

---

## *A banalização da violência no contexto biopolítico do estado de exceção*

*Susel Oliveira da Rosa\**

---

**Resumo:** objetivo deste ensaio é refletir acerca dos vínculos entre política e violência, a partir da idéia de biopolítica e da vitória do *animal laborans*, de Michel Foucault e Hannah Arendt, retomadas pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. Na assunção da vida pelo poder estaria a origem de um estado de exceção que foi tomando conta da política contemporânea, expondo a vida humana a uma violência sem precedentes.

**Abstract:** The objective of this essay is to reflect the bonds between politics and violence, from the idea of biopolitics and of the victory of the animal laborans, of Michel Foucault and Hannah Arendt, retaken by the Italian philosopher Giorgio Agamben. In the installation of life for power would be the origin of a state of exception which was taking account of contemporary politics, displaying human life to a violence without precedents.

**Palavras-chave:** biopolítica, estado de exceção, violência.

**Key words:** biopolitics, state of exception, violence.

---

### **Introdução**

Assistimos, atualmente, a uma eclosão da violência em todos os âmbitos. Violência que muitas vezes se transforma em apenas mais um espetáculo midiático. Para Seligmann (2000, p. 11), “a exposição à violência talvez nos obrigue a aceitar, agora, a ampliação dos meios, e acatar o excesso como instrumento de sensibilização. Cada um de nós sobrevive como pode a uma dose diária de exposição traumática, na tela da televisão ou no sinal de trânsito”. Pensando nos vínculos entre violência e política, Hannah Arendt lembra que a violência sempre desempenhou

---

\*Doutoranda em História pela Universidade de Campinas (Unicamp). *E-mail:* susel.oliveira@gmail.com

um papel importante nos negócios humanos, apesar de ter sido desconsiderada durante um bom tempo pelo universo acadêmico. Em meio aos acontecimentos de 1968, já tendo analisado o totalitarismo e elaborado suas teses sobre a “banalidade do mal”, a filósofa se dedicou a pensar as relações entre poder e violência, já que para ela estes não se confundem. Seu diagnóstico é fundamental para pensarmos a banalização da violência no mundo contemporâneo. Apesar de a combinação entre poder e violência ser uma constante, a violência não é o meio legítimo do poder para Arendt. Nesse sentido, a violência pode ser pensada como uma anomia capturada pelo ordenamento, como diria Giorgio Agamben (2004a). Mas como poder e violência se aproximaram tanto, dando forma a um estado de exceção que foi tomando conta da política contemporânea desde a Primeira Guerra Mundial? Para refletir sobre essa questão, me aproximo das idéias do filósofo italiano Giorgio Agamben que retoma Michel Foucault, Hannah Arendt, Carl Schmitt e Walter Benjamin para elaborar sua teoria sobre a vida nua<sup>1</sup> do homo sacer<sup>2</sup> num estado de exceção tornado regra.

A partir da noção de *biopolítica* de Michel Foucault e da vitória do *animal laborans* de Hannah Arendt, Giorgio Agamben (2004a) mostra como a política de proteção da vida de uns e o conseqüente descaso com a vida de tantos outros se acirrou constantemente expondo a vida humana a uma violência anômica e sem precedentes.

### Biopolítica e modernidade

- *Não gosto de pretos, Kindzu.*
- *Como? Então gosta de quem? Dos brancos?*
- *Também não.*
- *Já sei: gosta de indianos, gosta da tua raça.*
- *Não. Eu gosto de homens que não têm raça. É por isso que eu gosto de si, Kindzu.*<sup>3</sup>

Segundo Foucault (2002), o século XIX assiste a uma estatização do biológico quando uma tecnologia de poder que não é disciplinar (centrada no corpo), mas que é regulamentadora (centrada na vida), se articula com a disciplina (de maneira não excludente) sob a forma do que chama de *biopolítica*. Quando o dado biológico passa a ser político e vice-versa, instala-se um novo direito, diz Foucault, um direito que perpassa o direito soberano, um novo direito, agora, de *fazer viver e*

*deixar morrer*. Esse direito de *fazer viver e deixar morrer* passa a ser exercido como política estatal a administrar a vida e o corpo da população.

Na perspectiva de uma biopolítica, a vida passa a ser pensada como elemento político por excelência, devendo ser administrada e regrada pelo Estado. Assim, teoricamente, as intervenções políticas devem proteger as condições de vida da população. Contudo, essa proteção está inserida nos ideais de pureza e ordem,<sup>4</sup> e, enquanto cuida-se da vida de uns, autoriza-se a morte de outros. De maneira que a violência não diminui, mas se dissemina pelo corpo social e político. É uma violência depuradora que garante a vida de parte da população. Exterminando os inimigos da classe operária, o totalitarismo de esquerda protegia a vida da classe operária. Exterminando a raça impura, o nazismo pretendia garantir a vida da raça pura.

Nesse sentido, a política é vivenciada como violência, onde a vida humana pode ser descartada e assassinada por atos administrativos sem que se cometa qualquer crime. A diferenciação entre poder e violência torna-se tênue, e a política perde o sentido original atribuído por Hannah Arendt (2002) – que é a garantia da vida em seu sentido mais amplo (retirado seu caráter de dominação). Nessa aproximação da biologia e da política apontada por Foucault, fundamentam-se os preceitos de “ordem” e “pureza” modernos:

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. (2002, p. 305).

Quando o Estado passa a se ocupar da saúde e da higiene das pessoas (em nome do “futuro da espécie”, do “bem-comum”, da “saúde das populações” e/ou da “vitalidade do corpo social”), temos um novo corpo, nas palavras de Foucault, “múltiplo, com inúmeras cabeças”, referindo-se à noção de “população” – é com a noção de população que a biopolítica trabalha. É a população, a massa, que deve ser agora não só disciplinada, mas controlada<sup>5</sup> segundo padrões normalizadores. É a “norma” que vai circular entre a tecnologia disciplinar e a tecnologia regulamentadora de poder. Nesse sentido, na “sociedade de normalização”, a norma da disciplina e a norma da regulamentação se cruzam, possibilitando ao poder,

no século XIX, tomar posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. (ARENDRT, 2002, p. 302).

Na articulação dessas duas tecnologias é que funciona a “sociedade de normalização”, e com base nos padrões “normalizadores” e em nome dos que “devem viver”, estipula-se “quem deve morrer” – *a morte do outro, da raça ruim é o que vai deixar a vida em geral mais sadia*. De maneira que o racismo do século XIX já não é um mero ódio entre as raças, mas uma doutrina política estatal a justificar a atuação violenta dos Estados modernos.

Caracterizando a modernidade, Hannah Arendt (2004) afirma que, até então, a violência era meramente instrumental – um meio que precisava de um fim que o justificasse e o limitasse. O que chama de glorificação da violência em si, vinculada à esfera do político, é, para a filósofa, um fenômeno moderno:

Somente na era moderna a convicção de que o homem só conhece aquilo que ele mesmo faz, de que suas capacidades supostamente superiores dependem da fabricação e de que ele é, portanto, basicamente um *homo faber* e não um *animal rationale*, trouxe à baila as implicações muito mais antigas da violência em que se baseiam todas as interpretações da esfera dos negócios humanos como a esfera da fabricação. (2004, p. 240).

Das revoluções modernas emanava o desejo de fundar um “novo corpo político”, um desejo que encontrou, na glorificação da violência, a base para fundar esse “novo corpo”. Entretanto, a superioridade da fabricação sobre a atividade do pensar, do próprio *homo faber*, acabou sendo substituída pela convicção da absoluta superioridade da vida sobre todo o resto. Encerrando o texto conhecido como “a condição humana”, Arendt mostra como o *animal laborans* e, com ele a vida biológica, passou a ocupar o centro da política moderna. A atividade do labor alcançou rapidamente a mais alta posição na ordem hierárquica da *vita activa*. Temos aqui a apropriação da vida pela política numa

filosofia da vida em sua forma mais vulgar e menos crítica. Em última análise, a vida é o critério supremo ao qual tudo o mais se subordina; e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse lógico e natural considerar a vida como o mais alto bem. (ARENDR, 2004, p. 324-325).

A imagem do relojoeiro – que deve ser superior a todos os relógios dos quais é a causa – perdeu seu lugar, em um momento crucial da modernidade, para a imagem do desenvolvimento da vida orgânica. Nesse momento, o método da introspecção superou o método da experimentação/fabricação – métodos deduzidos a partir de Galileu – já que a introspecção tem como objeto tangível o processo biológico. Com a vitória do *animal laborans* foram os processos corporais que passaram a ligar o homem ao mundo exterior.<sup>6</sup>

A filósofa alemã nos diz que essa inversão de valores entre *homo faber* e *animal laborans* foi possível graças à permanência da crença na sacrossantidade da vida, típica de uma sociedade cristã, que persistiu mesmo após o declínio do cristianismo. A crença na imortalidade da vida pregada pelo cristianismo inverteu a antiga relação entre homem e mundo, “promovendo aquilo que era mais mortal, a vida humana, a posição de imortalidade ocupada até então pelo cosmo” (ARENDR, 2004, p. 327), isso atingiu diretamente o que Hannah Arendt denomina de “dignidade e estima da política”, já que

a atividade política, que até então se inspirara basicamente no desejo de imortalidade mundana, baixou agora ao nível de atividade sujeita a vicissitudes, destinada a remediar, de um lado, as conseqüências da natureza pecaminosa do homem, e de outro, a atender às necessidades e interesses legítimos da vida terrena. (2004, p. 327).

Assim, completa Hannah Arendt, a vida individual passou a ocupar a posição antes ocupada pela vida do corpo político. Entretanto, Arendt lembra que a vitória do *animal laborans* não teria sido completa sem o processo de secularização e de perda da fé que colocou em dúvida a certeza na imortalidade da vida. A dúvida cartesiana deixou o mundo mais instável; a perda, ou melhor, a desestabilização da crença na imortalidade resultou na descrença do futuro – o que rompe, em certo sentido, com a linearidade do mundo. Podemos dizer, então, que se a crença na imortalidade, originada no cristianismo, transformou a vida

no bem supremo do homem, essa só se afirmou completamente, com a perda dessa mesma fé:

Ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo, e não de encontro ao mundo que o rodeava; longe de crer que este mundo fosse potencialmente imortal, ele não estava sequer seguro de que fosse real [...]. Agora a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital, possivelmente eterno, da espécie humana. (ARENDDT, 2004, p. 327).

Como podemos perceber, a vitória do *animal laborans* é, para Arendt, a marca mais importante da modernidade – quando a vida, em seu processo vital e biológico, passou a ocupar o centro da política, tornando-se o bem supremo do homem. É nesse sentido que Agamben faz confluír o pensamento da filósofa alemã com a idéia de biopolítica de Michel Foucault. Apesar das distâncias teóricas, Foucault e Arendt, de maneira distinta, assinalam a importância da assunção da vida (ou vitória do *animal laborans*) pelo poder que marcou o século XIX.

Essa mudança expôs a vida humana à categoria de “vida nua”. Vida nua é a vida “matável e insacrável do *homo sacer*”. É a vida que foi colocada fora da jurisdição humana, seu exemplo supremo é a vida no campo de concentração. Estando fora da jurisdição, a “vida nua” é a vida que pode ser exterminada sem que se cometa qualquer crime ou sacrifício. Retomando a idéia da soberania, Agamben diz que a vida no “bando soberano” é a vida nua ou vida sacra. É na esfera soberana que se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício – nesse sentido “*insacrável*” – a sacralidade da vida hoje significa a “sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono”. (AGAMBEN, 2004a, p. 91). A sacralidade da vida não é, como se pode pensar, um direito humano inalienável e fundamental, a sacralidade da vida na modernidade é destituída da idéia do sacrifício. Assim, a base da democracia moderna não é o homem livre, “com suas prerrogativas e os seus estatutos, e nem ao menos simplesmente o *homo*, mas o *corpus* é o novo sujeito da política”. (AGAMBEN, 2004a, p. 129-130). É a reivindicação e a exposição desse corpo que marca a ascensão da vida nua como o novo corpo político moderno – “são os corpos matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente”. (AGAMBEN, 2004a, p. 131). O documento-base da democracia moderna, para o

filósofo italiano, atesta a primeira exposição deste corpo: o *habeas-corpus*, de 1679 – “*habeas corpus ad subjiciendum*”, ou seja, “deverás ter um corpo para mostrar”. É do corpo, do processo vital e biológico da população, que a política passa a ocupar-se.

E é somente porque a vida biológica se tornou fato político decisivo que se pode entender como, no século XX,

as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas reviravoltas produziam-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua. As distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem sua clareza e sua inteligibilidade, entrando em uma zona de indeterminação. (AGAMBEN, 2004a, p. 128).

Zona de indeterminação que emerge da vinculação do dado biológico ao político e vice-versa. Através da biopolítica podemos entender como os pressupostos de “ordem”, “beleza” e “pureza” se disseminaram pelo mundo moderno, dando forma a um racismo exercido como política estatal – dos Estados totalitários ou das “democracias” liberais – em que *poder e violência* se aproximaram, e o sentido da política (arendtiano) se esvaziou. Já que esses são regimes políticos que podem “tanto garantir o incentivo quanto o massacre da vida”. (NEGRI; HARDT, 2004).

### Do poder soberano ao “poder total”

Carl Schmitt assinalou, já no início do século XX, a crise do conceito de representação sob o qual repousava o poder soberano. Essa crise, para Schmitt, resultou no que ele denominou de “emergência de um poder total”. A essência da soberania, na análise schmittiana, consiste na existência de um poder soberano solitário, ilimitado e desvinculado, em que o soberano (detentor desse poder) é aquele que internamente pode decidir sobre o estado de exceção<sup>7</sup> e a suspensão da ordem legal. Se internamente o soberano decide sobre o estado de exceção, externamente ele pode decidir sobre amigos e inimigos políticos. O Estado que é

marcado pela soberania<sup>8</sup> pode estipular seus inimigos externos, e, assim, soberanamente, declarar guerra a outros Estados. O Estado absolutista, por exemplo, foi um estado que teve no poder soberano seu suporte. Contudo, o paradoxal apontado por Schmitt é que assim como as monarquias absolutas dos séculos XVII e XVIII reclamavam por revoltas democráticas – que ocorreram findando com o absolutismo – as democracias liberais do século XIX trouxeram “no seu âmago o poder total que [veio] à luz do dia no século XX”. (FRANCO DE SÁ, 2004, p. 32). Ou seja, o “poder total” foi engendrado no seio das democracias liberais do século XIX.

Atualizando a análise de Carl Schmitt às sociedades contemporâneas, Alexandre Franco de Sá lembra que a tolerância com o outro, a compreensão das diferenças e a aceitação de outros modos de vida surgem como características das democracias contemporâneas. No entanto,

o modo como uma tal comunicação se concretiza, o modo como os cidadãos das democracias liberais são hoje educados numa “escola da comunicação”, mostra que a comunicação se exerce entre propostas, opiniões, vivências e princípios que não podem deixar de se considerar como válidas no plano privado, quer – e este é o ponto decisivo – como inválidas e inaceitáveis no plano público. Por outras palavras, uma tal comunicação mostra que se pensa implicitamente a discussão como um “diálogo de surdos”, privando-a da publicidade, da eficácia pública, que qualquer discussão genuína não pode deixar de requerer. Ela mostra, enfim, que se pensa uma relação sem relação, uma comunidade sem “ação recíproca”. E tal implica confessar o ceticismo e o relativismo na base da própria tolerância, camuflados pela imitação de um diálogo que não é mais do que a simultaneidade cacofônica de um conjunto de monólogos fechados sobre si mesmos. (FRANCO DE SÁ, 2004, p. 41).

Nesse trecho, Franco de Sá desenvolve a idéia de que a sacralização da vida privada conduz ao desinteresse pelos assuntos públicos e políticos. Para ele, a “renúncia a pensar publicamente caracteriza o cidadão da democracia liberal contemporânea”. (2004, p. 43). Eu diria que essa renúncia ou desinteresse pela política, como disse Hannah Arendt, incita a consagração do que Giorgio Agamben denomina de “vida nua”. Vida nua no estado de exceção, ou na era do “poder total”.



No ocaso do Estado soberano, Schmitt assinala a origem do “poder total”. No entanto, se o Estado soberano desaparece, com o direito soberano não acontece o mesmo. Como diria Foucault, na modernidade, convivem o direito de soberania e a mecânica da disciplina.

Essa reconfiguração da soberania nas democracias modernas propicia a indistinção entre exceção e normalidade. Se o poder soberano tende a desaparecer, enquanto possibilidade do soberano de decidir sobre o estado de exceção, “não é só a exceção como exceção que desaparece, mas também a norma como norma, ou seja, exceção e norma tornam-se uma e a mesma coisa, na imanência de um único plano”. (FRANCO DE SÁ, 2004, p. 47). Essa indistinção entre exceção e norma, entre lei e anomia – que como veremos na seqüência é trabalhada de forma precisa por Giorgio Agamben – é uma característica do poder político no mundo contemporâneo.

Mas no que consiste a “emergência de um poder total”, no contexto de crise da soberania, em termos schmittianos?

Um dos elementos clássicos da soberania, hoje inexistente, consistia no direito concedido aos Estados de decidir acerca de seus amigos e seus inimigos. E, com isso, declarar guerra a outros Estados, segundo o princípio do *jus belli*<sup>9</sup> – direito à guerra. Como diz Schmitt (1992):

O clássico é representado pela possibilidade de estabelecer distinções mais claras e inequívocas. O interior e o exterior, a guerra e a paz e, durante a guerra, o militar e o civil, a neutralidade ou a não-neutralidade, tudo isto é nitidamente separado e não propositalmente confundido. Também na guerra, todos têm, de ambos os lados, seu status definido. Também o inimigo, na guerra do direito internacional entre estados... é reconhecido como Estado soberano, ao mesmo nível. Neste direito público interestatal o reconhecimento como Estado, enquanto ainda tem algum sentido, já implica o reconhecimento do direito à guerra e, portanto, o reconhecimento do inimigo de direito. Também o inimigo tem o seu status: ele não é um criminoso. (p. 33).

Esse poder de decisão deixa de existir com o ocaso da soberania. Em seu lugar surge o conceito de “guerra humanitária”, ou seja, as guerras são justificadas, agora, em nome do “bem da humanidade”, e não da inimizade entre Estados. Isso resulta, então, na criminalização do inimigo que não é mais um “inimigo do Estado”, mas um “inimigo da humanidade”. Contudo,

a humanidade como tal não pode fazer guerras, pois ela não tem nenhum inimigo, pelo menos neste planeta. [...] Quando um Estado luta contra seu inimigo em nome da humanidade, não se trata de uma guerra da humanidade e sim de uma guerra para a qual um determinado Estado procura ocupar um conceito universal frente ao seu inimigo, para (às custas do adversário) identificar-se com tal conceito, assim como se pode abusar de paz, justiça, progresso e civilização, para reivindicá-los para si e negar que existam no lado do inimigo. [...] O emprego do nome da humanidade [...] manifesta a terrível pretensão de que se deve denegar o inimigo a qualidade de homem, e com isso levar a guerra à extrema desumanidade [...] não existe guerra nenhuma da humanidade enquanto tal. Humanidade não é um conceito político e a ele não corresponde nenhuma unidade política ou comunidade e nenhum status. (SCHMITT, 1992, p. 81-82).

Criminalizando o inimigo, os Estados transformam-se em executores de verdadeiras ações policiais em nome não só da humanidade,<sup>10</sup> mas também de estender a “liberdade e a democracia” a outros povos. Contemporaneamente, essa atuação é flagrante e só a título de exemplificação, podemos citar a invasão do Iraque e a invasão do Afeganistão, invasões justificadas com esse tipo de discurso. Para Mary Douglas (1976), seria a idéia de estender os conceitos de ordem, de civilização, de democracia, de liberdade – agora em nome da humanidade – às demais populações do planeta.

Na atual retórica criminalizante da guerra, é o terrorismo que deve ser desmantelado. A “guerra santa” de agora é a guerra contra o terror. Mas o terrorismo já não permeia apenas um dos lados da batalha, na medida em que se descaracteriza o inimigo, em que se estabelece uma verdadeira ação policial onde limites espaciais são ignorados, o terror se transforma num verdadeiro método de ação, de combate de ambos os lados. É a glorificação contemporânea da violência de que fala Hannah Arendt, que acompanha a perda de sentido da política.

Para Franco de Sá, o fenômeno da despolitização a que assistimos contemporaneamente, ou a perda de sentido da política, para usar os termos arendtianos, está ligado ao declínio da soberania. Diz ele que:

O declínio da soberania é então representado como um essencial processo de pacificação do mundo. Se tradicionalmente a idéia da soberania se vinculava à possibilidade de um Estado decidir autonomamente os seus conflitos, a despolitização introduz um

processo de perda dessa autonomia estadual e, portanto, o desaparecimento da soberania ou, o que é o mesmo, uma reconfiguração do seu conceito, de modo a que este se desvincule da idéia da autonomia que lhe era essencial. (FRANCO DE SÁ, 2004, p. 114).

A concentração do homem contemporâneo em sua vida privada seria uma das características desse declínio da soberania, e da despolitização ou declínio do político, que se traduz num aparente desaparecimento do poder. Essa aparente desaparecimento do poder não é nada mais do que a transformação do poder soberano em uma outra forma distinta de poder. Entendo que esse poder que Franco de Sá denomina de poder total, não é senão o bipoder enunciado por Foucault. É importante lembrar que Foucault mostra como entre os séculos XVII e XVIII a soberania cedeu lugar à disciplina, sem, contudo, deixar de existir principalmente no âmbito do direito. Foi o poder régio que abriu caminho para o estatuto jurídico que, por sua vez, acabou questionando o próprio poder régio. O pensamento jurídico ocidental, elaborado a partir da Idade Média, constituiu-se, a pedido do poder régio, para servir-lhe de instrumento de legitimação e justificação. Um estatuto jurídico ou um direito que, para Benjamin, foi estabelecido através da violência soberana – a violência soberana funciona como meio para o estabelecimento do direito (enquanto fim almejado), entretanto, instituído, o ordenado jurídico permaneceu atrelado à violência. Nesse sentido, a violência está no âmago da elaboração dos estatutos jurídicos das sociedades ocidentais. Estatuto jurídico que não é mais atrelado ao poder soberano, mas que foi permeado pela disciplina e pela regulamentação – o direito soberano de *fazer morrer e deixar viver* foi perpassado, modificado no século XIX pelo direito de *fazer viver e deixar morrer*. Estatuto jurídico que no século XX aboliu o princípio soberano do *jus belli*, permitindo a criminalização do inimigo. Talvez essa tenha sido uma intensificação da violência que põe o direito – para utilizar-me dos termos benjaminianos – potencializando o caráter descartável da vida nua em um estado onde a exceção parece ter se tornado a regra.

## Estado de exceção: a perda de sentido da política?

Se perdemos o sentido da política, se o mundo contemporâneo está mergulhado numa zona de indeterminação, em que as distinções tradicionais – como esquerda/direita, público/privado – não fazem mais sentido, o que significa agir politicamente? Agamben retoma a pergunta de Hannah Arendt, para pensar a política contemporânea, na sua indistinção (ou suposta indistinção) entre o “jurídico e o político, entre o direito e o vivente”. (AGAMBEN, 2004b, p. 12).

Vivemos, para o filósofo italiano, em um “estado de exceção permanente”, esse é o paradigma dos governos atuais. Com origem na “Revolução Francesa” – quando pela primeira vez se criminaliza o inimigo em nome da “humanidade” – o estado de exceção foi aplicado como política de governo na Alemanha,<sup>11</sup> um pouco antes da eclosão da Primeira Guerra Mundial. De medida provisória e excepcional transformou-se em “uma técnica de governo [que] ameaça transformar radicalmente – e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição”. (AGAMBEN, 2004b, p. 13).

A teoria do estado de exceção foi elaborada por Carl Schmitt (1922), sendo publicada pela primeira vez em 1921. Entre os anos de 1934 e 1948, segundo Agamben, em função da ruína das democracias europeias, a teoria foi retomada com sucesso, permanecendo atual e atingindo seu “pleno desenvolvimento” na nossa época. (AGAMBEN, 2004b, p. 53). O estado de exceção mesmo suspendendo o ordenamento jurídico, não desdenha desse ordenamento, ao contrário, compõe com ele a própria lógica da exceção. Sua origem remonta ao estado soberano, já que é o soberano quem pode decidir sobre o estado de exceção. Entretanto, o soberano faz isso ancorado em uma ordem jurídica que contém essa possibilidade. A norma pressupõe, então, a possibilidade de sua própria suspensão. Nesse sentido é que o “o estado de exceção representa a inclusão e a captura de um espaço que não está fora nem dentro” (AGAMBEN, 2004b, p. 56), numa relação de dentro/fora, de inclusão/exclusão, de anomia/nomos.

Mas apesar de ir ao cerne da questão na política contemporânea, mostrando a anteriormente, Carl Schmitt, entre outras coisas, não distinguiu claramente entre “estado de exceção” e “ditadura” – chegando a confundi-los, no entender de Agamben. Schmitt percebeu a ordem jurídica atrelada ao dispositivo da exceção, no entanto, acreditava que,

no momento em que a exceção se tornasse a regra, a máquina política não mais poderia funcionar.

Retomando e contrapondo-se a algumas idéias de Schmitt, Walter Benjamin, em 1942, afirma que o estado de exceção tinha se tornado a regra: para além de uma medida excepcional tornara-se uma técnica de governo, constitutiva da própria ordem jurídica. Encontramos essa afirmação de Benjamin, em suas “teses sobre a história”, mais precisamente no texto da tese VIII:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. – O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos “ainda” sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável. (BENJAMIN, 1992, p. 161-162).

Walter Benjamin escreve as teses a respeito da história poucos anos antes do fim da Segunda Guerra, e, portanto, antes de tomarmos conhecimento da dimensão dos acontecimentos catastróficos de tal conflito. O próprio Benjamin suicidou-se em 1942, na iminência de ser preso pelos fascistas. Que análise faria ele, então, se tivesse sobrevivido à Segunda Guerra quando tantas vezes se ergueram chocadas com o genocídio perpetrado pelos nazistas, sem, talvez, compreender a dimensão da catástrofe que não foi apenas localizada, mas que já se esboçava há mais tempo por um estado de exceção tornado regra?

Retomando a questão, Agamben – que traduziu as obras completas de Benjamin – lembra-nos que os dispositivos de exceção são hoje amplamente utilizados como medida de segurança pelos estados “democráticos” – “segurança” que está na “ordem” do dia. Muitos pensadores contemporâneos têm pensado essa característica como uma nova forma de totalitarismo – ou de “poder total”. Michel Maffesoli, por exemplo, fala de um “fantasma totalitário” que não se refere apenas aos fascismos, ou ao stalinismo, mas que se tornou uma característica mundial, uma forma de “totalitarismo suave”, diz ele. Como um fantasma

que “tende a penetrar e a se ramificar no conjunto do mundo pelo viés do controle, dos cuidados com a segurança da existência ou da felicidade planificada”. (MAFFESOLI, 2001, p. 32).

Um “fantasma” que, por vezes, parece mais atual que nunca. Os dispositivos de lei, criados após o Onze de Setembro, nos EUA, por exemplo, são dispositivos de exceção que incluem, inclusive, a desnacionalização do cidadão – referência ao *Patriot Act I* e ao *Patriot Act II* – e destroem todo o estatuto jurídico do indivíduo, produzindo “um ser juridicamente inominável e inclassificável”, diz Agamben, que percebe o significado

imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutura original em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão [que] aparece claramente na “military order”, promulgada pelo presidente dos Estados Unidos no dia 13 de novembro de 2001, e que autoriza a “indefinite detention” e o processo perante as “military” commissions”. (2004b, p. 14).

“Forma legal do que não pode ter forma legal”, onde a vida nua é excluída e, ao mesmo tempo, aprisionada na ordem jurídica, não sendo mais possível distinguir entre “estado de direito” e “estado da natureza”, no estado de exceção<sup>12</sup> a ordem jurídica abriga a exceção, e a anomia passa a fazer parte dessa ordem jurídica,

o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal. A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor. (AGAMBEN, 2004b, p. 49).

É o espaço anômico que caracteriza o estado de exceção, no qual, conforme Agamben, temos uma força de lei sem lei. É no estado de exceção que direito e anomia mostram “sua secreta solidariedade” – “a ordem jurídica contém em si o seu contrário: a suspensão da lei e seus direitos”. Nesse espaço anômico, encontramos um vazio e uma

interrupção do direito. Nesse sentido, o estado de exceção pode ser caracterizado por um vazio de direito, no qual as distinções jurídicas não funcionam. Com base nesse raciocínio, Agamben diz que, atualmente, não faz mais sentido a distinção entre democracia e ditadura, já que o estado de exceção tomou conta do mundo contemporâneo e não pode ser considerado como ditadura.

Nesse sentido, a vida nua transforma-se num evento aceitável e “normalizado”. Afinal, choramos pelos mortos na Segunda Guerra, nos campos de extermínio nazista – monumentalizamos o passado – no entanto, não nos comovemos com os campos para palestinos ou com campos para refugiados africanos, para citar dois exemplos atuais. Será que a relação entre “poder” e “violência” foi, também, normalizada pelo estado de exceção? Estaria aí a perda de sentido da política?

Para que possamos entender melhor o estado de exceção, Agamben procede a uma análise do sistema jurídico do Ocidente, dizendo que este último comporta uma “estrutura dupla formada por dois elementos heterogêneos e, no entanto, coordenados: um elemento normativo e jurídico em sentido estrito [...] e um elemento anômico e metajurídico”. (2004b, p. 130), o primeiro denominado de “*potestas*” e o segundo de “*auctoritas*”. O estado de exceção é, então, o dispositivo que deve manter juntos e coordenados esses dois elementos, “instituído um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*”. No entanto, “quando tendem a coincidir numa só pessoa, quando o estado de exceção em que eles se ligam e se indeterminam torna-se a regra, então o sistema jurídico-político transforma-se em uma máquina letal”. (AGAMBEN, 2004b, p. 130). Desse modo, diz o filósofo italiano que o objetivo de sua pesquisa está

na urgência do estado de exceção “em que vivemos”, [mostrando] a ficção que governa o *arcanum imperii* por excelência de nosso tempo. O que a “arca” do poder contém em seu centro é o estado de exceção – mas este é essencialmente um espaço vazio, onde uma ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida. Isso não significa que a máquina, com seu centro vazio, não seja eficaz; ao contrário, o que procuramos mostrar é, justamente, que ela continuou a funcionar quase sem interrupção a partir da Primeira Guerra Mundial. (AGAMBEN, 2004b, p. 131).

Na cisão entre direito e vida, nesse espaço vazio, a política perdeu seu sentido – “poder” e “violência” se (con)fundiram. A política sofreu um eclipse ao ser “contaminada pelo direito”, tornando-se “violência que põe o direito”. Eclipse que se instituiu no âmbito da biopolítica ou da “máquina biopolítica”. Mas, se “verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito”, precisamos pensar “o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito [abrindo] entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome de política”. (AGAMBEN, 2004b, p. 133). Pensando dessa maneira, Agamben acredita ser possível deter o processo, abrir uma fenda, talvez, no estado de exceção efetivo em que vivemos. Isso porque, para o filósofo, não existe, entre a violência e o direito, a vida e a norma, uma articulação substancial – a ligação entre ambos ocorreu de forma violenta e artificial. Estaria aí o caminho para retomarmos o sentido da política? Não tenho a ambição de apontar uma resposta; penso, entretanto, que as reflexões do filósofo italiano, acerca do estado de exceção permitem que, no mínimo, desestabilizemos nossos conceitos sobre a política desde a modernidade.



## Notas

<sup>1</sup> “Vida nua” é a vida que pode ser assassinada sem que se cometa crime ou sacrifício, é a vida “matável e insacrificável do *homo sacer*”. Agamben busca o conceito de “vida nua” em Walter Benjamin, para quem a vida nua é o nexos que une violência e direito. A vida no campo de concentração seria o exemplo supremo de vida nua, vida colocada para fora da jurisdição humana, passível de ser exterminada sem que se cometa crime.

<sup>2</sup> Numa figura enigmática do Direito romano arcaico, Giorgio Agamben buscou o conceito de *homo sacer* – pessoa que foi posta para fora da jurisdição humana sem, entretanto, ultrapassar a esfera divina. Alguém que foi privado dos direitos mais básicos, compondo uma sobre. Sobre humana ou, ainda, um alimento simbólico para a manutenção de uma estrutura de poder. A vida nua do *homo sacer* é sacrificada na estrutura biopolítica contemporânea.

<sup>3</sup> Trecho da conversa de um velho comerciante indiano com um menino africano, em ‘*Terra Sonâmbula*’, romance de Mía Couto.

<sup>4</sup> Referência ao trabalho de Mary Douglas – *Pureza e perigo* (São Paulo: Perspectiva, 1976).

<sup>5</sup> Faço aqui uma referência à idéia desenvolvida por Deleuze, a partir de Foucault, de “sociedade de controle”.

<sup>6</sup> Aqui, Hannah Arendt faz referência a Nietzsche, Marx e Bergson, definindo-os como os maiores representantes da filosofia moderna da vida. Apesar da diferença entre as teorias, ambos teriam na vida, na fertilidade da vida, o ponto de referência de seus trabalhos.

<sup>7</sup> Carl Schmitt. *Politische Theologie – Vier Kapitel Zur Lehre Von Der Souveränität* (1. ed. 1922; 2. ed. 1934. Reed.: Berlim,

Duncker und Humblot, 1985). Idem, *Politische Theologie, II – Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie* (1. ed. 1970, 2. ed. 1984). Não existe tradução para o português ainda. Usei aqui uma tradução pessoal a partir da versão francesa feita por Jean Louis Schlegel.

<sup>8</sup> Além do poder de decidir sobre o estado de exceção, a soberania é caracterizada pelo *jus belli* (que abordarei mais adiante) e pela capacidade de representar.

<sup>9</sup> *Jus belli* é o direito de um Estado de decretar guerra a outro Estado que considere inimigo. Esse direito prescindia da necessidade de criminalizar o inimigo. É com a república francesa que o *jus belli* passa a ser desconsiderado, e assistimos ao primeiro exemplo de guerra conduzida em nome da humanidade e do bem. Diz Schmitt que o *jus belli* corresponde também a uma possibilidade dupla: “*de exigir dos que pertencem ao próprio povo prontidão para morrer e para matar, e de matar homens que estejam do lado do inimigo*”. (1992, p. 72).

<sup>10</sup> Para Carl Schmitt, a ‘Liga das Nações’ – criada após a Primeira Guerra Mundial – já fez uso político da palavra “humanidade”.

<sup>11</sup> Agamben diz que um pouco antes de Hitler chegar ao poder, a Alemanha já vivia num estado de exceção, “a República de Weimar se estendeu no tempo”, já que o Parlamento não se reunia há dois anos (entrevista à Revista *Carta Capital* em 31/03/2004).

<sup>12</sup> Agamben explica que usa o sintagma “estado de exceção” como um termo técnico para um conjunto de fenômenos jurídicos que se propõe a definir; acrescenta ainda que concebe a terminologia como um “momento poético do pensamento, então as escolhas terminológicas nunca podem ser neutras”. (2004b, p. 15).

## Referências

---

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004b.
- ARENDE, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- BENJAMIN, Walter. *Arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio-d'Água, 1992.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FRANCO DE SÁ, Alexandre. *Metamorfoses do poder*. Coimbra: Ariadne, 2004.
- MAFFESOLI, Michel. *A violência totalitária*. Porto Alegre: Sulina, 2001.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. São Paulo: Vozes, 1992.
- SELIGMANN, Marcio. *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

Artigo recebido em setembro de 2006. Aprovado em dezembro de 2006.



# Artigos

*MÉTIS: história & cultura*



