridades médicas em privilegiar aqueles que possuem mais chance de sobrevivência em virtude do colapso nos sistemas de saúde da maioria dos países do mundo: Coronavírus: Na Itália, vítimas com mais de 80 anos serão deixadas para morrer, diz jornal. **Estado de Minas**. 17 mar. 2020. Disponível em: [https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2020/03/17/interna\\_internacional,1129623/coronavirus-na-italia-vitimas-acima-de-80-anos-serao-deixadas-morrer.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2020/03/17/interna_internacional,1129623/coronavirus-na-italia-vitimas-acima-de-80-anos-serao-deixadas-morrer.shtml). Acesso em: 16 jan. 2021.

Coronavírus: idosos abandonados são encontrados mortos em asilos na Espanha. **BBC**. 24 mar. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52025727>. Acesso em: 16 jan. 2021.

<sup>231</sup> As epidemias e pandemias são contextos em que os poderes disciplinar e biopolítico, desenvolvidos por Foucault, podem ser vislumbrados de forma evidente. Tanto é que em seu curso *Segurança, Território e População* (1977), na aula de 25 de janeiro de 1978, Foucault analisa a epidemia de varíola, nos séculos XVIII e XIX, e identifica o surgimento de técnicas disciplinares e biopolíticas, de controle mas também de gestão, que inicialmente eram aplicadas apenas aos que estavam acometidos pela doença e que passaram a ser utilizadas, posteriormente, em toda a população: “(...) porque vamos ter, precisamente toda uma série de formas de intervenção que vão ter por meta, não fazer como se fazia antigamente, ou seja, tentar anular pura e simplesmente a doença em todos os sujeitos em que ela se apresenta, ou ainda impedir que os sujeitos que estejam doentes tenham contato com os que não estão. O sistema disciplinar, no fundo aquele que vemos aplicado nos regulamentos de epidemia ou também nos regulamentos aplicados às doenças endêmicas, como a lepra, esses mecanismos disciplinares a que tendem? Em primeiro lugar, é claro, a tratar a doença no doente, em todo doente que se apresentar, na medida em que ela puder ser curada; e, em segundo lugar, anular o contágio pelo isolamento dos indivíduos não doentes em relação aos que estão doentes. Já o dispositivo que aparece com a variolização-vacinação vai consistir em que? Não, em absoluto, em fazer essa demarcação entre doentes e não-doentes. Vai consistir em levar em conta o conjunto sem descontinuidade, sem ruptura, dos doentes e não-doentes, isto é, em outras palavras, a população, e em ver nessa população qual é o coeficiente de morbidade provável, ou de mortalidade provável, isto é, o que é normalmente esperado, em matéria de acometimento da doença, em matéria de morte ligada a doença, nessa população. E foi assim que se estabeleceu - nesse ponto, todas as estatísticas, tais como foram feitas no século XVIII, concordam - que a taxa de mortalidade normal devida a varíola era, portanto, de 1 para 7,782.” (FOUCAULT, 2008, p. 81).

uma sociedade humana e politicamente viável<sup>232</sup>. Assim, a impossibilidade de reuniões, encontros, conversas presenciais e a assunção, cada vez maior, das tecnologias e do virtual como palco e local central da nossa vida, de modo que “as máquinas substituam qualquer contato - qualquer contágio - entre os seres humanos” (AGAMBEN, 2020, p. 16) são motivos suficientes para um olhar cauteloso e crítico ao cenário que se apresenta na pandemia, na maioria dos países. Tudo isso deve, sem dúvidas, ser levado em consideração quando questionasse, como o próprio Agamben faz, quais são os limites para conservar a vida biológica, desta vida que se sobrepôs a vida política, cultural, religiosa etc. Talvez, no futuro, as tecnologias criadas no “laboratório da pandemia”<sup>233</sup>, de fato, permaneçam e por isto, mesmo que visem preservar a vida, tais medidas devem ser questionadas.

No entanto, se é possível concordar com Agamben neste olhar crítico que deve ser direcionado às medidas de exceção, de suspensão e restrição de direitos, amplamente utilizadas na emergência sanitária, para que estas não se tornem permanentes no futuro, não se pode perder de vista que a pandemia parece revelar um paradoxo. Este paradoxo se evidencia pois, ao mesmo tempo em que as medidas de suspensão e restrição de direitos instauram aquele vazio jurídico e trazem todos os problemas já apontadas por Agamben, as particularidades da crise sanitária, de um vírus altamente contagioso e mortal, indicam a necessidade de tais medidas, para evitar mortes em quantidades significativas<sup>234</sup>. É evidente que não se trata aqui de uma defesa de permanência dessas medidas para além do contexto da pandemia, ou, de que tudo vale na tentativa de preservação da vida humana. Mas a complexidade da crise sanitária e seus

---

<sup>232</sup> “É importante não perder de vista que uma comunidade fundada sobre o distanciamento social não teria nada a ver, como se poderia ingenuamente acreditar, com um individualismo levado ao excesso. Ela seria, ao contrário, como a que vemos hoje a nosso redor: uma massa rarefeita e fundada sobre uma proibição, mas, justo por isso, especialmente compacta e passiva.” (AGAMBEN, 2020, p. 24-25).

<sup>233</sup>“(…) se é verdade, como se começa a dizer em diversos lugares, que a emergência sanitária atual pode ser considerada o laboratório no qual se preparam os novos arranjos políticos e sociais que aguardam a humanidade.” (AGAMBEN, 2020, p. 23).

<sup>234</sup> Nesse sentido, o autor Castor Bartolomé Ruiz afirma que, neste contexto de pandemia, a utilização de medidas excepcionais parece ser indispensável para evitar mais mortes: “Se entendemos que a exceção é intrinsecamente paradoxal, a pandemia parece ser um desses momentos de extrema necessidade em que a exceção se torna necessária como único meio de evitar uma catástrofe de mortes em grande escala. A suspensão de direitos fundamentais como ir e vir, a quarentena compulsória imposta em muitos países, o fechamento de atividades comerciais e lúdicas, a obrigação de utilizar máscaras, a exigência de isolamento social, a imposição do distanciamento, o fechamento de fronteiras, entre outros, são atos de exceção que impactaram enormemente a vida de milhões de pessoas ao longo do planeta. As estatísticas mostram que esses dispositivos excepcionais evitaram milhares, talvez milhões de mortes, pois países e governantes que não os adotaram tiveram e estão tendo mais altas taxas de letalidade na pandemia.” (RUIZ, Castor Bartolomé. O estado de exceção e a pandemia mascarada. **Instituto Humanitas Unisinos**. 13 maio 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598874-o-estado-de-excecao-e-a-pandemia-mascarada-artigo-de-castor-bartolome-ruiz>. Acesso em: 20 jan. 2021).

desdobramentos deve ser levada em consideração na análise das decisões políticas que são tomadas neste momento de excepcionalidade.

Considerando essa complexidade e a situação paradoxal que a emergência sanitária instaura, pretende-se, no próximo ponto, analisar as medidas governamentais implementadas pelo Poder Executivo Federal brasileiro durante a pandemia no Brasil, principalmente no ano de 2020. No espaço delimitado do Estado brasileiro há uma escolha de gestão da excepcionalidade que não se reduz às medidas biopolíticas afirmativas, isto é, que não visam meramente preservar, gerir ou manter vidas, mas também há aqui o exercício de um poder de morte. Desse modo, por meio de uma análise da emergência sanitária no Brasil, novas leituras da exceção, da soberania e da biopolítica, podem ser aqui realizadas.

### 3.2 “Todos nós iremos morrer um dia”<sup>235</sup>: A emergência sanitária no Brasil

O primeiro diagnóstico conhecido de COVID-19 no Brasil ocorreu em 25 de fevereiro de 2020, no estado de São Paulo. Um empresário que havia retornado da Itália testou positivo para o coronavírus<sup>236</sup>. Desde então, o Brasil experiencia uma grave crise sanitária, com milhares de pessoas infectadas pelo coronavírus, o colapso nos sistemas de saúde público e privado e, até o momento, o posto de segundo lugar do mundo entre os países com maior número de óbitos pela doença<sup>237</sup>. Somado a esses marcos deploráveis, recentemente, um estudo do Lowy Institute, da Austrália, classificou o Brasil como o pior país do mundo na gestão da pandemia de COVID-19<sup>238</sup>. Se não é possível negar que a pandemia desafia todos os países hoje, no Brasil

---

<sup>235</sup> A frase que abre este ponto da dissertação, embora se trate de uma constatação óbvia, de que todos temos ciência, isto é, de que a morte é a nossa única certeza, não pode ser normalizada no contexto em que vivemos, por quem e do modo como foi dita. Sabemos que todos nós vamos morrer um dia, mas essa frase, proferida pelo Presidente da República em 29 de março de 2020 (Todos nós vamos morrer um dia: veja falas de Bolsonaro sobre o coronavírus. **Uol**. São Paulo. 01 maio 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/05/01/todos-nos-vamos-morrer-um-dia-as-frases-de-bolsonaro-durante-a-pandemia.htm>. Acesso em: 15 jan. 2021.), demonstra o desprezo do Chefe de um dos Poderes máximos do Brasil pela vida dos brasileiros e o projeto político de morte em andamento no país. A situação excepcional que vivemos hoje, de uma pandemia que mata milhares de pessoas todos os dias, não parece ter fim, e a decisão soberana por um projeto político da morte é parte desse interminável caos que se apresenta hoje.

<sup>236</sup> BIERNATH, André. Um ano de coronavírus no Brasil: os bastidores da descoberta do primeiro caso oficial. **BBC**. São Paulo. 25 fev. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56189539>. Acesso em: 27 fev. 2021.

<sup>237</sup> Depois dos EUA, Brasil é país com maior número de vítimas da covid-19. **Correio Braziliense**. 31 dez. 2020. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/mundo/2020/12/4897832-depois-dos-eua-brasil-e-pais-com-maior-numero-de-vitimas-da-covid-19.html>. Acesso em: 15 jan. 2021.

<sup>238</sup> No painel interativo, na aba “Country rankings”, que estabelece uma comparação classificada do desempenho de 98 países no gerenciamento da pandemia de COVID-19, o Brasil aparece em último lugar, junto de países como

o desafio é agravado, dentre outros fatores, pelo agir e pelo não agir, ou, por (in)decisões políticas, das autoridades brasileiras no enfrentamento da emergência sanitária.

O objetivo deste ponto da pesquisa é apresentar um panorama sobre a gestão da pandemia de COVID-19 no Brasil e, posteriormente, trazer as reflexões sobre o estado de exceção, para o centro desta análise. No entanto, é preciso, neste início, fazer a ressalva metodológica de que devido ao tempo desta pesquisa evidentemente não será possível analisar todas as medidas tomadas no país no âmbito de cada um dos Poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário) e em todos os níveis de governo (Federal, Estadual e Municipal). Assim, o recorte metodológico aqui selecionado centraliza a análise em algumas medidas tomadas pelo Poder Executivo Federal na gestão da pandemia. A escolha pelo Poder Executivo Federal se deu pela importância deste na tomada de decisões em âmbito nacional e no papel que este Poder detém, de centralizar medidas para lidar com a situação excepcional. Ainda, importante mencionar que a análise de como o Poder Executivo Federal decidiu sobre a situação excepcional no país não se concentra somente em instrumentos normativos, mas também nos discursos do Presidente da República, pois estes permitem compreender o projeto político em andamento no país e condizem com a escolha de uma decisão soberana que coloca o país, como mencionado anteriormente, nas piores estatísticas relacionadas à gestão da pandemia.

No âmbito normativo, um primeiro instrumento que merece ser aqui mencionado, embora não tenha originado diretamente do Poder Executivo Federal, é a Lei de nº 13.979, decretada pelo Congresso Nacional. A mencionada lei foi sancionada pelo Presidente da República, em 06 de fevereiro de 2020 e dispõe sobre as medidas para enfrentamento da emergência de saúde pública decorrente do coronavírus<sup>239</sup>. Em seu artigo terceiro, a lei especifica algumas medidas como o isolamento social, a quarentena, a determinação de realização compulsória de exames médicos, testes e vacinações, além de restrições excepcionais no direito de ir e vir, dentre outras<sup>240</sup>. A lei ainda prevê, no parágrafo quarto do mencionado

---

o México, a Colômbia, o Irã e os Estados Unidos. O estudo leva em conta, dentre outros, as médias móveis de casos confirmados nos países, mortes confirmadas e as proporções de testes realizados. O estudo ainda traz outros dados importantes sobre a gestão da pandemia nos países e regiões analisadas, como por exemplo, a conclusão de que, em que pese as medidas para a contenção do vírus sejam comuns na maioria dos países (bloqueios de estradas e regiões ou cidades, distanciamento, fechar estabelecimentos, dentre outras) os países com regimes políticos mais autoritários não tiveram nenhuma vantagem na contenção do vírus: Covid Performance Index. **Lowy Institute**. Austrália. Disponível em: [//interactives.lowyinstitute.org/features/covid-performance/](https://interactives.lowyinstitute.org/features/covid-performance/). Acesso em 31 jan. 2021.

<sup>239</sup> BRASIL. Presidência da República. Subchefia para assuntos jurídicos. **Lei nº 13.979 de 06 de fevereiro de 2020**. Dispõe sobre as medidas para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus responsável pelo surto de 2019. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/lei/113979.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/113979.htm). Acesso em 14.01.2021.

<sup>240</sup> “Art. 3º Para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional de que trata esta Lei, as autoridades poderão adotar, no âmbito de suas competências, entre outras, as seguintes medidas: (Redação

dispositivo, que as pessoas devem se sujeitar ao cumprimento das medidas, sob pena de responsabilização<sup>241</sup>. As disposições, contidas neste instrumento normativo, pareciam então se alinhar a uma tentativa (que, já se adianta, se reduziu a simples letra da lei), de evitar que uma grave crise sanitária ocorresse no país.

Em março de 2020, quando o país começava a ver a curva de contágios do coronavírus crescer de forma acelerada, já com 5.717 pessoas infectadas e 201 mortes pela doença ao final do mês<sup>242</sup>, o Senado Federal aprovou projeto de decreto legislativo, enviado pelo Presidente da República, que reconhecia o estado de calamidade pública no Brasil em decorrência da pandemia<sup>243</sup>. O estado de calamidade pública é usualmente decretado quando ocorrem danos à saúde, à população e aos serviços públicos. Assim, em virtude da necessidade de remediar tais danos, os gastos públicos podem ser majorados, prevendo-se a dispensa do Governo de atingir a meta fiscal<sup>244</sup>. O Presidente da República justificava o estado de calamidade pública no Brasil com base nos impactos na saúde e na necessidade de medidas que envolvessem o isolamento e a quarentena, afirmando que essas medidas tendem a causar “grandes perdas de receita e renda

---

dada pela Lei nº 14.035, de 2020) I - isolamento; II - quarentena; III - determinação de realização compulsória de: a) exames médicos; b) testes laboratoriais; c) coleta de amostras clínicas; d) vacinação e outras medidas profiláticas; ou (Vide ADI nº 6586) (Vide ADI nº 6587) e) tratamentos médicos específicos; III-A – uso obrigatório de máscaras de proteção individual;”. BRASIL. Presidência da República. Subchefia para assuntos jurídicos. **Lei nº 13.979 de 06 de fevereiro de 2020**. Dispõe sobre as medidas para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus responsável pelo surto de 2019. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/lei/113979.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/113979.htm). Acesso em 14 jan. 2021.

<sup>241</sup> “§ 4º As pessoas deverão sujeitar-se ao cumprimento das medidas previstas neste artigo, e o descumprimento delas acarretará responsabilização, nos termos previstos em lei.”. BRASIL. Presidência da República. Subchefia para assuntos jurídicos. **Lei nº 13.979 de 06 de fevereiro de 2020**. Dispõe sobre as medidas para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus responsável pelo surto de 2019. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/lei/113979.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/113979.htm). Acesso em 14 jan. 2021.

<sup>242</sup> Brasil tem 201 mortes e 5.717 casos confirmados de coronavírus, diz ministério. **G1 Globo**. 31 mar. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/31/brasil-tem-201-mortes-e-5717-casos-confirmados-de-coronavirus-diz-ministerio.ghtml>. Acesso em 10 jan. 2021.

<sup>243</sup> Entra em vigor estado de calamidade pública no Brasil. **Gov.br**. 20 mar. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/noticias/2020/03/entra-em-vigor-estado-de-calamidade-publica-no-brasil> Acesso em 12 jan. 2021.

<sup>244</sup> A Lei de Responsabilidade Fiscal de nº 101/2000, estabelece a observância de metas fiscais e limites de gastos anualmente para a União. No entanto, no art. 65, a referida lei prevê que sendo decretada a calamidade pública, reconhecida pelo Congresso Nacional, o Governo Federal não precisa atingir a meta fiscal. (BRASIL, Presidência da República. Subchefia para assuntos jurídicos. **Lei Complementar nº 101 de 4 de maio de 2000**. Estabelece normas de finanças públicas voltadas para a responsabilidade na gestão fiscal e dá outras providências. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lcp/lcp101.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp101.htm). Acesso em 16 jan. 2021). A Constituição Federal também prevê a abertura de crédito extraordinário e empréstimos compulsórios de caráter tributário, em caso de decretação da calamidade pública, conforme artigos 167, § 3º e 148, respectivamente. (BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em 16.01.2021).

para empresas e trabalhadores"<sup>245</sup>. Não tardou muito para que o discurso de um prejuízo a economia, por conta das restrições, como a quarentena obrigatória, o isolamento e o fechamento de estabelecimentos que empreendem atividades não essenciais, se tornasse comum nas falas do Presidente e na tentativa de justificar medidas que, cada vez mais, minimizam a pandemia e a gravidade desta.

Nesse sentido, logo no início de março de 2020, o Presidente da República, além de ter contrariado recomendações médicas e sanitárias ao ter viajado para a Flórida, nos Estados Unidos, local que possuía alto risco de contágio de coronavírus na época, afirmou, em evento em Miami, que a doença estava “superdimensionada”<sup>246</sup>. Após a viagem, cerca de vinte e quatro pessoas da Comitativa do Presidente foram diagnosticadas com COVID-19<sup>247</sup>. O mês de março de 2020 ficou então marcado por falas do chefe do Poder Executivo Federal minimizando a pandemia. Em contextos distintos, o Presidente afirmou que a pandemia não passava de uma “pequena crise” e “muito mais fantasia”<sup>248</sup>, que existiram vírus mais graves que não provocaram toda essa “histeria”<sup>249</sup>, que caso fosse acometido pela doença, pelo histórico de atleta, “nada sentiria ou seria, quando muito, acometido de uma gripezinha ou resfriadinho.”<sup>250</sup>, além de proferir a fala que se tornou o título deste ponto da dissertação, de que “Todos iremos morrer um dia”, dentre outras. Os discursos de minimização da gravidade da pandemia continuaram, somados as afirmações de que as medidas médicas e sanitárias recomendadas pelas autoridades de saúde para conter a propagação do coronavírus prejudicavam a economia do país<sup>251</sup>.

---

<sup>245</sup> Informação disponível em: Entra em vigor estado de calamidade pública no Brasil. **Gov.br**. 20 mar. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/noticias/2020/03/entra-em-vigor-estado-de-calamidade-publica-no-brasil> Acesso em 12 jan. 2021.

<sup>246</sup> SANCHES, Mariana. Miami. Nos EUA, Bolsonaro diz que coronavírus é 'superdimensionado' e fala em fraude na eleição de 2018 sem mostrar provas. **BBC**. 09 mar. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51810489>. Acesso em 21 jan. 2021.

<sup>247</sup> CHAIB, Julia. Brasília. Sobe para 24 número de pessoas com coronavírus que tiveram contato com Bolsonaro. **Folha de São Paulo**. 20 mar. 2020. Informação disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/03/sobe-para-23-numero-de-pessoas-com-coronavirus-que-tiveram-contato-com-bolsonaro.shtml>. Acesso em 21.01.2021.

<sup>248</sup> Bolsonaro diz que 'pequena crise' do coronavírus é 'mais fantasia' e não 'isso tudo' que mídia propaga. **G1 Globo**. Brasília. 10 mar. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/03/10/bolsonaro-diz-que-questao-do-coronavirus-e-muito-mais-fantasia.ghtml>. Acesso em: 21 jan. 2021.

<sup>249</sup> Ainda tratando a pandemia como “histeria” o Presidente criticou o cancelamento de jogos de futebol e afirmou na mesma ocasião que a economia não podia parar: Em entrevista, Bolsonaro critica “histeria” pelo coronavírus. **Correio Braziliense**. 15 mar. 2020. Disponível em: [https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/03/15/interna\\_politica,834482/em-entrevista-bolsonaro-critica-histeria-pelo-coronavirus.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/03/15/interna_politica,834482/em-entrevista-bolsonaro-critica-histeria-pelo-coronavirus.shtml). Acesso em: 21 jan. 2021.

<sup>250</sup> 'Gripezinha': leia a íntegra do pronunciamento de Bolsonaro sobre covid-19. **Uol**. São Paulo. 24 mar. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/03/24/leia-o-pronunciamento-do-presidente-jair-bolsonaro-na-integra.htm>. Acesso em: 20 jan. 2021.

<sup>251</sup> Algumas falas de Bolsonaro em março de 2020 nesse sentido: “Essa é a preocupação que eu tenho. Se a economia afundar, afunda o Brasil. E qual o interesse, em parte, com toda certeza, dessas lideranças políticas? Se acabar a economia, acaba qualquer governo. Acaba o meu governo. É uma luta de poder” - 16 de março de 2020

Além dos discursos, o Presidente da República deu início a diversas práticas que contrariavam as medidas médicas e sanitárias, não só indo viajar, mas também descumprindo seu isolamento e monitoramento, aparecendo publicamente sem máscara e interagindo com manifestantes em manifestações pró-governo<sup>252</sup>. Por fim, também foi neste mês que o chefe do Poder Executivo Federal passou a defender o uso de um medicamento como forma de profilaxia da doença, sem qualquer comprovação científica neste sentido e determinou que o Exército do país produzisse o medicamento<sup>253</sup>.

Assim, o mês de março de 2020 é marcado pelo início da concretização de uma gestão política que caminhou a passos largos para a promoção da morte de milhares de pessoas e que encontrou terreno fértil nas falas e ações do Presidente da República. Nesse sentido, ao longo dos meses do ano de 2020, estas mesmas falas e ações, de desrespeito às medidas determinadas pelas autoridades médicas se repetiram, assim como o efetivo descumprimento dessas medidas. A Lei de nº 13.979 de 2020, mencionada anteriormente, como adiantado, se tornou mera letra da lei, pois o próprio Chefe do Executivo Federal descumpriu o instrumento normativo por ele sancionado diversas vezes e, assim, atentou contra a saúde pública e os direitos humanos de milhares de brasileiros.

Em recente estudo, divulgado no boletim “Direitos na Pandemia – Mapeamento e Análise das Normas Jurídicas de Resposta à Covid-19 no Brasil”, realizada pelo Centro de Pesquisas e Estudos de Direito Sanitário da Faculdade de Saúde Pública da USP e pela

---

“Calma, tranquilidade, não levar pânico à população. Não exterminar empregos, senhores governadores. Sejam responsáveis. Espero que não queiram me culpar lá na frente pela quantidade de milhões e milhões de desempregados” - 23 de março de 2020. “Algumas poucas autoridades estaduais e municipais devem abandonar o conceito de terra arrasada, a proibição de transportes, o fechamento de comércio e o confinamento em massa. O que se passa no mundo tem mostrado que o grupo de risco é o das pessoas acima de 60 anos. Então, por que fechar escolas?” - 24 de março de 2020”. “ Se nós nos acovardamos, formos para o discurso fácil, todo mundo em casa, vai ser o caos, ninguém vai produzir mais nada, desemprego tá aí, vai acabar o que tem na geladeira - 25 de março de 2020”. Estas são apenas algumas das frases proferidas no mês de março de 2020, mês em que a pandemia teve início de forma mais significativa no país. As mais de duzentas frases proferidas pelo Presidente da República minimizando a pandemia de coronavírus estão disponíveis em notícia veiculada no seguinte endereço eletrônico: RIBEIRO, Matheus. Brasil, 200 mil mortes por Covid: 200 frases de Bolsonaro minimizando a pandemia. **Yahoo**. Brasília. 07 jan. 2021. Disponível em: <https://esportes.yahoo.com/noticias/200-frases-de-bolsonaro-minimizando-a-pandemia-do-coronavirus-203647435.html>. Acesso em: 15 jan. 2021.

<sup>252</sup> Em ato pró-governo, Bolsonaro, que retornara da Flórida e estava sendo monitorado com suspeita de coronavírus, interagiu com manifestantes: Bolsonaro descumpre monitoramento por coronavírus, participa de ato e cumprimenta apoiadores no DF. **G1 Globo**. Brasília. 15 mar. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/03/15/mesmo-com-recomendacao-de-monitoramento-por-coronavirus-bolsonaro-participa-de-carro-de-ato-em-brasilia.ghtml>. Acesso em: 23 dez. 2020.

<sup>253</sup> BOLDRINI, Angela. Bolsonaro manda Exército produzir mais cloroquina mesmo sem ação comprovada contra Covid-19. **Folha de São Paulo**. Brasília. 21 mar. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/03/bolsonaro-manda-exercito-produzir-mais-cloroquina-mesmo-sem-acao-comprovada-contracovid-19.shtml>. Acesso em: 10 jan. 2021.

organização Conectas Direitos Humanos<sup>254</sup>, concluiu-se, por intermédio dos atos normativos criados na pandemia, bem como pelos discursos do Presidente da República, que o Governo Federal brasileiro atuou para disseminar o coronavírus no país. Apresentando uma “linha do tempo da estratégia federal de disseminação da COVID-19”, composta por atos normativos da União, atos de obstrução às respostas dos governos estaduais e municipais à pandemia; e os discursos do Presidente da República, nominados como “propaganda contra a saúde pública”, os pesquisadores afirmam que a visão desse “conjunto de um processo fragmentado e propositadamente confuso” permite afastar a hipótese de que o Governo em exercício no país age com mera negligência ou incompetência frente ao combate à pandemia. Assim, o estudo revela a estratégia de propagação do vírus orquestrada pelo Governo Federal, sob a liderança do Presidente da República, no país.

Portanto, a gestão da pandemia pelo Poder Executivo Federal, seguindo o discurso e a prática do Presidente da República, no Brasil é marcada não por uma tentativa de conter o vírus, mas, ao contrário, de propagá-lo. No entanto, uma pergunta que pode surgir dada a constatação desse cenário caótico é acerca do objetivo desse projeto político, que se concretiza no momento de excepcionalidade da pandemia. Como essa gestão, que foi considerada a pior gestão do mundo no contexto da emergência sanitária, se explica? Como as lentes do estado de exceção podem trazer maior nitidez para o cenário que se apresenta atualmente?

No Brasil, assim como em outros países, um estado de exceção formal, por meio da utilização de mecanismos jurídicos excepcionais, como o estado de sítio, não foi efetivado na gestão da pandemia. Em meados de março de 2020, uma revista eletrônica veiculou na mídia notícia que afirmava que o Presidente da República consultou seus Ministérios sobre a possibilidade de decretação do mecanismo excepcional do estado de sítio<sup>255</sup>. Quando questionado, o Presidente afirmou que o estado de sítio ainda não estava no “radar do Governo”, no entanto, que se tratava de uma medida relativamente simples de ser implementada<sup>256</sup>. A especulação sobre a possibilidade de utilização do mecanismo foi realizada quando os conflitos

---

<sup>254</sup> **Boletim n. 10 Direitos na pandemia:** mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à COVID-19 no Brasil. São Paulo: CEPEDISA e Conectas Direitos Humanos. 20 jan. 2021. Disponível em: [https://www.conectas.org/wp/wp-content/uploads/2021/01/Boletim\\_Direitos-na-Pandemia\\_ed\\_10.pdf](https://www.conectas.org/wp/wp-content/uploads/2021/01/Boletim_Direitos-na-Pandemia_ed_10.pdf). Acesso em 25 jan. 2021.

<sup>255</sup> ANGELO, Tiago. Cogitado por Bolsonaro, estado de sítio por coronavírus é inconstitucional, diz OAB. **ConJur**. 21 mar. 2020. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-mar-21/estado-sitio-coronavirus-inconstitucional-oab>. Acesso em: 21 jan. 2021.

<sup>256</sup> VILELA, Pedro Rafael. Decreto de estado de sítio não está no radar, diz Bolsonaro. **Agência Brasil**. Brasília. 20 mar. 2020. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2020-03/decreto-de-estado-de-sitio-nao-esta-no-radar-diz-bolsonaro>. Acesso em: 21 jan. 2021.

políticos entre o Governo Federal e os Governos Estaduais, que prosseguem desde o início da pandemia, começaram a surgir<sup>257</sup>.

A menção à possibilidade de utilização do mecanismo excepcional gerou uma série de reações. A OAB, em resposta, emitiu parecer declarando a inconstitucionalidade da utilização do estado de sítio, uma vez que ainda que a crise sanitária existente seja considerada grave, não seria passível de ser utilizado tal mecanismo, pois este exige a absoluta necessidade da medida, isto é, que os mecanismos regulares, empregados dentro da “normalidade” e existentes na Constituição, não fossem suficientes para sanar a crise<sup>258</sup>.

Recentemente as autoridades brasileiras voltaram a invocar a utilização de mecanismos jurídicos de exceção. Desta vez, em meio ao cenário de crescente desaprovação do Presidente da República e da retomada da pressão pelo impeachment após o agravamento sem precedentes da crise do coronavírus no país<sup>259</sup>, o procurador-geral da República, Augusto Aras, invocou em seu discurso a possibilidade de utilização do mecanismo jurídico excepcional do estado de defesa no país<sup>260</sup>.

Assim, embora, de fato, não tenha ocorrido a decretação de um estado de exceção formal (até o momento), não é possível deixar de notar como as medidas jurídicas excepcionais, presentes na Constituição, foram invocadas neste contexto de crise sanitária, não para solucionar os problemas advindos da emergência sanitária, mas como forma de ameaça por

<sup>257</sup> Isto porque, como já mencionado anteriormente, desde o início da disseminação do vírus no país, há evidente discordância na política sanitária adotada pelo Executivo Federal e na política que cada Executivo Estadual passou a implementar. De um lado, alguns Governos Estaduais buscaram seguir os protocolos médicos e sanitários para conter a propagação da doença e, de outro, o Executivo Federal, passou a disseminar discursos que minimizam a pandemia, bem como promover medidas que vão em sentido oposto ao de uma contenção da disseminação da doença no país: Ao menos 25 dos 27 governadores manterão restrições contra coronavírus mesmo após Bolsonaro pedir fim de isolamento. **G1 Globo**. São Paulo. 25 mar. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/03/25/governadoras-reagem-ao-pronunciamento-de-bolsonaro-sobre-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 20 jan. 2021.

<sup>258</sup> Leia a íntegra do parecer da OAB contra a possibilidade de estado de sítio. **Jota**. Brasília. 21 mar. 2020. Disponível em: <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/leia-a-integra-do-parecer-da-oab-contra-a-possibilidade-de-estado-de-sitio-21032020>. Acesso em: 16 jan. 2021.

<sup>259</sup> Se a pandemia já era caótica no Brasil em 2020, em 2021 o cenário se agravou muito. Em que pese o ano de 2021 ainda esteja no início, o Brasil já experiencia os piores dados relacionados à pandemia. Logo no início de 2021 em Manaus, no Estado do Amazonas, o colapso na saúde levou a escassez de oxigênio. O Presidente da República seguiu afirmando que a crise decorria da “falta do tratamento precoce”, isto é, de um medicamento que não possui qualquer comprovação científica contra a doença: SCHIMIDT, Steffanie. Morrer sem oxigênio em Manaus, a tragédia que escancara a negligência política na pandemia. **EL PAÍS**. Manaus. 14 jan. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-01-15/morrer-sem-oxigenio-em-uma-maca-em-manaus-a-tragedia-que-escancara-a-negligencia-politica-na-pandemia.html>. Acesso em 18 jan. 2021. Até o começo de março de 2021 é possível notar que a situação crítica da pandemia do coronavírus atinge agora todos os estados brasileiros: MODELLI, Laís. OMS diz que Brasil vive 'tragédia' com nova onda da Covid e que estados tentam fazer a coisa certa. **G 1**. 26 fev. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2021/02/26/brasil-vive-quarta-onda-da-pandemia-diz-diretor-da-oms.ghtml>. Acesso em 01 mar. 2021.

<sup>260</sup> MORI, Letícia. O que é o Estado de Defesa citado por Aras após pressão por impeachment. **Bbc**. São Paulo. 21 jan. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-55759646>. Acesso em: 31 jan. 2021.

parte do Poder Executivo Federal, quando a instabilidade, causada pelo próprio governo, traz à tona a gravidade da crise sanitária no país e os conflitos políticos dela decorrentes<sup>261</sup>. Na prática, invocar os mecanismos jurídicos excepcionais, com todos os históricos problemas decorrentes da utilização dessas medidas no Brasil<sup>262</sup>, para ameaçar a população e gerar maior instabilidade no país, evidencia novamente um projeto político em andamento que não visa resolver a crise sanitária, mas que parece querer fomentá-la ainda mais.

A constatação de que os mecanismos jurídicos excepcionais, como o estado de sítio, não foram utilizados na maioria dos países para lidar com a emergência sanitária, parece levar ao caminho, já apontado anteriormente, que compreende a hipótese de Agamben, sobre a existência de um estado de exceção como paradigma de governo. Como visto anteriormente, os decretos têm sido amplamente utilizados por parte da maioria dos governos do mundo para implementar medidas de contenção do vírus e, que, conseqüentemente, suspendem ou restringem direitos. Segundo Agamben, “Estamos, há tempos, habituados ao uso indiscriminado dos decretos de urgência por meio dos quais de fato o poder Executivo toma o lugar do Legislativo, abolindo aquele princípio de separação dos poderes que define a democracia.” (AGAMBEN, 2020, p. 28), nesse sentido, os decretos instrumentalizam, no âmbito normativo, a possibilidade de um estado de exceção como paradigma de governo.

No entanto, a análise da utilização dos decretos presidenciais no contexto da pandemia no Brasil, parece indicar que estes não se tratam de um instrumento normativo privilegiado para lidar com a excepcionalidade que se apresenta na pandemia. O Governo Federal brasileiro é marcado pela contínua utilização dos decretos presidenciais, perdendo apenas para o Governo do Presidente Fernando Collor<sup>263</sup>. Apenas no ano de 2020 quase 400 decretos foram editados<sup>264</sup>.

---

<sup>261</sup> Desse modo, as medidas jurídicas excepcionais retornam ao jogo político brasileiro, como meio de causar ainda mais instabilidade e comoção e nem mesmo há uma tentativa de mascarar que o mecanismo está sendo invocado de forma meramente política, pois não há uma explicação objetiva do motivo pelo qual o mecanismo está sendo invocado.

<sup>262</sup> A origem do estado de sítio no Brasil e, portanto, da regulamentação constitucional deste mecanismo jurídico excepcional, remete à Constituição republicana de 1891. Este período da história do país é marcado pela ascensão da elite econômica rural, que tentava concretizar um novo regime político “democrático” no país, embora este regime não tenha sido consolidado com a efetiva participação do povo. A história do estado de sítio no Brasil evidencia a generalização da utilização do mecanismo excepcional e o desvio de suas finalidades originárias, pois este foi utilizado com evidentes fins políticos, desde a sua criação no período republicano até o governo de Juscelino Kubitschek, decretado por Nereu Ramos para viabilizar a posse de Kubitschek. Ver: NAUD, 1965-1967; BARBOSA, 1892; CÂMARA, 2010.

<sup>263</sup> Bolsonaro bate recorde de decretos nos primeiros 150 dias desde Collor. **Correio Braziliense**. 04 jun. 2019. Disponível em: [https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/politica/2019/06/04/interna\\_politica,760088/bolsonaro-edita-recorde-de-decretos-desde-collor.shtml](https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/politica/2019/06/04/interna_politica,760088/bolsonaro-edita-recorde-de-decretos-desde-collor.shtml). Acesso em: 07 jan. 2021.

<sup>264</sup> Durante todo o ano de 2020, o Presidente da República editou 398 decretos. Ver no endereço eletrônico do Planalto: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2019-2022/2020/Decreto/\\_decretos2020.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2020/Decreto/_decretos2020.htm).

Todavia, durante a emergência sanitária, embora esta também tenha sido objeto de outros instrumentos normativos e seja possível notar um excesso de normas no âmbito da União (o que não representa aperfeiçoamento da gestão da pandemia no país)<sup>265</sup>, de 398 decretos presidenciais editados em 2020, apenas 24 destes trataram da emergência sanitária, o que representa somente cerca de 6% dos decretos publicados em 2020.

Os decretos presidenciais mais significativos acerca da pandemia de COVID-19 no Brasil no ano de 2020 foram aqueles que definiram os serviços públicos e as atividades essenciais. A Lei nº 13.979 de 2020 não previa, originariamente, a competência para definir os serviços públicos e as atividades essenciais durante a pandemia. Em 20 de março de 2020, o Presidente da República editou Medida Provisória (MP nº 926) resguardando esta competência para si. No entanto, o Partido Democrático Trabalhista (PDT), ingressou com Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) de nº 6.341, pedindo a declaração de inconstitucionalidade da mencionada Medida Provisória, por ofensa à autonomia dos entes federativos, presente na Constituição, e por ter sido criada com a finalidade política, em virtude dos conflitos existentes entre o Presidente e os Governadores. Em 23 de março de 2020 o Supremo Tribunal Federal decidiu que há competência concorrente entre a União, os Estados e os Municípios para regulamentar os serviços e as atividades essenciais e tomar medidas para a contenção da pandemia<sup>266</sup>.

Neste contexto conflituoso sobre a competência para delimitar as atividades e serviços essenciais durante a pandemia, o Presidente da República editou o primeiro Decreto de nº

---

<sup>265</sup> No estudo realizado pelo Centro de Pesquisas e Estudos de Direito Sanitário da Faculdade de Saúde Pública da USP e pela organização Conectas Direitos Humanos, concluiu-se que há um excesso de normas de âmbito nacional relacionadas à emergência sanitária. Entre 1 de janeiro de 2020 e 31 de dezembro de 2020, 3.049 instrumentos normativos foram criados nesse sentido no âmbito da União, sendo 1.788 portarias (o que representa a maior parte das normas editadas), 884 resoluções, 66 instruções normativas, 59 medidas provisórias 54 decisões, 50 leis, 24 decretos, 23 decisões e 100 outros instrumentos normativos. O Ministério da Saúde, a ANVISA e o Ministério da Economia foram os órgãos que mais criaram estas normas. A Presidência da República ficou em quarto lugar, editando 166 normas. Em que pese o excesso de instrumentos normativos, o estudo conclui que “As 3.049 normas relativas à Covid-19 coletadas por nossa pesquisa no âmbito da União corroboram a ideia de que onde há o excesso de normas há pouco direito. Trata-se de um acervo normativo que resulta do embate entre estratégia de propagação do vírus conduzida de forma sistemática pelo governo federal, e as tentativas de resistência dos demais Poderes, dos entes federativos, de instituições independentes e da sociedade.” (**Boletim n. 10 Direitos na pandemia: mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à COVID-19 no Brasil**. São Paulo: CEPEDISA e Conectas Direitos Humanos. 20 jan. 2021. Disponível em: [https://www.conectas.org/wp/wp-content/uploads/2021/01/Boletim\\_Direitos-na-Pandemia\\_ed\\_10.pdf](https://www.conectas.org/wp/wp-content/uploads/2021/01/Boletim_Direitos-na-Pandemia_ed_10.pdf). Acesso em 25 jan. 2021.).

<sup>266</sup> BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Medida Cautelar na Ação Direta de Inconstitucionalidade de nº 6.341**. Relator: Ministro Marco Aurélio. Julgado em 24 mar. 2020. Brasília. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI6341.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2021.

10.282, de 20 de março de 2020<sup>267</sup>, sendo o mesmo alterado apenas cinco dias após a promulgação para a inclusão de novos serviços e atividades. Por meio do Decreto de nº 10.292, o Presidente incluiu atividades religiosas de qualquer natureza e lotéricas como essenciais durante a pandemia do coronavírus, possibilitando o regular exercício destas atividades. Posteriormente, o Decreto foi novamente alterado, por meio do Decreto de nº 10.342 de 7 de maio de 2020<sup>268</sup>, para que as atividades industriais e as relacionadas à construção civil, dentre outras, fossem incluídas no rol de atividades essenciais. Em 11 de maio de 2020 o rol de atividades e serviços essenciais foi novamente ampliado, desta vez, com a inclusão de salões de beleza, barbearias e academias de esportes de todas as modalidades, por meio do Decreto de nº 10.344<sup>269</sup>. Portanto, o decreto presidencial que tratava de tema significativo durante a pandemia de COVID-19 no Brasil foi editado para permitir uma ampliação das atividades e serviços essenciais, seguindo o discurso manifestado pelo Presidente da República.

Com isso, é significativo verificar que, mesmo no âmbito dos decretos presidenciais que deveriam viabilizar o controle e a contenção da disseminação do coronavírus no Brasil, há uma gestão política que não visa preservar, gerir, conservar a vida dos cidadãos brasileiros. A ampliação das atividades e dos serviços considerados essenciais em tempos de pandemia caminham no sentido de uma política que coloca o lucro acima da vida e, portanto, conforme mencionado anteriormente, que está voltada para uma gestão da morte, de um deixar morrer. Mas esse deixar morrer é, evidentemente, sentido somente por algumas pessoas.

Se é evidente que “todos iremos morrer” algum dia o mesmo não se pode dizer do contexto da pandemia. Na prática, a universalização da morte na fala do Presidente da República, e uma gestão política que se assenta neste discurso, ignora propositadamente as desigualdades existentes no país, como se todos sentissem os efeitos da pandemia e da gestão política da mesma forma. Sabe-se que nem todos vão sucumbir em virtude do coronavírus. As massas de trabalhadores, as pessoas que vivem em condições precárias de moradia nas

---

<sup>267</sup> \_\_\_\_\_. Presidência da República. Subchefia para assuntos jurídicos. Decreto de nº 10.282, de 20 de março de 2020. **Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/decreto/D10282.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10282.htm). Acesso em 24 jan. 2021.

<sup>268</sup> \_\_\_\_\_. Presidência da República. Subchefia para assuntos jurídicos. Decreto de nº 10.342, de 07 de maio de 2020. **Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020**. Altera o Decreto nº 10.282, de 20 de março de 2020, que regulamenta a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, para definir os serviços públicos e as atividades essenciais. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/decreto/D10342.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10342.htm). Acesso em 24 jan. 2021.

<sup>269</sup> \_\_\_\_\_. Presidência da República. Subchefia para assuntos jurídicos. Decreto de nº 10.344, de 08 de maio de 2020. **Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020**. Altera o Decreto nº 10.282, de 20 de março de 2020, que regulamenta a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, para definir os serviços públicos e as atividades essenciais. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/decreto/D10344.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10344.htm). Acesso em 24 jan. 2021.

periferias e favelas do país, a população em situação de rua, os indígenas, os quilombolas, dentre outros diversos grupos que foram colocados à margem no Brasil, são, como enfatiza Boaventura de Sousa Santos (2020, p. 5), alvos privilegiados do vírus e é possível notar, de forma mais evidente na pandemia, aquelas zonas de invisibilidade, a “sociologia das ausências” que se apresentam no interior de cada país, mas também no mundo, onde algumas mortes são mais visibilizadas e geram maior comoção do que outras<sup>270</sup>.

Assim, as reflexões aqui empreendidas objetivam demonstrar como este projeto político da morte existente no Brasil na exceção da pandemia, conduz a uma face da exceção que não está pautada numa biopolítica afirmativa, isto é, na apreensão da vida para um aperfeiçoamento, uma melhoria, uma gestão, um controle desta própria vida. O estado de exceção assume seu posto, não por meio de uma decisão do poder soberano, no sentido de apreender a vida nua, mas, ao contrário, no sentido de escolher por não decidir, em um contexto em que não decidir é deixar morrer e, ainda quando uma decisão ocorre, caminha muito mais no sentido de disseminar o vírus e propagar a morte. As reflexões sobre um estado de exceção como paradigma de governo, nos moldes formulados por Agamben, parecem não servir como lentes para trazer nitidez ao cenário turvo que se apresenta na excepcionalidade da pandemia no Brasil. Não só porque a emergência sanitária, de certo modo, exige a utilização de instrumentos normativos que possam conter a pandemia, mas também pela constatação de que no Brasil a gestão política caminha em um sentido oposto ao da preservação da vida e da tentativa de sua conservação<sup>271</sup>.

Se a excepcionalidade que se apresenta no país hoje está voltada para um poder de matar, de um projeto político da morte, exige a reformulação daquela pergunta que faz Agamben em seus escritos sobre a pandemia: “E o que é uma sociedade que não tem outro valor que não seja a sobrevivência?” (AGAMBEN, 2020, p. 19), para uma pergunta mais apropriada

---

<sup>270</sup> Boaventura de Sousa Santos (2020, p. 6) afirma que a visibilidade sempre cria uma sombra. Aqui ele cita como exemplo destas zonas de invisibilidade os campos de internamento na Grécia de refugiados e imigrantes, onde: “(...) há uma torneira de água para 1300 pessoas e falta sabão. Os internados não podem viver senão colados uns aos outros. Famílias de cinco ou seis pessoas dormem num espaço com menos de três metros quadrados. Isto também é Europa – a Europa invisível. Como estas condições prevalecem igualmente na fronteira sul dos EUA, também aí está a América invisível. E as zonas de invisibilidade poderão multiplicar-se em muitas outras regiões do mundo, e talvez mesmo aqui, bem perto de cada um de nós. Talvez baste abrir a janela.”

<sup>271</sup> Como mencionado anteriormente, não se ignora o fato de que a política de morte no Brasil, no contexto da emergência sanitária, não se direciona a todos da mesma maneira. As escolhas políticas realizadas anteriormente à pandemia, como o esvaziamento das políticas públicas e de assistência social, já podem ser consideradas formas de selecionar vidas que merecem ser vividas, de modo que a política de morte no Brasil está efetivamente voltada para a morte de alguns e não de todos. No entanto, ainda que algumas vidas tenham sido escolhidas para se tornarem alvos privilegiados deste poder, os discursos e as práticas do chefe do Poder Executivo Federal desvelam uma gestão política que está voltada exclusivamente para a morte.

ao contexto brasileiro: O que é uma sociedade que não tem nem mesmo a sobrevivência como um valor? Onde nem mesmo a vida “puramente biológica” (como a qualifica o filósofo italiano) é garantida?

A lógica de um poder soberano estatal que estaria preocupado com a vida não se evidencia no Brasil na gestão política do Poder Executivo Federal durante a pandemia. O estado de exceção aqui se evidencia não somente por meio da apreensão da vida nua, mas também por meio de uma política da morte. Desse modo, no próximo ponto, o objetivo é tentar enfatizar essa política da morte, esse deixar morrer, como uma faceta das categorias anteriormente trabalhadas na dissertação, da biopolítica, da soberania e do estado de exceção.

### **3.3. A Necropolítica: a morte como técnica na gestão política**

Como visto anteriormente, pensar a emergência sanitária decorrente da pandemia de COVID-19 no Brasil, sobretudo nas medidas tomadas pelo Poder Executivo Federal brasileiro, conduz a refletir sobre a existência de uma gestão política que se volta para o exercício de um poder de morte e em como este poder também se expressa tal qual uma face da soberania e da biopolítica. Assim, neste ponto, o objetivo é investigar a articulação entre soberania, biopolítica, exceção e este poder de morte.

Ao definir a biopolítica, Foucault já havia refletido sobre como este poder de gerir a vida se converte em um poder de morte, conforme adiantado no primeiro capítulo desta dissertação. Foucault, portanto, recordou que, mesmo na clássica teoria soberana, a vida e a morte não eram apenas fenômenos naturais e se manifestavam no campo político como um direito de vida e de morte do poder soberano<sup>272</sup>. Pretende-se, assim, aprofundar essa definição de Foucault, resgatando também outros autores trabalhados nesta dissertação, como Carl Schmitt e Agamben, e recorrendo-se às considerações de Achille Mbembe. Mbembe também articula as reflexões destes autores para realizar uma leitura e, ao mesmo tempo, um deslocamento do poder de morte soberano, trabalhando, sobretudo, como este poder ganha expressão máxima em alguns espaços, por meio dos elementos da guerra e do terror.

---

<sup>272</sup> “Na teoria clássica da soberania, vocês sabem que o direito de vida e de morte era um de seus atributos fundamentais. Ora, o direito de vida e de morte é um direito que é estranho, estranho já no nível teórico; com efeito, o que é ter direito de vida e de morte? Em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo caso, que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político.” (FOUCAULT, 2005, p. 286).

O filósofo e cientista político camaronês, Achille Mbembe, em seu ensaio *Necropolítica*, presente no livro *Políticas da Inimizade* (2017)<sup>273</sup>, parte da definição de soberania como aquele poder que tem a sua expressão máxima “na capacidade de ditar quem pode e quem não pode viver.” (MBEMBE, 2017, p. 107). Assim, Mbembe retoma a noção de biopoder em Foucault e o conceito de estado de exceção, para refletir sobre as “condições práticas em que se exerce esse direito de matar, de deixar viver ou de subjugar à morte” (MBEMBE, 2017, p. 108). Esta reflexão leva também ao questionamento sobre a identidade do sujeito que é condenado à morte, subjugado nesta relação de inimizade, e conduz a pensar se a noção de biopoder, desenvolvida por Foucault, é suficiente para a compreensão de uma política contemporânea que prima pela aniquilação do inimigo, por meio da face da guerra, da resistência e da luta contra o terror<sup>274</sup>.

Nesse sentido, o filósofo camaronês inicia o ensaio enfatizando que a crítica política contemporânea está baseada fundamentalmente em teorias normativas da soberania. Dessa forma, a razão é incluída como um elemento central no conceito de soberania e surge uma definição de soberania, tão conhecida nos manuais de Direito, como a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais. Concomitantemente, a política é definida como um instrumento utilizado para que os sujeitos alcancem autonomia e isso a diferencia da guerra<sup>275</sup>. A ideia de política, assim como a compreensão do sujeito e da comunidade, está baseada numa oposição entre razão e desrazão, de modo que a razão corresponderia a verdade e a liberdade, e o sujeito, em comunidade,

---

<sup>273</sup> No livro *Políticas da Inimizade* (2017), o filósofo camaronês Achille Mbembe trata em seus ensaios dos temas do poder e da violência, analisando-os com base em seus estudos pós-coloniais. O livro foi desenvolvido durante a estada do autor no Instituto Witwatersrand for Social and Economic Research (WISER), na Universidade de Witwatersrand (Joanesburgo, África do Sul).

<sup>274</sup> Nas palavras do autor: “(...) quais as condições práticas em que se exerce esse direito de matar, de deixar viver ou de subjugar à morte? Quem é o sujeito deste direito? O que é que nos diz a aplicação desse direito sobre a pessoa que é, assim, condenada à morte e sobre a relação de inimizade que se impõe entre esta pessoa e o seu carrasco? A noção de biopoder será suficiente para designarmos as práticas contemporâneas mediante as quais o político, sob a máscara da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, opta pela aniquilação do inimigo como um objetivo prioritário e absoluto?” (MBEMBE, 2017, p. 108)

<sup>275</sup> “Defendemos que a modernidade esteve na origem de múltiplos conceitos que proliferaram acerca da soberania - e consequentemente acerca da biopolítica. Apesar desta multiplicidade, a crítica política pós-moderna privilegiou lamentavelmente as teorias mais normativas da democracia e fez do conceito de razão um dos mais importantes elementos, tanto do projeto da modernidade como do *topos* da soberania. Segundo este olhar, a expressão de soberania por excelência representa a produção de normas gerais de um corpo (o *demos*) feito de homens e de mulheres livres e iguais. Os homens e as mulheres são como sujeitos completos dotados de autocompreensão, consciência de si e capacidade de autorrepresentação. A política é, assim, ambigualmente definida: um projeto de autonomia e de obtenção de consenso dentro de uma coletividade, através de comunicação e de reconhecimento. Diz-se que é isso que a diferencia da guerra.” (MBEMBE, 2017, p. 110)

adquiriria a autonomia individual apenas por meio da razão (da política) (MBEMBE, 2017, p. 109-110).

Assim, atento às múltiplas definições de soberania existentes<sup>276</sup>, que não se reduzem a uma perspectiva normativista, o filósofo camaronês lança seu olhar para uma compreensão da soberania que tem como projeto político central não “(...) a luta pela autonomia, mas, antes, a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações.” (MBEMBE, 2017, p. 111), isto é, uma soberania que se exercita por meio da aniquilação, da morte, de (alguns) sujeitos. E, desse modo, a definição de soberania também não parte de categorias abstratas, como a razão e a desrazão<sup>277</sup>. As “experiências de destruição humana contemporâneas”, segundo Mbembe, permitem uma leitura da soberania que parta de categorias mais concretas, como a vida e a morte, e estas expressões da soberania não decorrem de alguma insanidade, ou, raridade. Em realidade, constituem, assim como os campos de extermínio, o *nomos* do espaço político ao qual ainda pertencemos<sup>278</sup> (MBEMBE, 2017, p. 111).

Ao pensar os mecanismos, técnicas e tecnologias do poder, Foucault atravessou a relação entre a morte e a política. Se uma noção de soberania, presente na teoria política clássica, caracterizava o poder soberano como detentor de um direito de vida e de morte, que se exercia de uma forma desequilibrada, porquanto era exercido sempre no polo da morte, do “direito de espada”<sup>279</sup>, para o filósofo francês, como demonstrado no primeiro capítulo desta

---

<sup>276</sup> Essa multiplicidade de definições de soberania é resgatada por Mbembe com base nos estudos, principalmente de Hegel e Bataille. Com Hegel, a morte é definida como uma violência da negatividade que o ser humano enfrenta, por meio da luta e do trabalho e, nesse sentido, se torna sujeito. Assim, a política, e também a soberania, são definidas como “a morte que vive uma vida humana.”, isto é, aquilo que “arrisca a totalidade da vida”. (MBEMBE, 2017, p. 112-113). Com Bataille, a morte é associada à soberania no sentido de que o soberano é aquele que não se submete aos limites da morte. Ao transgredir a morte, ao deter tal poder, o soberano então é capaz de violar a proibição do ato de matar “E ao contrário da subordinação, que surge sempre da necessidade e da alegada urgência em evitar a morte, a soberania alerta definitivamente para o risco da morte.” (MBEMBE, 2017, p. 115). Assim, a política também é redefinida, não mais como um movimento progressivo da razão, mas como “uma espiral de transgressão, uma diferença que desorienta a própria ideia de limite.” (MBEMBE, p. 115).

<sup>277</sup> “Em vez de considerarmos a razão como a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias basilares menos abstratas e mais táteis, como a vida e a morte.” (MBEMBE, 2017, p. 111).

<sup>278</sup> Como visto anteriormente, Agamben já definiu os campos como *nomos* da política moderna. Tanto em *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I* (2014, p. 162), quanto nos textos publicados no livro *Meios sem fim: Notas sobre política* (2015, p. 17), ao propor uma investigação sobre o que é o campo, Agamben afirma a necessidade de “(...) olhar para o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nomos* do espaço político no qual ainda vivemos.” No entanto, Mbembe amplia esta compreensão para considerar que, assim como os campos, outras expressões da soberania que visam a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição de corpos humanos e populações, isto é, que praticam uma necropolítica, também constituem esse *nomos* do espaço político da modernidade.

<sup>279</sup> “Que quer dizer, de fato, direito de vida e de morte? Não, é claro, que o soberano pode fazer viver como pode fazer morrer. O direito de vida e de morte só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte. O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em

dissertação, este direito se modifica e vai se complementando com outro direito, que decorre do surgimento do biopoder. A biopolítica, definida como a inserção da vida no campo da política, permite então o advento de um direito de vida e de morte que atua em um sentido inverso daquele existente na ideia clássica de soberania. Este novo exercício do poder soberano é o de um fazer viver e deixar morrer<sup>280</sup>.

Paradoxalmente este poder que se volta para a vida, que se ocupa desta em suas minúcias, que visa aumentá-la, prolongá-la, multiplicá-la em suas infinitas possibilidades, enfim, que se exerce por meio do direito de fazer viver, também atua no sentido oposto, isto é, de um direito de matar. O racismo de Estado<sup>281</sup> possibilita, para Foucault, esse exercício do poder de morte soberano no âmbito da biopolítica. É com o surgimento do biopoder que o racismo passa a ser inserido nos mecanismos do Estado e se constitui como uma tecnologia indispensável para a execução e justificação de um deixar morrer<sup>282</sup>.

O racismo é definido por Foucault como uma tecnologia que se divide em duas principais funções: A primeira é a de estabelecer uma separação, um corte, entre aqueles que devem viver e aqueles que devem morrer, com base em um tipo biológico<sup>283</sup>. Um segundo

última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada. Não há, pois, simetria real nesse direito de vida e de morte. Não é o direito de fazer morrer ou de fazer viver. Não é tampouco o direito de deixar viver e de deixar morrer. É o direito de fazer morrer ou de deixar viver. O que, é claro, introduz uma dissimetria flagrante.” (FOUCAULT, 2005, p. 286-287)

<sup>280</sup> E eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania - fazer morrer ou deixar viver - com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de "fazer" viver e de "deixar" morrer. O direito de soberania e, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer.” (FOUCAULT, 2005, p. 287).

<sup>281</sup> Na aula do dia 16 de março de 1976 do curso Em defesa da sociedade, Foucault começa a desenvolver o tema do Racismo de Estado, aprofundando-o na aula seguinte, de 17 de março de 1976. Ao colocar em questão a guerra como análise das relações de poder e a tese de que a política é a guerra continuada por outros meios, Foucault afirma que as guerras em todo o século XVIII foram concebidas como a guerra das raças. Nesse sentido, para explicar o conceito de Racismo de Estado, Foucault se volta para o biopoder (FOUCAULT, 2005, p. 287).

<sup>282</sup> “O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo.” (FOUCAULT, 2005, p. 304).

<sup>283</sup> Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: O corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológica no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder.”. (FOUCAULT, 2005, p. 304-305). Embora a definição de racismo de Foucault esteja voltada para as condições biológicas daquele que é considerado o inimigo para o Estado, e não

escopo do racismo é o de se apropriar de uma função guerreira, definida pelo filósofo francês como “para viver é necessário que você mate seus inimigos”, e, no âmbito biológico, legitimar a morte do outro através de uma ótica de melhoramento da própria vida. A relação de inimizade é essencial aqui, pois o outro, o inimigo, é entendido como um perigo externo ou interno para a população<sup>284</sup>. O racismo de Estado surge, então, como uma justificativa para a prática da morte na sociedade de normalização biopolítica e, nesse contexto, a morte só é admitida quando justifica a proteção da vida<sup>285</sup>.

Portanto, quando o poder opera por meio de um biopoder e exerce um poder de morte (sendo a morte aqui entendida não simplesmente como a aniquilação da vida, mas também da exposição à morte, da expulsão do(s) indivíduo(s), da rejeição, da propagação de uma morte política), o racismo de Estado é invocado, em conjunto com teorias biológicas, como o evolucionismo, para justificar a destruição de populações e civilizações. Foucault menciona que a colonização<sup>286</sup> e a guerra<sup>287</sup> são fenômenos que podem ser entendidos por meio desta ótica.

---

apenas no que tange a cor, para Mbembe é compreensível que Foucault tenha utilizado o termo “aparentemente familiar” do racismo para designar essa tecnologia indispensável do biopoder, que fundamenta o exercício do poder de morte do soberano. A raça, afirma o filósofo camaronês, antes mesmo até do que a classe, foi “(...) sempre uma sombra presente na prática e no pensamento político Ocidental, especialmente quando se tentou imaginar a desumanidade ou a subjugação dos povos estrangeiros.” (MBEMBE, 2017, p. 116).

<sup>284</sup> “De outro lado, o racismo terá sua segunda função: terá como papel permitir uma relação positiva, se vocês quiserem, do tipo; "quanto mais você matar, mais você fará morrer", ou "quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá". Eu diria que essa relação ("se você quer viver, é preciso que você faça morrer, é preciso que você possa matar") afinal não foi o racismo, nem o Estado moderno, que inventou. É a relação guerreira: "para viver, é preciso que você massacre seus inimigos". Mas o racismo faz justamente funcionar, faz atuar essa relação de tipo guerreiro - "se você quer viver, é preciso que o outro morra" - de uma maneira que é inteiramente nova e que, precisamente, é compatível com o exercício do biopoder. De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: "quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação a espécie, mais eu - não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie - viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar". A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura.” (FOUCAULT, 2005, p. 305).

<sup>285</sup> “Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça.” (FOUCAULT, 2005, p. 306).

<sup>286</sup> “E pode-se compreender também por que o racismo se desenvolve nessas sociedades modernas que funcionam baseadas no modo do biopoder; compreende-se por que o racismo vai irromper em certo número de pontos privilegiados, que são precisamente os pontos em que o direito à morte é necessariamente requerido. O racismo vai se desenvolver primo com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderia fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo.” (FOUCAULT, 2005, p. 307).

<sup>287</sup> “Como é possível não só travar a guerra contra os adversários, mas também expor os próprios cidadãos à guerra, fazer que sejam mortos aos milhões (como aconteceu justamente desde o século XIX, desde a segunda metade do século XIX), senão, precisamente, ativando o tema do racismo? Na guerra, vai se tratar de duas coisas, daí em diante: destruir não simplesmente o adversário político, mas a raça adversa, essa [espécie] de perigo biológico representado, para a raça que somos, pelos que estão à nossa frente.” (FOUCAULT, 2005, p. 307-308).

Em que pese Foucault mencione a colonização como um processo que está associado ao racismo de Estado, para o filósofo francês, é no Estado nazista que se encontra a expressão máxima da conversão da biopolítica para um poder de morte, isto é, de uma sociedade que generalizou o biopoder e, no entanto, concomitantemente, generalizou o direito de matar<sup>288</sup>: “Os dois mecanismos, o clássico, arcaico, que dava ao Estado direito de vida e de morte sobre seus cidadãos, e o novo mecanismo organizado em torno da disciplina, da regulamentação, em suma, o novo mecanismo de biopoder, vem, exatamente, a coincidir.” (FOUCAULT, 2005, p. 311). A generalização do biopoder e, ao mesmo tempo, do direito soberano de matar, levou ainda o Estado nazista a expor todos os indivíduos a morte, inclusive seus cidadãos, inclusive aqueles que objetivava proteger e é por isso que Foucault o qualificou como um Estado racista, assassino e suicida (FOUCAULT, 2005, p. 311).

Aquele exemplo absoluto, mencionado por Foucault, de um Estado que converteu o biopoder em racismo e concretizou de forma extrema o exercício do poder de matar, isto é, do Estado nazista, também foi utilizado por Agamben para determinar quando a biopolítica, a decisão sobre a vida, se converte em uma decisão sobre a morte, o que ele chama de tanatopolítica. Para Agamben, a inserção de princípios biológicos-científicos na política, como aquele que pregava a eliminação de uma “vida indigna de ser vivida” na eugénica nacional-socialista<sup>289</sup>, decorre da conversão da biopolítica em tanatopolítica e, nesse sentido, o filósofo italiano define os campos “(...) como puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal fundado unicamente sobre o estado de exceção)” (AGAMBEN, 2010, p. 119) e o Estado Nazista como “(...) primeiro Estado radicalmente biopolítico” (AGAMBEN, 2010, p. 138)<sup>290</sup>.

---

<sup>288</sup> “Apenas o nazismo, é claro, levou até o paroxismo o jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder.” (FOUCAULT, 2005, p. 312).

<sup>289</sup> “A vida indigna de ser vivida” é qualificada por Agamben como uma metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer*, isto é, da concretização da função soberana de decidir sobre a vida nua. É este processo que determina uma separação entre a *bíos* e a *zoé*, uma vida nua pode ser descartada, ao passo que se objetiva, ao mesmo tempo, manter a vida daqueles que possuem uma vida qualificada: “Não resta outra explicação além daquela segundo a qual, sob a aparência de um problema humanitário, no programa estivesse em questão o exercício, no horizonte da nova vocação biopolítica do estado nacional-socialista, do poder soberano de decidir sobre a vida nua. A “vida indigna de ser vivida” não é, com toda evidência, um conceito ético, que concerne às expectativas e legítimos desejos do indivíduo: é, sobretudo, um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer*, sobre a qual se baseia o poder soberano. Se a eutanásia se presta a esta troca, isto ocorre porque nela um homem encontra-se na situação de dever separar em outro homem a *zoé* do *bíos* e de isolar nele algo como uma vida nua, uma vida matável. Mas, na perspectiva da biopolítica moderna, ela se coloca sobretudo na intersecção entre a decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação, e assinala o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica.” (AGAMBEN, 2010, p. 138).

<sup>290</sup> “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 homicídio, 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. Não só, como sugere Schmitt, quando a vida torna-se o valor político supremo coloca-

No entanto, tanto Foucault, com a afirmação de que apenas o nazismo levou até o extremo a relação entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder, quanto Agamben, ao explorar a tanatopolítica e afirmar que o Estado nazista pode ser considerado o primeiro Estado radicalmente biopolítico<sup>291</sup>, deixam de lado um importante processo do Estado moderno, que articula a soberania, o poder biopolítico e o poder de morte, isto é, que perpassa todas as categorias que são investigadas por ambos os autores. A colonização é a expressão radical na modernidade do poder sobre a vida e sobre a morte. Ambos os autores circunscrevem suas análises sobre o agir político no espaço da política ocidental, como se o Ocidente pudesse ser investigado sem referência ao colonialismo. É, inclusive, em virtude dessa insuficiência de uma perspectiva colonial na obra de Agamben que muitos autores fazem uma releitura de suas análises, para visualizar as experiências da colonização como uma forma de expressão da biopolítica e da tanatopolítica<sup>292</sup>.

---

se aí também o problema de seu desvalor; na verdade, tudo se desenrola como se nesta decisão estivesse em jogo a consistência última do poder soberano. Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal. A vida, que, com as declarações dos direitos, tinha sido investida como tal do princípio de soberania, torna-se agora ela mesma o local de uma decisão soberana. O Führer representa justamente a própria vida enquanto decide da própria consistência biopolítica. Por isto a sua palavra, segundo uma teoria cara aos juristas nazistas, à qual teremos ocasião de retornar, é imediatamente lei. E por isto o problema da eutanásia é um problema peculiarmente moderno, que o nazismo, como primeiro Estado radicalmente biopolítico, não podia deixar de colocar; e, por isto, certas aparentes loucuras e contradições do *Euthanasie-Programm* explicam-se apenas no contexto biopolítico em que ele se situava.” (AGAMBEN, 2010, p.138).

<sup>291</sup> Na introdução do livro “Agamben and Colonialism” (2012), livro que propõe uma releitura da obra do filósofo italiano a partir de uma perspectiva dos estudos coloniais, é possível encontrar algumas das evidências de um déficit colonial na obra do autor. Destaca-se aqui que Agamben não explorou as formas em que a geopolítica entidade do Ocidente emergiu como tal através de sua dominação imperial em outros países. O filósofo italiano faz breves referências à escravidão e à colonização em sua obra, realizadas apenas no contexto de sua análise do tempo messiânico e klésis em sua discussão da Carta de Paulo aos Romanos no livro *O tempo que resta* (2005), e quando este escreve sobre os campos de prisioneiros coloniais em *Que Restava de Auschwitz* (1998). É significativo também que até mesmo quando investigou no pensamento grego o sentido da palavra vida, com a clássica separação entre *bíos* e *zoé*, Agamben não tenha feito qualquer menção ao fato de que tal divisão estava assentada na escravidão. Assim, os autores afirmam que quando Agamben sugere que o campo é o “paradigma biopolítico do Ocidente” e que “A política ocidental deve ser repensada”: “(...) this project is conceived without reference to colonialism and so also outside of the critical interventions that have already been made by colonised peoples engaged in revolutionary retaliation against their oppression by a properly imperial logic of control based upon racial exclusions.” (BIGNALL, Marcelo Svirsky e Simone. *Agamben and Colonialism*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2012, p. 2).

<sup>292</sup> Como mencionado acima, no livro *Agamben and Colonialism* (2012), alguns autores realizam essa releitura da obra de Agamben. E, dentre outros, também o autor Castor M. M. Bartolomé Ruiz, quando afirma que a senzala é a primeira expressão de campo, nos termos formulados por Agamben, do Estado moderno: “A senzala tem o terrível “privilégio” de ser a primeira experiência de campo criada pelo Estado moderno. Sendo a escravidão a primeira experiência bio e tanatopolítica moderna, a senzala configura-se como o espaço físico e demográfico onde a exceção é a norma. (...) No campo que se abre na senzala opera-se uma exclusão inclusiva da vida humana. Exclui a vida dos escravos de todo direito positivo, porém os inclui como propriedade de um dono. A senzala é o primeiro espaço moderno em que opera a exclusão inclusiva da vida humana através do artifício da exceção jurídica. [...] A senzala é o paradigma biopolítico do campo. Ela se constitui na primeira experiência de espaço geográfico moderno em que a vida humana é confinada fora do direito, abandonada ao arbítrio de uma vontade soberana, embora nunca permaneça totalmente externa ao direito.” (RUIZ, 2012, p. 16).

Nesse sentido, ciente de que “(...) o conceito de Estado de exceção foi largamente discutido em relação ao nazismo, ao totalitarismo e aos campos de extermínio.” (2017, p. 109), e enfatizando uma dificuldade em compreender, por meio do conceito de biopoder cunhado por Foucault, figuras de soberania que exercem formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder de morte, Mbembe direciona o seu olhar para a colonização e para uma perspectiva da soberania que está centralizada no poder de matar, isto é, no que ele denomina como uma necropolítica.

Na compreensão do filósofo camaronês, o estado de exceção e a relação de inimizade representam as bases normativas do direito de matar. Há sistemas políticos que funcionam exclusivamente com base na fabricação de um estado de exceção e de relações de inimizade e, simultaneamente, invocam esta base normativa para justificar o poder de morte<sup>293</sup>. Portanto, estes sistemas, que articulam política e morte de forma extremada, invocando o estado de exceção e relações de inimizade e, simultaneamente, evidenciando a existência de um biopoder, para Mbembe, não se resumem na experiência, amplamente investigada pelos filósofos do Ocidente, do Estado nazista.

Desse modo, Mbembe (2017, p. 117) enfatiza que “A percepção da existência do Outro como um assalto à minha vida, como uma ameaça mortal ou um perigo absoluto, cuja eliminação biofísica pudesse fortalecer a minha possibilidade de vida e de segurança, não é mais do que um dos muitos imaginários característicos da soberania, tanto da pré como da pós-modernidade.”. Assim, o Estado nazista não se trata de um caso único e extremado de uma política da morte e, através de uma perspectiva histórica, as premissas materiais do nazismo podem ser encontradas no imperialismo colonial<sup>294</sup>. Nesse sentido, o filósofo camaronês afirma que as primeiras manifestações da experiência biopolítica na modernidade, bem como de um estado de exceção e de um poder soberano de morte, se evidenciam na escravidão e na colonização<sup>295</sup>. Para Mbembe “o mundo colonial foi terreno fértil para novas experiências

---

<sup>293</sup> “Nessas situações, o poder (e não necessariamente o poder estatal) refere-se e apela continuamente à exceção, à emergência e uma noção ficcional de inimigo. Ele dedica-se igualmente à produção dessa mesma exceção e emergência e do inimigo ficcional. Por outras palavras, a questão é esta: qual a relação entre política e morte nesses sistemas que apenas funcionam no Estado de emergência?” (MBEMBE, 2017, p. 115-116).

<sup>294</sup> Nas palavras de Mbembe (2017, p. 118): “(...) as premissas materiais do extermínio nazista devem ser encontradas no imperialismo colonial, por um lado, e, por outro, na produção em série de mecanismos técnicos criados para submeter os povos à morte - mecanismos desenvolvidos entre a Revolução Industrial e a Primeira Guerra Mundial.”.

<sup>295</sup> “Nenhuma revisão histórica do crescimento do terror moderno poderá omitir a escravatura, entendida como um dos primeiros exemplos de experiência biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de plantação e das suas consequências revela a figura emblemática e paradoxal do Estado de exceção. A ambiguidade dessa figura tem duas razões. A primeira, no contexto das plantações, reside em a humanidade do escravo aparecer como a perfeita figura de uma sombra. De fato, a condição de escravo resulta em uma tripla perda: perda de um “lar”,

radicais, como seleção das raças, a proibição dos casamentos mistos, a esterilização forçada e até o extermínio de povos conquistados.” (2017, p. 125). A espacialização da ocupação colonial leva a uma forma de soberania que “(...) representa a capacidade de definir quem interessa e quem não interessa, quem é prescindível e quem não é.” (MBEMBE, 2017, p. 132).

Na *plantation*, a pessoa escravizada era, simultaneamente, instrumento de trabalho e propriedade privada. Submetidos a uma condição de extrema violência e terror, a vida da pessoa escravizada só poderia ser definida como uma “morte-em-vida”. O poder desigual sobre a vida, conferia a possibilidade de que determinadas pessoas tivessem a sua humanidade reduzida à condição de simples “coisa”<sup>296</sup> (MBEMBE, 2017, p. 123-124). Ainda que a *plantation* evidencie tão bem essa política de morte, para Mbembe é no regime colonial<sup>297</sup> e com a colonização que nasce uma nova e própria forma de terror que se conecta com o biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio (MBEMBE, 2017, p. 124).

De acordo com Frantz Fanon, a colonização implica na criação fictícia de dois mundos distintos. É a divisão entre o mundo colonizado e o não colonizado. A fronteira que assinalava tal divisão era representada pelos quartéis e delegacias de polícia, e o intermediário entre os dois mundos era o gendarme ou o soldado, que utilizava contra o colonizado uma linguagem de pura violência<sup>298</sup>. Assim, a colônia, ou, este mundo colonial, pode ser designado, desde o

---

perda de direitos do corpo de cada um, ou de cada uma, e a perda de um estatuto político. Esta tripla perda é idêntica à da dominação absoluta, à da alienação natal e à da morte social (expulsão da humanidade total). Para serem viáveis como estrutura político-jurídica, as plantações são um espaço onde o escravo pertence ao senhor. Não são uma comunidade apenas por definição - uma comunidade implica o exercício do poder de discurso e de pensamento.” (MBEMBE, 2017, p. 122 e 123).

<sup>296</sup> Assim, Mbembe observa como no sistema de *plantation* vida e morte, crueldade e abuso se mesclavam, a ponto do escravo ser submetido a uma violência constante, a uma morte-em-vida. Já nas colônias há o desenvolvimento de um biopoder, que se manifestava não só na escolha daqueles que eram deixados para uma morte-em-vida, mas também no polo oposto, com a escolha daqueles que deveriam viver. Os estereótipos racistas e o racismo de classe permitiram que as classes trabalhadoras e “apátridas” do mundo industrial fossem comparadas aos “selvagens” do mundo colonial.

<sup>297</sup> Ao evidenciar a colonização como este espaço privilegiado da articulação do estado de exceção, da biopolítica e de um poder de morte, Mbembe analisa o regime do *apartheid* na África do Sul: “Nele, a *township* era a forma estrutural, e as *homelands* transformaram-se em reservas (bases rurais), através das quais se podia regular o fluxo de trabalho migratório e controlar a urbanização africana. Como mostrou Belinda Bozzoli, a *township*, em particular, era um lugar onde a “pobreza e a forte opressão eram experimentadas todos os dias, num ambiente racista e classista”. A *township*, como formação econômica, cultural e sociopolítica, era uma instituição espacial cientificamente planejada em prol do controle. O funcionamento da *homeland* e da *township* implicava restrições severas na produção para o mercado feito pelos negros nas áreas brancas, proibia aos negros serem donos de propriedades rurais, exceto em áreas reservadas, negava a residência aos negros nas quintas dos brancos (exceto como servos aos cuidados de brancos), controlava o fluxo urbano, acabando, depois, por negar a cidadania aos africanos.” (MBEMBE, 2017, p. 130-131).

<sup>298</sup> “O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. Nas colônias o interlocutor legal e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o gendarme ou o soldado. Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino religioso ou leigo, a formação de reflexos morais transmissíveis de pai a filho, a honestidade exemplar de operários condecorados ao cabo de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor estimulado da harmonia e da prudência, formas estéticas

princípio, como o local em que o poder se exerce como pura violência. Uma violência que “presidiu ao arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais, indígenas, que arrasou completamente os sistemas de referências da economia, os modos da aparência e do vestuário” (FANON, 1961, p. 29). O espaço do colonizado era o local onde a vida e a morte das pessoas que dele faziam parte não tinham qualquer importância<sup>299</sup> e as pessoas eram categorizadas em “espécies diferentes”<sup>300</sup>, por meio da qualificação de raças (FANON, 1961, p. 29). O mundo colonial é um mundo maniqueísta, onde o colonizado não é apenas violentado de todas as formas possíveis, mas também qualificado como o que existe de pior, o que leva, necessariamente, a sua desumanização e, até mesmo, animalização.<sup>301</sup> Sobre esse mundo maniqueísta, baseado na divisão entre uma “humanidade esclarecida” e uma “humanidade obscurecida”, como afirma Krenak<sup>302</sup>, se baseou toda a política colonial.

Essas características da colonização levam Mbembe a concluir que a colônia é o espaço, o *locus* por excelência de um estado de exceção. Assim, para o autor, mais importante do que demarcar uma origem do Estado nazista que faça referência ao imperialismo colonial, é indispensável notar como a colonização, pouco explorada pelos filósofos ocidentais quando

---

do respeito pela ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma esfera de submissão e inibição que torna consideravelmente mais leve a tarefa das forças da ordem. Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de “desorientadores”. Nas regiões coloniais, ao contrário, o gendarme e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contato com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de napalm, a não se mexer. Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das forças da ordem. O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado.” (FANON, 1961, p. 28).

<sup>299</sup> “A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a medina, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros, uma cidade de árabes.” (FANON, 1961, p. 29).

<sup>300</sup> “Este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades humanas.” (FANON, 1961, p. 29).

<sup>301</sup> “O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua polícia e de sua gendarmaria, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal.” (FANON, 1961, p. 30).

“Por vezes este maniqueísmo vai até ao fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos répteis do amarelo, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à pululação, ao bulício, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre constantemente ao bestial.” (FANON, 1961, p. 31)

<sup>302</sup> “A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história.” (KRENAK, 2019, p. 11).

analisam as formas de expressão de um estado de exceção, de um biopoder e de um poder de morte soberano, é uma de suas manifestações mais significativas. E se, como definiu Schmitt, “Soberano é quem decide sobre o Estado de exceção” (1996, p. 87), este espaço por excelência da exceção foi assim determinado e decidido por um poder soberano europeu.

O imaginário europeu, por meio dos princípios da igualdade jurídica entre todos os Estados e da territorialização do Estado soberano, formulou um direito público capaz de justificar a colonização, com base na identificação dos espaços disponíveis para a apropriação colonial. A guerra e a hostilidade, marginalizadas neste imaginário europeu, encontram nas colônias um espaço para se desenvolver (MBEMBE, 2017, p. 126-128). Retomando os ensinamentos de Fanon, Mbembe ressalta que nas colônias os habitantes não são humanos, mas sim “selvagens”. Do mesmo modo, a estrutura e a organização política da colônia não podem ser classificadas como a de um “Estado”, assim como os exércitos não são característicos de uma organização estatal. No interior destes espaços, que Mbembe chama propriamente de fronteira, a guerra e a desordem se mesclam, e “os controles e as garantias da ordem jurídica podem ser suspensos - a zona onde a violência do Estado de exceção está condenada a operar a serviço da “civilização”. (MBEMBE, 2017, p. 127). Assim, a base normativa do direito de matar nas colônias é consolidada, de modo que o poder de morte do soberano não se submete a qualquer regra. A ausência de normas legais ou institucionais<sup>303</sup> é viabilizada pela inexistência de vínculo entre o conquistador e o nativo, isto é, por meio da utilização do racismo para negar o outro, a sua existência e a sua raça (MBEMBE, 2017, p. 128).

A origem biopolítica das colônias leva a conclusão de que nestes espaços a violência é a forma original do direito e a exceção é a estrutura da própria soberania. Longe de se tratar de um passado distante, essa dinâmica que articula biopolítica, necropolítica e poder disciplinar, também é encontrada na contemporaneidade em ocupações coloniais tardias<sup>304</sup>.

Além das ocupações coloniais, a expressão da necropolítica na atualidade também é encontrada nas guerras contemporâneas. Segundo Mbembe estas guerras: “difícilmente poderão ser compreendidas à luz de anteriores teorias acerca da “violência contratual” ou

---

<sup>303</sup> “o direito soberano não está sujeito a nenhum tipo de legalidade nas colônias. Nas colônias, o soberano pode mandar matar a qualquer hora ou de qualquer maneira.” (MBEMBE, 2017, p. 128).

<sup>304</sup> Para Mbembe (2017, p. 133) o colonialismo tardio combina disciplina, biopolítica e necropolítica. Mbembe observa essa articulação analisando a ocupação colonial na Palestina: “(...) a ocupação colonial pós-moderna de Gaza e da Cisjordânia apresenta três grandes características em relação à formação do terror específico a que chamamos de necropoder. A prioridade é a dinâmica da fragmentação territorial, a selagem, e a expansão dos assentamentos. O objetivo deste processo tem duas faces: tornar impossível qualquer movimento e criar uma separação, à imagem do modelo do *apartheid*. Os territórios ocupados são, assim, divididos numa rede intrincada de fronteiras internas e em várias células isoladas.”

tipologias de guerras “justas” ou “injustas” (...)” uma vez que “não incluem nos seus objetivos nem a conquista, nem a aquisição, nem o controle de um território.” (2017, p. 137)<sup>305</sup>. Na maioria das vezes, estas guerras são travadas com o puro objetivo de aniquilar o outro, o inimigo.

Em ensaio do livro *Políticas da Inimizade* (2017), denominado “A saída da democracia”, Mbembe enfatiza que as guerras contemporâneas possuem os mesmos aparatos militares de tempos precedentes, no entanto que, somado a estes aparatos, está um novo ator: o mercado “(...) que, por sua vez, funciona mais do que nunca no modelo da guerra - mas agora uma guerra que opõe as espécies entre si, e a natureza, aos seres humanos.” (MBEMBE, 2017, p. 31). Nesse sentido, as guerras, o mercado e as tecnologias estão tão profundamente conectadas que não é possível distingui-las das práticas comuns de governo. A “saída da democracia” tem, neste cenário catastrófico que articula guerra, mercado e práticas de governo, um espaço para se concretizar.

Desse modo a necropolítica, isto é, esta subjugação da vida ao poder de morte, se torna cada vez mais potente, ao ponto de ser possível criar na contemporaneidade o que Mbembe denomina como “(...) “mundos-de-morte”, modos novos e únicos de existência social, nos quais vastas populações estão sujeitas a condições de vida muito próximas do estatuto de mortos-vivos.” (2017, p. 152). Nesse sentido, Mbembe parte de um outro olhar sobre o biopoder. Em que pese o autor se atente e recorra ao conceito de biopoder seu olhar se concentra naqueles espaços onde a soberania se exerce não por meio da regra do fazer viver, mas por uma política da morte.

E como esta compreensão da soberania, de que fala Mbembe, que se expressa por meio da instrumentalização generalizada da existência humana e da destruição material de corpos

---

<sup>305</sup> Mbembe visualiza essas novas expressões de violência que decorrem das guerras contemporâneas na Guerra do Golfo e na Guerra do Kosovo: “Em ambos os casos, a doutrina de “força esmagadora ou decisiva” acabou por ser integralmente levada a cabo, graças à revolução militar e tecnológica que, sem precedentes, multiplicou a capacidade de destruição.” (2017, p. 137). O filósofo camaronês enfatiza como durante a Guerra do Golfo, as novas tecnologias empregadas em armas, bombas, mísseis, dentre outros aparatos de destruição humana, foram empregadas para a destruição do “inimigo”. E, no caso da Guerra do Kosovo, como foi empregada uma estratégia militar para suprir o sistema de manutenção de vida do “inimigo”, impedindo deslocamento no interior do território, comunicação, retirando mantimentos, como a água, ou ainda destruindo complexo petroquímico, o que causou uma intoxicação em toda a população (MBEMBE, 2017, p. 135-136). Nesse sentido, Mbembe enfatiza como as guerras na era da globalização não são travadas mais em virtude da luta por territórios, mas com o objetivo de “(...) forçar o inimigo à submissão, independente das consequências imediatas, dos efeitos secundários e dos “danos colaterais” das ações militares.” (2017, p. 138). Outra característica importante das guerras contemporâneas, observada pelo filósofo camaronês, é a de que o direito de matar não se trata mais de um monopólio do Estado. Utilizando como exemplo a África, Mbembe afirma que muitos estados africanos não detêm o monopólio da violência e coerção dentro dos seus próprios territórios, de modo que milícias urbanas, exércitos privados, exércitos de senhores de guerra regionais, empresas de segurança privada, dentre outros, exercem a violência e o direito de matar em conjunto com o poder estatal (p. 139-144).

humanos e populações, isto é, que se exerce por meio de um poder de morte, de aniquilação de alguns sujeitos (sujeitos estes que, como visto, são definidos em imaginários coloniais de categorização de pessoas por meio da raça), pode auxiliar em uma leitura da emergência sanitária que se apresenta hoje especificamente no Brasil? Em outras palavras, em que medida estes deslocamentos realizados por Mbembe, de uma noção de biopoder foucaultiana e de sua articulação com a noção de estado de exceção e o poder de morte soberano, permitem pensar um projeto político que se radicaliza no Brasil durante a pandemia de COVID-19?

Um primeiro aspecto dos estudos de Mbembe que pode auxiliar na reflexão sobre a emergência sanitária no Brasil, diz respeito a estas técnicas de governamentalidade soberanas que visam, não a potencialização da vida ou o fortalecimento de sua capacidade produtiva, mas, exclusivamente, a aniquilação de alguns sujeitos. Como enfatizado no ponto anterior desta dissertação, uma gestão política no Brasil durante a pandemia de COVID-19, ao menos por parte do Poder Executivo Federal, caminha em sentido oposto ao de promoção da vida. Em que pese Mbembe tenha concentrado seus estudos sobre a necropolítica nos exemplos das ocupações coloniais tardias e das guerras contemporâneas, não é possível deixar de notar como a ideia de necropolítica também se aplica no contexto da emergência sanitária no Brasil.

Outro ponto importante dos estudos sobre a necropolítica desenvolvidos por Mbembe se refere, como mencionado anteriormente, à inserção de uma perspectiva colonial na teoria do estado de exceção e da biopolítica. Se, como afirma Mbembe, qualquer análise da biopolítica e de um estado de exceção na modernidade deve se voltar para a colonização, do mesmo modo, qualquer análise acerca de um estado de exceção em países que foram colonizados não pode escapar dessa realidade. Assim, em países colonizados não é possível esquecer da estrutura original do direito enquanto uma suspensão do próprio direito, que permitia a imposição da violência soberana, convertida em um poder de morte. A ocupação colonial, segundo Mbembe, produz novas relações espaciais e estas demarcam fronteiras e hierarquias, novos regimes de propriedades, classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias, extração de recursos e produção de novos imaginários culturais. Assim, um país que tem no seu passado as marcas da colonização convive com essas criações coloniais, sobretudo estes imaginários que “levaram a decretar direitos diferenciados como modo de diferenciar categorias de pessoas para determinados fins dentro de um mesmo espaço - em suma, ao exercício da soberania.” (MBEMBE, 2017, p. 130).

Nesse mesmo sentido, Paulo Arantes afirma que a genealogia do estudo da exceção na contemporaneidade deve “rever a passagem formal da Colônia à Nação”. No Brasil “O “estado” colonial era rigorosamente um estado de exceção “normal” (ARANTES, 2014, p. 160). Desse

modo, se uma história do estado de exceção no Brasil passa pela ampla utilização dos mecanismos jurídicos de exceção, como o estado de sítio<sup>306</sup>, por meio da perspectiva colonial, é possível notar que as origens dessa exceção se manifestaram muito antes da utilização formal destes mecanismos. A exceção que encontra espaço originário para proliferar no Brasil-colônia, permanece com a decretação e utilização de mecanismos jurídicos excepcionais e que se acentua na Ditadura brasileira, não desaparece com a redemocratização. O estado de exceção marca então toda a história de criação de um Estado no Brasil.

Um outro aspecto importante da análise realizada por Mbembe, e que pode ser aqui utilizada para auxiliar na leitura da emergência sanitária, diz respeito à constatação de que nas guerras contemporâneas visualiza-se o exercício de uma necropolítica. Como mencionado anteriormente, Mbembe afirma que, sob a máscara da guerra, a política de extermínio e aniquilação do outro se concretiza na contemporaneidade. Se as guerras contemporâneas evidenciam o exercício de um necropoder, a metáfora da guerra tem sido utilizada, não só por Agamben<sup>307</sup>, mas por diversos outros autores, para qualificar a emergência sanitária e as técnicas utilizadas pelos países para combater o coronavírus. Se esta metáfora da pandemia como uma guerra pode ser levada em consideração, então o exercício de uma necropolítica se concretiza na contemporaneidade também no âmbito da emergência sanitária.

Em março de 2020 Mbembe afirmou em entrevista que: “A pandemia democratizou o poder de matar”. O filósofo e cientista político camaronês enfatizou que o isolamento confere às pessoas um poder relativo sobre a morte: “A contenção da morte é o cerne dessas políticas de confinamento.”<sup>308</sup>. Isto porque, é por meio das medidas de isolamento que é possível conter a propagação do vírus e evitar ou adiar a morte. No entanto, se trata de um poder relativo na medida em que sua eficácia depende das outras pessoas, que também devem aderir às medidas. Assim, quando o chefe do Poder Executivo Federal de um país age e promove práticas governamentais que não apenas ignoram, mas também vão em sentido oposto às medidas de isolamento, é evidente que o objetivo não é o de evitar a morte, mas sim de propagá-la.

---

<sup>306</sup> Ver nota de rodapé 262.

<sup>307</sup> Interessante notar que Agamben trabalha com a ideia da pandemia como uma guerra civil, com base nas medidas adotadas pelas autoridades italianas, afirmando que esta guerra visa, ao mesmo tempo, combater um inimigo invisível (o vírus) e todos aqueles capazes de contraí-lo (os untadores ou contaminadores), como já enfatizado anteriormente. No entanto, se aprofunda-se a ideia da pandemia como guerra com o olhar de um necropoder, não é possível dizer que todos podem ser considerados inimigos para o Estado. Ainda que, de fato, todos tenham possibilidade de contrair o coronavírus apenas por conviver em sociedade, é evidente que alguns grupos específicos são deixados para morrer.

<sup>308</sup> BERCITO, Diogo. Pandemia democratizou poder de matar, diz autor da 'necropolítica'. **Folha de São Paulo**. 30 mar. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica.shtml>. Acesso em 18 jan. 2021.

Com isso, por meio dos deslocamentos realizados por Mbembe e uma leitura da emergência sanitária no Brasil, é possível concluir que a necropolítica assume, no território brasileiro, sua máxima expressão na contemporaneidade durante a pandemia do coronavírus e a excepcionalidade, que caracteriza a própria situação da pandemia, se converte em um verdadeiro estado de exceção permanente, que se expressa no decidir pelo não agir, pelo deixar e fazer morrer. Como já enfatizado, este poder de deixar e fazer morrer não atinge a todos igualmente. As marcas da colonização abarcam os imaginários mencionados por Mbembe, que se refletem em medidas governamentais e políticas de exclusão e desumanização de pessoas. Estas marcas são visíveis na emergência sanitária da pandemia de COVID-19, tanto em âmbito global, por exemplo, com a recente “corrida” pela vacinação que se inicia na Europa e avança muito mais neste espaço do que em outros locais do mundo, menos privilegiados, subalternizados<sup>309</sup>, como também dentro de cada um dos países, onde a localização espacial determina privilégios e os ilocalizáveis são condenados e asfixiados pela ausência de políticas públicas<sup>310</sup>. Em artigo denominado “O direito universal à respiração”, citado já na abertura deste capítulo da dissertação, Mbembe (2020) analisa as problemáticas decorrentes da pandemia e lembra que, em virtude da desigualdade e da injustiça, “uma boa parte da humanidade está ameaçada pela grande asfixia, ao mesmo tempo que prolifera o sentimento de que o nosso mundo alivia. Se, nestas condições, ele existir no dia seguinte, não poderá ser à custa de alguns, sempre os mesmos, como na antiga economia.” (MBEMBE, 2020).

As reflexões sobre a pandemia, empreendidas nos pontos anteriores, revelam esta face mortífera da soberania, que se viabiliza em um poder biopolítico e se instrumentaliza em medidas excepcionais praticadas pelas autoridades soberanas que materializam a escolha

---

<sup>309</sup> Em dezembro de 2020, 25 países da União Europeia já haviam iniciado a vacinação: 25 dos 27 países da União Europeia já começaram a vacinação contra Covid-19. **G1**. 28 dez. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/12/28/belgica-e-luxemburgo-comecam-vacinacao-contracovid-19.ghtml>. Acesso em 15 jan. 2021. O acesso privilegiado à imunização é apenas um dos fatores que podem ser aqui citados, embora este, por si só, seja extremamente relevante.

<sup>310</sup> No Brasil, muitos exemplos evidenciam a escolha daqueles que foram deixados para morrer. Importa lembrar aqui que a primeira vítima de coronavírus no Rio de Janeiro foi uma empregada doméstica de 62 anos, moradora de uma região periférica da cidade, que contraiu a doença no trabalho, após sua patroa voltar de férias da Itália: Primeira vítima do RJ era doméstica e pegou coronavírus da patroa no Leblon. **UOL**. 19 mar. 2020. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm>. Acesso em 18 jan. 2020. As desigualdades entre as regiões brasileiras também se evidenciam. Novamente, para citar apenas uma destas diferenças, cabe mencionar os dados que apontam que o Norte e o Nordeste são as regiões brasileiras com maior número de óbitos do país. O médico Domingos Alves afirma: "A doença evidencia a desigualdade. A pandemia tem raça e condição social, é direcionada a essas pessoas [pobres]. O vírus em si não enxerga as diferenças sociais, mas a evolução da doença sim.": Norte e Nordeste lideram em óbitos por covid; carência das regiões preocupa. **UOL**. 27 mai. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/05/27/puxado-por-norte-e-nordeste-brasil-passados-400-mil-casos-de-covid-19.htm?cmpid=copiaecola>". Acesso em 19 jan. 2020.

daqueles que devem viver e daqueles que devem morrer. O esvaziamento dos Ministérios do Poder Executivo Federal, a supressão de políticas públicas, o estímulo ao aumento da desigualdade social, e, mais concretamente, as medidas governamentais tomadas pelo Poder Executivo Federal que contrariam as recomendações médicas e sanitárias (como é o caso do Decreto de nº 10.282, de 20 de março de 2020, mencionado anteriormente, que ampliou os serviços e as atividades consideradas essenciais no país), enfim, em toda essa gestão política de assunção de riscos, uma escolha daqueles que devem morrer já foi realizada.

### **3.4 O “novo normal” ou o excepcional convertido em normalidade?**

A exceção e a mera possibilidade de sua existência leva, como demonstrado nesta pesquisa, ao questionamento da própria normalidade. Se há uma dificuldade em delimitar a configuração de uma situação excepcional, esta dificuldade, em um estado de exceção generalizado e permanente, como o que se vive na contemporaneidade, se converte também na dificuldade de definir o que se entende por normalidade. Vale dizer, se a excepcionalidade pode ser problemática quando decretada por mecanismos jurídicos excepcionais, por outro lado, a existência de um estado de exceção permanente desvela que uma instauração não seria mais necessária, pois a exceção já se tornou a regra. Excepcionalidade e normalidade se mesclam e atravessam estes tempos.

A oposição entre normalidade e excepcionalidade fica evidente com a situação que se instaura de crise sanitária, decorrente da pandemia do coronavírus. Em que pese não tenha sido decretado um estado de exceção, por meio de mecanismos como o estado de sítio, a situação que se apresenta com esta nova crise não parece, como já mencionado anteriormente, chegar nem mesmo próximo do que poderia ser considerada uma “situação normal”. No entanto, há um discurso, parte das estratégias do projeto político em andamento no Brasil, de negação e minimização da excepcionalidade da crise sanitária. A tentativa é de remeter o contexto que se vive hoje à uma “normalidade”, uma “nova normalidade”, que demandaria apenas uma simples adaptação das pessoas à pandemia e a necessidade de retorno ao “normal”.

Para Berardi “A sociedade está num limiar com a pandemia. Voltar para a normalidade é um problema.”. Nesse sentido, o filósofo defende que a pandemia permite dois caminhos “Passar da luz enferma de 2019 à obscuridade completa ou, então, criar as condições para transitar para uma nova compreensão” e, desse modo, é necessário pensar “fora das categorias da normalidade” (BERARDI, 2020). Assim, em que pese este discurso de retorno à

normalidade, não é possível esquecer que foi esta suposta normalidade anterior que instaurou o que estamos vivendo hoje. Assim como Berardi, Agamben também defende a impossibilidade de retomarmos uma “normalidade”:

“Por isso – quando se declarar que a emergência, a peste, terminou, se é que isso acontecerá – não acredito que, ao menos para quem conservou um mínimo de lucidez, será possível voltar a viver como antes. E talvez hoje essa seja a coisa mais desesperadora – ainda que, como se disse, “somente para quem já não tem esperança nos foi dada a esperança”.” (AGAMBEN, 2020, p. 22).

Para pensar esta oposição entre normalidade e exceção no contexto da pandemia, a reivindicação de um “novo normal”, ou melhor, de um excepcional que se converte em normalidade, recorre-se aqui novamente aos escritos do filósofo italiano Giorgio Agamben. No livro *O Que Resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, Agamben resgata os testemunhos de Primo Levi<sup>311</sup> e um dos relatos de Levi, sobre Miklos Nyiszli, permite lançar uma reflexão aqui sobre o que é essa “normalidade” e como ela se apresenta “diante das portas do inferno” (AGAMBEN, 2008).

Miklos Nyiszli trabalhava para a *Sonderkommando* - Esquadrão Especial - da SS, ou aquilo que Agamben chama de “zona cinzenta”, onde as vítimas se transformavam em carrascos e os carrascos em vítimas. Os deportados, assim, “trabalhavam” realizando as atividades de carrascos<sup>312</sup> e em uma pausa do “trabalho”, Nyiszli assistiu a uma partida de futebol. Os jogadores eram os membros da SS contra os integrantes do *Sonderkommando*. Uma partida de futebol que, conforme destaca Levi, parecia não se desenrolar “(...) diante das portas do inferno, mas num campo de aldeia.”. O relato desta partida de futebol, diante das portas do inferno,

---

<sup>311</sup> Primo Levi foi um químico e escritor italiano. Parte de seus escritos mais conhecidos são aqueles que tratam do Nazismo, por ter sido prisioneiro no campo de Auschwitz. Agamben denomina Primo Levi como o tipo perfeito de testemunha por ser aquele que “Quando volta para casa, entre os homens, conta para todos o que lhe coube viver.” (2008b, p. 26). No entanto, Levi coloca em questão o paradoxo da testemunha, retomado por Agamben, pois reconhece que o sobrevivente do campo de extermínio não é a verdadeira testemunha. A verdadeira testemunha é aquela que não pode mais falar. Por isso aquele que dá o testemunho, no caso, os sobreviventes, testemunham por delegação e narram o inenarrável. Também nos escritos de Levi, Agamben encontra um interesse do autor por uma zona cinzenta, observada no campo, em que as vítimas se tornam carrascos, e os carrascos, vítimas. Essa zona não está além do bem e do mal, mas aquém dos mesmos.

<sup>312</sup> “A figura extrema da “zona cinzenta” é o Sonderkommando. As SS recorriam a esse eufemismo - Esquadrão Especial - para nomear o grupo de deportados a quem era confiada a gestão das câmaras de gás e dos fornos crematórios. Eles deviam levar os prisioneiros nus à morte nas câmaras de gás e manter a ordem entre os mesmos; depois arrastar para fora os cadáveres, manchados de rosa e de verde em razão do ácido cianídrico, lavando-os com jatos de água; verificar se nos orifícios dos corpos não estavam escondidos objetos preciosos; arrancar os dentes de ouro dos maxilares; cortar os cabelos das mulheres e lavá-los com cloreto de amônia; transportar depois os cadáveres até os fornos crematórios e cuidar da sua combustão; e, finalmente, tirar as cinzas residuais dos fornos.” (AGAMBEN, 2008b, p. 34).

apesar de poder aparentar para alguns “uma breve pausa de humanidade em meio a um horror infinito”, em realidade “é o verdadeiro horror do campo.” (AGAMBEN, 2008, p. 35). Assim, a pretensa normalidade da partida de futebol em Auschwitz, uma partida que é jogada e assistida diante das vítimas e dos carrascos do extermínio que era lá praticado, escancara que o verdadeiro horror é, muitas vezes, recorrer a esta pretensa normalidade em meio ao caos.

Agamben acrescenta ainda que apesar da finalização dos massacres em Auschwitz, aquela partida de futebol nunca terminou, pois ela simboliza a “zona cinzenta”, o limiar que permanece no tempo e no espaço:

“Mas dela também provém a nossa vergonha, de nós que não conhecemos os campos e que, mesmo assim, assistimos, não se sabe como, àquela partida que se repete em cada partida dos nossos estádios, em cada transmissão televisiva, em cada normalidade cotidiana. Se não conseguirmos entender aquela partida, acabar com ela, nunca mais haverá esperança.” (AGAMBEN, 2008b, p. 35).

Pensar essa tentativa de normalizar as mortes diárias, decorrentes não só da pandemia, mas também de um projeto político, a acentuação das desigualdades sociais já existentes no país, a precarização de trabalhadoras e trabalhadores, enfim, o “novo normal” remete então a esta partida de futebol, que se repete na normalidade cotidiana frente ao caos. É evidente que não se trata aqui de comparar o horror do campo com este outro tipo de horror, que se viabiliza por meio deste projeto político em andamento no país. No entanto, não se pode deixar de observar o quanto, como o próprio Agamben ressaltou, essa partida de futebol, que se repete na normalidade cotidiana, seja nos campos de extermínio seja em meio a uma pandemia que mata milhares de pessoas por dia, parece não ter fim, especialmente no Brasil.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação buscou investigar o conceito de estado de exceção, de sua relação com o poder soberano de vida e de morte, de seu duplo aspecto no espaço do direito e do poder, e como esta “terra de ninguém”, ou, este “corpo noturno da democracia”, se apresenta na contemporaneidade e permite desvelar as aporias que constituem os Estados democráticos.

Inicialmente, partiu-se das investigações sobre o poder, presentes nas obras de importantes autores da filosofia política. Nas contribuições de Schmitt o tema do poder está vinculado ao estado de exceção, já que o jurista alemão partiu de uma definição de poder soberano e o concebeu enquanto aquele que é competente para decidir se a situação excepcional grave, que ameaça à ordem pública, se configura ou não. Além disso, é com Schmitt que se evidenciou uma estrutura topológica complexa do estado de exceção, localizado em um limiar entre o jurídico e o político. O estado de exceção se inscreve no espaço do direito por meio da decisão soberana e esta, por sua vez, guarda seu caráter político, de modo que, paradoxalmente, apesar da tentativa de inscrever a exceção no espaço do direito, na teoria schmittiana, o político acaba prevalecendo. Buscou-se investigar também qual o sentido do político na teoria do jurista alemão e concluiu-se que este está relacionado à oposição amigo x inimigo e ao poder supremo, de vida e de morte, soberano.

Se em Schmitt o poder está diretamente ligado ao conceito de estado de exceção, de uma decisão e de um poder soberano de vida e de morte, Walter Benjamin, por meio de sua crítica, revelou que este poder, que se origina no direito e se fundamenta nele para mantê-lo ou instituí-lo, é pura violência. A partir de Benjamin este poder estatal, supremo, não deve ser encarado apenas como aquilo que visa de algum modo manter a si próprio, ou, como queria Schmitt decidir sobre a situação excepcional para preservar a ordem, mas como o que se manifesta enquanto violência e se constitui, desde as suas origens, como violência.

Investigou-se também o embate teórico estabelecido entre Benjamin e Schmitt (ou entre Schmitt e Benjamin) e por meio da revisão desta “luta de gigantes” foi possível notar a inversão realizada por Benjamin da teoria schmittiana da soberania e da exceção. Com esta inversão, o poder soberano é concebido como incapaz de decidir e a indecisão soberana revela uma zona de indeterminação, onde regra e exceção se misturam, de modo que a tentativa de inscrição da exceção no espaço do direito, pretendida por Schmitt, para Benjamin, não passou de uma ficção jurídica que oculta esta zona, *locus* da violência (do poder) sem vínculo com o direito. Ao

mesmo tempo, Benjamin concebeu, nesta zona de indistinção, um estado de exceção que, na tradição dos oprimidos, se tornou a regra.

No entanto, se para estes dois autores acima mencionados, o poder (a violência, nos termos benjaminianos) estava relacionado diretamente ao âmbito institucional-jurídico, de modo que o estado de exceção evidenciava a manifestação de um poder (uma violência) que se inaugurava com a (in)decisão soberana e apreendia a vida, Foucault verificou que na modernidade ocorreu uma transformação do poder soberano, o que levou o filósofo francês a realizar uma genealogia do poder diversa dos outros dois autores, isto é, que não reduzia sua representação ao e no direito. Com Foucault, por meio deste deslocamento do poder, foi possível compreender a modificação do poder de causar a morte ou deixar viver para o poder de causar a vida ou devolver à morte, que se operou na modernidade e permitiu a ascensão de novos mecanismos de poder. Embora estes novos mecanismos não se limitem ao âmbito institucional-jurídico também fazem parte dele. Assim, ainda que o estado de exceção e a soberania não tenham sido objetos de investigação da obra de Foucault, as contribuições teóricas do filósofo francês para o tema do poder são fundamentais para o próprio estado de exceção, pois estes novos mecanismos do poder (como é o caso do biopoder) difundem-se também na soberania e na sua própria atribuição de (in)decisão sobre o estado de exceção.

É neste sentido, a partir da articulação das contribuições sobre o poder, o direito, a soberania e o estado de exceção, dos autores que foram investigados no primeiro capítulo desta dissertação, que o filósofo italiano Giorgio Agamben concebeu o estado de exceção no projeto *Homo Sacer*. Buscou-se retomar esta compreensão do estado de exceção em Agamben e, através dela, possibilita-se desvelar como este se insere tanto no plano do biopoder, deste novo mecanismo do poder que, para Agamben, se acentua (e não se origina) na modernidade, como também em como este estado de exceção se manifesta no plano institucional-jurídico.

O estado de exceção se apresenta na teoria agambeniana como aquela zona de indeterminação, pensada inicialmente por Benjamin, que mescla a normalidade e o caos, o direito e o fato, o jurídico e o político. Para Agamben é neste espaço que o biopoder opera, tornando indiscerníveis a vida biológica e a vida qualificada, produzindo aquilo que o filósofo italiano nomeia, também na esteira de Benjamin, de vida nua. O estado de exceção no plano do biopoder revela esta vida que é capturada e abandonada pelo poder soberano. Já no plano jurídico-institucional, a zona de indeterminação, que caracteriza o estado de exceção, se constitui como um espaço vazio de direitos, onde a norma está em vigor, mas não tem força e, em sentido oposto, atos que não tem força de lei, passam a adquiri-la.

Ainda no âmbito da teoria agambeniana da exceção, demonstrou-se as contribuições de uma revisão histórica do estado de exceção realizada pelo filósofo italiano. Na história de alguns países de tradição jurídica europeia e anglo-saxônica, Agamben vislumbra o desenvolvimento e a concretização do estado de exceção enquanto um paradigma de governo, inserido no plano do direito com a ascensão dos Estados democráticos e experimentado, manipulado, desviado de suas finalidades originárias e de suas limitações temporais e espaciais, no laboratório das duas grandes Guerras Mundiais. É neste contexto que o estado de exceção se converte, de forma contraditória aos seus objetivos, em estado de permanência, reforçando o presságio benjaminiano da tradição dos oprimidos que previu o estado de exceção como regra. Assim, a partir das reflexões empreendidas no projeto *Homo Sacer*, foi possível concluir que na contemporaneidade o estado de exceção se opera tanto no nível do poder quanto no nível do direito, como um paradigma governamental que, se antes assumiu nas emergências bélicas um caráter securitário, hoje mantém a segurança como sua motivação principal, mas agora no âmbito de uma “guerra civil mundial”, que ganha a forma no século XXI do combate ao terrorismo. Esta relação que se pretendeu estabelecer entre o estado de exceção e a guerra, de como o estado de exceção foi se modificando para aquilo que o filósofo italiano denomina um paradigma de governo e, do mesmo modo, como a guerra civil, enquanto também um próprio paradigma da teoria agambeniana, se associa com o estado de exceção e se expressa hoje no terrorismo com fundamento em razões securitárias, permitiu retomar a leitura da pandemia de COVID-19 realizada por Agamben no contexto da Itália.

O filósofo italiano, em sua leitura da emergência sanitária, afirmou que o terrorismo, esta guerra civil mundial que revela a íntima relação com o estado de exceção, foi substituído pela pandemia do coronavírus. Para Agamben, na pandemia, a utilização de medidas jurídicas excepcionais, como os decretos das autoridades italianas para suspender direitos, viabilizando o isolamento, o distanciamento social, promovendo o fechamento de cidades inteiras e fronteiras, bem como o elemento biopolítico que perpassa estes decretos, revelam a captura e o abandono da vida pelo poder soberano em um estado de exceção, inaugurado com um novo fundamento para tal: a pandemia.

No entanto, apesar desta leitura de Agamben encontrar sentido em sua própria teoria do estado de exceção e das preocupações (mais do que relevantes) do filósofo italiano com, principalmente, as medidas de suspensão de direitos durante o contexto caótico da emergência sanitária, não foi possível deixar de notar como a pandemia revela um paradoxo, pois tais medidas, criticadas pelo filósofo italiano e que, na visão dele, indicam a configuração de um

verdadeiro estado de exceção, foram utilizadas para conter a propagação de uma doença mortal e altamente contagiosa que coloca a vida de milhares de pessoas em risco.

Assim, embora esta pesquisa tenha partido das contribuições, principalmente de Giorgio Agamben para compreender o estado de exceção que se apresenta na contemporaneidade, no último capítulo, uma leitura da crise sanitária, política e social que se instaura na pandemia no Brasil em 2020, permitiu compreender a necessidade de expandir tais considerações para pensar uma faceta do estado de exceção que evidencia a expressão de um poder de morte soberano. Retomou-se, neste sentido, esta faceta do poder de morte soberano, inicialmente, nas contribuições de Michel Foucault, com o conceito de racimo de Estado e nas contribuições do próprio Agamben, com o conceito de tanatopolítica. No entanto, visando ampliar as considerações de ambos os autores, recorreu-se também ao filósofo camarônes Achille Mbembe. Mbembe analisa os temas do poder, da soberania e do estado de exceção, partindo de uma definição de soberania que tem como objetivo principal a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações, isto é, que se exercita por meio da aniquilação, da morte, de (alguns) sujeitos. Com esta definição de soberania, de uma necropolítica, foi possível compreender as bases normativas do direito de matar soberano (sendo o estado de exceção uma delas) e a existência de sistemas políticos que funcionam exclusivamente com fundamento na fabricação destas bases, portanto, compreender, em suma, as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder de morte soberano.

Assim, concluiu-se que estas técnicas de governamentalidade soberanas que visam, não a potencialização da vida ou o fortalecimento de sua capacidade produtiva, mas, exclusivamente, a aniquilação dos sujeitos em sociedade, estão relacionadas com aquela gestão política da pandemia no Brasil, por parte do Poder Executivo Federal. Se não é de hoje que a política de morte no Brasil vem sendo praticada, como lembra Mbembe ao afirmar que esta é fruto de um passado colonial, é no contexto da pandemia que esta necropolítica assume, no território brasileiro, sua máxima expressão na contemporaneidade e a excepcionalidade, que caracteriza a própria situação da pandemia, se converte em um verdadeiro estado de exceção, que se expressa no decidir pelo não agir, pelo deixar e fazer morrer. Diante deste cenário catastrófico, uma escolha daqueles que devem morrer já foi realizada e, se estas pessoas estão ameaçadas com a grande asfixia, como afirma Mbembe, e simultaneamente prepondera um sentimento de que “o mundo alivia” mesmo diante do horror, se este mundo continuar existindo no dia seguinte, não se pode esquecer das vítimas desta política de morte.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- \_\_\_\_\_. **Lo abierto**: El hombre y el animal. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Meios sem fim**: notas sobre política. São Paulo: Autêntica, 2015.
- \_\_\_\_\_. **O que é o contemporâneo?** Chapecó: Argos, 2009.
- \_\_\_\_\_. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha. São Paulo: Boitempo, 2008b.
- \_\_\_\_\_. **O uso dos corpos**: Homo Sacer IV 2. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- \_\_\_\_\_. **Por uma teoria do poder destituente**. Palestra publicada em maio de 2015. Disponível em: <https://www.revistapunkto.com/2015/05/por-uma-teoria-da-potencia-destituente.html>. Acesso em 24 jan 2021.
- \_\_\_\_\_. **Reflexões sobre a peste**: ensaios em tempos de pandemia. São Paulo: Boitempo, 2020.
- \_\_\_\_\_. **Signatura Rerum**: Sobre o método. São Paulo: Boitempo, 2019.
- \_\_\_\_\_. **Stasis**: La guerra civil como paradigma político. Homo Sacer, II, 2. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2017b.
- ARANTES, Paulo. **O novo tempo do mundo**: E outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2013.
- BARBOSA, Rui. **Estado de Sítio**: suas condições, seus limites, seus efeitos. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Noticias, 1892.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência: crítica do poder. In: **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie**. Org. e apres. Willi Bolle. São Paulo: Cultrix, 1986. p. 160-175.
- \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Origem do drama trágico alemão**. São Paulo: Autêntica, 2013.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Assembleia Nacional Constituinte, 1988. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em 16.01.2021

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. **Portaria nº 2.358, de 04 de setembro de 2020**. Brasília, 2020. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-2.358-de-2-de-setembro-de-2020-275909887>. Acesso em 24.01.2021

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. **Plano de Contingência Nacional para Infecção Humana pelo novo Coronavírus COVID-19**. fev. de 2020. Disponível em <https://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2020/fevereiro/13/plano-contingencia-coronavirus-COVID19.pdf>. Acesso em 15.01.2021

\_\_\_\_\_. Presidência da República. Subchefia para assuntos jurídicos. Decreto de nº 10.282, de 20 de março de 2020. **Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/decreto/D10282.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10282.htm). Acesso em 24 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. Subchefia para assuntos jurídicos. Decreto de nº 10.342, de 07 de maio de 2020. **Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020**. Altera o Decreto nº 10.282, de 20 de março de 2020, que regulamenta a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, para definir os serviços públicos e as atividades essenciais. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/decreto/D10342.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10342.htm). Acesso em 24 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. Subchefia para assuntos jurídicos. Decreto de nº 10.344, de 08 de maio de 2020. **Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020**. Altera o Decreto nº 10.282, de 20 de março de 2020, que regulamenta a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, para definir os serviços públicos e as atividades essenciais. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/decreto/D10344.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10344.htm). Acesso em 24 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. Subchefia para assuntos jurídicos. **Lei Complementar nº 101 de 4 de maio de 2000**. Estabelece normas de finanças públicas voltadas para a responsabilidade na gestão fiscal e dá outras providências. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lcp/lcp101.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp101.htm). Acesso em 16 jan. 2021

\_\_\_\_\_. Presidência da República. Subchefia para assuntos jurídicos. **Lei nº 13.979 de 06 de fevereiro de 2020**. Dispõe sobre as medidas para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus responsável pelo surto

de 2019. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/lei/l13979.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/l13979.htm). Acesso em 14.01.2021.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal. **Habeas Corpus n. 300**. Paciente: Eduardo Wandenkolk e outros. Relator: Ministro Costa Barradas. Rio de Janeiro, 27 de abril de 1892. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/sobreStfConhecaStfJulgamentoHistorico/anexo/HC300.pdf>. Acesso em 22 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal. **Habeas Corpus n. 1063**. Paciente: João Cordeiro e outros. Relator: Ministro Bernardino Ferreira. Rio de Janeiro, 03 de março de 1898 e 26 de março de 1898. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/sobreStfConhecaStfJulgamentoHistorico/anexo/HC1063.pdf>. Acesso em 22 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal. **Habeas Corpus n. 1073**. Paciente: João Cordeiro e outros. Relator: Ministro Ribeiro de Almeida. Rio de Janeiro, 30 de março de 1898, 2 de abril de 1898 e 16 de abril de 1898. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/sobreStfConhecaStfJulgamentoHistorico/anexo/HC1073.pdf>. Acesso em 22 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal. **Medida Cautelar na Ação Direta de Inconstitucionalidade de nº 6.341**. Relator: Ministro Marco Aurélio. Julgado em 24 mar. 2020. Brasília. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI6341.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2021.

BREDEKAMP, Horst; HAUSE, Melissa Thorson; BOND, Jackson. From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes. **Critical Inquiry**, Vol. 25, No. 2, "Angelus Novus": Perspectives on Walter Benjamin (Winter, 1999). The University of Chicago Press. p. 247- 266.

CÂMARA, Heloisa Fernandes. **Estado de Exceção Entre o Direito e a Vida: soberania, biopolítica e campos**. Dissertação de Mestrado (Faculdades de Ciências Jurídicas), Universidade Federal do Paraná, 2010.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. São Paulo: Autêntica, 2013.

CHUEIRI, Vera Karam de. Agamben e Derrida: a escrita da lei (sem forma). **Pensar, Fortaleza**, v. 16, n. 2, p. 795-824, jul./dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Crítica da Modernidade: diálogos com o direito**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 93-107.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Lisboa: Editora ULISSEIA, 1961

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1999.

FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Repensando a teoria do Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2004.

FRATESCHI, Yara. Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia. **Blog da Boitempo**. 12 mai. 2020. Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>. Acesso em 17 jun. 2020.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Walter Benjamin: os cacos da história**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KAFKA, Franz. **O Processo**. Alfragide: Leya, 2009.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

MACEDO JR, Ronaldo Porto. **Carl Schmitt e a Fundamentação do Direito**. São Paulo: Saraiva, 2011.

MBEMBE, Achille. O direito universal à respiração. **Carta Maior**. 14 abr. 2020. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Sociedade-e-Cultura/O-direito-universal-a-respiracao/52/47177>. Acesso em: 25 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MELÉNDEZ, Florentín. **Los Derechos Fundamentales en los Estados de Excepción Según el Derecho internacional de los Derechos Humanos**. Tese de Doutorado, Universidad Complutense, Madrid, 1997.

NAUD, Leda Maria Cardoso. **Estado de Sítio** (1ª Parte: Introdução). Revista de Informação Legislativa, Brasília, v.2, n.5, p.134-180, mar. 1965. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/180648>. Acesso em 22 de jan. de 2021.

\_\_\_\_\_. **Estado de Sítio** (2ª Parte: 1910-1922). Revista de Informação Legislativa, Brasília, v.2, n.6, p.61-88, jun. 1965. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/182495>. Acesso em 22 de jan. de 2021.

\_\_\_\_\_. **Estado de Sítio** (3ª Parte: 1922-1930). Revista de Informação Legislativa, Brasília, v.2, n.7, p.121-148, set. 1965. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/180648>. Acesso em 22 de jan. de 2021.

\_\_\_\_\_. **Estado de Sítio** (4ª Parte: 1930-1937). Revista de Informação Legislativa, Brasília, v.2, n.8, p.49-74, dez. 1965. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/182497>. Acesso em 22 de jan. de 2021.

\_\_\_\_\_. **Estado de Sítio** (5ª Parte: 1946-1965). Revista de Informação Legislativa, Brasília, v.3, n.9, p.119-164, mar. 1966. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/182496>. Acesso em 22 de jan. de 2021.

NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: Ensaio sobre as alternativas da modernidade. Lamparina: Rio de Janeiro, 2015.

RODRIGUES, Carla. Ana Carolina Martins, Caio Paz, Isabela Pinho e Juliana de Moraes Monteiro. Agamben sendo Agamben: por que não?. **Blog da Boitempo**. 16 mai. 2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/16/agamben-sendo-agamben-por-que-nao/>. Acesso em 17 jun. 2020.

ROSSITER, Clinton. **Constitutional Dictatorship**: Crisis government in the modern democracies. Princeton: Princeton University Press, 2013.

RUIZ, C. M. M. B. A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. **Cadernos Instituto Humanitas Unisinos**, nº 39. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

\_\_\_\_\_. O estado de exceção e a pandemia mascarada. **Instituto Humanitas Unisinos**. 13 maio 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598874-o-estado-de-excecao-e-a-pandemia-mascarada-artigo-de-castor-bartolome-ruiz>. Acesso em: 20 jan. 2021

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A cruel pedagogia do vírus**. Coimbra: Almedina, 2020.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. **Cadernos Benjaminianos**, vol. 1 n° 01, 2009, p. 1-25. Disponível: <http://www.letras.ufmg.br/cadernosbenjaminianos/volume1.html>. Acesso em 06 jun. 2020.

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

\_\_\_\_\_. **O Conceito do Político**. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

\_\_\_\_\_. **La Dictadura**: Desde los comienzos del pensamiento. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

SCHOLEM, Gershom. **The correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940**. Nova Iorque: Schocken Books, 1989.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **A Constituinte Burguesa**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2001.

WEBER, Samuel. Taking Exception to decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt. **Diacritics**, vol. 22, n° 3/4, 1992, p. 5-18.

### Referências de periódicos - revistas e jornais

5 países que usam os celulares para rastrear a pandemia de coronavírus. **Época Negócios**. 27 mar. 2020. Disponível em: <https://epocanegocios.globo.com/Tecnologia/noticia/2020/03/5-paises-que-usam-os-celulares-para-rastrear-pandemia-de-coronavirus.html>. Acesso em: 21 jan. 2021.

25 dos 27 países da União Europeia já começaram a vacinação contra Covid-19. **G1**. 28 dez. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/12/28/belgica-e-luxemburgo-comecam-vacinacao-contracovid-19.ghtml>. Acesso em 15 jan. 2021.

ANGELO, Tiago. Cogitado por Bolsonaro, estado de sítio por coronavírus é inconstitucional, diz OAB. **ConJur**. 21 mar. 2020. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-mar-21/estado-sitio-coronavirus-inconstitucional-oab>. Acesso em: 21 jan. 2021.

Ao menos 25 dos 27 governadores manterão restrições contra coronavírus mesmo após Bolsonaro pedir fim de isolamento. **G1 Globo**. São Paulo. 25 mar. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/03/25/governadoras-reagem-ao-pronunciamento-de-bolsonaro-sobre-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 20 jan. 2021.

Argentina decreta isolamento compulsório até 31 de março por coronavírus. **Uol**. mar. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2020/03/19/argentina-decreta-isolamento-compulsorio-ate-31-de-marco-por-coronavirus.htm>. Acesso em: 20 jan. 2021.

BERCITO, Diogo. Pandemia democratizou poder de matar, diz autor da teoria da 'necropolítica'. **Folha de São Paulo**. 30 mar. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica.shtml>. Acesso em 18 jan. 2021.

BIERNATH, André. Um ano de coronavírus no Brasil: os bastidores da descoberta do primeiro caso oficial. **BBC**. São Paulo. 25 fev. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56189539>. Acesso em: 27 fev. 2021.

BIGNALL, Marcelo Svirsky e Simone. **Agamben and Colonialism**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2012.

BOLDRINI, Angela. Bolsonaro manda Exército produzir mais cloroquina mesmo sem ação comprovada contra Covid-19. **Folha de São Paulo**. Brasília. 21 mar. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/03/bolsonaro-manda-exercito-produzir-mais-cloroquina-mesmo-sem-acao-comprovada-contracovid-19.shtml>. Acesso em: 10 jan. 2021.

Boletim n. 10 Direitos na pandemia: mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à COVID-19 no Brasil. São Paulo: **CEPEDISA e Conectas Direitos Humanos**. 20

jan. 2021. Disponível em: [https://www.conectas.org/wp/wp-content/uploads/2021/01/Boletim\\_Direitos-na-Pandemia\\_ed\\_10.pdf](https://www.conectas.org/wp/wp-content/uploads/2021/01/Boletim_Direitos-na-Pandemia_ed_10.pdf). Acesso em 25 jan. 2021

Bolsonaro bate recorde de decretos nos primeiros 150 dias desde Collor. **Correio Braziliense**. 04 jun. 2019. Disponível em: [https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2019/06/04/interna\\_politica,760088/bolsonaro-edita-recorde-de-decretos-desde-collor.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2019/06/04/interna_politica,760088/bolsonaro-edita-recorde-de-decretos-desde-collor.shtml). Acesso em: 07 jan. 2021.

Bolsonaro descumpre monitoramento por coronavírus, participa de ato e cumprimenta apoiadores no DF. **G1 Globo**. Brasília. 15 mar. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/03/15/mesmo-com-recomendacao-de-monitoramento-por-coronavirus-bolsonaro-participa-de-carro-de-ato-em-brasilia.ghtml>. Acesso em: 23 dez. 2020.

Bolsonaro diz que 'pequena crise' do coronavírus é 'mais fantasia' e não 'isso tudo' que mídia propaga. **G1 Globo**. Brasília. 10 mar. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/03/10/bolsonaro-diz-que-questao-do-coronavirus-e-muito-mais-fantasia.ghtml>. Acesso em: 21 jan. 2021.

Brasil tem 201 mortes e 5.717 casos confirmados de coronavírus, diz ministério. **G1 Globo**. 31 mar. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/31/brasil-tem-201-mortes-e-5717-casos-confirmados-de-coronavirus-diz-ministerio.ghtml>. Acesso em 10 jan. 2021.

Chile decreta "estado de catástrofe" devido ao coronavírus e leva militares às ruas. **Uol**. 18 mar. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2020/03/18/chile-decreta-estado-de-catastrofe-devido-ao-coronavirus-e-leva-militares-as-ruas.htm>. Acesso em: 16 jan. 2021

Colômbia decreta estado de emergência e manda isolar idosos. **Globo**. 17 mar. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/17/colombia-decreta-estado-de-emergencia-e-manda-isolar-idosos.ghtml>. Acesso em: 15 jan. 2021

Coronavírus: idosos abandonados são encontrados mortos em asilos na Espanha. **BBC**. 24 mar. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52025727>. Acesso em: 16 jan. 2021.

Covid-19: Itália decreta quarentena no país todo e limita entradas e saídas. **Uol**. São Paulo. 09 mar. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2020/03/09/coronavirus-italia-amplia-quarentena-e-restringe-movimentacoes-no-pais.htm>. Acesso em: 27 jan. 2021.

Covid Performance Index. **Lowy Institute**. Austrália. Disponível em: <https://interactives.lowyinstitute.org/features/covid-performance/>. Acesso em 31 jan. 2021.

Depois dos EUA, Brasil é país com maior número de vítimas da covid-19. **Correio Braziliense**. 31 dez. 2020. Disponível em: <https://www.correio braziliense.com.br/mundo/2020/12/4897832-depois-dos-eua-brasil-e-pais-com-maior-numero-de-vitimas-da-covid-19.html>. Acesso em: 15 jan. 2021

Diretor da OMS aponta subnotificação na contagem de casos e mortes por Covid-19. **Cnn Brasil**. 29 set. 2020. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/2020/09/29/diretor-da-oms-aponta-subnotificacao-na-contagem-de-casos-e-mortes-por-covid-19>. Acesso em: 21 jan. 2021

Em entrevista, Bolsonaro critica "histeria" pelo coronavírus. **Correio Braziliense**. 15 mar. 2020. Disponível em: [https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/03/15/interna\\_politica,834482/em-entrevista-bolsonaro-critica-histeria-pelo-coronavirus.shtml](https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/03/15/interna_politica,834482/em-entrevista-bolsonaro-critica-histeria-pelo-coronavirus.shtml). Acesso em: 21 jan. 2021.

Em ritmos distintos, países da Europa adotam ações parecidas contra o vírus. **Folha de São Paulo**. mar. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/03/em-ritmos-distintos-paises-da-europa-adotam-acoes-parecidas-contra-o-virus.shtml>. Acesso em: 20 jan. 2021.

Entra em vigor estado de calamidade pública no Brasil. **Gov.br**. 20 mar. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/noticias/2020/03/entra-em-vigor-estado-de-calamidade-publica-no-brasil>. Acesso em 12 jan. 2021.

GAN, Nectar. China's new coronavirus outbreak sees Beijing adopt 'wartime' measures as capital races to contain spread. **CNN**. 16 jun. 2020. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2020/06/15/asia/coronavirus-beijing-outbreak-intl-hnk/index.html>. Acesso em: 21 jan. 2021

\_\_\_\_\_. Na China, há câmeras na porta da casa das pessoas - às vezes, do lado de dentro. **CNN**. 29 abr. 2020. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/2020/04/29/na-china-ha-cameras-na-porta-da-casa-das-pessoas-as-vezes-do-lado-de-dentro>. Acesso em: 19 jan. 2021

'Gripezinha': leia a íntegra do pronunciamento de Bolsonaro sobre covid-19. **Uol**. São Paulo. 24 mar. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/03/24/leia-o-pronunciamento-do-presidente-jair-bolsonaro-na-integra.htm>. Acesso em: 20 jan. 2021.

HAN, Byung-Chul. O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han. **El País**. Coreia do Sul. 22 mar. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>. Acesso em: 15 jan. 2021

HUANG, Chaolin; WANG, Yeming; LI, Xingwang; REN, Lili; ZHAO, Jianping; HU, Yi; ZHANG, Li; FAN, Guohui; XU, Jiuyang; GU, Xiaoying. Clinical features of patients infected with 2019 novel coronavirus in Wuhan, China. **The Lancet**, [S.L.], v. 395, n. 10223, p. 497-506, fev. 2020. Elsevier BV. Disponível em: <https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S0140-6736%2820%2930183-5>. Acesso em 21.01.2021

KAUFMAN, Dora. Sistema de vigilância digital: combate o coronavírus, mas ameaça a privacidade e a liberdade. **Época Negócios**. São Paulo. 27 mar. 2020. Disponível em: <https://epocanegocios.globo.com/colunas/IAgora/noticia/2020/03/sistemas-de-vigilancia-digital-combate-o-coronavirus-mas-ameaca-privacidade-e-liberdade.html>. Acesso em: 16 jan. 2021

LIY, Macarena Vidal. China amplia a quarentena pelo coronavírus e deixa 41 milhões de pessoas isoladas. **El País**. Pequim. 24 jan. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-01-23/china-amplia-a-quarentena-pelo-coronavirus-e-deixa-20-milhoes-de-pessoas-isoladas.html>. Acesso em: 20 jan. 2021.

Na Itália, vítimas com mais de 80 anos serão deixadas para morrer, diz jornal. **Estado de Minas**. 17 mar. 2020. Disponível em: [https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2020/03/17/interna\\_internacional,1129623/coronavirus-na-italia-vitimas-acima-de-80-anos-serao-deixadas-morrer.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2020/03/17/interna_internacional,1129623/coronavirus-na-italia-vitimas-acima-de-80-anos-serao-deixadas-morrer.shtml). Acesso em: 16 jan. 2021

Norte e Nordeste lideram em óbitos por covid; carência das regiões preocupa. **UOL**. 27 mai. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/05/27/puxado-por-norte-e-nordeste-brasil-passa-dos-400-mil-casos-de-covid-19.htm?cmpid=copiaecola>". Acesso em 19 jan. 2020.

Primeira vítima do RJ era doméstica e pegou coronavírus da patroa no Leblon. **UOL**. 19 mar. 2020. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm>. Acesso em 18 jan. 2020.

RESENDE, Márcio. Argentina anuncia volta ao 'lockdown' para conter avanço da pandemia. **Uol**. Buenos Aires, jun. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/rfi/2020/06/26/argentina-anuncia-volta-ao-lockdown-para-conter-avanco-da-pandemia.htm>. Acesso em: 20 jan. 2021.

RIBEIRO, Matheus. Brasil, 200 mil mortes por Covid: 200 frases de Bolsonaro minimizando a pandemia. **Yahoo**. Brasília. 07 jan. 2021. Disponível em: <https://esportes.yahoo.com/noticias/200-frases-de-bolsonaro-minimizando-a-pandemia-do-coronavirus-203647435.html>. Acesso em: 15 jan. 2021.

SANCHES, Mariana. Miami. Nos EUA, Bolsonaro diz que coronavírus é 'superdimensionado' e fala em fraude na eleição de 2018 sem mostrar provas. **BBC**. 09 mar. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51810489>. Acesso em 21 jan. 2021.

TIDY, Joe. Coronavírus leva governo de Israel a se dar 'poderes especiais' de espionagem. **BBC**. 18 mar. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-51938946>. Acesso em: 18 jan. 2021

Todos nós vamos morrer um dia: veja falas de Bolsonaro sobre o coronavírus. **Uol**. São Paulo. 01 maio 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/05/01/todos-nos-vamos-morrer-um-dia-as-frases-de-bolsonaro-durante-a-pandemia.htm>. Acesso em: 15 jan. 2021.

VILELA, Pedro Rafael. Decreto de estado de sítio não está no radar, diz Bolsonaro. **Agência Brasil**. Brasília. 20 mar. 2020. Disponível em:

<https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2020-03/decreto-de-estado-de-sitio-nao-esta-no-radar-diz-bolsonaro>. Acesso em: 21 jan. 2021