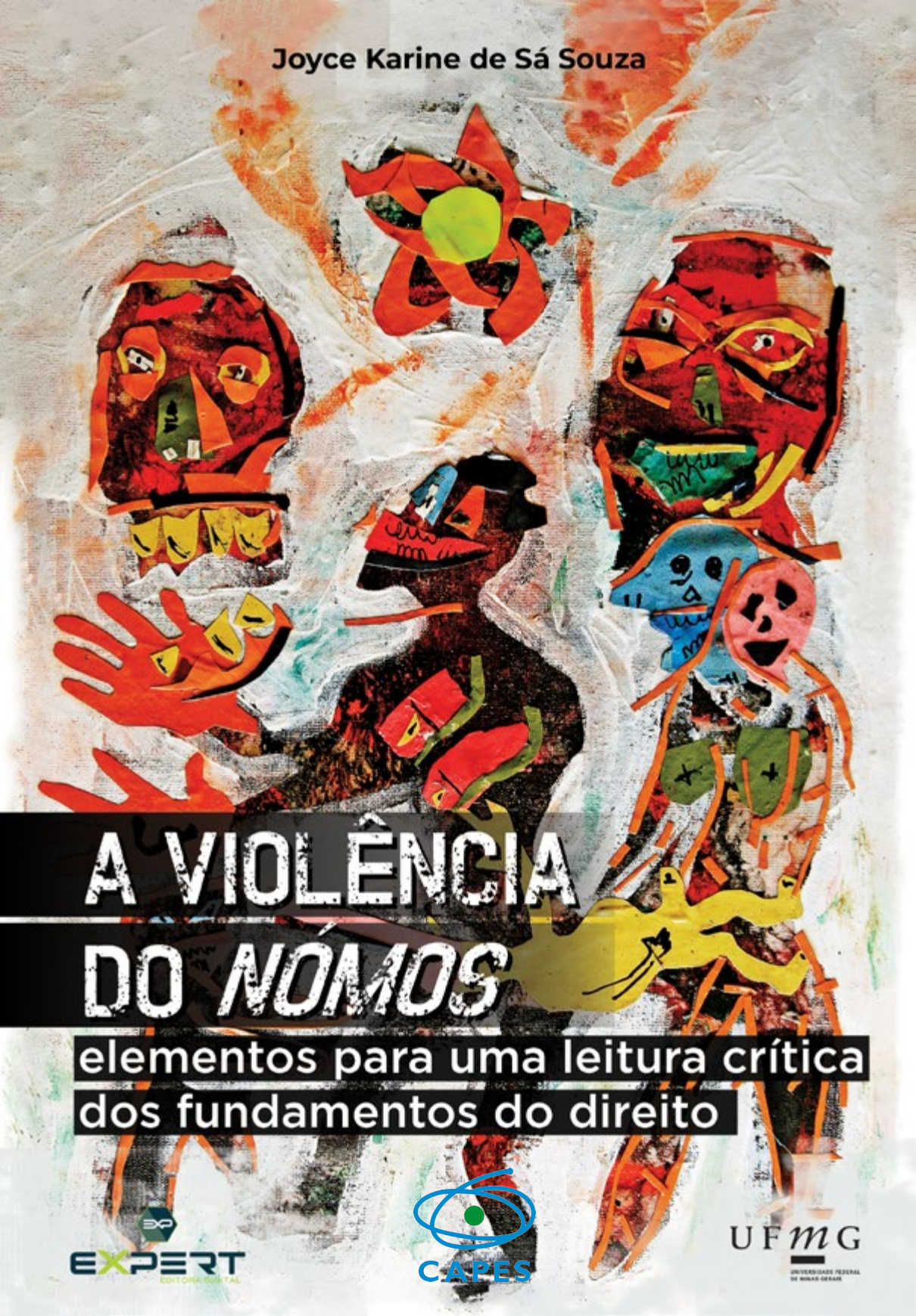
Joyce Karine de Sá Souza



A VIOLÊNCIA DO *NÓMOS*

elementos para uma leitura crítica dos fundamentos do direito

EXPERT EDITORA DIGITAL

CAPES

UFMG
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Joyce Karine de Sá Souza

Obras rebeldes, críticas e "menores" – no sentido que Deleuze & Guattari dão a essa palavra ao classificar a literatura de Kafka – como este fascinante *A violência do nómos: elementos para uma leitura crítica dos fundamentos do direito*, da Professora Doutora Joyce Karine de Sá Souza, são não apenas necessárias, mas de extrema urgência, especialmente no naufrágio universal em que hoje sobrevivemos. As reflexões deste livro se ligam a uma outra matriz de pensamento, a da filosofia radical, que pensa agindo e age pensando, de modo que a denúncia do direito nômico, ou seja, centrado na apropriação, na separação e na exclusão-inclusiva típica do estado de exceção, não se resolve em uma dissertação abstrata descomprometida com o real. Ao contrário, os dois primeiros capítulos deste livro integram a *pars destruens* de um projeto muito mais ousado, *an-árquico* e *eu*tópico, qual seja, a reconfiguração libertária do direito, o que passa pela proposta da ativação dos contrapoderes de alegres e monstruosas multidões, compondo assim nos dois últimos capítulos a *pars construens* de um discurso profundamente comprometido com a tradição dos oprimidos e com a vida verdadeira de que falavam tanto Guy Debord como Arthur Rimbaud, companheiros de barricada da autora que perpassam, como um perfume revolucionário de alta voltagem, o quarteto jusfilosófico aqui alinhavado.

Andityas Soares de Moura Costa Matos

ISBN 978-65-89904-10-6

9 786589 904106 >

EXPERT
EDITORA DIGITAL

UFMG
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Direção editorial: Luciana de Castro Bastos
Ilustração: Desali
Diagramação e Capa: Daniel Carvalho e Igor Carvalho
Revisão: Do autor
A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.

Todos os livros publicados pela Expert Editora Digital estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 BY-SA. https://br.creativecommons.org/
"A prerrogativa da licença creative commons 4.0, referencias, bem como a obra, são de responsabilidade exclusiva do autor"

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
SOUZA ,Joyce Karine de Sá.
A violência do *nómos*: elementos para uma leitura crítica dos fundamentos do direito
Belo Horizonte, 2021: Editora Expert.
Autora: Joyce Karine de Sá Souza
ISBN: 978-65-89904-10-6
1.Filosofia do Direito 2. Filosofia política; 3. Estado de exceção; I. I. Título
CDD:340.1

Pedidos dessa obra:

experteditora.com.br
contato@editoraexpert.com.br

Esta contratação esta sendo custeada por recursos do PROEX 1218/2019 Proc. 23038.018994/2019-15 / Programa de Excelência Acadêmica/ Custeio

Dr. Eduardo Goulart Pimenta
Professor Adjunto da Faculdade de Direito da UFMG e PUC/MG

Dr. Rodrigo Almeida Magalhães
Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG e PUC/MG

Dr. João Bosco Leopoldino da Fonseca
Professor Titular da Faculdade de Direito da UFMG

Dr. Marcelo Andrade Féres
Professor Associado da Faculdade de Direito da UFMG

Joyce Karine de Sá Souza

A violência do *nómos*

elementos para uma leitura crítica dos fundamentos do direito

SUMÁRIO

PREFÁCIO 8
INTRODUÇÃO 11

– PARTE I –
EXCEÇÃO

1.1. Decisão, exceção e inimizade 18
1.2. Biopolítica soberana 30
1.3. Ordem política *versus* despolitização 45
1.4. Poder político e transcendência 57

– PARTE II –
VIOLÊNCIA

2.1. Ditadura, polícia e exceção 64
2.2. O segredo do *nómos* 74
2.3. Exceção econômica permanente 80

– PARTE III –
CONTRAPODERES

3.1. Introdução 89
3.2. Desobediência civil e resistência constitucional 92
3.3. Antipoder e poder destituinte 106

– PARTE IV –
MULTIDÃO

4.1. Espetáculo da crise 115
4.2. Subjetividades da crise.....121
4.3. Povo e nação 123
4.4. A multidão contra o Império 137
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....146
REFERÊNCIAS.....151

PREFÁCIO

Tradicionalmente, a Filosofia do Direito tem sido um campo intelectual voltado para a justificação do direito, o que pode ser medido pelo sucesso das obras de autores que, fundados em uma suposta racionalidade objetiva, argumentativa ou procedimental, indicam como devem decidir aqueles que possuem algum poder jurídico (juízes, administradores etc.), deixando de lado, de forma proposital ou inconsciente, as dimensões violentas, separadoras, hierárquicas e mortíferas da máquina jurídica. Isso indica que a Filosofia do Direito "universitária" ainda se encontra em um momento pré-moderno, dado que não consegue efetivar a crítica radical de seu próprio objeto, procedimento que há mais de dois séculos vem sendo realizado na filosofia "pura". Além disso, a visão da jusfilosofia tradicional é incapaz de atender ao chamado de Marx, para quem cabe, muito mais do que compreender o mundo, transformá-lo. Nessa perspectiva, obras rebeldes, críticas e "menores" – no sentido que Deleuze & Guattari dão a essa palavra ao classificar a literatura de Kafka – como este fascinante *A violência do nómos: elementos para uma leitura crítica dos fundamentos do direito,* da Professora Doutora Joyce Karine de Sá Souza, são não apenas necessárias, mas de extrema urgência, especialmente no naufrágio universal em que hoje sobrevivemos. As reflexões deste livro se ligam a uma outra matriz de pensamento, a da filosofia radical, que pensa agindo e age pensando, de modo que a denúncia do direito nômico, ou seja, centrado na apropriação, na separação e na exclusão-inclusiva típica do estado de exceção, não se resolve em uma dissertação abstrata descomprometida com o real. Ao contrário, os dois primeiros capítulos deste livro integram a *pars destruens* de um projeto muito mais ousado, *an-árquico* e *eu*tópico, qual seja, a reconfiguração libertária do direito, o que passa pela proposta da ativação dos contrapoderes de alegres e monstruosas multidões, compondo assim nos dois últimos capítulos a *pars construens* de um discurso profundamente comprometido com a tradição dos oprimidos e com a vida verdadeira de que falavam tanto Guy Debord como Arthur Rimbaud, companheiros de barricada da

autora que perpassam, como um perfume revolucionário de alta voltagem, o quarteto jusfilosófico aqui alinhavado.

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Belo Horizonte, 08 de abril de 2021
Em quarentena.

INTRODUÇÃO

Este livro, resultado de pesquisa realizada entre 2012 e 2014 durante o Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, tem por objeto de estudo a relação entre estado de exceção, antipoder e multidão. Para tanto, o estado de exceção é analisado na sua concepção política e jurídica originária estabelecida por Carl Schmitt. Por meio dos fundamentos teóricos que esse autor desenvolveu, passa-se a analisar a decisão sobre a qual se baseia a exceção demonstrando como o instituto está localizado no limite entre a política e o direito. O trabalho busca interpretar a situação limite do caso excepcional e sua relação com os ordenamentos jurídicos nos atuais Estados democráticos. Constata-se que, de medida provisória que tinha por objetivo a salvaguarda da ordem jurídica, o estado de exceção passa a ser paradigma de governo na política contemporânea. Assim, busca-se na teoria do antipoder desenvolvida por Antonio Negri uma oposição ao poder econômico constituído que a todo o momento utiliza a situação excepcional para confirmar seu domínio. Para tanto, analisa-se como a desobediência civil, seja em seu viés individual ou coletivo, e a resistência constitucional são formas de resistência incapazes de causar ruptura com a lógica exceptiva dominante. Nesse sentido, aborda-se o projeto político da Multidão desenvolvido por Michael Hardt e Antonio Negri como uma forma de enfrentar as condições da realidade política contemporânea. Conclui-se que diante do interminável estado de guerra global em que a democracia é continuamente suspensa e da insuficiência das instituições e práticas jurídicas democráticas, o antipoder da multidão é capaz de romper com o estado de exceção econômico permanente. O poder constituinte da multidão, por meio de sua produção do comum, sustenta-se no exercício democrático de poder.

Acreditava-se que a proteção constitucional dada aos direitos e garantias fundamentais nas atuais democracias era suficiente para efetivá-los. Todavia, o conceito e práticas democráticas demonstram que o acúmulo de instrumentos jurídicos não corresponde necessariamente ao exercício pleno da democracia. Em seu livro *Estado de exceção* (2004), Giorgio Agamben demonstrou como nas democracias

ocidentais o paradigma de governo normal constitui-se na suspensão contínua do ordenamento jurídico constitucional. É o que o autor chama de estado de exceção permanente. Segundo o filósofo, de uma medida provisória que tinha por objetivo a salvaguarda da ordem jurídica e o retorno para a situação normal em períodos de crise política, a situação excepcional se transformou em uma técnica permanente de governo. Desse modo, o autor constata que o estado de exceção é uma prática fundamental nos atuais Estados contemporâneos que se classificam, inclusive, como democráticos.

Originalmente, o estado de exceção em sua conotação teórica dada por Carl Schmitt é o que fundamenta e dá origem à situação normal, na qual a ordem jurídica pode atuar conforme quesitos de validade normativa. Nesse sentido, o ordenamento jurídico é fruto de uma decisão política originária que busca a manutenção da ordem. Todavia, com as contínuas crises econômicas contemporâneas, o estado de exceção se tornou mecanismo de manutenção do poder econômico capitalista em detrimento da democracia. É nesse sombrio cenário de utilização indiscriminada do estado de exceção que a presente pesquisa se desenvolveu. Para que as discussões não sejam reduzidas a uma filosofia incapaz de se conectar a um conjunto de reflexões críticas que incidem com o que estamos confrontados, faz-se necessário pensar possibilidade de enfrentar a situação atual tanto em um plano prático quanto em um plano teórico. O presente livro busca de algum modo oferecer soluções para superar ou ao menos desativar o estado de exceção econômico permanente.

A pesquisa se desenvolveu a partir do entrecruzamento das teorias desenvolvidas principalmente por Carl Schmitt, Giorgio Agamben e Hardt e Negri. Primeiro analisa-se e se aprofunda o conceito de estado de exceção de Carl Schmitt abordando o tema central em seu pensamento político-jurídico: o decisionismo. Nesse sentido, demonstra-se como o autor justifica a origem do ordenamento jurídico a partir da decisão soberana e não de alguma norma preestabelecida. Para tanto, elucida-se como a relação de inimizade é fundamental para o conceito

do político schmittiano, uma vez que somente quando a decisão sobre a guerra é latente é possível se distinguir um povo do outro.

Com Giorgio Agamben, aborda-se a transformação do caso excepcional em regra nas democracias contemporâneas. A concepção de estado de exceção permanente aliado ao poder econômico capitalista desenvolvida pelo autor foi fundamental para se demonstrar como as práticas jurídicas atuais são utilizadas para excluir aqueles que não se encaixam na política dominante. E, paradoxalmente, como o estado de exceção permanente produz vida nua. Nesse sentido, desenvolveu-se, a partir da concepção de Walter Benjamin de violência/poder (*Gewalt*), a relação da exceção com a violência que põe e mantém o direito. A violência inscrita na origem do *nómos* é o que se propõe desnaturalizar retomando formas de resistência.

Hardt e Negri ofereceram substratos teóricos para se compreender a ideia de uma resistência que atua como poder constituinte. A multidão é o sujeito político que surge dentro do Império, ou seja, dentro do estado global de suspensão da democracia. O poder imperial já não pode resolver os conflitos das forças sociais porque elas se recusam a ser representadas em um cenário que o sistema de direito é adequado para atender os interesses do mercado capitalista. A partir do desenvolvimento teórico da multidão, delineia-se a possibilidade de se desenvolver um poder constituinte que não confirme o estado de exceção permanente e subverta a lógica do Império. Tal análise se faz importante e urgente diante da truculência jurídico-política estatal dispensada às manifestações que têm ocupado os espaços públicos, cenário diante do qual se confirma a decadência do Estado democrático de direito face às ações políticas que reclamam, justamente, democracia. Dessa forma, a teoria não deve se distanciar do que acontece nas ruas, sob perigo de se tornar estática, vazia e envelhecida caso se furte ao enfrentamento dessa situação. Ao contrário, cabe à Filosofia do Direito proporcionar substratos teóricos – e, por que não, práticos – à possibilidade de uma democracia da multidão.

No primeiro capítulo analisa-se a discussão teórica sobre direito e exceção, tema fundamental para a concretização da pesquisa reali-

zada neste livro. Para tanto, desenvolve-se a relação entre exceção e direito capitaneada por Carl Schmitt confrontando-a com o normativismo, o anarquismo, o marxismo e com o liberalismo. Aborda-se a noção de biopolítica contida no conceito de soberania e, nesse percurso, são tratados temas como decisão, inimizade e despolitização da ordem política para que melhor se possa compreender a transformação da exceção em exceção permanente. Por fim, demonstra-se como a suspensão e supressão do ordenamento jurídico, principalmente no que tange aos direitos e garantias fundamentais, faz com que a exceção se torne fundamento para o poder econômico constituído.

No segundo capítulo, o problema da soberania é analisado a partir dos conceitos de ditadura trabalhados por Schmitt e em relação às noções de exceção, violência e polícia. Na analogia estrutural realizada entre o estado de exceção e a ditadura, observa-se que, para Schmitt, o caso excepcional, assim como verificado no caso ditatorial, há uma continuidade jurídica, seja para preservar a ordem seja para instaurar a ordem. Todavia, com Benjamin, constata-se que a violência instauradora e a violência mantenedora do direito expressam que a experiência originária do jurídico revela que a real função do direito é servir como gestor da violência. Para tanto, há a polícia que, trespassando e ressignificando a violência, trabalha como uma ordenação que funciona enquanto limite e abertura para essa mesma violência, capaz tanto de pôr o direito mediante a "violência arbitrária" (*schaltende Gewalt*), quanto de mantê-lo sob a forma da "violência administrada" (*verwaltete Gewalt*).

Por sua vez, no terceiro capítulo a noção de contrapoderes é analisada. Nesse sentido, discute-se brevemente a ideia de resistência desenvolvida na história do pensamento político ocidental. Para tanto, é traçado o desenvolvimento de algumas formas principais de oposição ao poder constituído: (a) desobediência civil, (b) resistência constitucional e (c) antipoder e poder constituinte. Primeiramente, é retomada a formulação teórica de Thoreau e resistência individual, passando pela concepção coletiva de desobediência civil desenvolvida por Arendt e de resistência constitucional defendida por Vitale, por

fim, explora-se a teoria de antipoder pensada por Negri, traçando, a partir de sua teoria, a possibilidade de romper com o estado de exceção permanente.

Por fim, no quarto capítulo, o projeto político da multidão desenvolvido por Hardt e Negri é tomado como objeto de estudo. Esclarece-se a concepção de lento presente característico da temporalidade contemporânea a partir da noção de crise, demonstrando como o poder econômico a todo o momento provoca crises para reconfigurar o seu domínio. Para tanto, salienta-se como o caso excepcional está intimamente ligado ao conceito de espetáculo desenvolvido por Debord e como a crise econômica cria as subjetividades do mediatizado, do securitizado, do endividado e do representado. Desconstrói-se a falsa ideia de unidade contida na noção de povo para, assim, desenvolver a ideia de potência multitudinária capaz de causar ruptura com o poder constituído.

– PARTE I –

EXCEÇÃO

1.1. Decisão, exceção e inimizade

A decisão política soberana cria o direito e dela faz derivar a normalidade jurídica. É nesse sentido que as formulações teóricas de Carl Schmitt, a partir de 1920, concentram-se em uma reflexão acerca da decisão enquanto fundamento originário do jurídico. Da decisão política soberana provém a ordem normativa assim como é por meio dessa mesma decisão que se verifica o caso de uma situação de exceção, ou seja, o momento no qual a normalidade jurídica é suspensa para a salvaguarda da própria ordem. Para Schmitt, a soberania decorre da decisão sobre o estado de exceção sendo, portanto, uma decisão autêntica contraposta às decisões degeneradas e juridicamente cegas próprias do positivismo, que dependem, para se afirmar, de normas válidas em contextos jurídicos de normalidade, razão pela qual são incapazes de compreender o caráter originariamente violento de todo direito. Como se verá neste trabalho, o estado de exceção em sentido jurídico não é facilmente definível. Todavia, conforme indica Andityas Matos, alguns elementos podem ser citados em uma tentativa de conceptualização:

> A expressão "estado de exceção" (*state of emergency*, *Ausnahmezustand*) designa a provisória suspensão do direito ou, de modo mais técnico, da Constituição em sua inteireza ou em pontos de grande importância, como, por exemplo, os direitos e garantias fundamentais (liberdade de ir e vir, liberdade de expressão, liberdade de comércio, garantia da propriedade, direitos políticos de votar e ser votado etc.). De maneira geral, instaura-se o estado de exceção quando ocorrem circunstâncias anormais, graves e imprevisíveis – catástrofes naturais, guerras civis, terrorismo generalizado, invasões estrangeiras etc. – que ameaçam a estrutura do Estado de Direito, determinando a concentração de poderes, normalmente – mas não exclusivamente – pelo

> Executivo com o objetivo de normalizar a situação excepcional (MATOS, 2012a, pp. 281-282).

A análise de Schmitt sobre a decisão política fundamental que cria ou conserva a ordem está desenvolvida na sua obra Teologia Política I (*Politische Theologie I*), de 1922, na qual o autor manuseia as ideias de soberania, decisão e exceção. É com a clássica afirmação "soberano é quem decide sobre o estado de exceção" que Schmitt (2009, p. 13) inicia sua tese. Para o autor, o estado de exceção é um conceito limite e a decisão acerca da situação excepcional se configura como a suspensão provisória de um ordenamento jurídico, pondo-o fora de vigência para a manutenção e preservação da própria ordem em momentos de grave crise institucional na qual a normalidade é interrompida. Dessa feita, o soberano é a autoridade que decide sobre a suspensão da Constituição ou sobre sua vigência com o intuito de defender ou criar a situação normal que colocará dada ordem jurídico-estatal.

O momento que surge um caso excepcional, a sua duração e o conteúdo da decisão sobre a exceção, assim qualificados, não são passíveis de serem previstos em sua totalidade ou mesmo limitados por uma norma positiva, seja materialmente ou temporalmente. Nesse contexto, a situação de exceção não faz configurar, justamente, um problema que o jurídico consiga tratar de um modo puramente técnico-racional. Com efeito, não se pode depreender a situação de exceção do mero desencadear de validade das normas jurídicas positivadas. Segundo Schmitt (2009, p. 13, tradução nossa), "[...] uma norma geral, aquela representada, por exemplo, num princípio jurídico normal e válido, nunca pode captar uma exceção absoluta nem, portanto, fundamentar a decisão de que se origina um caso excepcional autêntico".[1] Ainda que uma Constituição assinale quem é autorizado a decidir sobre a exceção, não pode prever sua própria suspensão, consequência direta do estado de exceção, o que ocasionaria uma estrutura jurídica ilógica por enunciar a possibilidade de sua ineficácia enquanto condi-

1 Original: "*En efecto, una norma general, la representada, por ejemplo, en un principio jurídico válido normal, nunca puede captar una excepción absoluta ni, portanto, fundar la decisión de que está dado un caso excepcional auténtico*".

ção da decisão soberana. Ademais, uma Constituição não pode prever a revolução – também excepcional – que a retira de vigência. Aqui se está diante do fenômeno do poder em sua face dinâmica, sendo impossível delimitá-lo estaticamente por meio de normas jurídico-positivas.

Uma vez posto o caso excepcional, a decisão não se subsume a nenhuma norma positivada, uma vez que se torna absoluta e autônoma em face do ordenamento jurídico. Enquanto pressuposto para a materialização originária do direito em Schmitt, a exceção não pode ser delimitada rigorosamente pelo arcabouço normativo característico da normalidade. Segundo o autor (2009, p. 17), para a ciência do direito formalista, somente é possível conhecer e determinar o normal, ao passo que tudo o que foge da esfera da previsibilidade é uma perturbação diante da qual o jurista não sabe como agir. Assim, a decisão soberana acerca da exceção não deriva do caráter jurídico de uma situação normal, uma vez que no estado de exceção, além de estar suspensa a normalidade, o Estado revela sua posição de supremacia frente à norma jurídica válida, conclui Schmitt (2009, p. 17).

Todavia, constata Carl Schmitt (2009, p. 18, tradução nossa) que "o caso excepcional permanece acessível ao conhecimento jurídico, pois ambos os elementos - a norma e a decisão - permanecem dentro do âmbito jurídico".[2] A filosofia schmittiana defende uma independência teórico-conceitual dos termos "norma", "exceção" e "direito", um vez que já na *práxis* elas se manifestam por meio de situações diferentes, ou seja, a exceção e a normalidade não correspondem à mesma situação jurídica, ainda que a norma encontre seu fundamento na decisão sobre a exceção e a exceção procure preservar a normalidade jurídica. Para Schmitt (2009, p. 18, tradução nossa), "o excepcional é o que não pode ser subsumido; escapa a qualquer determinação geral, mas, ao mesmo tempo, revela em toda a sua pureza um elemento especificamente jurídico, a decisão."[3]

2 Original: "[...] *el caso excepcional sigue siendo accesible al conocimiento jurídico, porque ambos elementos — la norma y la decisión — permanecen dentro del marco de lo jurídico.*"

3 Original: "*Lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específi-*

Schmitt observa (2009, p. 18) que os preceitos jurídicos devem se submeter a uma regulação normativa, assim como devem apresentar uma configuração normal homogênea para que possuam validade em sentido técnico-jurídico. Nesse ponto, o autor demonstra que a defesa da decisão é uma defesa da ordem que, ao decidir acerca da normalidade, permite que o plano jurídico tenha existência. Como consequência, a decisão cria a situação normal que a norma requer para que possa ser aplicada efetivamente. O elemento constitutivo da situação normal é a decisão, ou seja, aquilo que lhe confere força jurídica. No percurso do pensamento schmittiano, ainda que a decisão política soberana esteja normativamente desvinculada, possui intrinsecamente um caráter jurídico ao se referir à ordem.

A essência da soberania do Estado, mais do que recair no monopólio da coação ou de mando, encontra seu *locus* no monopólio da decisão última, esta que fundamenta e sustenta toda a ordem juridicamente organizada. Schmitt (2009, p. 18, tradução nossa) observa que "o caso excepcional revela da maneira mais luminosa a essência da autoridade do Estado."[4] A soberania não se encontra, portanto, sob um ponto de vista jurídico-formal ou sob um sistema de imputações normativas hierarquicamente escalonadas, como preconizado por Hans Kelsen, mas decorre da decisão sobre o estado de exceção. A decisão que funda a ordem jurídica a antecede e a determina e, em tal situação, "[...] a decisão é desvinculada da norma jurídica e, se o paradoxo for permitido, a autoridade demonstra que para criar lei não é preciso ter direito (SCHMITT, 2009, p. 18, tradução nossa)."[5]

Ainda que se observe uma *aporia* à primeira vista, o paradoxo da decisão política soberana logo se dissipa ao se colocar que não é possível o direito suspender a si mesmo. O máximo que o Estado de Direito regula são as situações nas quais o direito *pode* ser suspenso, jamais conceber sua *própria suspensão*. Schmitt, inclusive, indaga a lógica que

camente jurídico, la decisión."

4 Original: "*El caso excepcional transparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado*."

5 Original: "[...] *en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra para crear derecho no necesita tener derecho*".

teria em tal racionalismo jurídico no qual a unidade sistemática que confere validade a uma norma e que depende da sua vigência suspenderia a si mesma. Daí decorre o que pode ser chamado de *corolário da exceção*: a situação normal nada pode provar a respeito da exceção, nada pode definir em momentos de crise que lhe escapam e muito menos regular aquilo que ela não alcança. Para Schmitt (2009, p. 20, tradução nossa), "o normal nada prova; a exceção, tudo; não apenas confirma a regra, como também esta vive naquela."[6]

Essa relação essencial entre soberania e estado de exceção mediada pela decisão, Schmitt denominará *decisionismo*. Trata-se de uma formulação, desenvolvida pelo autor nos anos 1920, que defende que a decisão é anterior ao direito e, por isso mesmo, não regulada por uma norma pressuposta, como imaginava Kelsen. Não é possível que a decisão seja prevista, limitada ou regulada pelo direito positivado. Cabe apenas ao soberano declarar a situação de emergência que demanda a suspensão da norma e é nesse momento que ele se revela enquanto fundador do direito, uma vez que a autoridade soberana decide se é um momento de exceção, assim como decide se esse momento está superado e quando é possível o retorno da normalidade na qual a Constituição terá vigência.

O decisionismo schmittiano sustenta que todo direito positivo advém desse momento crucial e sensível acerca da suspensão do direito. E é nesse sentido que Schmitt afirma que a autoridade detentora da decisão soberana se qualifica enquanto tal ao restabelecer a ordem suspensa: "em última instância, soberano é aquele que decide se a situação é, de fato, normal. O direito é sempre o 'direito de uma situação'" (SCHMITT, 2009, p. 18, tradução nossa).[7] A decisão é desvinculada da norma, pois se vincula a uma situação na qual o direito positivado não tem força e nem mesmo existe, pois o plano de validade das normas não se aplica a uma situação de emergência e nem a determina. Todavia, deve-se frisar que, para Schmitt, a decisão somente

6 Original: "*Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no solo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla*."

7 Original: "*soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. El derecho es siempre 'derecho de una situación'*".

é soberana quando busca uma ordem a ser mantida ou estabelecida e é essa relação entre direito e exceção que define a teoria decisionista. Conforme explica Alexandre Franco de Sá:

> Para as formulações decisionistas de 1922, todo o direito, toda a ordem jurídica, não pode deixar de ter, na base da sua vigência numa situação normal, a decisão que surge como anterior a esse mesmo direito, como desvinculada da ordem jurídica a que dá origem, e cuja essência, na sua anterioridade em relação ao direito, na sua desvinculação da ordem jurídica, e manifesta justamente na possibilidade de abertura de uma excepção à normalidade. Por outras palavras: para as formulações decisionistas de 1922, toda a situação normal não pode deixar de se encontrar assente na possibilidade de uma situação excepcional (FRANCO DE SÁ, 2009, p. 206).

Desse modo, o estado de exceção é um fenômeno que tem por finalidade a realização e a salvaguarda do direito, sem o que não se justifica. O estado de exceção possui o *télos* de superar-se para que resgate ou instaure a ordem jurídica e a fundamente e, nesse sentido, o conceito de soberania está inserido na decisão que derroga as leis vigentes, podendo o soberano suspender a Constituição *in toto*. Cabe à autoridade soberana, portanto, o monopólio da decisão, determinando o momento de exceção assim como o retorno à normalidade, já que o objetivo da decisão excepcional é uma ordem para que as normas possam fluir em uma configuração ordinária e haja o restabelecimento de uma regulação normativo-jurídica.

Segundo Andityas Matos (2012a, p. 305), "a suspensão não nega o direito, não o elimina e nem o contradiz sistêmica ou performativamente", mas o toma como objetivo primordial a ser alcançado por caracterizar, nesse viés, sua expressão última. Para tanto, à exceção deve seguir uma ordem sendo "circunstância que se revela enquanto exigência normativa que ultrapassa a eficácia do direito anterior (questionado) em nome das condições de presentificação do direito novo

ou renovado" (MATOS, 2012a, p. 305). Assim, a decisão que suspende e funda o direito exprime uma unidade jurídica, presentificando-a ao criar a ordem através de um processo político decisório.

No entanto, para se compreender o estatuto teórico da exceção e do seu elemento essencial, ou seja, a decisão, também é necessário compreender o que para Carl Schmitt constitui a relação política originária, ou seja, a oposição inequívoca entre amigo e inimigo. Em *O conceito do político* (*Der Begriff des Politischen*), edição de 1932, Schmitt (2008, p. 19) anuncia o que seria uma ressurreição do político frente ao Estado afirmando que "o conceito de Estado pressupõe o conceito do Político". Dessa forma, o Estado tem como condição de existência o político que, por sua vez, encarna a estrutura amigo-inimigo enquanto critério fundante.

Schmitt (2008, p. 30) explica que tanto no latim quanto no grego há substantivos distintos para designar a ideia de inimigo: *hostis* ou *inimicus* em latim e *polémios* ou *echtrós* em grego. Tal distinção serve para diferenciar inimizade pública de inimizade privada. *Hostis,* ou *polémios,* é o inimigo público e *inimicus*, ou *echtrós,* é o inimigo privado. Segundo Schmitt, o inimigo é o *hostis,* ou seja, o inimigo em âmbito político é o inimigo público. O inimigo privado é aquele sobre o qual se projeta uma ofensa pessoal ou por quem se nutre sentimentos de antipatia, ele não interfere na comunidade como um todo e nem coloca em risco a existência do Estado. A inimizade privada não materializa o sentido do político e nem o conceito de soberania, não podendo, portanto, sustentar-se como substrato para a exceção.

A ideia de *hostis* trabalhada por Schmitt recai naquele inimigo com o qual se pode travar eventualmente um combate armado e gerar a eliminação física dos combatentes. Daí decorre o sentido político da relação de inimizade: a possibilidade latente da guerra. O critério amigo-inimigo possui um grau de entrelaçamento profundo com a expressão última e real da existência política de um Estado. O inimigo público é uma ameaça permanente à unidade política e, por isso mesmo, ela se torna política no sentido dado por Carl Schmitt. No entanto, não significa simplesmente uma concorrência econômica ou estética,

uma ameaça moral ou jurídica, "o inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; ele não tem que se apresentar como concorrente econômico e, talvez, pode até mesmo parecer vantajoso fazer negócios com ele" (SCHMITT, 2008, p. 28). Nesse sentido, destacou Bernardo Ferreira:

> Para Schmitt, o antagonismo entre amigo e inimigo possui um caráter público. Trata-se de uma contraposição que opõe coletividades e não adversários privados. O inimigo político é em primeiro lugar um inimigo público, e a hostilidade em relação a ele não precisa se manifestar sob a forma do ódio privado. Sendo assim, as motivações do conflito político devem ser pensadas em termos da sua natureza pública, ou seja, as razões da luta política devem ser buscadas naquilo que opõe os grupos humanos como coletividades (FERREIRA, 2004, p. 41).

O combate armado é a manifestação máxima da inimizade pública, sendo o direito de fazer guerra (*jus ad bellum*) – reconhecido entre Estados soberanos – fundamental para o conceito do político. Tal estrutura advém da possibilidade de aniquilamento do adversário física e totalmente. Só há oposição clara e inequívoca entre amigo e inimigo enquanto pulsa a guerra. Para Schmitt, a guerra é uma situação limite que representa o cerne do poder supremo (*summa potestas*) entre unidades políticas soberanas, não precisando, necessariamente, ocorrer para que a estrutura da inimizade seja identificada. Por outras palavras, a potência da guerra é suficiente para a definição da inimizade política, conforme explica Schmitt (2008, pp. 34-35):

> 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 esta é a negação ôntica de um outro ser. A guerra é apenas a realização extrema da inimiza-

> de. Ela não precisa ser nada de quotidiano, 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.

Embora o agrupamento do tipo amigo-inimigo seja basilar ao critério do político, não se deve confundir guerra enquanto sinônimo de política. A guerra é um mecanismo da política, não sendo de nenhum modo "objetivo e finalidade, nem conteúdo da política, sendo, antes, o *pressuposto* sempre existente como real possibilidade" (SCHMITT, 2008, p. 36). Basta que a possibilidade da guerra seja real para que haja a distinção amigo-inimigo. A política também não implica que uma coletividade terá *status* permanente de inimigo frente à outra, assim como não faz supor a ausência de neutralidade. Para o autor a neutralidade é até politicamente razoável. Schmitt (2008, pp. 118-119) descreve que há quatro significados de neutralidade: "equilíbrio de poder entre neutros e beligerantes", "superioridade inequívoca de poder por parte dos beligerantes sobre os neutros", "superioridade inequívoca de poder dos neutros sobre os beligerantes" e "total ausência de relação." A guerra preenche o sentido da relação de inimizade, todavia, refere-se a uma situação limite.

Nesse sentido, ainda que a possibilidade real de guerra possua caráter excepcional e não seja o objetivo imediato de um agrupamento humano, não deixa de ser o que o fundamenta. Para haver política tem de haver a possibilidade iminente de conflito, de um confronto no qual se revele o impulso originariamente violento e excepcional do Estado. A natureza própria do ser político é o combate. Um mundo pacificado, "sem a distinção entre amigo e inimigo [é], por conseguinte, um mundo sem política," explica Schmitt (2008, p. 37). A estrutura amigo-inimigo corporifica a tensão entre estado normal e estado de guerra. A força política tem de ser capaz de fazer frente ao inimigo desejando, inclusive, o combate. Caso contrário, da unidade política somente restarão ruínas. Para Schmitt (2008, p. 37),

> O fato de esse caso ocorrer apenas excepcionalmente não elimina seu caráter definidor, e sim o fundamenta. [...] Pode-se dizer que aqui, como em outros casos, é o caso excepcional que tem um significado especialmente decisivo e revelador do cerne das coisas, pois é no combatente real que primeiramente se manifesta a extrema consequência do agrupamento político em amigo e inimigo. É a partir desta mais extremada possibilidade que a vida do ser humano adquire sua tensão especificamente *política*.

Por indispensável na teoria schmittiana, há que se destacar novamente que o inimigo não é a encarnação do mal todo-poderoso. Além de não ser inimigo privado, tão pouco é um deliquente que se enquadre em algum tipo penal, sendo absorvido pelas leis criminais ordinárias. Com efeito, o inimigo público não deve ser reduzido à condição de criminoso comum. Schmitt relembra que já no Direito Romano havia a diferenciação entre *hostis* e criminosos, retoma a sentença de Pompônio contida no *Digesto* (*De verborum significatione*, 118) que possui o seguinte conteúdo: "*hostes hi sunt, qui nobis aut quibus nos publice bellum decrevimus: ceteri latrones aut praedones sunt*" ["os inimigos são aqueles que, publicamente, nos declaram ou a quem nós declaramos guerra: os restantes são ladrões ou criminosos"] (SCHMITT, 2014, p. 49). E assim o autor afirma a relação de inimizade originária enquanto fundamento do direito: "A capacidade de reconhecer um *justus hostis* [inimigo justo] é o começo de todo direito das gentes" (SCHMITT, 2014, p. 49).

A relação de inimizade é a perspectiva da existência da unidade política, sem a qual tende ao perecimento, uma vez que a negação ôntica de outro ser é o que materializa no plano factual o próprio Estado enquanto soberano. O sentido polêmico do critério do político em Schmitt é revelador: para que uma coletividade tenha existência política ela tem que se orientar pelo agrupamento do tipo amigo-inimigo, caso contrário "ela não é soberana [e] absolutamente não

existe" (SCHMITT, 2008, p. 42). Portanto, o inimigo público é o outro, o que dá sentido ao corpo político de um agrupamento e que o constitui enquanto sujeito; a hostilidade determina a existência de outrem, provoca no outro a possibilidade de fazer guerra. Ter existência política é decidir acerca da inimizade, caso contrário, recai-se na carência de soberania.

Todavia, quando Schmitt afirma que a unidade política tem existência e soberania somente quando é capaz de fazer a distinção entre amigo e inimigo e decidir sobre o combate armado, impõe-se a seguinte questão: quem decide sobre a relação de inimizade? Para Schmitt (2008, p. 48), "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." Dessa forma, a decisão acerca do inimigo público é uma decisão política por excelência. Cabe ao Estado soberano declarar publicamente tanto quem é o inimigo na ordem política externa quanto na ordem política interna. Na ordem política externa, inimigo é a unidade politicamente organizada com a qual se pode eventualmente entrar em conflito armado; na ordem política interna o inimigo – também chamado por Schmitt (2008, p. 34) de "agrupamento do tipo amigo-inimigo intra-estatal" – é aquele com o qual se pode travar uma guerra civil.

Contudo, é necessário desvelar quem, para Schmitt, ocupa o lugar de sujeito da soberania e tem a autoridade sobre a decisão política originária. Como dito, o agrupamento humano é considerado unidade política soberana ao se orientar pela estrutura do tipo amigo-inimigo, sendo a decisão acerca da inimizade fundamental para a constituição do político. A configuração do pensamento de Schmitt conduz para uma defesa da decisão da autoridade: por um lado, a respeito da *inimizade* e, por outro lado, a respeito da decisão sobre a suspensão da normalidade jurídica em momentos de crise, ou seja, *estado de exceção*. Por isso que no pensamento schmittiano o estado normal e pacificado, no qual as normas jurídicas possuem plena validade, não é passível de determinar a existência política do Estado, "pois toda norma pressu-

põe uma situação normal e nenhuma norma pode ter validade para uma situação que lhe é plenamente anormal" (SCHMITT, 2008, p. 49).

Schmitt se preocupou em delimitar o estatuto teórico da soberania estatal em seu discurso filosófico diferenciando-a do poder total – que não protege, mas aniquila a unidade política. Na tese schmittiana cabe ao soberano ser a âncora do político com a ordem jurídica, do estado de exceção com o estado normal. A suspensão dos obstáculos jurídicos para a atuação estatal confirma a tensão que mantém um agrupamento humano unido politicamente e, ainda que na teoria schmittiana o direito possua dimensões decisivas anteriores a sistemas normativos abstratos, não implica no surgimento de um poder total ou de totalitarismos de Estado característicos do início do século XX. Alexandre Franco de Sá explica que

> Esta soberania consiste apenas em poder decidir suspender a ordem legal na sua normalidade, decidindo não só se se verifica um caso excepcional de conflito ou perturbação que exija tal suspensão, mas também se é necessário, em função dele, a ocorrência da guerra e o sacrifício de vidas. Assim, o soberano caracteriza-se não só por poder decidir sobre a abertura do estado de exceção, como também, decorrendo dessa sua capacidade, por poder reservar para si o *jus belli*, ou seja, o poder de decidir quem é o inimigo e de mobilizar as próprias forças contra ele (FRANCO DE SÁ, 2012a, pp. 33-34).

A decisão política se constitui, nesse sentido, como momento fundante da ordem jurídica que busca o estado normal, no qual o soberano mantém o agrupamento humano unido. Para tanto, pode suspender a ordem normativa e decidir quem é o inimigo caso ocorra um momento de anormalidade em que é preciso defender a unidade política constituída. O critério amigo-inimigo, portanto, é bem específico na teoria schmittiana. Busca-se na relação de inimizade entre Estados a circunscrição de um poder soberano perante outro poder soberano.

O Estado manifesta existência política pela possibilidade de determinar o inimigo político, realidade decorrente do *jus belli* e fundada na exceção originária de que decorre o direito.

1.2. Biopolítica soberana

Interessante notar, e fazer uma breve análise, a respeito do conceito de inimigo que Michel Foucault desenvolveu nas obras *Em defesa da sociedade* e *Segurança, território, população* – cursos ministrados no Collège de France de 1975 a 1978. Mesmo que não tenha admitido o legado de Carl Schmitt em sua perspectiva política, ao se exumar os textos de Foucault se ouve claramente a voz schmittiana, ainda que muitas vezes abafada por uma *reductio ad hitlerum*. No entanto, não há como negar que a perspectiva política de Foucault caminhou sob o olhar maldito de Schmitt. Ambos os autores tratam de assuntos semelhantes, mas sob prismas diversos: Estado, soberania, política e, principalmente, inimigo. Foucault concentrou seu percurso teórico a denunciar os perigos da capacidade estatal de controle biológico das pessoas e de seu abuso devido às sombrias razões de Estado.

Desenvolvendo uma arqueologia do poder, a teoria foucaultiana demonstrou que quando a aparelhagem estatal e suas estruturas convergem para as características biológicas da espécie humana, valendo-se de dispositivos biomedicais, o Estado assume a possibilidade de expor à morte sua própria população, não somente colocando em risco a vida de seus inimigos. A *raison d'Etat* que o autor decifra é a que procura manter e conservar um Estado normalizado em relação às raças e tem gênese no discurso de poder que se formou do século XVII ao XIX, desembocando no início do século XX no que corresponde, para Foucault, ao racismo de Estado, ou seja, a um discurso do poder que concentra seus propósitos e tem como objetivo a luta de raças. Conforme explica Foucault (2005, pp. 72-73),

> Desse modo, vamos ver essa consequência fundamental: esse discurso da luta das raças – que, no

momento em que apareceu e começou a funcionar no século XVII, era essencialmente um instrumento de luta para campos descentralizados – vai ser recentralizado e tornar-se justamente o discurso do poder, de um poder centrado, centralizado e centralizador; o discurso de um combate que deve ser travado não entre duas raças, mas a partir de uma raça considerada como sendo a verdadeira e a única, aquela que detém o poder e aquela que é titular da norma, contra aqueles que estão fora dessa norma, contra aqueles que constituem outros tantos perigos para o patrimônio biológico. E vamos ver, nesse momento, todos os discursos biológico-racistas sobre a degenerescência, mas também todas as instituições que, no interior do corpo social, vão fazer o discurso da luta das raças funcionar como princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade. Em consequência, o discurso cuja história eu gostaria de fazer abandonará a formulação fundamental do início que era esta: "Temos de nos defender contra os nossos inimigos porque de fato os aparelhos do Estado, a lei, as estruturas do poder, não só não nos defendem contra os nossos inimigos, mas são também instrumentos com os quais os nossos inimigos nos perseguem e nos sujeitam." Esse discurso agora vai desaparecer. Não será: "Temos de nos defender contra a sociedade", mas, "Temos de defender a sociedade contra todos os perigos biológicos dessa outra raça, dessa sub-raça, dessa contra-raça que estamos, sem querer, constituindo." Nesse momento, a temática racista não vai mais parecer ser o instrumento de luta de um grupo social contra um outro, mas vai servir à estratégia global dos conservadorismos sociais. Aparece nesse momento – o que é um paradoxo em comparação aos próprios fins e à forma primeira desse discurso de que eu lhes falava – um racismo de Estado: um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma,

> sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social.

A *ratio status* agrega uma nova perspectiva e institui uma nova relação que "não é militar, guerreira ou política, mas relação biológica" (FOUCAULT, 2005, p. 305). O autor (2005, p. 96) constata que o racismo de Estado é um racismo biológico e centralizado que realiza controle médico e biológico da população enquanto forma de poder. As invenções biotecnológicas se constituem em um meio para o exercício absoluto do poder estatal. Dessa maneira, o racismo de Estado é uma forma de domínio da vida pelo poder que introduz um corte entre quem deve morrer e quem deve viver. Assim, Foucault (2005, pp. 304-305) demonstra que a hierarquia entre raças superiores e raças inferiores constitui o campo pelo qual se estabelece uma cesura no interior do contínuo biológico. Para ilustrar a dimensão histórica do racismo de Estado, Foucault (2005, pp. 94-98) revela como a ideia da pureza da raça foi capitaneada na manutenção do político durante o nazismo alemão. Para o autor, quando a hegemonia da raça toma lugar central na política ela se torna a um só tempo estatal e biológica.

Importante notar que a concepção de inimigo para Schmitt anterior a 1933 não se orientava por critérios de raça, afastando-se, portanto, de uma concepção racista. Contudo, com a adesão e apoio de Schmitt ao nacional-socialismo, em 1º de maio de 1933, quando desenvolveu ideias que contribuíram para a fundamentação jurídica do III Reich, observa-se que a teoria schmittiana é reorientada para a defesa e "justificação do estabelecimento na Alemanha de um Estado nacional-socialista", conforme analisa Franco de Sá (2009, p. 440). Para o Schmitt de 1933, principalmente no escrito *Estado, movimento, povo: a tripla articulação da unidade política* (*Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit*),[8] a ascensão do nacional-socialismo

8 Conforme demonstra Franco de Sá (2009, pp. 439-499), além do texto de 1933, pode-se citar os seguintes textos de Schmitt na defesa do Estado nacional-socialista alemão, principalmente na justificação de uma liderança que protege o direito: *Der Weg des deutschen Juristen* (1934); *Der Führer schützt das Recht* (1934); *Nationalsozialistisches*

alemão tornava possível a concepção prática de uma "ordem concreta", ou seja, "situada num plano anterior ao Estado enquanto princípio da unidade política" (FRANCO DE SÁ, 2009, 441). Nesse sentido, o povo será sempre uma entidade impolítica por ser incapaz de tomar decisões políticas antes de sua constituição como unidade, que somente se revelará enquanto tal a partir do momento em que surge uma liderança capaz de conferir sentido político à substância povo.[9] Para Schmitt,

> Um Estado forte é o pressuposto da vida própria e forte dos seus elos diferenciados. A fortaleza do Estado nacional-socialista está em que ele, de cima para baixo, e em cada átomo da sua existência, é dominado e penetrado pelo pensamento da liderança. [...] Não seria aceitável exceptuar uma determinada área importante da vida pública do domínio do pensamento do líder (SCHMITT, *apud*, FRANCO DE SÁ, 2009, p. 452).

Com efeito, para o autor o Estado é uma realidade política dinâmica capaz de articular a relação entre Estado e povo em unidade política. Assim sendo, o movimento nacional-socialista seria o eixo necessário de articulação que poderia conduzir o povo alemão à concretude política, afastando o Estado liberal de Weimar. Tal tipo de Estado se assentava no dualismo povo e Estado em uma articulação de caráter estático por privilegiar um pluralismo partidário em constante deliberação pelo poder sendo, portanto, carente de substância política deci-

Rechtsdenken (1934); *Staatsgefüge und Zusammenbrunch des Zweiten Reiches* (1934); *Kodifikation oder Novelle?* (1935); *Die Verfassung der Freiheit* (1935); *Was bedeutet der Streit um den Rechtsstaat?, Staat, Groβraum, Nomos* (1935); *Die Deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist* (1936); *Die Lage des deutschen Rechtswissenschaft* (1936).

9 Analisando o contexto alemão dos anos de 1930, Schmitt afirma que "Ambos os Governos pretensamente 'autoritários' de Von Papen (Junho de 1932 até Novembro de 1932) e de Schleicher (Novembro de 1932 a Janeiro de 1933), apenas apoiados no exército do Reich e no aparelho de poder estatal-prussiano, não podiam preencher o vácuo político, designadamente a falta de liderança política. [...] Só quando o Presidente do Reich, a 30 de Janeiro de 1933, nomeou o líder do movimento nacional-socialista, Adolf Hitler, como Chanceler do Reich, o Reich alemão voltou a receber uma liderança política e o Estado alemão encontrou a força para aniquilar o marxismo inimigo do Estado" (SCHMITT, *apud*, FRANCO DE SÁ, 2009, p. 443).

sória. Nesse sentido, o partido nacional-socialista, ao se tornar o único partido alemão em 1933, não seria apenas um partido entre outros no sentido liberal, já que transformaria o corpo público em uma unidade política. Segundo Franco de Sá (2009, p. 443), no pensamento schmittiano o nacional-socialismo se estabeleceu enquanto "o elemento articulador a partir do qual seria possível ver concretizado o 'experimento de pensamento' de atribuir ao povo, antes da sua própria constituição, uma decisão constituinte."

É nesse cenário que Schmitt continua fiel à sua teoria de uma defesa da autoridade do Estado sobre a instância impolítica povo. Ao tomar uma posição heterodoxa, conforme notado por Franco de Sá, diante do pensamento *völkisch* – que pregava que o Estado é um recipiente vazio que somente pode ser preenchido pelo povo enquanto força motriz e que, portanto, deve ser etnicamente organizado – Schmitt recebeu críticas contundentes como a do jurista alemão Otto Koellreutter, que também contribuiu para a fundamentação jurídica do III Reich. Segundo Koellreutter (*apud* FRANCO DE SÁ, 2009, pp. 442), Schmitt nega a grandeza política do povo, concebendo-o enquanto uma massa delirante "dirigida pelas decisões políticas de uma camada dominante, sem ela própria ser uma grandeza política" E ainda contestou Carl Schmitt: "Tenho de confessar que esta certamente engenhosa nova Doutrina da Constituição de Carl Schmitt, para mim, não é a expressão de um construção do *völkisch*" (KOELLREUTTER, *apud*, FRANCO DE SÁ, 2009, pp. 460-461). É nesse sentido que se percebe que Schmitt não concebeu o Estado enquanto uma organização étnica e racial,[10] conforme Foucault enxerga no racismo biológico de Estado característico do nazismo. Conforme Franco de Sá (2009, p. 442):

10 Aqui é necessário elucidar que em 1936 Schmitt muda sua perspectiva sobre os judeus ao apoiar medidas discriminantes do Estado nacional-socialista acerca do anti-semitismo a partir do texto *Die Deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*. Contudo, para o pensamento schmittiano desta época, os judeus não eram um povo no sentido biológico e racial do termo. Antes eram o símbolo privilegiado protegido pela normatividade e pela recusa de Cristo. Nesse sentido, Franco de Sá (2009, pp. 471-475) entende que Schmitt adotou a retórica anti-semita do movimento *völkisch* em um contínuo combate contra o normativismo.

> Tal quer dizer então que, em 1933, ao considerar a relação entre Estado e povo, Schmitt não abandona a sua anterior defesa da autoridade do Estado sobre a sociedade, a sua anterior defesa da superioridade do Estado sobre o povo, sendo explícita a sua não participação da doutrina *völkisch* nacional-socialista do povo como substância política dotada de uma vontade assente na sua existência como um ente político biológica e racialmente consistente.

Interessante analisar que, segundo Foucault (2005, p. 301), o que inseriu o racismo nos mecanismos estatais foi a emergência do *biopoder*. Para além de controlar a vida dos indivíduos, o biopoder administra toda uma população com o objetivo de um fortalecimento biológico intimamente ligado à eliminação de outra raça. Parte-se da normalização disciplinar e regulamentar por meio de uma técnica política de intervenção no corpo e na população que tem como escopo a teoria da degenerescência. Tal teoria foi o núcleo do saber médico na segunda metade do século XIX que tinha por objetivo higienizar do corpo populacional dos anormais, ou seja, loucos, homossexuais e todos aqueles considerados inimigos e degenerados no sistema do biopoder.

A norma, conforme demonstra Foucault (2005, p. 302), não tem sentido estritamente jurídico, ao contrário, é todo um conjunto de regras que regulamentam, disciplinam e permitem o controle de uma multiplicidade biológica em determinado seio populacional. Portanto, a normalização tem como um polo o corpo e em outro polo a população. Nesse sentido, os discursos biológico-racistas da degenerescência recaem como espectro sobre todas as instituições, sejam elas políticas ou jurídicas, e ao serem introduzidos no interior do corpo social defendem a eliminação, a segregação e a normalização dentro da sociedade. O preenchimento biotecnológico do político resultou no que Foucault chamará de biopolítica, uma técnica política de intervenção cujo objetivo é a vida em sua expressão biológica.[11] Tal

11 "O desenvolvimento a partir da segunda metade do século XVIII do que foi chama-

estratégia do poder é a manifestação estatal autêntica capaz de transformar uma relação política em uma relação biológica. Foucault (2005, p. 96) explica que

> À custa de uma transferência que foi a da lei para a norma, do jurídico para o biológico; à custa de uma passagem que foi a do plural das raças para o singular da raça; à custa de uma transformação que fez do projeto de libertação a preocupação da pureza, a soberania do Estado assumiu, tornou a levar em consideração, reutilizou em sua estratégia própria o discurso da luta de raças. A soberania do Estado transformou-o assim no imperativo da proteção da raça, como uma alternativa e uma barragem para o apelo revolucionário, que deriva, ele próprio, desse velho discurso das lutas, das decifrações, das reivindicações e das promessas.

Na sociedade da normalização predomina o biopoder e, consequentemente, o racismo de Estado é essencial para se tornar possível o massacre de vidas. É nesse sentido que Foucault (2005, p. 306) afirmará que "a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo." Há, em virtude desse novo *status* imperativo de controle biopolítico, uma degeneração da soberania, uma vez que se consolida não mais um direito soberano sobre a nova forma de disposição do poder, mas sim um "excesso do biopoder sobre o direito soberano" (FOUCAULT, 2005, p. 303). Foucault traça o que seria o impulso biológico do poder político que ao reformular o conceito de soberania assume a perspectiva geral em torno do novo conceito de bioinimigo enviesado pela luta de raças.

O paradoxo que se forma diante da nova concepção de inimigo se relaciona com as técnicas médico-biológicas que, por um lado,

do *Medezinische Polizei, hygiène publique, social medicine*, deve ser inscrito no marco geral de uma 'biopolítica'; esta tende a tratar a 'população' como um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentam características biológicas e patológicas específicas. E essa própria 'biopolítica' deve ser compreendida a partir de um tema desenvolvido desde o século XVII: a gestão das forças estatais." (FOUCAULT, 2009, p. 494)

poderiam aumentar a qualidade de vida, prolongando-a, e, por outro lado, acabam por exercer um poder prescritivo sobre a vida. Foucault demonstra que a biopolítica, portanto, tem em uma das suas facetas a manifestação negativa do biopoder, uma vez que cabe ao Estado definir quem é que deve morrer, identificando-o enquanto *o inimigo* da raça e aniquilá-lo. Em sua outra faceta, a biopolítica permite uma relação biológica positiva, ou seja, a morte do inimigo, do anormal, deixa a vida mais sadia na medida em que assegura a pureza da raça. Quanto mais degenerados forem eliminados, menos anormais haverá em relação à espécie superior, tornando-a mais forte e vigorosa e possibilitando sua proliferação.

O inimigo adquire uma nova morfologia e, como define Foucault, é o inimigo biopolítico que deve ser combatido. Ele deve ser excluído do orbe estatal pela morte, uma vez que é impossível a manutenção do Estado com a conservação da vida do bioinimigo. A existência de uma unidade política depois de engendrado o racismo de Estado é sempre biopolítica, o que importa a necessidade de negar a existência do outro em um processo de normalização do corpo social. Quando se está de frente para o inimigo em um sistema de biopoder sua vida deve ser suprimida. O adversário não é simplesmente um opositor político, mas antes é um degenerado ou anormal cuja existência não ameaça somente a vida, mas cuja eliminação torna a vida mais sadia. Foucault (2005, p. 306) constata que

> [...] se esse mecanismo pode atuar é porque os inimigos que se trata de suprimir não são os adversários no sentido político do termo; são os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população. Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo de morte, só é admissível, no sistema do 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. A raça,

> o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização.

Observa-se que o discurso sobre o bioinimigo tem como ponto de deflagração o racismo de Estado que se consolida a partir da vinculação dos corpos de indivíduos e do corpo populacional com mecanismos de controle e disciplina. Estrutura-se uma relação biológica que, a partir desse momento, preenche e dá novo sentido para a política e tem por objetivo a higienização e fortalecimento do corpo social. Portanto, o bioinimigo é critério definidor da biopolítica na nova prática das relações de poder. A razão de Estado se fundamenta sobre o caráter eminentemente biológico na medida em que tal característica se torna uma preocupação política. O que está em jogo no sistema em que emerge o biopoder não é tão somente a existência política do agrupamento humano, mas sua capacidade de normalizar a população desse agrupamento.

Daí decorre, também, o significado de soberania: um Estado é soberano no sistema do biopoder na medida em que extermina a existência do inimigo biológico e planifica a vida da população. Para Foucault (2005, p. 308), o racismo de Estado o torna forte e soberano na medida em que extrapola biologicamente o tema do inimigo político e detém o poder do direito de vida e de morte tanto sobre o inimigo quanto sobre a própria população. Foucault alerta, todavia, que a guerra – manifestação máxima contra o bioinimigo – é o momento no qual a vida está totalmente submetida à política. O racismo de Estado expõe não somente o adversário, mas também os cidadãos à possibilidade de extermínio. Afinal, o Estado forte é capaz de regenerar a própria raça, uma vez que, conforme a ideologia do racismo de Estado, "quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos" (FOUCAULT, 2005, p. 308). Foucault ainda demonstra que o racismo da guerra, desenvolvido no final do século XIX, é o fortalecimento biológico do próprio Estado:

> Vocês têm aí, em todo caso, um racismo da guerra, novo no final do século XIX, e que era, acho eu, necessitado pelo fato de que um biopoder, quando queria fazer a guerra, como poderia articular tanto a vontade de destruir o adversário quanto o risco que assumia de matar aqueles mesmos cuja vida ele devia, por definição, proteger, organizar, multiplicar? Poderíamos dizer a mesma coisa a propósito da criminalidade. Se a criminalidade foi pensada em termos de racismo foi igualmente a partir do momento em que era preciso tornar possível, num mecanismo de biopoder, a condenação à morte de um criminoso ou seu isolamento. Mesma coisa com a loucura, mesma coisa com as anomalias diversas. Em linhas gerais, o racismo, acho eu, assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva. Vocês estão vendo que aí estamos, no fundo, muito longe de um racismo que seria, simples e tradicionalmente, desprezo ou ódio das raças umas pelas outras (FOUCAULT, 2005, p. 308).

A finalidade do racismo de Estado é, portanto, constituir uma tecnologia de poder que permite ao biopoder ser exercido. Fazer a guerra é decidir sobre quem deve viver e quem deve morrer, não importa se quem deve morrer seja parte da própria população, desde que se mantenha a sua unidade biológica. Quando uma parcela é enviada para o combate armado, o biopoder decide a quem matar, tanto entre vencidos quanto entre os seus. O governo biopolítico da vida não neutraliza o conflito, mas tende a agravá-lo abrindo caminho para a eliminação total do bioinimigo em um paradigma que, segundo Anditya Matos (2012b, p. 92), pode ser chamado de *imunizatório*. O Estado passa a utilizar a hostilidade contida na luta de raças para exercer o biopo-

der soberano, o que efetiva os mecanismos estatais a agirem conforme processos biológicos e desqualificarem todos aqueles que são bioinimigos de qualquer *status* jurídico que garanta alguma proteção.

A biopolítica investigada por Foucault ainda revelou outro mecanismo de poder da razão de Estado. É o que o autor denomina de *golpe de Estado* – manifestação própria do Estado – maneira pela qual a *ratio status* é afirmada enquanto violência. Segundo Foucault (2009, p. 354) "golpe de Estado [é] uma certa forma de o soberano manifestar a irrupção da razão de Estado e a prevalência da razão de Estado sobre a legitimidade da maneira mais clara possível." O golpe de Estado procura a preservação dos interesses estatais frente às possíveis crises que possa enfrentar durante sua existência. Para tanto, ignora a ordem jurídica enquanto instrumento de legitimação da *raison d'Etat*. Foucault (2009, p. 349) ainda afirma que o golpe de Estado é "uma suspensão, uma interrupção das leis e da legalidade. O golpe de Estado é o que excede o direito comum."

Assim, Foucault (2009, pp. 351-352) demonstra que se em situações normais a razão de Estado não se exerce por meios violentos, uma vez que atribui às leis ordinárias sua forma de expressão, quando há necessidade de se proteger a existência do Estado, a razão de Estado assume sua forma puramente violenta. Segundo o autor (2009, p. 352), a *raison d'Etat* é "violenta [porque] significa que ela é obrigada a sacrificar, a amputar, a prejudicar, ela é levada a ser injusta e mortífera." Com efeito, "a violência do Estado nada mais é que, de certa forma, a manifestação irruptiva da sua própria razão" (FOUCAULT, 2009, p. 353). O modo pelo qual o poder do Estado intervém nestas situações é realizado por meio da polícia, instrumento pelo qual a razão de Estado opera.

A polícia, descreve Foucault, a partir do século XVII, é o aparelho por meio do qual a razão de Estado funciona principalmente para o controle da população, procurando resguardar seu desenvolvimento quantitativo em relação aos recursos do território que ocupa. Dessa maneia, o dispositivo político de polícia é "o conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo ao

mesmo tempo a boa ordem desse Estado" (FOUCAULT, 2009, p. 421). Segundo o autor (2009, p. 422), nesse contexto polícia se refere ao conjunto de técnicas que asseguram o esplendor do Estado, propiciando sua ordem e fazendo suas forças constitutivas se ampliarem. Ordem e esplendor, esses são os objetivos a serem alcançados pela razão de Estado por meio da polícia. Foucault (2009, pp. 438-439) ainda demonstra que

> A polícia é o conjunto das intervenções e dos meios que garantem que viver, melhor que viver, coexistir, será efetivamente útil à constituição, ao aumento das forças do Estado. Temos portanto com a polícia um círculo que, partindo do Estado como poder de intervenção racional e calculado sobre os indivíduos, vai retornar ao Estado como conjunto de forças crescentes ou a se fazer crescer – mas vai passar pelo quê? Ora, pela vida dos indivíduos, que vai agora, como simples vida, ser preciosa para o Estado.

Nota-se que a polícia possui uma racionalidade própria, é o meio pelo qual o soberano exerce seu biopoder ao ativar os mecanismos de controle social para manter a pureza da raça. A polícia em si é uma exceção que fundamenta a normalização ou, como prefere Foucault (2009, p. 457), "a polícia é o golpe de Estado permanente." É o perpétuo combate na esfera intraestatal frente à população e para a população: controle, segregação e normalização. Se a possibilidade de guerra é o ápice da exceção para Carl Schmitt, não sendo o objetivo ou mesmo sinônimo da política, para Foucault, o racismo de Estado tem como objetivo principal o controle total sobre a vida e sobre a morte para preservação da unidade biológico-racial. Nesse sentido, o inimigo, demonstra Foucault, é biopolítico. Como a *raison d'Etat* se fundamenta na normalização do corpo social, ou seja, para que haja vida sadia e esplendor estatal é necessário que o bioinimigo seja eliminado, a todo o momento seus mecanismos biopolíticos extrapolam o direito comum. Portanto, o golpe de Estado é a regra.

Observa-se que a ideia do golpe de estado está muito próxima da definição schmittiana de estado de exceção. No entanto, apesar das teorias coincidirem no aspecto da suspensão da ordem jurídica – que gera maior fluidez dos mecanismos estatais frente a uma crise institucional –, cumpre salientar que na teoria schmittiana o estado de emergência é uma situação provisória e cabe ao soberano decidir sobre o estado normal quando terminado o momento de crise. Para Schmitt, a exceção *confirma a regra* na medida em que a exclui incluindo.

Enquanto a tese schimittiana assume a coexistência entre duas unidades políticas inimigas e soberanas, ainda que dessa relação possa eventualmente emergir o combate, Foucault constata que é impensável a existência do inimigo quando ele se torna um inimigo biológico, como ocorreu durante o III Reich alemão, uma vez que o que está em jogo é a purificação e fortalecimento da raça. Para a razão de Estado é necessário que a população seja planificada e toda e qualquer mácula introjetada pelos anormais deve ser combatida em um estado de controle contínuo. Para Carl Schmitt, o inimigo tem que ser neutralizado, afinal, é a existência do outro que garante a existência da própria unidade política, convergindo, assim, em uma realidade ôntica entre identidade e negação de outro ser com o intuito de manter a relação de inimizade.

É importante frisar que, muito embora Schmitt tenha adotado o discurso do Estado nacional-socialista na fase de sua aderência ao nazismo, tal ideia não é essencial nem central para a teoria do inimigo, que é uma teoria formal. Prova disso é a retomada formal da questão em *Ex captivitate salus*, na qual a relação de inimizade é apresentada como identitária, próxima à noção de irmandade:

> Quem é meu inimigo? Aquele que me alimenta na cela? Que inclusive me veste e me hospeda? A cela é a proteção que me doa. Eu me pergunto: quem pode ser meu inimigo e quem pode ser de maneira que eu o reconheça como tal, e até tenha que reconhecer que ele me reconhece como inimigo? No reconhecimento recíproco do reconhecimento

> está a grandeza do conceito. Trata-se de um conceito pouco aplicável em uma época de massas com seus pseudo-teológicos mitos de inimigo. Os teólogos tendem a definir o inimigo como algo a ser aniquilado. Mas sou jurista e não teólogo. Quem posso reconhecer como meu inimigo? Apenas aquele que pode me colocar em transe comigo mesmo. Reconhecendo-o como um inimigo, admito que ele pode me colocar em transe. E quem realmente me colocou em transe? Apenas eu. Ou meu irmão. Efetivamente. O outro é meu irmão. O outro se mostra como meu irmão e meu irmão se mostra como meu inimigo. [...] O caso de destruidores que se justificam com o argumento de que os destruidores devem ser aniquilados é fatal. Mas toda destruição é autodestruição. O inimigo, por outro lado, é o outro (SCHMITT, 2010, pp. 77-78, tradução nossa).[12]

Na filosofia política de Schmitt, o inimigo político é sempre o inimigo público sendo o *hostis* – ou *polémios* em grego. Schmitt ainda afirma que o mundo não é uma unidade política, e sim um pluriverso político. Para o autor (2008, p. 57) "a unidade política pressupõe a possibilidade real de existência do inimigo e, com ela, uma outra unidade política coexistente." O Estado deve combater o inimigo público e a guerra é uma situação-limite excepcional e não uma situação normal. Schmitt descreve que o critério do político é a relação amigo-inimigo que, sendo uma relação genuinamente política assim como a possibilidade de suspensão do ordenamento jurídico em virtude de situação

12 Original: "*¿Quién es mi enemigo? ¿El que me alimenta en la celda? Incluso me viste y me hospeda. La celda es el vestido que me dona. Me pregunto: ¿quién puede ser mi enemigo y quién puede serlo de una manera tal que le reconozca como enemigo, e incluso tenga que reconocer que él me reconoce como enemigo? En el reconocimiento recíproco del reconocimiento está la grandeza del concepto. Es poco apto para una época de masas con sus seudoteológicos mitos de enemigo. Los teólogos tienden a definir al enemigo como algo que hay que aniquilar. Pero yo soy jurista y no teólogo. ¿A quién puedo reconocer como mi enemigo? Solamente a aquel que pueda ponerme en trance conmigo mismo. Al reconocerle como enemigo admito que puede ponerme en trance. ¿Y quién realmente ponerme en trance? Solamente yo mismo. O mi hermano. Efectivamente. El otro es mi hermano. El otro se muestra como mi hermano, y mi hermano se muestra como mi enemigo. [...] Es fatal el caso de los destructores que se justifican con el argumento de que hay que aniquilar a los destructores. Pero toda destrucción es autodestrucción. El enemigo, en cambio, es el outro.*"

anormal, é decidida pelo soberano em momentos em que medidas excepcionais devem ser tomadas para a proteção do agrupamento político e existência do Estado.

Sob outro aspecto, a decisão política originária está vinculada à busca de uma ordem jurídica, cabendo ao soberano criar e manter a situação normal – juridicamente normalizada – para que as normas possam ser aplicadas segundo critérios de validade. Ao passo que, na biopolítica do racismo de Estado, a norma está ligada à ideia de normalização, ou seja, a mecanismos que o Estado se utiliza em um regime de biopoder para manter determinado corpo social livre dos anormais e degenerados. A biopolítica não se vincula exclusivamente a uma ordem jurídica e nem se fundamenta em uma relação estritamente político-jurídica, mas em uma relação político-biológica. Foucault demonstra que a guerra como instituição interna ao Estado é sua autodeterminação e a polícia é o instrumento que executa a higiene do corpo político. E, nesse contexto, o golpe de estado permanente é o que excede o direito ordinário. Ainda que a situação esteja juridicamente normal em sentido schmittiano, Foucault demonstra que é somente com o exercício do biopoder que uma sociedade é normalizada.

O conceito de inimigo é peça fundamental para se compreender o desenvolvimento teórico de Carl Schmitt e Michel Foucault. Para ambos, a inimizade é o cerne das relações do Estado. Se na teoria schmittiana o critério amigo-inimigo é a relação política originária, Foucault denuncia como a relação de inimizade se transformou após a estatização do biológico. Para o autor (2005, p. 98), o sistema do biopoder é racismo de Estado, "portanto, glória e infâmia do discurso das raças em luta", o que cabe somente à *raison d'Etat* assimilar. Em contrapartida, a teoria de Carl Schmitt defende a existência do Estado em sua relação política, e não biológica, decidindo acerca da relação de inimizade e sobre o estado de exceção. E, dessa forma, não há poder sobre o poder soberano, aquele que detém a decisão política fundamental. O que não ocorre no exercício do biopoder, que se projeta acima do poder soberano.

1.3. Ordem política *versus* despolitização

Apesar de aparentemente haver um caráter dúplice da soberania em Carl Schmitt, a decisão política fundamental é uma só: a decisão acerca da abertura da exceção também é a decisão acerca da relação de inimizade. A decisão sobre o inimigo compreende também uma decisão acerca da ordem e, por isso mesmo, é uma única e mesma dimensão vinculada à figura da autoridade soberana. O soberano é aquele que define a relação amigo-inimigo, assim como aquele que decide se há uma situação excepcional na qual se deve interromper a normalidade da ordem jurídica vigente. Em tal contexto, as ações do soberano não estão sujeitas à legalidade. Do conflito político deriva a noção de ordem jurídica assentada na decisão soberana e é sob tal estrutura que toda ordem é uma ordem política para Carl Schmitt. Não há conteúdo normativo que preveja o momento da decisão, ao contrário, é na decisão que a ordem encontra sua gênese. Segundo Schmitt (2009, p. 16):

> Porque toda ordem se fundamenta em uma decisão, e também o conceito de ordem jurídica, que tende a ser usado irrefletidamente como algo óbvio, carrega em si o antagonismo dos dois elementos díspares do sistema jurídico. A ordem legal, como qualquer ordem, fundamenta-se em uma decisão, não em uma norma.

Schmitt confronta o seu *decisionismo* frente à teoria normativista de Hans Kelsen e seu método técnico e formalista de tratar os problemas jurídico-políticos. Conforme a tese kelseniana, Estado e direito são faces da mesma moeda (KELSEN, 2000, p. 263). O Estado tem existência apenas e enquanto é normativamente vigente, partindo do puramente jurídico a correspondência unitária entre norma e Estado. Nesse sentido, o Estado não cria a ordem, mas é criado pelo ordenamento jurídico. A unidade lógica decorrente de um sistema jurídico estaria vinculada por uma sequência de imputações normativas, cul-

minando com a disposição positiva máxima reconhecida na Constituição, a qual teria como pressuposto científico a norma fundamental (*Grundnorm)*.

A conjunção unitária entre norma e Estado se refere à hierarquia entre normas superiores e inferiores e da consideração de valores dados somente positiva e objetivamente nessas normas. Qualquer situação que escape ao sistema científico kelseniano é *impura* e não tem vínculo com o jurídico formalmente qualificado. Para o normativismo, a soberania decorre da ordem jurídica, sendo atributo e não uma representação dessa mesma ordem. Franco de Sá (2009, p. 226) explica que,

> [...] para Kelsen, a soberania seria agora apenas a característica de uma ordem jurídica que surgirá, na sua pura normatividade, como um sistema normativo fechado sobre si mesmo, dependente apenas de si e puramente desenrolado a partir não do elemento extrínseco do poder de uma decisão, mas da norma fundamental (*Grundnorm*) que intrinsecamente o institui. E tal quereria dizer que, para Kelsen, se a soberania fosse tida como resultado da força fáctica, esta mesma soberania deveria ser afastada do plano jurídico. Daí que se possa ler, na sua conclusão da sua obra de 1920: "A representação da soberania tem de ser radicalmente desalojada" [*Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*].

Observa-se que diante da teoria de Kelsen, Carl Schmitt criticará a negação do conceito de soberania desvinculada de uma decisão exterior à ordem jurídica positivada. Afirma que "Kelsen resolve o problema do conceito de soberania negando o próprio conceito. [...] É, basicamente, a velha negação liberal do Estado frente ao direito e o desconhecimento do problema substancial da realização do direito" (SCHMITT, 2009, pp. 24-25, tradução nossa).[13] Nesse sentido, é inad-

13 Original: "*Kelsen resuelve el problema del concepto de la soberania negando el concepto*

missível para o *decisionismo* que a autoridade soberana decorra das normas, uma vez que a identidade entre Estado e direito não pode ser aceita. Para Schmitt, trata-se de realidades distintas. Na verdade, o Estado é a fonte originária do direito por declarar sua existência e validade enquanto valor jurídico, já que é ele que declara sua existência e validade ao fundar a normalidade derivada da exceção que funda a ordem. A personificação do Estado na ordem jurídica operada por Kelsen causa o afastamento da decisão soberana que a fundamenta e, portanto, relega-a a um significado especificamente jurídico-formal de imputação de validade impessoal entre normas positivadas.

Para Carl Schmitt, a relação unitária e identitária entre norma e direito capitaneada pelas formulações kelsenianas de cunho normativista, desconsidera a relação política originária que encontra na exceção seu fundamento primevo. Caso se considere, como defende Hans Kelsen, a ordem jurídica enquanto *ratio essendi* do Estado, a soberania seria somente a última expressão daquela e, numa absoluta relação de dependência, restaria inócua enquanto elemento independente da vigência do plano normativo. A soberania, segundo Schmitt, caracteriza-se pela autoridade que a configura, declarando a suspensão da normalidade, ou seja, o estado de exceção. E é somente no caso excepcional que se pode visualizar o florescimento da decisão soberana. A ordem jurídica formal nada pode dizer a respeito dela e nada pode prescrever ou fundamentar durante sua suspensão. Somente a decisão pela ordem enuncia se a situação está normalizada, momento no qual a exceção cumpre o que a si mesmo outorgou. Andityas Matos (2012a, p. 295) explica que "tal quer dizer que a soberania, atributo constitutivo próprio do Estado, depende em última instância daquele que é capaz de negar e superar o Estado de Direito, agindo como *fora-da-lei*."

A despolitização do Estado operada pelo liberalismo burguês também será alvo de crítica por parte de Carl Schmitt por resultar em uma expressão vazia de soberania. Segundo Schmitt (2008, p. 77), a eterna discussão característica do parlamentarismo inaugurado com

mismo. [...] Es, en el fondo, la vieja negación liberal del Estado frente ao derecho y la ignorancia del problema sustantivo de la realización del derecho."

a Revolução Francesa nada mais faz do que afastar a decisão política definitiva acerca da ordem. O pensamento liberal procura garantir a liberdade individual, a propriedade privada e a livre concorrência, entendendo o Estado e a política apenas como garantidores das condições dessas liberdades, assim como limita seu papel a assegurar que qualquer interferência nesses aspectos seja afastada. Nesse sentido, a sociedade burguesa que se orienta por esses conceitos liberais aniquila o político ao transformar o Estado de Direito em Estado de Direito privado, tornando-se apolítica:

> Dessa feita, o conceito político de *luta* no pensamento liberal se converte, no lado econômico, em *concorrência*, enquanto no outro lado, o lado "espiritual", se converte em *discussão*; no lugar de uma clara diferenciação entre ambos os *status* distintos de "guerra" e "paz" surge a dinâmica da eterna concorrência e da eterna discussão. O Estado converte-se em *sociedade*, e, mais precisamente, pelo lado ético-espiritual, em uma concepção ideológico-humanitária da *humanidade*; pelo outro lado em uma unidade técnico-econômica de um *sistema de produção e circulação* uniforme. A *vontade*, totalmente natural e existente na situação de combate, de repelir o inimigo se transforma em um *ideal* ou *programa* social racionalmente construído, em uma *tendência* ou em um *cálculo* econômico. Do *povo* politicamente unido faz-se, por um lado, um *público* interessado na cultura; por outro, em parte um *corpo de funcionários e trabalhadores de uma empresa*, em parte uma *massa de consumidores*. O *domínio* e o poder vêem-se alterados, no polo espiritual, em *propaganda* e *sugestão em massa*; no polo econômico, em *controle* (SCHMITT, 2008, p. 78).

Segundo Schmitt, o liberalismo se assenta em agrupamentos e coalizões econômicas caracterizadas pela exclusão da decisão política ao incorporar a concorrência enquanto elemento substancial a ser

defendido em termos de interesses privados. Dessa forma, o agrupamento do tipo amigo-inimigo acaba esvaziado do conteúdo político sustentado por Schmitt ao se orientar pelos predicados que definem o econômico. Há um "aperfeiçoamento humanitário-moral" das relações sociais e os povos belicosos são subjugados pelos povos comerciantes, uma vez que para as formulações liberais a política é lugar da "violência conquistadora extra-econômica" em contraposição ao meio econômico, que seria lugar da reciprocidade da "justa troca". Schmitt compreende que é essa posição hesitante frente à decisão política fundadora acerca do inimigo público que torna o mundo despolitizado.

O teórico do *decisionismo* ainda criticará ironicamente a racionalização econômica da política ao descrever o sentido moral da defesa da "sociedade justa" baseada na permuta. Para manter a paz, tal sociedade extermina totalmente o inimigo em nome da "humanidade" e da pacificação mundial, já que a guerra em sentido político gera desconforto e se torna óbice à livre concorrência econômica. O que Schmitt desvelará nesse sentido é que não há política numa guerra realizada pela "humanidade", mas tão somente uma despolitização completa e definitiva do Estado, uma vez que tal conceito é apolítico e é um "instrumento ideológico especialmente útil para expansões imperialistas, sendo, em sua forma ético-humanitária, um veículo específico do imperialismo econômico" (SCHMITT, 2008, p. 59). É assim que pode surgir uma guerra dos humanos contra aqueles que não são considerados enquanto tal para se garantir a paz mundial do livre comércio e a propriedade privada.

Hardt e Negri notam as consequências dessa despolitização da guerra, que alcança seu ápice no final do século XX e no início do século XXI, quando a ideia de guerra ganha uma conotação diferente da tradicional. Os autores observam que a realidade do poder começa a se manifestar pela contínua ameaça da violência da guerra. A retórica da guerra é agora utilizada para se referir a situações bem diversas daquela originalmente contida no conceito. Segundo os autores (2005, p. 34), metáforas de guerra são aplicadas às competições de força que não envolvem extermínio do adversário como, por exemplo, as relações de

esportes, comércio e política interna, produzindo no imaginário das pessoas o constante combate frente a um inimigo que, na verdade, é mero competidor. Outro sentido dado metaforicamente ao conceito de guerra é o de manobra estratégica da política. Com a mobilização das forças sociais, a política pretende alcançar a união de todos em torno de um específico objetivo, um esforço típico de momentos de guerra. É o caso da guerra contra a pobreza, inimigo abstrato que deve ser eliminado em um esforço constante e total da sociedade e do Estado.

A constituição de inimigos abstratos e imateriais faz com que a guerra seja pulverizada para todos os meandros da vida social. É o que ocorre na guerra contra as drogas e o terrorismo que tornam indeterminados os limites espaciais e temporais. Para Hardt e Negri (2005, p. 35), "tais guerras podem estender-se em qualquer direção, por períodos indeterminados." Dessa forma, ocorre a retomada dos discursos das "guerras justas" promovidas em nome dos direitos humanos e da humanidade, para tanto, o inimigo é classificado enquanto um "mal" universalizado e que deve ser por todos combatido. Trata-se de uma nova situação em que a guerra, antes temporária e excepcional, torna-se permanente e cotidiana. Segundo Hardt e Negri (2005, p. 37):

> Assim é que, paralelamente à nova versão do conceito de guerra justa, surge também, como se poderia prever, o conceito afim de mal. Apresentar o inimigo como encarnação do mal serve para torná-lo absoluto, assim como à guerra contra ele, tirando-o da esfera política – o mal é o inimigo de toda a humanidade.

O inimigo, agora destituído da qualidade de humano, não é mais uma negação ôntica que dá existência política a determinado agrupamento – como ocorre no pensamento de Schmitt, mas antes se configura como uma abstração de cunho universal e unitário que afasta a possibilidade do real combate entre agrupamentos do tipo amigo-inimigo, já que todos que não são "humanos" devem ser totalmente exterminados culminando, assim, com a liquidação de coletividades

não consideradas unidades políticas por não se orientarem socialmente pelo aspecto econômico dominante. Diante das formulações do liberalismo a guerra é elevada à extrema desumanidade. É nesse ponto que Schmitt (2008, p. 59) retoma a frase cunhada por Proudhon e reafirma: "quem diz humanidade, pretende enganar."

Schmitt (2008, p. 62) demonstra que em uma organização universal da humanidade o *jus belli* é aniquilado ao mesmo tempo em que essa mesma humanidade não pode para si assumi-lo, caso contrário, "desapareceriam novamente a universalidade, a humanidade, a sociedade despolitizada, em suma: todas as características essenciais." Para Schmitt, tudo isso não passa de uma profissão de fé antropológica que categoriza politicamente a humanidade liberal enquanto "boa" e o restante como "mau". Por meio de definições e construções que giram em torno do eixo ético-econômico, o inimigo não é mais aquele adversário político, mas um violador da paz e perturbador da humanidade que dever ser, portanto, exterminado:

> O adversário não é mais chamado de inimigo, mas, em compensação, é colocado, enquanto violador da paz e perturbador da paz, *hors-la-loi* e *hors l'humanité*; uma guerra liderada para conservar ou ampliar posições econômicas de poder tem que ser convertida, por meio do emprego de propaganda, em "cruzada" e na "última guerra da humanidade" (SCHMITT, 2008, p. 85).

Para Carl Schmitt, o fundamento originário do direito se encontra na decisão soberana que reserva para si o *jus belli* e não se fundamenta em axiomas econômicos que continuamente investem contra o político. O espaço do econômico não consegue lidar com aquilo que lhe é exterior e com ele não se coaduna, tornando-se, portanto, vazio de um conceito político. Conforme pensado por Schmitt (2008, pp. 83-84):

Os papéis foram trocados, a apoteose permaneceu. No entanto, a dizer a verdade, não pode ser permitido, nem é moral ou psicológico, e, menos ainda, cientificamente em ordem definir com desqualificações morais ao se contrapor à política brutal, rapace e criminosa a troca enquanto boa, justa, pacífica, em suma: simpática. Com semelhantes métodos, poder-se-ia da mesma forma definir, inversamente, a política como a esfera da luta honesta, e a economia, por outro lado, como o mundo da fraude, pois, afinal, a relação política com o roubo e a violência não é mais específica do que a da economia com a astúcia e o logro. Troca e truque são, não poucas vezes, termos próximos. E é justamente um governo com bases econômicas, o qual permanece apolítico ao se esquivar de toda responsabilidade e visibilidade políticas, que deve ser considerado um logro temível. O conceito de troca não exclui, de modo algum, conceitualmente o fato de que um dos contraentes sofra uma desvantagem e de que um sistema de contratos recíprocos se transforme, por fim, em um sistema da mais grave exploração e opressão. Quando, em tal situação, os explorados e oprimidos passam a se defender, não o podem fazer, naturalmente, com meios econômicos. E é igualmente natural que os detentores do poder econômico procurem impedir e qualificar de violência e crime toda a tentativa de uma mudança "extra-econômica" de sua posição de poder. Só que desaparece, assim, aquela construção ideal de uma sociedade baseada na permuta e em contratos recíprocos, sendo, *eo ipso*, uma sociedade pacífica e justa. Infelizmente, usurários e extorsionários também invocam a santidade dos contratos e a frase *pacta sunt servanda*; a esfera da permuta possui seus limites estreitos e seu campo específico, e não são todas as coisas que têm um valor de troca. Para a liberdade política, p.ex., e para a independência

> política não há um equivalente justo, por mais alto que possa ser o valor do suborno.

Mas a anulação da política diante da economia e, com isso, o esvaziamento da decisão excepcional, não é um monopólio intelectual exclusivo do pensamento liberal. Diante da teoria defendida por Karl Marx e Friedrich Engels, Schmitt criticará a redução do político ao econômico que, na filosofia marxista, concentra os elementos da formação política no embate entre classes, dos proletários em face da exploração técnico-econômica da burguesia. A compreensão histórica do movimento político concentrado em seu viés da luta de classes faz com que ocorra uma passagem iminente de esvaziamento do político. Em consonância com a concepção marxista, toda transformação política e social decorre das relações econômicas, o que se torna condição paradigmática essencial para a constituição, em segundo plano, do político. E é nesse sentido que Marx e Engels (2010, p. 17) afirmam que "toda luta de classes é uma luta política."

O processo econômico é o que determina as diferenças de classes no curso do seu desenvolvimento na história, instituindo a relação entre opressores e oprimidos, ou seja, entre a classe burguesa e o proletariado. Para cessar tal tipo de relação, Marx e Engels propõem a concentração de toda a produção econômica nas mãos dos operários associados, suprimindo as velhas relações de produção provenientes da dominação burguesa. Findaria o antagonismo entre classes ao surgir "uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos" (ENGELS; MARX, 2010, p. 30). Dissiparia, da mesma forma, o poder político que, na filosofia marxista, "em sentido próprio é o poder organizado de uma classe para a opressão de uma outra" (ENGELS; MARX, 2010, p. 30). Observa-se que para o marxismo o poder político desaparece quando as condições do antagonismo entre classes são suprimidas. A práxis política nada mais representa do que um epifenômeno traduzido em violentas imposições burguesas contra toda a classe operária.

Para Schmitt, a compreensão dialética-histórica da luta de classes não corresponde ao real decisionismo e com ele é incompatível, uma vez que não se fundamenta sobre a separação entre o econômico e o político, sintetizando todo processo decisório proveniente da luta entre classes enquanto principal elemento para reflexão política. Tal aproximação entre o político e o capitalismo é estranha ao pensamento decisionista de Schmitt. Dessa forma, não se pode compreender a economia política enquanto relação pressuposta ao poder político soberano. Em outro viés, igualmente inadmissível para o pensamento schmittiano a aniquilação total do poder político defendida pelo marxismo. O que importa para o decisionismo é o ser humano enquanto força política e não enquanto força produtiva. Não há como conciliar ambas as esferas, concentrando no econômico e no político uma tendência unificadora de um poder decisório que culminaria na ditadura do proletariado e, mais tarde, na ausência de Estado e de direito que caracterizaria o comunismo.

Ao desprezar o sentido real de decisão política, ou seja, a de fundar uma ordem soberana afastada dos propósitos econômicos, o marxismo nega a sociedade civil enquanto decorrência do Estado, bem como o Estado enquanto expressão última da soberania. A reflexão levantada pelo marxismo localiza na análise da luta de classes a formação econômica de todo agrupamento humano, principalmente aquele concentrado no embate do proletariado em face do capital burguês. Dessa forma, a história é construída e pode ser analisada unicamente por meio de suas características econômicas sendo que, sob a perspectiva marxista, o Estado, a política, as relações jurídicas e toda a vivência humana são decorrências daquilo determinado pela luta de classes. No entanto, para Schmitt o plano econômico não fundamenta o político, como ocorre no pensamento marxista, ou seja:

> A filosofia marxista da história estabeleceu este nexo no plano econômico e o fundamentou sistematicamente a ponto de também buscar a chave das transformações políticas e sociais em um centro de imputação, que não é outro senão o econô-

> mico. Tal explicação materialista impossibilita uma consideração isolada da consequência ideológica, porque em toda parte ela vê meros "reflexos", simples "imagens ou disfarces" das relações econômicas e opera, dessa forma, com explicações e interpretações psicológicas e, às vezes, em sua compreensão vulgar, até mesmo com simples suspeitas. Justamente por isso, seu racionalismo maciço pode facilmente se tornar uma concepção irracionalista da história, porque ele concebe todo pensamento como função e emanação de fenômenos vitais. [...] Tanto a explicação espiritualista dos sucessos materiais quanto a explicação materialista dos fenômenos espirituais procuram desvendar os nexos causais. Primeiro, perceba a antítese de duas esferas para então a anular mediante a redução de uma à outra; procedimento que, por exigências do método, termina necessariamente em caricatura (SCHMITT, 2009, p. 42, tradução nossa).[14]

Carl Schmitt critica na teoria marxista o fetiche pela força econômica que a tudo sujeita e que torna impossível uma ruptura por meio da decisão política que constitui a ordem. Ademais, o marxismo nega o antagonismo político fundamental, ou seja, a relação amigo-inimigo, substituindo-o pelo antagonismo econômico caracterizado pela luta de classes. Para o marxismo, o fim deste embate tem como consequência a dissolução do político. Para a filosofia schmittiana é somente mais uma teoria apolítica que, da teoria à práxis, a tudo tem

14 Original: "*La filosofía marxista de la historia radicó este nexo en el plano económico y lo fundamentó sistematicamente hasta el punto de buscar también la clave de los cambios políticos y sociales en un centro de imputación, que no es otro que el económico. Tal explicación materialista hace imposible una consideración aislada de la consecuencia ideológica, porque en todas partes ve meros "reflejos", simples "imagenes o disfraces" de las relaciones económicas y opera de manera consecuente con explicaciones e interpretaciones psicológicas y, a veces, en su comprensión vulgar, hasta con simples sospechas. Precisamente por esto, su racionalismo masivo puede convertirse fácilmente en una concepción irracionalista de la historia, porque concibe todo pensamiento como función y emanación de fenómenos vitales. [...] Tanto la explicación espiritualista de sucesos materiales como la explicación materialista de fenómenos espirituales se proponen desentrañar los nexos causales. Siéntase primero la antítesis de dos esferas para enseguida anularla mediante la reducción de una a otra; procedimiento que, por exigencias del método, acaba necesariamente en caricatura*."

"como um caso claro de ideologia de classe, como uma superestrutura sobre sua situação social e econômica" (SCHMITT, 2009, p. 100, tradução nossa).[15]

15 Original: "*como un caso claro de ideología de clase, como una superestructura sobre su situación social y econômica*."

1.4. Poder político e transcendência

Assim como o fez em relação ao liberalismo, Schmitt contrapôs a teoria decisionista em face da ausência de autoridade e o pressuposto de imanência característicos do anarquismo de Bakunin. Ao realizar uma defesa da decisão que põe a ordem e assim lhe dá vida jurídica, Schmitt critica o anarquismo por ser alheio à mediação política que, no pensamento schmittiano, é a figura que dá forma definitiva ao direito. Segundo o autor, a rejeição de uma autoridade soberana pressuposta pela teoria anarquista nada mais é do que um axioma antiteológico que tem por objetivo a negação de qualquer instância decisória. Como se sabe, Schmitt (2009, p. 37, tradução nossa) afirma a tese central da teologia política segundo a qual "todos os conceitos centrais da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados,"[16] havendo uma transferência estrutural entre teologia e teoria do Estado.

Por seu turno, Bakunin recusa toda e qualquer autoridade de um plano transcendente, assim como todas as autoridades temporais nela baseadas, argumentando que a origem e manutenção do governo em um plano mundano se fundamentam unicamente na gênese humana. Assim, a origem do Estado está além da correspondência entre a estrutura celeste mantida por um Deus onipotente e a estrutura mundana mantida por um soberano todo-poderoso. Tais artefatos teológico-estruturais dentro da política somente fariam surgir novos senhores que se corromperiam pelo privilégio do comando ao carregar o cetro do mundo.

Nesse sentido, para Bakunin o mundo fático não é organizado por algo que lhe transcende e lhe dá unidade empírica, uma vez que o anarquismo se caracteriza pela "entrega da vida à sua pura imanência, procurando libertá-la da sua determinação por qualquer autoridade," como explica Franco de Sá (2009, p. 183). A transcendência se funda em falsas abstrações baseadas em uma bela imaginação ideal de *Deus*

16 Original: "*todos los conceptos centrales de la moderna teoria del Estado son conceptos teológicos secularizados.*"

que despojam o ser humano da sua natureza real. Dessa feita, o pensamento de um ser que ordena o mundo estando fora do mundo, o que corresponde exatamente à noção de exceção, é inadmissível e contraposto à teoria defendida por Bakunin (2001, p. 6), sendo uma negação às faculdades preciosas do ser humano: "*a faculdade de pensar e a necessidade de se revoltar*."

Segundo Bakunin (2001, p. 10), todo aquele que defende uma autoridade que se impõe enquanto tutora dos povos não passa de "algum pedante discípulo de uma metafísica artificialmente requentada", que resume sistematicamente alucinações religiosas determinadas enquanto a verdade ordenadora do mundo real: "a ideia de Deus implica a abdicação da razão e da justiça humanas; ela é a negação mais decisiva da liberdade humana e resulta necessariamente na escravidão dos homens, tanto na teoria quanto na prática" (BAKUNIN, 2001, p. 19). E, invertendo a frase de Voltaire, Bakunin afirma que "se Deus existisse, seria preciso aboli-lo" (BAKUNIN, 2001, p. 22). Para haver liberdade humana é necessário exterminar toda e qualquer autoridade, uma vez que, no pensamento anarquista clássico, o comando se resume em escravidão, situação na qual há um senhor exterior (excepcional) para além daqueles que suportam o comando. Toda autoridade é, portanto, despótica. E todo poder, por ser excepcional, abusivo. Segundo Bakunin (2001, p. 28):

> Numa palavra, rejeitamos toda legislação, toda autoridade e toda influência privilegiada, titulada, oficial e legal, mesmo emanada do sufrágio universal, convencido de que ela só poderia existir em proveito de uma minoria dominante e exploradora, contra os interesses da imensa maioria subjugada. Eis o sentido no qual somos realmente anarquistas.

Todavia, para Carl Schmitt, a teoria anarquista está condenada à esterilidade política. Por um lado, ao negar a transferência dos conceitos teológicos secularizados para a teoria do Estado, esvazia-se de toda estrutura sistemática que proporciona o conhecimento e a compreen-

são do Estado de Direito. Do pensamento teológico derivam as noções de autoridade e Estado sendo, portanto, essencial à constituição teórica da soberania que cria a unidade política ao torná-la manifesta por meio da decisão excepcional originária. Por outro lado, ao negar toda e qualquer autoridade, Bakunin assenta sua teoria na total imanência da vida humana o que, para o pensamento schmittiano defendido no decisionismo, é a negação total e categórica da possibilidade de uma ordem político-jurídica. É nesse sentido que Schmitt criticará, não sem ironia, Bakunin que, ao reivindicar o anarquismo enquanto paradigma da liberdade humana acaba por adquirir contornos autoritários:

> Adotar qualquer decisão é ruim para um anarquista, porque o que é justo por si só flui quando a imanência da vida não é perturbada por tais pretensões. É verdade que essa antítese radical o obriga a decidir resolutamente contra a decisão; e assim se coloca o curioso paradoxo que o maior anarquista do século XIX, Bakunin, foi, em teoria, um teólogo da antiteologia e, na prática, ditador de uma antiditadura (SCHMITT, 2009, p. 58).[17]

Em uma linha crítica próxima de Bakunin, Kelsen compara a obediência à autoridade soberana e religiosa com a obediência ao pai que os indivíduos, em detrimento da autossuficiência, submetem-se voluntariamente. Todavia, Kelsen (2011, p. 41) esclarece que "submeter-se é, ao mesmo tempo, desejo de submeter os outros; a submissão é, de certa maneira, idêntica – psicologicamente, não logicamente – à vontade de poder." Portanto, quando a teoria do Estado corresponde a uma teologia e não a uma teoria do direito, fundamenta-se uma transcendência e superioridade do Estado em relação ao direito, o

17 Original: "*Pretender que se adopte una decisión cualquiera es malo para un anarquista, porque lo que es justo por sí solo fluye cuando la inmanencia de la vida no se perturba con tales pretensiones. Cierto que esta antítesis radical le obliga a decidirse resueltamente contra la decision; y así se da la curiosa paradoja de que el anarquista más grande del siglo XIX, Bakunin, fuese, en teoría, teólogo de la antiteología y, en la práctica, dictador de una antidictadura*."

que conforma a pseudoexistência "de um estado metajurídico situado acima do direito (KELSEN, 2011, p. 44)." O mesmo é válido quando se compreende a soberania do Estado enquanto poder. No pensamento kelseniano, tal compreensão – típica da obra de Schmitt – nada mais revela do que a correspondência entre o poder onipotente absoluto de Deus e o poder ilimitado da soberania de um Estado que, desvinculado da ideia de que existe enquanto ordem jurídica, pode fazer o que bem entender. Para Kelsen (2011, p. 45), o poder do Estado é poder jurídico e "constitui uma potência dotada de validade."

Kelsen ainda critica as teorias tradicionais do Estado que, fundadas em hipóstases, separam Estado e direito, coloca-os em âmbitos diferentes que depois são artificialmente reunidos. Da mesma forma que a teologia afirma que há um Deus pai e um Deus filho, sendo aquele o que cria o mundo e se afasta e este o que permanece no mundo e se submete às leis naturais e morais, a teoria do Estado tradicional compreende o Estado enquanto entidade soberana não subordinada à ordem jurídica, todavia, vinculado a ela. Segundo Kelsen (2011, p. 48), "o dualismo Estado-direito não representa apenas uma contradição lógica e sistemática, mas constitui também, em particular, a fonte de abusos político-jurídicos." Nesse sentido, enquanto a ordem jurídica estiver atendendo às necessidades do Estado, este submete-se a ela. Todavia, quando os atos de Estado carecerem de cobertura jurídica, são qualificados como manifestações da soberania que se põem fora da esfera de controle do direito. Segundo Kelsen:

> É exatamente esse projetar-se para além da natureza, essa suposição de que a vontade divina é de ordem sobrenatural, distinta da ordem da natureza e independente dela, o que constitui o momento característico da Teologia. Eis no que consiste o método teológico. Trata-se do mesmo método da teoria do Estado, que com seu sistema suprajurídico – distinto do sistema do direito – de um Estado metajurídico pretende tornar juridicamente compreensível o juridicamente incompreensível, pre-

> tende fazer-nos crer no milagre jurídico exatamente como a Teologia quer que creiamos no milagre natural. E da mesma maneira que o Estado distinto do direito – o Estado cuja vontade é o direito positivo e que pode, não obstante, atuar por cima deste direito e à margem do ordenamento jurídico, ou seja, pode realizar milagres em matéria jurídica – é simples expressão de determinados postulados políticos que transcendem a ordem jurídico-positiva [...]. Assim como a teoria do Direito Estatal atribui ao Estado certos atos que qualifica de jurídicos, apesar de não encontrar para eles justificativa alguma na ordem jurídica positiva, ela crê também poder atribuir ao Estado certos feitos que, sobre a base desta ordem jurídica, são qualificados como antijurídicos, apesar de reconhecer tal ordem enquanto vontade do Estado. Isto equivale a sustentar que a pessoa unitária do Estado quer simultaneamente o direito e sua negação: impossível contradição!

Carl Schmitt critica a teoria kelseniana que classifica como deísta, dado que se fundamenta sobre a afirmação de que não há correspondência estrutural entre teoria do Estado e teologia ou que se deve, ao menos, afastar tal correspondência. Para Schmitt, somente por meio dessa analogia é possível analisar os conceitos centrais do Estado moderno, uma vez que se trata de uma similitude inevitável. Ao passo que, para Kelsen, Estado e direito estabelecem entre si uma relação unitária, uma vez que o Estado somente existe submetido ao direito. Portanto, nega que o Estado seja distinto do ordenamento jurídico. No pensamento schmittiano, o estado de exceção cumpre a mesma função que o milagre tem na teologia, o que se refere à possibilidade de o soberano suspender a ordem jurídica por meio do caso excepcional.

O combate contra o normativismo kelseniano, o liberalismo, o anarquismo e o marxismo traça o caminho de Carl Schmitt acerca da defesa da decisão política nos anos de 1920. Em face dessas principais correntes, o teórico do decisionismo contrapõe sua concepção

do político que, para além de determinações econômicas, normativas ou mesmo de ausência da autoridade, pressupõe uma ordem contra a despolitização latente das teorias supracitadas. Assim sendo, Schmitt defende sua tese enquanto um problema genuinamente jurídico, ainda que se situe no limiar entre política e direito. O estado de exceção e a relação de inimizade são meios pelos quais se restauram a normalidade em face das possíveis crises que um sistema político-jurídico possa enfrentar.

Para construir sua teoria do Estado, Schmitt desenvolve um percurso teórico rigoroso acerca do estado de exceção. Para Agamben (2004, p. 53), inclusive, a teoria desenvolvida por Carl Schmitt não só é atual, como também atingiu seu pleno desenvolvimento, tornando-se paradigma da política contemporânea. Ao entender a decisão política originária sobre a exceção enquanto gênese de toda a ordem jurídica, a filosofia política schmittiana demonstra que anteriormente à ordem há somente o caos, não sendo possível que normas jurídicas sejam aplicadas em tal situação. Com isso, percebe-se que decisão que suspende a normalidade e que cria a situação normal não inaugura o caos jurídico ou implementa uma anarquia. Na verdade, ela afasta o caos ao (com)firmar a autoridade soberana que objetiva realizar a ordem.

Na filosofia política de Schmitt, o inimigo político é sempre um inimigo público. É somente nesse sentido que se confere existência à unidade política: quando se pressupõe a real possibilidade da guerra em face de outra unidade política. O Estado deve combater o inimigo público na guerra, situação-limite excepcional. O critério do político radica-se então na relação amigo-inimigo, tratando-se de uma relação genuinamente política que se liga à possibilidade de suspensão do ordenamento jurídico devido a alguma anormalidade *decidida* pelo soberano em momentos excepcionais. Somente assim a decisão política originária se vincula à busca de uma ordem jurídica, cabendo ao soberano criar e manter a situação juridicamente normalizada para que as normas possam fluir pelos seus critérios próprios de validade. Entretanto, tal só se torna possível quando são assumidas duas estruturas que, homólogas, põem o político: exceção e inimizade.

– PARTE II –

VIOLÊNCIA

2.1. Ditadura, polícia e exceção

Se em Teologia Política o problema da soberania é o vetor que conduz a teoria schmittiana, em A Ditadura (*Die Diktatur*), de 1921, Schmitt procura desvelar o viés estrutural contido em sua tese. Para tanto, o autor encontra na ditadura a característica necessária para o estudo do estado de exceção, uma vez que há a possibilidade de separação entre as díades poder constituído/poder constituinte e normas de direito/normas de realização do direito. Para Schmitt, tal separação é essencial para se compreender o *locus* do caso excepcional. Enquanto norma de realização do direito, o estado de exceção possui o *telos* de superar-se para que resgate ou instaure a ordem jurídica. A questão da ordem normativa, ou das normas de direito, evidencia-se na medida em que os problemas colocados para análise escapam da seara estritamente legal. Com efeito, Schmitt (1985, pp. 25-26) demonstra que isso ocorre quando cabe a uma instância paradoxalmente dentro e fora do jurídico a realização do próprio direito, ou seja, a ditadura enquanto momento de exceção estabelece uma dependência substancial com as normas de direito.

Segundo o autor, a ditadura não contém em si uma exceção a uma norma qualquer, mas nega a norma justamente para assegurar sua realidade político-histórica. Contudo, Schmitt (1985, p. 26) demonstra que a ditadura depende de uma representação normativa a alcançar, caso contrário, corresponde a um mero despotismo. A forma estrutural da exceção configurada na ditadura se caracteriza a partir de duas formas fundamentais: a ditadura comissária (*kommissarische Diktatur*) e a ditadura soberana (*souveräne Diktatur*). Tal distinção implica no apoderamento que recai sobre tais formas e, ainda, no sujeito que preenche o exercício do poder diante de tais situações de supressão jurídica. A ditadura comissária corresponde à díade entre normas de direito e normas de realização do direito e a ditadura soberana corresponde à díade entre poder constituído e poder constituinte.

Como explica Franco de Sá (2009, p. 113), a ditadura comissária estabelece hierarquia entre o poder constituído, que delega o encargo

para a manutenção da ordem e detém o poder de ditar a lei, e o poder comissário que a ele está vinculado e é dependente. Dessa forma, o sujeito que exerce a função de ditador está sempre vinculado a um poder que lhe é exterior, geralmente o poder legislativo que confere a prerrogativa ao comissário para a realização do direito, tornando-se um comissário executor a título precário, uma vez que o poder delegado pode ser revogado a qualquer momento. Segundo Giorgio Agamben (2004, p. 55), "no plano da teoria, a ditadura comissária se deixa, assim, subsumir integralmente pela distinção entre a norma e as regras técnico-práticas que presidem sua realização."

Nessa forma de ditadura se objetiva a proteção da constituição vigente e a defesa de sua existência em casos de perturbação da ordem constituída e de ameaças em que a coloquem em risco. Schmitt (1985, p. 173, tradução nossa) analisa que "a onipotência do ditador repousa no poder outorgado por órgão que existe de acordo com a Constituição, por órgão constituído. Este é o conceito de ditadura curatorial."[18] Franco se Sá (2009, pp. 113-114) elucida que o ditador comissário age como substituto em nome de um poder constituído nos limites da sua comissão, protegendo a ordem constitucional. Dessa maneira, Schmitt (1985, p. 74, tradução nossa) explica que "a comissão de fazer o que sempre corresponde ao interesse determinante, de acordo com a situação das coisas, juntamente com os poderes correspondentes para representar a autoridade estatal, é o conteúdo característico de uma *commissio*."[19]

Carl Schmitt analisa a passagem da ditadura comissária para a ditadura soberana, ponto de fusão entre estado de exceção e ditadura, ao observar quando o ditador deixa de ser mero delegado outorgado de um poder preestabelecido para preservar a ordem constitucional vigente e passa, conforme demonstra Agamben (2004, p. 55), "a criar um estado de coisas em que se torne possível impor uma nova consti-

18 Original: "*La omnipotência del dictador descansa en el apoderamiento otorgado por un órgano que existe con arreglo a la Constituición, por un órgano constituído. Este es el concepto de dictadura comisarial.*"

19 Original: "*La comisión de hacer lo que corresponda en cada momento al interés determinante, según la situación de las cosas, unida a las facultades correspondientes para representar la autoridad estatal, es desde luego el contenido característico de una* commissio."

tuição." Dessa forma, o ditador não está vinculado a um poder constituído, mas se caracteriza por ser um poder criador que não é limitado a uma constituição antecedente, seu objetivo é uma ordem constitucional a implantar. Agamben (2004, p. 58) ainda explica que

> A ditadura comissária mostra que o momento da aplicação é autônomo em relação à norma enquanto tal e que a norma 'pode ser suspensa sem, no entanto, deixar de estar em vigor.' Representa, pois, um estado da lei em que esta não se aplica, mas permanece em vigor. Em contrapartida, a ditadura soberana, em que a velha constituição não existe mais e a nova está presente sob a forma 'mínima' do poder constituinte, representa um estado de lei em que esta se aplica, mas não está formalmente em vigor.

Schmitt também afirmará que o poder constituinte da ditadura soberana é um poder fundador mesmo que haja uma constituição existente que o negue, sendo este o sentido do poder constituinte (*pouvoir constituant*). Dessa forma, a ditatura soberana se fundamenta no poder constituinte, que não pode ser suprimido por nenhuma Constituição posta. O poder ditatorial é soberano nesse momento em que cria uma ordem devido à ausência de um poder constituído que o determine e condicione. E assim Schmitt (1985, p. 193, tradução nossa) faz a distinção entre ditadura comissária e ditadura soberana: "O ditador comissário é o comissário incondicionado de um *pouvoir constitué*; a ditadura soberana é a comissão de ação incondicionada de um *pouvoir constituant*."[20]

Na analogia estrutural realizada entre o estado de exceção e a ditadura, Schmitt (1985, p. 185) observa que no caso excepcional, assim como verificado no caso ditatorial, há uma continuidade jurídica, seja para preservar a ordem seja para instaurar a ordem. Nesse sentido,

20 Original: "*El dictador comisarial es el comisario de acción incondicionado de um* pouvoir constitué*; la dictadura soberana es la comisión de acción incondicionada de un* pouvoir constituant."

para Andityas Matos (2012a, p. 304), a ditadura se diferencia do despotismo puro ao consistir em uma verdadeira metodologia jurídico-política com objetivo de alcançar uma ordem normativa. Agamben (2004, p. 20) compreende a ditadura comissária e a ditadura soberana como uma oposição entre "ditadura constitucional", que procura preservar e realizar a manutenção da ordem constitucional vigente, e "ditadura inconstitucional", que objetiva a instauração de uma nova ordem constitucional e, mesmo que haja uma Constituição anterior, não encontra nesta seu fundamento por se caracterizar pela ação incondicionada de um *pouvoir constituant*.

A vida política, segundo Schmitt, além de ser definida pela distinção contida nas categorias "amigo" e "inimigo", ou seja, a relação de inimizade que determina a existência de um Estado soberano perante outro, também encontra no estado de exceção o fundamento decisionista que faz dele derivar a ordem normativa. Para tanto, a ditadura é a forma estrutural-histórica específica que confere margens teóricas definidoras ao caso excepcional e proporciona sua melhor investigação. Percebe-se que a filosofia política schmittiana, além de concentrar esforços para a defesa da ordem, gravita em torno de conceitos que definem a ideia político-jurídica da soberania. Considerada enquanto o poder político primevo assentado e configurado na decisão última do poder, *summa potestas*, a soberania corresponde ao monopólio político da decisão que confere existência ao direito, paradoxalmente, enquanto o suspende, a fim de manter a unidade política.

Saint-Bonnet (*apud* MATOS, 2012a, pp. 282-284) faz uma caracterização tripartite acerca do estado de exceção oferecendo uma circunscrição pelos elementos que o constituem. O primeiro se refere à *infração ou derrogação do direito normal*, notando que o estado de exceção está relacionado a um ordenamento jurídico existente ou a se dar existência pela decisão que o suspende, almejando criar novo ordenamento ou realizar a manutenção no que fora descontinuado. O segundo elemento é aquele que faz *referência a uma situação anormal* não prevista pelas normas jurídicas existentes e que, consequentemente, conduz à materialização de uma autoridade soberana. Esta diz a exce-

ção com vistas a superar a anormalidade criando a situação normal. E, por fim, o terceiro elemento do estado de exceção se define como *a previsão de uma finalidade superior a se alcançar*, ou seja, a busca da realização da finalidade que se outorga, sendo um meio para atingir o fim da normalidade jurídica.

Para Walter Benjamin (2012a), em ensaio intitulado *Sobre a crítica do poder como violência*, a esfera dos meios que objetivam fins de direito é justamente aquela relacionada com a violência (*Gewalt*). A violência pode ser instauradora do direito ou pode ser a violência mantenedora do seu poder (*Macht*), consistindo em uma violência que ameaça aquilo que perturba a ordem normativa. Benjamin (2012a, p. 69) explica que "todo poder, enquanto meio, tem por função instituir o Direito ou mantê-lo. Se não se reclamar de nenhum desses predicados, renuncia com isso a qualquer validade."

A filosofia benjaminiana ainda demonstra que o *topos* da violência mantenedora é a esfera dos meios e não dos fins porque o modo a se alcançar o direito que deve ser monopolizado. É impossível aceitar uma violência que exista fora do direito e que possa ser utilizada para outra finalidade. Para Benjamin (2012a, p. 63), deve-se "levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito."

Portanto, a chave de leitura do texto benjaminiano é a compreensão de que quando se fala "poder" também se fala "violência". Segundo Benjamin (2012a, p. 66) a primeira função de um poder como violência é instituir o direito e sua segunda função é manter o direito. Isso significa que a experiência originária do jurídico revela a real função do direito: "servir como gestor da violência, essa *ausência onipresente* em sua estrutura real (constituída) ou potencial (constituinte)" (MATOS, 2012a, p. 304).

O fato de a díade benjaminiana "violência que funda/violência que mantém o direito" se remeter diretamente à distinção schmittiana "normas de direito/normas de realização do direito" apenas demons-

tra que o exercício do poder tem por objetivo o monopólio da violência por parte do Estado. Segundo Matos (2013, p. 265) não importa se alguma reivindicação é justa ou não, apenas importa ao Estado se ela se aparelha mediante o uso da violência, monopólio da ordem estatal. Afirma que, "na verdade, o que o direito não suporta é que ordenações concorrentes tendam a interferir em sua monopolização da violência." Para tanto, há a polícia. Daí o caráter repressivo da função policial consolidada no século XIX e que até hoje acompanha a "razão de Estado" do mundo contemporâneo: a segurança é sempre a segurança da ordem do Estado que, em situações-limite, de violência que rompe com o monopólio estatal, manifesta-se na polícia.

Trespassando e ressignificando a violência, a polícia trabalha com uma ordenação que funciona enquanto limite e abertura para essa mesma violência, capaz tanto de pôr o direito mediante a "violência arbitrária" (*schaltende Gewalt*), quanto de mantê-lo sob a forma da "violência administrada" (*verwaltete Gewalt*). Segundo o autor (2012a, p. 68), "essas duas formas de poder encontram-se presentes, numa relação muito mais antinatural do que na pena de morte, num hibridismo por assim dizer fantasmático, numa outra instituição do Estado moderno: a polícia."

Para Benjamin, a função do poder como violência que institui o direito é dual, uma vez que, por um lado, ao ter o direito como fim, usa a violência como meio, e, por outro lado, ao ter o direito como objeto de manutenção, usa a violência como fim em si mesmo. Tal se deve porque "a instituição de um Direito é instituição de um poder político e, nesse sentido, um ato de manifestação direta da violência." (BENJAMIN, 2012a, p. 77). Benjamin ainda afirma que a polícia se trata

> [...] de um poder para fins jurídicos (com direito de execução), mas ao mesmo tempo com autorização para instituir tais fins adentro de amplos limites (através do direito de decretar medidas). O lado infame de uma tal instituição [...] reside no fato **de nela não se verificar a separação entre o poder que institui e o que mantém o Direito**. Ao primeiro

> pede-se a legitimação pela vitória, o segundo está sujeito à limitação de não poder postular novos fins para si próprio. **O poder policial está isento dessas duas condições. É um poder instituinte do Direito - porque, não sendo sua função promulgar leis, pode decretar medidas com validade jurídica - e que mantém o Direito, porque se coloca à disposição daqueles fins**. A afirmação segundo a qual os fins do poder policial seriam sempre idênticos aos do restante Direito, ou pelo menos ligados a eles, é absolutamente falsa (BENJAMIN, 2012a, p. 69, grifos nossos).

Observa-se, portanto, que a polícia age em uma zona de indistinção entre direito e violência, entre violência que põe e violência que mantém o direito. Na medida em que o "direito de polícia" indica precisamente o ponto em que o Estado não age por meio da ordem jurídica para garantir seus fins, a polícia assume características de soberania. "Por isso a polícia intervém em numerosos casos 'por razões de segurança', quando a situação legal não é clara, [...]" afirma Benjamin (2012a, p. 69). Para tanto, a polícia não se vincula a uma forma jurídica pré-determinada e eclipsa a separação entre normas de direito e normas de realização do direito ou mesmo entre poder constituinte e poder constituído, para usar o léxico schmittiano. A polícia representa a genuína violência do poder: a violência soberana.

A proximidade entre soberania e função de polícia foi retomada por Giorgio Agamben em seu ensaio *Polícia soberana* (2010b). Nele o autor descreve que a inserção da soberania na figura da polícia posiciona o soberano e o carrasco em um mesmo plano. Além disso, afirma que a atuação do soberano como agente de polícia resulta na criminalização de adversários, que passam a ser tratados como inimigos. Dessa forma, não importa qual direito esteja vigente, sempre cabe à sua esfera o monopólio do controle da aplicação da violência para salvaguardar a existência do poder constituído. Ao citar o exemplo do direito de guerra enquanto violência arquetípica do direito, Benjamin

afirma o que seria a gênese de caráter violento, a qual sanciona, a rigor, os fins estritamente violentos predatórios que mantêm relações de direito de guerra unicamente para afirmar sua existência. Ao passo que a violência do criminoso, que nega a obediência ao direito constituído, é considerada uma violência que ameaça e que, por isso mesmo, indetermina a existência do direito por não objetivar seus fins.

A polissemia do termo alemão *Gewalt* torna, paradoxalmente, transparente o que se descreveu até aqui: a polícia não é um determinado tipo de violência, que põe ou mantém o direito, a polícia é o poder como violência. Por isso que, ao se descortinar a exceção *na* polícia, o espectro da violência aparece na figura do soberano. A soberania, concebida pela razão política de Estado, revela-se na exceção, que, ontológica ao direito, é violência. Nesse sentido se pode afirmar que a polícia é a guerra continuada por outros meios, seja na figura do soberano que decide, seja na figura do carrasco que executa. A prática policial não se limita à função administrativa de manutenção da ordem e das forças do Estado, não se submete à lei. A prática policial se *ordena* pela exceção. Assim se pode afirmar com mais ênfase que o espectro da polícia aparece no soberano.

Originalmente concebida por Carl Schmitt enquanto elemento fundador da ordem jurídica, a exceção atrelada à atividade policial faz com que a polícia deixe de ter uma função meramente administrativa para assumir natureza de soberania. Tal implica que é na polícia que a intercambialidade entre violência e direito se evidencia. A partir da concepção benjaminiada de poder como violência, nota-se que a polícia se constitui num hibridismo entre poder que institui o direito e poder que mantém o direito. Esse papel decisivo da polícia é realçado na medida em que o seu domínio se insere em uma zona de indistinção entre violência e direito. A polícia inscrita na origem do *nómos* intervém como golpe de estado permanente. Isso denuncia que a preservação dos interesses estatais por meio da polícia necessariamente ignora a ordem jurídica enquanto instrumento de legitimação da *raison d'Etat*. O golpe de Estado, como demonstrado, trata-se de uma

suspensão das leis e da legalidade. O golpe de Estado excede o direito comum.

Observa-se que, ao agir para proteger a sua existência, a razão de Estado assume forma genuinamente violenta. Dessa maneira, deve-se considerar que a violência do Estado nada mais é que do que a irrupção da sua própria razão. A instituição pela qual o poder do Estado intervém para salvaguardar a sua ordem é a polícia, mecanismo de segurança da *ratio* governamental na Modernidade. A polícia, além de ser o dispositivo que assegura o esplendor do Estado, é a incorporação da violência mítica que institui o direito. Dessa forma, o paradoxo que se observa nesse ponto é latente: para proteger a ordem do Estado, a polícia age na exceção.

Todavia, há um tipo de ação humana que Benjamin dá o nome de *violência pura*, que não conserva o direito e nem o institui. Segundo Agamben (2004, p. 96) "a violência pura se revela somente como exposição e deposição da relação entre violência e direito." Tal violência deve ser combatida pela violência instauradora do direito, uma vez que é uma violência que procura sair do ciclo de instauração. Ao contrário, como explica Benjamin, a violência jurídica, traduzida nos conceitos schmittianos de ditadura, comporta-se da seguinte maneira:

> Pois a violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]. A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência (BENJAMIN, 2012a, p. 77).

Benjamin desenvolveu a ideia da violência pura revolucionária capaz de romper com a continuidade do direito e, ao descontinuá-lo, abrir espaço para sua deposição, para que a ruptura inicie um novo tempo na história. Sob tal perspectiva, Agamben faz uma leitura da teoria da soberania de Carl Schmitt como uma resposta à crítica de Benjamin sobre a violência: "o estado de exceção é o espaço em que ele [Schmitt] procura capturar a ideia benjaminiana de uma violência pura e inscrever a anomia no corpo mesmo do *nómos*" (AGAMBEN, 2004, pp. 85-86). Por outro lado, para Carl Schmitt é impensável conceber uma violência pura, que depõe o direito, como intentava Benjamin, assim sendo, o estado de exceção é aquele momento no qual a violência é capturada e incluída no direito por sua própria exclusão. A violência soberana que suspende o direito não se relaciona, portanto, à ideia de uma violência que funda ou o conserva, mas, antes, que decide sobre a normalidade.

Apesar do esforço schmittiano em capturar a violência monopolizando-a por meio da decisão soberana, segundo Agamben a inscrição da anomia pelo estado de exceção demonstra exatamente o que ela é: "uma *fictio iuris* por excelência que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força-de-~~lei~~" (AGAMBEN, 2004, p. 92). É nesse sentido que Agamben considera que o estado de exceção ganha uma característica espectral ao se tornar uma força-de-lei sem lei. Matos complementa a leitura agambeniana elucidando a aporia que compõe a relação da violência com o estado de exceção que, para além de se efetivar enquanto ordem, concebe a normatividade como violência qualificada:

> O paradoxo é surpreendente: para desincluir a violência da vivência social, ela precisa ser incluída como exceção soberana no próprio corpo do direito. Dessa maneira, o direito é apenas violência qualificada, quer dizer, violência organizada, dado que "a instauração do direito é instauração de poder [Macht] e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência [Gewalt]". Essa relação se re-

> vela com toda clareza quando consideramos as formas históricas em que o direito se revelou ao longo de seu percurso (MATOS, 2012a, p. 297).

São essas formas históricas o objeto da próxima seção.

2.2. O segredo do *nómos*

Em *O* nómos *da Terra no direito das gentes do* jus publicum europaeum, obra de 1950, Carl Schmitt trata da relação fundamental do direito com a tomada comum da terra a partir da criação de uma ordem espacial planetária com a expansão do mundo europeu pelos mares e, consequentemente, com a descoberta do Novo Mundo. Para Schmitt, a ordem jurídica ainda estaria centrada na Europa, que constituiria o *jus publicum europaeum* e, por conseguinte, representaria a ordem existente na sociedade internacional. Em contrapartida, povos não europeus não deveriam ser considerados sob o ponto de vista do direito das gentes. Assim, as terras descobertas devido às grandes navegações eram espaços livres para serem conquistados pelos Estados soberanos europeus. Matos (2014a, p. 164 e ss.) esclarece que a tomada da terra também tem uma relação íntima e essencial com violência, cabendo elucidar a relação espacial do direito em sua fundação.

Segundo Schmitt, os grandes atos originários do direito não são decorrência de definições normativas abstratas, não provêm de manuais jurídicos sua fundamentação. Ao contrário, todos os conceitos jurídicos são deflagrados a partir do cercamento, povoamento e defesa do solo. Ao analisar o termo *nómos*, o filólogo alemão Jost Trier (*apud* SCHMITT, 2014, p. 74) explica que "no começo está a cerca. Cerca, cercado e limite entretecem, de maneira profunda e conceitualmente definidora, o mundo formado pelos seres humanos. O cercado é o que cria o espaço sagrado, subtraindo-o do ordinário, submetendo-o à sua própria lei, confiando-o ao divino. [...] Todos *nomos* é aquilo que está no interior de uma cerca."

Do ponto de vista schmittiano, o direito enquanto mecanismo ordenador de uma vida político-jurídica surge dessa experiência humana originária e não da mera técnica jurídica em si mesma enclausurada, uma vez que esta não corresponde em sua totalidade à origem dos atos jurídicos, sendo antes consequência dessa relação primeira do ser humano com a terra. Nesse sentido, a ordenação normativa característica do direito depende desse ato que lhe é anterior e que, portanto, o fundamenta. As representações jurídicas possuem origem espacial, com as quais estão intimamente ligadas e dela provêm. Não é apenas a "estatuição de estatuições" que define o que seja *nómos*.[21]

Conforme Schmitt, *nómos* é uma palavra grega que em seu sentido originário significa primeira medição e tomada da terra possuindo, portanto, uma conotação espacial. E somente compreendendo esse sentido da palavra *nómos* é possível distinguir do significado legal-positivista atribuído a ela que, traduzida por *Gesetz* [lei] ou *Norm* [norma], acaba por perder todo seu significado originário. "O *nómos* é, portanto, a forma imediata na qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível" (SCHMITT, 2014, 69). *Nómos* advém de *nemein*, que significa tanto apascentar quanto dividir remetendo ao seu sentido de circunscrição e ordenação espacial.

Schmitt (2014, p. 75) demonsta que a partir do positivismo jurídico do século XIX, "a lei tornou-se, por conseguinte, uma estatuição com 'chance de obediência por coação' e orientada para as autoridades estatais encarregadas de aplicá-la." Degenera-se, portanto, do sentido originário da palavra *nómos* que, reduzido ao sentido de lei, perde e desvincula-se da real gênese que está contida nesse termo, ou seja, ordenação e localização que se refere à terra, adjudicada por determinado agrupamento humano que se fixa em um território. O direito é imediatamente vinculado à tomada da terra. Franco de Sá (2012b, p. 130) explica que

21 Aqui é interessante pontuar que Michel Foucault também trabalha em sua obra *Segurança, território, população* com a palavra grega *nomos*. Contudo, parte da etimologia da palavra com origem em *nomeús*, que significa "pastor" (FOUCAULT, 2009, p. 183 e ss).

> Um tal direito consiste num *jus publicum*, capaz de regular as relações entre várias partes, as várias áreas nas quais a própria terra se divide. Na perspectiva europeia, um tal direito surge assim como um *jus publicum europaeum*, o qual, durante a sua vigência entre os séculos XVII e XIX, procurava justamente determinar as relações dos Estados soberanos da Europa entre si, por um lado, e, por outro, entre estes Estados e um "novo mundo" que se expunha à sua exploração e colonização.

Quando se converte o sentido de *nómos* para lei, no intuito de planificar seu entendimento enquanto decorrência racionalizada de imputações normativas, lei e medida são subsumidas em uma única abstração esvaziada do seu real conteúdo topológico. A pretensão de superioridade das ciências jurídicas, segundo o pensamento schmittiano, tomou para si a lei enquanto parâmetro de ordenação normativa abstrata, encerrando o discurso científico jurídico em normas positivadas, carentes em sua essência do conteúdo histórico-espacial que originalmente designa *nómos,* ou seja, a tomada da terra. Assim, conclui-se que a tradução de *nómos* por "lei" nada mais é que a decomposição medíocre do seu real significado que constitui os grandes atos originários dos quais decorrem todos os institutos jurídicos supervenientes.

Nesse sentido, *nómos* não é lei e não é da lei que provém o fundamento originário do jurídico. "*Nomos* é a palavra grega para a primeira medição, que funda todas as medidas subsequentes, para a primeira tomada da terra, entendida como a primeira divisão e partição do espaço, para a divisão e a repartição originárias" (SCHMITT, 2014, p. 65). Desde o momento em que *nómos* foi traduzido por lei, lei e medida não foram mais distinguidas. Os títulos jurídicos decorrem da tomada da terra e não o contrário. Schmitt ainda explica que a palavra grega *nómos* é derivada do verbo grego *némein*, que significa apoderamento, captura, limitação. A tomada da terra, portanto, é o

ato originário fundador do direito que corresponde a uma vinculação de circunscrição territorial. Segundo Schmitt (2014, p. 41)

> As tomadas de terra e as fundações de cidade estão sempre vinculadas a uma primeira medição e repartição do solo utilizável. Origina-se, então, uma primeira medida, que contém em si todas as medidas posteriores. Ela se mantém reconhecível enquanto a própria constituição se mantém reconhecível. Todas as ulteriores relações jurídicas com o solo da terra que é partida pelo povo ou tribo que a toma, todas as instituições de uma cidade ou de uma nova colônia protegidas por muralhas estão determinadas por essa medida originária [*Ur-Ma*β]. Advém do solo todo juízo [*Urteil*] ontônomo e em conformidade com o que é [*seinsgerechte*]. Fiquemos, portanto, em primeiro lugar, com uma apreciação sobre a tomada da terra como ato originário fundador do direito [*rechtbegründenden Ur-Aktes*].

O segrego do *nómos*, assim definido por Matos (2014a, p. 165), passa pela violência e essa é a qualificação da tomada da terra. Portanto, ao reduzir o direito à mera técnica, as teorias contemporâneas negam a inscrição violenta contida na origem do direito. Como observado por Matos, a decisão que fundamenta a ordem não está alheia ao seu significado violento, seja na tomada da terra, seja na suspensão da ordem. Ao contrário, ainda que se pretenda negar a violência originária contida nas relações que fundamentam o direito, todas as estruturas do Estado existem para "gerenciar a violência constantemente fundadora e necessária à vivência coletiva" (MATOS, 2012a, p. 300). Matos (2012a, p. 313) ainda afirma que "o direito é, muito além das mitologias coletivas postas pelo soberano para normalizar a realidade social – para en*direit*á-la –, violência *constante*, *fecunda* e *originária*."

Para os gregos, a esfera política não se relacionava precipuamente com a violência, ao contrário, violência e política eram excludentes. A política era identificada com linguagem e esta era a esfera da

não-violência, uma vez que se procurava encontrar a verdade na vida comum da *polis* na sua forma de persuasão. Contudo, a experiência política grega alicerçada sobre o princípio da não-violência é desmantelada a partir do momento em que se começa a incluir a violência na própria linguagem. Conforme explica Agamben (2014, s/p):

> Cabe à época moderna, então, o triste privilégio de ter transformado a óbvia constatação do poder sugestivo da palavra no projeto consciente de introduzir a violência na própria linguagem. A manipulação das consciências através da violência lingüística organizada se tornou uma experiência tão comum que uma exposição das relações entre violência e linguagem é hoje parte integrante de uma teoria da violência.

Dessa feita, não cabe mais à teoria política atual se erguer sobre pressupostos gregos, como bem denunciado por Agamben. Para o filósofo, se em um momento poderia se declarar que "no princípio era o verbo", há uma passagem que define a situação política atual: "no início era a violência". A partir dessa passagem do pensamento grego acerca da vida política contida na linguagem não-violenta, pode-se compreender com mais segurança a noção contida na palavra grega *nómos* delineada por Carl Schmitt. A tomada da terra é a materialização da violência fundadora dos atos jurídicos originários. Segundo Schmitt (2014, p. 78):

> Naquelas passagens de Heráclito e de Píndaro, tantas vezes citadas, enquanto a palavra grega *nomos*, em vez de um ato de ordenação e localização constituinte, espacialmente concreto, em um lugar de um *ordo ordinans* [ordem ordenante], for transformada em uma simples 'estatuição de estatuições' em termos do dever-ser e – segundo o modo de pensar de um sistema de legalidade positivista – for traduzida para o alemão pela palavra *Gesetz* [lei], toda contro-

> vérsia em torno da sua interpretação continuará a ser inútil e toda perspicácia filológica será infrutífera. Outro obstáculo é o fato de que a maioria dos intérpretes no campo da filologia nem sequer suspeita como a palavra *Gesetz* foi completamente funcionalizada pelos juristas do final do século XIX, no interior do sistema de legalidade positivista do moderno aparato estatal, ao ponto de a legalidade ter-se tornado uma mera arma do partido que momentaneamente legisla contra o partido excluído do processo legislativo. As palavras de Heráclito e de Píndaro só significam que todos os regulamentos subsequentes, escritos ou não escritos, extraem sua força da medida interna de um ato originário constituinte e ordenador do espaço. Esse ato originário é o *nomos*. Tudo o que vem depois são ou efeitos e acréscimos ou então novas repartições – *anadasmoi* –, ou seja, ou continuação do antigo fundamento ou desvios dissolventes do ato constituinte de ordenação do espaço, ato associado à tomada de terra, à fundação de cidades ou à colonização.

Schmitt se preocupou em delimitar a soberania estatal em seu discurso filosófico dos anos de 1920, diferenciando-a do poder total – que não protege, mas aniquila a unidade política, assim como as teorias que constituem uma despolitização do político. Para Schmitt, ambas as vertentes por ele combatidas, consequentemente, recaem no vazio normativo por não contemplarem a decisão política originária que fundamenta a ordem jurídica. Tais teorias e linhas de pensamento emplacadas pelo normativismo, liberalismo, anarquismo e marxismo são rejeitadas por Carl Schmitt no que diz respeito ao que dá fundamento e origem ao direito, uma vez que cabe ao soberano ser a âncora do político com a ordem, do estado de exceção com o estado normal e essa é a característica do fundamento do jurídico na teoria política schmittiana.

É nessa exata dimensão que se deve pensar o que seja um *fundamento*, principalmente no âmbito do direito, no qual remonta a uma

dimensão conflitiva e polêmica no sentido heraclitiano dos termos. Para tanto, é preciso lançar um olhar crítico em direção ao que a teoria do estado de exceção propõe. Segundo Matos (2014b, p. 9), o significado do lexema "fundamento" deve ser investigado a partir do plano da produção da verdade e, na seara do direito, tomar o controle da produção da verdade jurídica "equivale, portanto, a um contínuo ato de fundação, percebendo o potencial estritamente antinatural da experiência do direito. Pois se as coisas fossem como devessem ser, toda normatividade social naufragaria."

2.3. Exceção econômica permanente

A suspensão e supressão dos obstáculos normativos para a atuação estatal confirma a tensão que mantém um agrupamento humano unido politicamente e, também, o perigo da exceção se tornar a regra por ser um mecanismo que é acionado em uma situação-limite de proteção ou instauração da ordem constitucional. Ao narrar o surgimento histórico do totalitarismo formado pelo nazismo alemão, Agamben conclui que o estado de exceção se tornou instrumento por meio do qual as categorias de cidadãos indesejáveis podem facilmente ser excluídas de toda proteção jurídica, inclusive nos chamados estados democráticos de direito.

Forma-se o paradoxo por meio do qual medidas provisórias e excepcionais se tornam o paradigma para a manutenção de uma estrutura estranha ao objeto pretendido originalmente pela decisão soberana, ou seja, a ordem jurídica. Ao exercer o poder se esquivando da busca da ordem, o totalitarismo moderno cria voluntariamente o *estado de exceção permanente*, situação na qual o caso excepcional desempenha um papel determinante em conceber na sua generalização "uma tentativa de incluir na ordem jurídica a própria exceção, criando uma zona de indiferenciação em que fato e direito coincidem" (AGAMBEN, 2004, p. 42). Tornado técnica de governo, o estado de exceção faz emergir sua natureza enquanto constitutivo da ordem jurídica mantendo a indiscernibilidade entre norma e exceção.

É a partir desse desvirtuamento da situação excepcional que Agamben tece críticas sobre o paradoxo formado na política dos Estados contemporâneos. Ao narrar o surgimento do *Patriotic Act* nos Estados Unidos após o ataque de 11 de setembro de 2001, Agamben alerta para o que vai chamar de exceção permanente. O que se caracterizava enquanto medida provisória que tinha por objetivo salvaguardar a ordem torna-se, na contemporaneidade, a regra que continuamente nega a ordem. A exceção tornada regra não se manifesta no limite do direito, ao contrário, é a ele incorporada. Assim, se em um primeiro momento a exceção cria e protege a Constituição, quando o estado de exceção se torna técnica permanente de governo, a unidade política a todo o momento é ameaçada e sua existência se torna indeterminada. Agamben (2004, p. 131) constata que

> O estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário. 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 nota que a emergência econômica tem papel fundamental na virada do sentido original do estado de exceção. Assim, sempre que os governos se encontram diante de uma crise econômica, utilizam-se das ferramentas excepcionais para garantir a proteção do sistema financeiro. Demonstrando o exemplo da Constituição de Weimar, que em seu art. 48[22] previa a possibilidade de suspensão da Constituição e dos direitos e garantias fundamentais, ou seja, poderes excepcionais amplos, Agamben (2004, p. 29) afirma que em 1923

22 Constituição da República de Weimar, de 11 de agosto de 1919, artigo 48, §2º: "Caso a segurança e a ordem públicas estejam seriamente ameaçadas ou perturbadas, o Presidente do *Reich* pode tomar as medidas necessárias a seu restabelecimento, com auxílio, se necessário, de força armada. Para esse fim, pode ele suspender, parcial ou inteiramente, os direitos fundamentais fixados nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 154" (ALEMANHA, 1919)

"o governo [alemão] usou o art. 48 para enfrentar a queda do marco, confirmando a tendência moderna de fazer coincidirem emergência político-militar e crise econômica."

Há, portanto, um paralelismo entre emergência econômica e emergência militar no qual surge um poder de regulamentação e controle sobre todos os aspectos da vida econômica e social. Tal situação causa extrema estranheza a Schmitt, uma vez que, já denunciando o liberalismo político como um oponente a ser combatido, enxerga o plano econômico distante do plano político. O terreno do econômico não visa a manutenção da ordem de uma unidade política, mas, antes, procura afirmar um novo *nómos* da terra produzido por um estado de exceção econômico. É nesse sentido que Matos (2012a, p. 299) afirma que:

> O terreno econômico se apresenta enquanto espaço apátrida, especulativo e descomprometido com quaisquer valores públicos e coletivos, levando as nações a desregulamentar para, paradoxalmente, regulamentar, com o que a democracia e o Estado de Direito se fragilizam.

O contexto técnico-econômico é tornado paradigma de administração e gestão do agrupamento humano em favor de determinações econômicas. Para tanto, as constantes crises que o sistema financeiro enfrenta confirmam sua incidência no funcionamento do sistema político. Giménez Merino (2012, p. 52) denunciou que não se pode qualificar de *democrático* um Estado de Direito cuja "formação da vontade política coincide agora plenamente com a do capital, legitimada por meio dos representantes políticos das populações." Se a crise é um momento de ruptura no funcionamento de um sistema, o estado de exceção econômico utiliza-se de todas ferramentas políticas e jurídicas da crise para realizar a manutenção do *status quo* econômico. Nesse sentido, vale suprimir direitos e garantias fundamentais e a própria democracia para manter o poder econômico vigente.

A ordem jurídico-política, portanto, transforma-se no apoio que o econômico necessita para manter sua existência em todos os aspectos, já que assegura o funcionamento da ordem capitalista. Desse modo, como denunciam Hardt e Negri (2005, p. 223) "talvez devêssemos dizer que nesse contexto o direito não representa na realidade a oportunidade de todos, mas o privilégio de poucos." O direito, nesse sentido, "não é uma coerção externa que regula o capital, mas uma expressão interna de acordo entre capitalistas" (HARDT; NEGRI, 2005, p. 222). Andityas Matos critica o governo capitalista e a falácia da desregulamentação do econômico demonstrando como a ordem que o sustenta legitima práticas necessárias ao capital, nas quais a ação técnico-econômica se vale de um instrumental político-jurídico que amplifica e garante o que interessa ao capital financeiro dominante. Matos (2014a, pp. 157-158) ainda afirma que

> Todo regime econômico capitalista precisa se apresentar enquanto uma ordem. Ele necessita da força estatal para se impor e se manter. A autoridade econômica capitalista só pode existir mediante o apoio ativo de autoridades políticas, seja para que os sistemas econômicos nacionais estejam configurados e funcionem de modo semelhante, seja para reafirmar e legitimar os direitos do capital (propriedade, controle de mercado e mão-de-obra, "livre concorrência" etc.), seja, finalmente, para garantir a aplicação eficiente e centralizada de sanções legais nacionais e internacionais.

Com a despolitização da sociedade devido à força do capital apropriante das técnicas político-jurídicas e a partir das crises econômicas que começaram a assolar o sistema financeiro moderno – "do *crack* da bolsa de Nova York em 1987 à explosão de 2008, passando pelas crises no sudeste asiático ou na Rússia" (GIMÉNEZ MERINO, 2012, p. 54) – o estado de exceção se tornou a regra. Como bem notou Giorgio Agamben, as situações de excepcionalidade aliadas à ampliação

dos poderes governamentais – e inclui-se aqui a desconsideração dos direitos humanos fundamentais enquanto juridicamente vigentes e garantidos –, são cada vez mais comuns no mundo contemporâneo, sendo a situação excepcional um espaço no qual se impõe uma força-de-lei sem lei para garantir com melhor fluidez a proteção da qual o econômico depende.

Nesse sentido, Agamben (2004, p. 13) constata que "o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea", uma vez que é a forma mais eficaz de eliminar adversários políticos, assim como aqueles que não se integram ao sistema político dominante. Pode-se citar como exemplo desse contexto excepcional a perseguição no Brasil de manifestantes e indignados que foram às ruas em protesto contra a realização da Copa do Mundo FIFA 2014. Desde as chamadas Jornadas de Junho em 2013, as cidades brasileiras foram marcadas por intensos protestos de rua que, ocupando o espaço público, transformaram a realidade política brasileira.

Todavia, as práticas políticas envolvidas na construção da Copa e que tiveram por escopo ordem e segurança públicas, utilizaram-se de práticas policias como recurso para controle de manifestações contrárias à realização do evento. Identificaram-se, como propõem Hardt e Negri em *Multidão*, inimigos internos abstratos (*black blocs*, vândalos e manifestantes perigosos que atentam contra o *cidadão de bem*) como sucedâneo às políticas democráticas constitucionais que, em tese, deveriam organizar o debate. Desse modo, aquilo que se configuraria como *ultima ratio*, serviu apenas para consolidar um regime de biopoder excepcional destinado ao controle da população em nome da segurança e da ordem.

A criminalização dos movimentos sociais, prisões para averiguação, Lei Geral da Copa, Lei Antiterrorismo, combate aos *black blocs*, a administração de favelas por meio de UPPs, o intenso repúdio ao *vandalismo*, são exemplos de como o estado de exceção se tornou paradigma de governo no Brasil orientado a mobilizar as forças que diligenciam a manutenção do *status quo*, tudo devidamente acompa-

nhado pela grande mídia e aplaudido pela população alienada diante da encenação do real. Tal somente confirma que o direito e todas as instituições clássicas como direitos humanos e democracia perderam seu caráter de garantia – e há tempos.

Observa-se que o atual Estado de direito das democracias ocidentais somente consegue capturar ações que questionam a política dominante por meio da criminalização, tornando-as uma anomalia político-jurídica que deve ser condenada e extirpada ao mesmo tempo em que as espetaculariza. Nesse sentido vale lembrar a situação dos refugiados ou apátridas descrita por Hannah Arendt em sua obra *Origens do Totalitarismo* (1989). Arendt demonstra o que entende ser o *declínio do Estado-nação e o fim dos direitos humanos*. Explica como que os Estados de direito estabelecidos à imagem e semelhança do Estado nação fruto da Revolução Francesa silenciam-se diante da maldição do *Heimatlosen* ou *apatrides*.

Heimatlosen ou *apatrides* são termos que designam os seres humanos que não são considerados nacionais conforme o ordenamento jurídico de determinado Estado. Sob tal lógica, os Estados de origem recusam-se a aceitar os apátridas e os Estados de chegada não os reconhecem enquanto legítimos detentores de direitos. Os *heimatlosen* são pessoas excluídas de toda proteção estatal e constitui-se uma situação de anomalia que não é prevista por legislações nacionais. Ainda no pós-guerra, a única forma de um apátrida ser recebido pelo ordenamento jurídico de determinado Estado era se converter em criminoso, uma vez que transgredindo a lei poderia ser recebido por ela. De modo análogo à maldição dos *apatrides*, os movimentos que se desenvolveram desde o *Occupy Wall Street*, passando pelo movimento espanhol 15-M e chegando ao Brasil a partir das Jornadas de Junho, foram sequestrados pela esfera penal do direito. Privados do diálogo com o poder foram perseguidos e entregues à administração truculenta das forças policiais do Estado que, constantemente, suspende a democracia e direitos e garantias fundamentais.

Tal situação de distorção do estado de exceção que se encontra sob o pretexto de buscar o jurídico, na verdade, mantém-se na inde-

terminação. A exceção permanente atinge um momento no qual não mais tem a função de restaurar ou instaurar uma ordem jurídica, ou seja, dar vida ao direito, mas pretende que a unidade política permaneça sob os auspícios de uma ideologia que somente subsiste enquanto violência. Para Agamben (2013, s/p), as contínuas crises econômicas tornaram-se justificativas inquestionáveis da constante manutenção excepcional da vida social, "a crise coincide com a normalidade e torna-se, deste modo, apenas uma ferramenta de governo" O mesmo diagnóstico é apresentado pelo Grupo Krisis (2003, pp. 66-68):

> É precisamente este processo que leva o Estado democrático a transformar-se em mero administrador da crise. Quanto mais se aproxima do estado de emergência financeira, mais se reduz ao seu conteúdo repressivo. As infraestruturas são orientadas segundo as necessidades do capital transnacional. Como outrora nos territórios coloniais, a logística social restringe-se cada vez mais a um número restrito de centros económicos, enquanto o resto fica abandonado. [...] Na medida em que tal não diga directamente respeito aos sectores relevantes para a economia, já não interessa saber se os comboios andam ou se as cartas chegam ao destino. A educação passa a ser um privilégio dos vencedores da globalização. A cultura intelectual, artística e teórica é entregue ao critério do mercado e agoniza. O sistema de saúde deixa de ser financiável e degenera num sistema de classes. Primeiro lenta e disfarçadamente, depois de modo aberto, passa a valer a lei da eutanásia social: quem é pobre "supérfluo" deve morrer mais cedo. O Estado democrático, transformado num sistema de *apartheid*, nada mais tem para oferecer àqueles que até agora eram os cidadãos do trabalho do que a simulação repressiva da ocupação em formas de trabalho barato e coercitivo, e o desmantelamento de todas as prestações sociais. Num estádio mais avançado, é a própria administração estatal

> que pura e simplesmente se desmorona. Os aparelhos do Estado tornam-se mais selvagens, transformando-se numa cleptocracia corrupta, os militares transformam-se em bandos armados mafiosos e a polícia em assaltantes de estrada.[23]

Diante dessa assombrosa situação atual que tem como paradigma o estado de exceção constante, é preciso pensar um novo fundamento para o direito que supere sua configuração como mera técnica que administra a vida social em favor das constantes e exceptivas determinações econômicas. A subordinação do Estado ao mercado, o funcionamento dos poderes políticos constitucionais com vistas à proteção do econômico e a despolitização da estrutura social faz com que o direito se torne simples acordo entre capitalistas que afasta o surgimento de novas possibilidades de construção política. Nesse contexto político-jurídico, deve-se responder à seguinte pergunta: é possível resistir? Este é o tema da próxima seção.

23 O Grupo Krisis foi fundado em Nuremberg, em 1986, por intelectuais e ativistas alemães. Formado por membros como Robert Kurz, Ernst Lohoff, Franz Schandl, Norbert Trenkle e Claus Peter Ortlieb, o grupo organiza e participa de seminários e debates e publica artigos que abordam assuntos como crise econômica e emergência financeira, Estado democrático de direito, capitalismo, etc. *Cf.* <www.krisis.org>.

– PARTE III –

CONTRAPODERES

3.1. Introdução

Se pensarmos que a instauração do direito é a instauração do poder, conforme intuiu Walter Benjamin, ergue-se um arcabouço impenetrável diante do fundamento do direito. Por um lado, Schmitt desenvolveu a teoria da soberania configurada no estado de exceção enquanto o momento de captura da violência inscrita em sua gênese, por outro lado, Agamben demonstrou que o estado de exceção já não fundamenta a existência do direito há tempos. O que ocorre é a manutenção do poder econômico constituído por meio de mecanismos jurídicos que, paradoxalmente, suspendem o direito e ainda procuram aplicá-lo. É a violência qualificada aludida por Kelsen. Dessa feita, não há a fundação de um direito, mas, antes, a constante obstrução da realização do direito que salvaguardaria a ordem, criando, em tese, a situação normal.

Ao se confirmar que a história contemporânea narra o estado de exceção permanente que se caracteriza pela contínua suspensão da ordem normativa para atender, inclusive, fins econômicos por meio do caso excepcional, encontra-se diante da experimentação mais radical da história jurídica. Tal situação apenas confirma o que Bercovici denominou de *estado de exceção econômico permanente*. Como uma górgona do poder que a tudo transforma em pedra, esse direito que possibilita a manutenção do *status quo* econômico tornou-se algo perigoso para quem, antes, poderia se deixar abandonar a ele confiando na proteção e tutela jurídica da democracia e direitos e garantias fundamentais.

Em um breve texto intitulado *Final do direito: Hipóteses sobre a extinção de um princípio formal do Ocidente* (1994), Franz Schandl afirma que o direito, além de não conseguir acompanhar sob forma de legislação e aplicação das normas positivadas o ritmo que o capitalismo impõe, caracteriza-se por endossar a constante restrição das forças democráticas e se encontra hoje regularmente submetido aos interesses do capital financeiro dominante. O direito nesse contexto deve ser calculado como uma máquina, como notou Max Weber. Dessa forma,

o direito não possui mais o caráter de garantia e passa a ser aquilo que efetivamente põe em risco a convivência coletiva. Todo o instrumental jurídico está vinculado a uma estrutura constantemente excepcional e os discursos jurídicos daí decorrentes se transformaram em pretensas justificações do *status quo* dominante. Abandonado ao seu próprio arbítrio, o direito assume correspondência exata com o mercado.

Faz-se necessário, portanto, pensar como o poder político-jurídico subsumido no poder econômico pode ser desafiado diante da realidade que se impõe. Para tanto, é preciso determinar se é possível conceber outro fundamento do direito, algo que o desvincule da mera conservação ou instauração de um poder asfixiante que anula, afasta e destrói progressivamente a vivência coletiva. A estabilidade político-jurídica há tanto tempo traduzida na possibilidade de defesa de direitos e garantias fundamentais – que são os primeiros a serem decapitados no altar do estado de exceção permanente – se converte nesse cenário em estabilidade do mercado. Sob a desculpa de proteção e manutenção da ordem e segurança públicas, as ações excepcionais conformam verdadeiros aparatos sob a fachada de legalidade contida em medidas de exceção que visam combater ações de resistência ao *status quo* econômico.

Se na tese schmittiana a soberania é caracterizada enquanto aquilo que sustenta a ordem jurídica e mantém relação de fundação com ela, quando o estado de exceção se desvincula desse pressuposto político-jurídico e passa a ser aquilo que atenta frontalmente contra a existência da Constituição, emerge a fratura na relação de poder contida nas estruturas jurídicas que constituem o direito. O direito aparece isolado enquanto elemento que não discrimina ordem normativa e exceção permanente. Vinculado a uma conjectura mercadológica, torna-se o desígnio dos imperativos do capital e se instrumentaliza em um mecanismo para confirmar o plano que o econômico necessita enquanto momento antecedente de sua execução. Não importa nesse cenário se a democracia é uma ficção garantida em textos constitucionais em que o proselitismo predomina.

Constata-se, portanto, que o direito é atualmente uma muleta grotesca em que o capital se escora e a ele é coimplicado, formando uma relação de identidade na qual o domínio da força é a sua garantia. Como constata Andityas Matos (2014a, p. 154) "o capitalismo é e sempre será uma ordem." O paradoxo do estado de exceção tornado permanente encontra seu *locus* nesse ponto. A ordem que o direito assegura é sempre aquela que defenderá a inscrição da suspensão no próprio corpo do *nómos*. O direito não se desencadeia na história enquanto uma conquista civilizacional que poderia proteger e efetivar a democracia ou direitos e garantias fundamentais. O direito tornou-se um instrumento de barbárie e manutenção do capital sendo, portanto, expressão última da lógica do mercado.

Segundo Benjamin (2012b, §VIII, p. 13), "a tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' no qual vivemos é a regra." Portanto, é necessário alcançar o verdadeiro estado de exceção, ou seja, a abolição da dominação pelo poder econômico constituído que instaura a oposição entre opressores e oprimidos. O estado de exceção permanente é uma afirmação contínua da opressão, todavia, é totalmente contingente. Nesse sentido, não é algo que deva ser naturalizado no decorrer da história. Conforme notou Löwy (2012, p. 85), o real estado de exceção "é prefigurado por todas as revoltas e sublevações que interrompem apenas por um breve momento o cortejo triunfante dos dominantes."

É preciso confrontar a ordem exceptiva do capital para que não se seja conivente com a afirmação de seu poder. Para tanto, é necessário rememorar as lutas passadas para que se continue a batalha das gerações vencidas e se realize os "objetivos pelos quais lutaram e não conseguiram alcançar" (LÖWY, 2012, p. 85). Conforme provocou Benjamin (2012b, §II, p. 10), "o passado traz consigo um *índex* secreto que o remete para a redenção. Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós?" As próximas seções deste livro tratarão de algumas dessas lutas.

3.2. Desobediência civil e resistência constitucional

Na história do pensamento político, porém, da práxis à teoria, há justificações e possibilidades de defender-se perante o poder constituído. Desde a célebre tragédia grega do dramaturgo Sófocles, *Antígona*, o conflito entre poder e resistência ao poder que viola o direito é configurado como uma postura ético-desobediente. Antígona, personagem principal da peça, desafia as ordens contidas em um édito do rei de Tebas, Creonte. A norma estabelecia que quem enterrasse Polinice, irmão de Antígona considerado traidor por ter disputado o trono de Tebas com seu outro irmão Etéocles, seria condenado à morte. A disputa pelo poder entre os irmãos culminou com a morte de ambos. Creonte, sucessor do trono após a morte dos herdeiros legítimos, assumiu como autoridade soberana. Autorizou o enterro de Etéocles com todas as honrarias fúnebres para a passagem ao mundo dos mortos, contudo, vetou que Polinice tivesse o mesmo destino.

Todavia, levantando-se contra o tratamento desigual dispensado aos irmãos, Antígona desafiou o mandamento de Creonte e enterrou Polinice defendendo seu direito de sepultá-lo como o foi Etéocles. Para Antígona, a determinação de Creonte fundamentava-se sobre um tratamento desigual que de forma arbitrária e sem justificativa legal ou dos deuses condenava seu irmão ao sofrimento eterno no pós-vida. Ao tomar conhecimento da afronta às suas ordens, Creonte determinou a execução de Antígona, mas antes de cumprir com a sentença a interrogou procurando saber se não conhecia o conteúdo do édito por ele emanado, uma vez que é absurdo e mesmo letal desafiar a ordem de um rei. A personagem, afrontando o poder de Creonte, afirma que sabia da existência do decreto, mas que, contudo, não o obedeceria por considerá-lo fruto de uma tirania e contra as divindades que silencia todos aqueles que a ele contestam:

> Sim, eu sabia! Por acaso poderia ignorar, se era uma coisa pública? [...] não foi Júpiter que a promulgou; e a Justiça, a deusa que habita com as divindades

> subterrâneas jamais estabeleceu tal decreto entre os humanos; nem eu creio que teu édito tenha força bastante para conferir a um mortal o poder de infringir as leis divinas, que nunca foram escritas, mas são irrevogáveis; não existem a partir de ontem, ou de hoje; são eternas, sim! – Tais decretos, eu, que não temo o poder de homem algum, posso violar sem que por isso me venham a punir os deuses! Que vou morrer, eu bem sei; é inevitável; e morreria mesmo sem a tua proclamação. E, se morrer antes do meu tempo, isso será, para mim, uma vantagem, devo dizê-lo! Quem vive, como eu, no meio de tão lutuosas desgraças, que perde com a morte? Assim, a sorte que me reservas é um mal que não se deve levar em conta; muito mais grave teria sido admitir que o filho de minha mãe jazesse sem sepultura; tudo o mais me é indiferente! Se te parece que cometi um ato de demência, talvez mais louco seja quem me acusa de loucura! [...] Por que demoras, pois? Em tuas palavras tudo me causa horror, e assim seja sempre! Também todos os meus atos te serão odiosos! Que maior glória posso eu pretender, do que a de repousar no túmulo de meu irmão? Estes homens (indica o coro) confessariam que aprovam o que eu fiz, se o terror não lhes tolhesse a língua! Mas, um dos privilégios da tirania consiste em dizer, e fazer, o que quiser (SÓFOCLES, 2005, pp. 30-33).

A desobediência de Antígona se fundamenta em uma ideia conservadora de direito natural, ou seja, dependente de um poder transcendente para que sua ação seja distinguida de uma mera desobediência criminal. Assim, a violação ao mandamento de Creonte culmina com a legitimidade conferida pelos deuses, sendo natural e adequada. Deste modo, Antígona deseja desobedecer à lei e demonstra vontade até mesmo em se sacrificar em nome de sua causa, crendo que tem o apoio dos deuses. Nesse sentido, o protesto de Antígona em face da ordem de Creonte é considerado justo por estar em conformidade ao

que as leis naturais tutelam. Portanto, é uma desobediência de caráter individual e transcendente que não busca ruptura com a ordem como um todo, mas apenas em um ponto específico e particular.

Em um momento pré-moderno da história política, a teoria teológica de Santo Tomás (1980) de Aquino advertia que o direito de resistência (*ius resistentiae)* ao poder humano era justificado sempre que uma lei terrena representasse uma afronta à lei divina. Era um dever resistir em tal situação, uma vez que quando se encontra diante de uma violação ao postulado por Deus, obedecer é confirmar um direito corrupto *(corruptio legis*). Contudo, é no pensamento moderno que a oposição ao poder adquire contornos significativos e importante papel na história político-jurídica. A partir do momento em que se concebem limitações ao exercício do poder político e proteção jurídica aos direitos e liberdades do indivíduo, a atividade estatal começa a ser pensada em sua limitação diante de determinada comunidade e não mais como uma potência absoluta capaz de interferir sem oposição dos governados.

Na teoria hobbesiana, ainda que a vivência em sociedade civil se configurasse no binômio proteção e obediência, já que a condição de existência de um agrupamento político era alicerçada na ordem e segurança, quando há descumprimento pelo Leviatã ao contrato social no que tange a proteção do direito à vida, a segurança e a paz entre os homens, é legítimo aos súditos romperem o contrato. Se o Estado não cumpre sua prerrogativa de garantir a segurança dos indivíduos em uma sociedade civil, afirma Hobbes (1977, p. 104) que "ninguém é considerado obrigado pelo pacto a abster-se de resistir à violência." O pacto de sujeição em uma sociedade política somente se mantém quando as partes contraentes cumprem com suas obrigações. A sociedade civil suplanta o estado de natureza ao garantir que o poder pela força de todos contra todos não será o modo de convivência coletiva. Assim sendo, quando o Leviatã monopoliza o poder, o pacto social representa o compromisso inescusável de garantia do direito à vida.

A partir do momento que a sociedade civil não é capaz de assegurar a vida dos membros da coletividade, os indivíduos ficam deso-

brigados a obedecer ao pacto para preservar a própria vida. É nesse sentido que Hobbes afirma que ninguém é obrigado a aceitar ter a vida ceifada sem resistência ao agressor. O poder soberano é definido enquanto um conjunto de ações empregadas na consolidação da convivência pacífica entre os homens e somente se justifica o ingresso na sociedade civil quando o Leviatã fornece a proteção que no estado de natureza era inexistente. A estabilidade social, portanto, é condição fundamental do dever de obediência e a situação de injustiça surge a partir do momento em que o Estado não cumpre com o pacto. Ainda que a soberania em Hobbes seja absoluta e ilimitada, pois os indivíduos renunciam à liberdade de exercer a força para se submeterem à força monopolizada do Estado, em casos extremos de ataque à vida e falta de segurança é possível resistir. A autopreservação é anterior ao pacto social e, portanto, é condição humana intransferível ao soberano pelo pacto. Hobbes (1977, pp. 75-76) explica que

> Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer.. [...] Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. [...] A soberania é a alma do Estado, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela seu movimento. O fim da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer em sua própria espada quer na de um outro, a natureza manda que a ela obedeça e se esforce por conservá-la.

Todavia, a teoria político-jurídica de Hobbes estabelece o fundamento do Estado em um contrato social, isso quer dizer que o vínculo entre soberano e súditos é firmado por um instrumento característico

de direito privado. Nesse sentido, pressupõe-se que as partes contratantes são indivíduos livres e iguais que instituem um acordo bilateral de vontades. Contudo, os súditos não se encontram diante do Estado como iguais, uma vez que o Leviatã é algo superior a eles. Portanto, a resistência mediada por uma cláusula contratual tornaria o contrato ilógico e colapsaria o sistema jurídico já que não é possível que o Estado assegure sua própria dissolução. Conforme notou Matos (2006, p. 23):

> Qualquer vínculo contratual pressupõe duas condições que não se verificam no contrato social de Hobbes: a igualdade das partes contratantes e a dissolubilidade do vínculo. A primeira das condições somente se transforma em dificuldade após a criação do Estado-Leviatã, pois os indivíduos que lhe deram origem são, em tese, iguais. Todavia, a partir do surgimento do Estado, ele já não é mais mero objeto de contrato: transmuda-se em parte contratante por assumir direitos e deveres, mormente o de garantir segurança aos cidadãos. A todas as luzes, não é possível a manutenção de qualquer vínculo contratual com o Estado, entidade muito mais poderosa e complexa do que os indivíduos singulares. Os cidadãos não se encontram perante um igual diante do Estado, mas sim de algo que lhes é superior. Imaginar um contrato em tais condições, especialmente se temos em vista o tipo de Estado que Hobbes conheceu, equivaleria ao absurdo de conceber um contrato entre o senhor e o escravo ou entre o criador e a criatura, pois, apesar de os indivíduos conferirem realidade ao Estado, é ele que os cria juridicamente como cidadãos e os mantém como pessoas, ou seja, sujeito de direitos e deveres.

Os indivíduos expressam de várias formas o desprezo por um determinado poder considerado ilegítimo, injusto ou tirano. Entre as inúmeras conotações que podem adquirir a manifestação de oposição

ao poder constituído, a desobediência civil é uma forma de se opor a autoridade estabelecida que compõe uma longa tradição no âmbito da história das resistências, sendo, portanto, sua espécie. Ainda que brevemente, é interessante demonstrar como a desobediência civil se consolidou como forma de resistência diante do exercício político-jurídico de determinado poder.

Segundo Ermanno Vitale (2012, p. 28), o dever de obediência à lei é quesito fundamental das obrigações políticas, contudo, quem transgride a lei na forma de desobediência civil acredita que sua ação é uma expressão da democracia, pois busca transformar o ordenamento com o objetivo de modificar normas que são consideradas injustas. Ainda que seja uma ação ilegal, a desobediência civil é distinta da desobediência criminal porque é uma forma de contestação que busca pressionar quem detenha o poder político. Enquanto o criminoso desafia a ordem jurídica clandestinamente em busca de proveito próprio, a desobediência civil, conforme o clássico texto homônimo de Hannah Arendt (2010, p. 68), "pode ser considerada como uma indicação de perda significativa da autoridade da lei", ao passo que a desobediência criminosa é efetivada por aquele que "age exclusivamente em seu próprio benefício; recusa-se a ser dominado pelo consentimento dos outros e só cederá ante a violência das entidades mantenedoras da lei" (ARENDT, 2010, p. 69).

Em sua origem, a desobediência civil está vinculada à consciência individual e encontra nesse viés seu maior expoente em Henry David Thoreau. Em 1848 Thoreau proferiu no liceu de Concord em Massachusetts, Estados Unidos da América, a palestra intitulada *Os direitos e deveres do indivíduo em relação ao governo* que foi publicada com o nome *Resistência ao governo civil*.[24] Segundo Andrew Kirk (2008, p. 29),

24 "[...] a expressão 'desobediência civil' nunca foi usada no ensaio [de Thoreau], e o título original da obra era 'Resistência ao governo civil'. O título que hoje conhecemos foi adotado em 1866, quando o ensaio foi publicado em uma edição póstuma das obras mais curtas de Thoreau, talvez porque os editores estivessem sensibilizados com alusões à então recente revolta da Confederação e à Guerra Civil. A mudança no título dilui a agressividade do ensaio: 'desobediência' sugere que a instituição desobedecida tem alguma espécie de legitimidade, por isso, teria permissão para punir; 'resistência' insinua mais a ideia de uma força enfrentada por outra que lhe é oposta. De fato, Thoreau não admitia no ensaio que um manifestante fosse obrigado a aceitar uma

o motivo principal que levou Thoreau a palestrar quando os Estados Unidos contavam com pouco mais de 70 anos foi sua veemente oposição à Guerra do México e à escravidão. O foco da palestra de Thoreau foi a noite que passou na prisão por não pagar o tributo *per capita* durante três anos a título de protesto contra o financiamento da guerra.

Para Thoreau (2008, p. 7), "o melhor governo é o que governa menos [...] Na melhor das hipóteses, o governo não é mais do que uma conveniência, embora a maior parte deles seja, normalmente, inconveniente – e, por vezes todos os governos o são." Defendia a recusa à lealdade ao governo quando por tirania ou ineficiência tornava a vida insuportável. Assim, a obediência ao governo civil é uma conveniência na qual são defendidos interesses escusos que nada tem a ver com a realidade e bem estar da sociedade. Aliás, a ideia de preservação da sociedade civil representa um conceito moralmente vazio para Thoreau, uma vez que se fundamenta na falácia de ser uma organização que preza o bem de todos. O dever de obediência se esvai quando o caráter e medidas do governo vão de encontro com a consciência individual e produzem leis injustas. Neste ponto Thoreu (2008, p. 25) interroga: "devemos contentar-nos em obedecer a elas ou esforçar-nos em corrigi-las, obedecer-lhes até triunfarmos ou transgredi-las desde logo?"

Conforme explica Kirk (2008, p. 28), a conveniência era correlata ao governo daqueles mais poderosos, sendo estes os indivíduos que têm ao lado os sujeitos mais fortes ou em maior quantidade de pessoas. Thoreau se recusava a pertencer a um grupo cujo sentimento de pertença aniquilava a inalienabilidade da consciência individual. O Estado, no pensamento thoreauniano, nada mais faz que controlar e ameaçar fisicamente as pessoas: "Portanto, o Estado nunca enfrenta intencionalmente a consciência intelectual ou moral de um homem, mas apenas seu corpo, seus sentidos" (THOREAU, 208, p. 39). O governo está sujeito à perversão e seria melhor que não houvesse nenhum governo sobre as pessoas, pois nenhum mereceria respeito e obediência. Assim como as leis nunca tornaram os indivíduos mais justos, sua obediência a elas faz com que as pessoas se tornem agentes da injusti-

punição legal" (KIRK, 2008, p. 37)

ça. O enfoque da desobediência ao governo civil defenda por Thoreau (2008, pp. 11-12), portanto, é no indivíduo:

> Penso que devemos ser homens, em primeiro lugar, e depois súditos. Não é desejável cultivar pela lei o mesmo respeito que cultivamos pelo direito. A única obrigação que tenho o direito de assumir é a de fazer a qualquer tempo aquilo que considero direito. É com razão que se diz que uma corporação não tem consciência, mas uma corporação de homens conscientes é uma corporação com consciência. A lei jamais tornou os homens mais justos, e, por meio de seu respeito por ela, mesmo os mais bem-intecionados transformam-se diariamente em agentes da injustiça. Um resultado comum e natural do indevido respeito pela lei é que se pode ver uma fila de soldados [...] marchando em direção à guerra em ordem admirável através de morros e vales, contra as suas vontades, ah!, contra suas consciências e seu bom senso, o que torna esta marcha bastante difícil, na verdade, e produz uma palpitação no coração. Eles não têm dúvida alguma de que estão envolvidos numa atividade condenável, pois todos têm inclinações pacíficas. Então, o que são eles? Homens ou pequenos fortes e paióis a serviço de algum homem inescrupuloso no poder? Visitem o arsenal da Marinha e contemplem um fuzileiro naval, alguém que o governo americano pode fazer ou que um homem pode fazer com sua magia negra – uma mera sombra e reminiscência de humanidade, um homem amortalhado em vida, de pé, mas já sepultado em armas com acompanhamento fúnebre, [...] A grande maioria dos homens serve ao Estado desse modo, não como homens propriamente, mas como máquinas, com seus corpos.

Hannah Arendt, diferentemente de Thoreau, enxerga um potencial coletivo na desobediência civil. Todavia, antes dela, a desobe-

diência coletiva foi posta em prática por Gandhi na luta pela independência do povo indiano. Mahatma Gandhi foi um líder político que convenceu a grande massa populacional indiana a desobedecer a ordem britânica constituída. A desobediência civil coletiva também foi capitaneada por Luther King que defendia os direitos civis dos negros nos Estados Unidos, pregando repúdio ao mal e não às pessoas más. A partir de então não se pode desconsiderar o potencial coletivo da desobediência civil.

Para tanto, a contestação civil tem que ser pública para que não seja confundida com a desobediência criminal. Além disso, não se pode realizar um paralelo entre o desobediente civil e o objetor de consciência, ou seja, aquele que se recusa, por exemplo, a obedecer a determinada norma por motivos morais ou religiosos. A desobediência civil praticada por apenas um indivíduo não teria efeito segundo o pensamento arendtiano, uma vez que não se trata de uma filosofia subjetiva: "Argumentos levantados em prol da consciência individual ou de atos individuais, ou seja, os imperativos morais e os apelos à 'mais alta lei', seja ela secular ou transcendente, são inadequados quando aplicados à desobediência civil" (ARENDT, 2010, pp. 57-58). Com essa ideia Arendt separa a desobediência civil do direito natural como o foi exercido por Antígona.

Caso fosse de aspecto exclusivamente individual, a desobediência civil poderia ser realizada por qualquer indivíduo que, por qualquer razão, contestasse alguma norma. Não se trata disso, para a autora a desobediência civil possui um caráter coletivo sendo formada por indivíduos organizados que têm determinada opinião comum. Em ação combinada, decidem tomar posição contrária em face de determinada política de governo, ainda que esta seja apoiada pela maioria. Trata-se, portanto, de um compromisso mútuo entre indivíduos que compartilham de determinada convicção.

A democracia baseada no direito ao sufrágio universal e eleições livres é justamente o que a desobediência civil ataca. Obedecer à lei porque há possibilidade de participação democrática por meio do voto é um argumento precário de ordem fictícia para Arendt. Defender

que a democracia e a liberdade pública se reduzem unicamente ao sufrágio e que culminam com o compromisso do cidadão com a lei nada mais quer dizer, ironicamente, que "cada pessoa é ao mesmo tempo seu próprio senhor e seu próprio escravo" (ARENDT, 2010, pp. 75-76). Dessa forma, a ideia de um governo por consentimento tácito geral – *consensus universalis* – não possui plausibilidade alguma diante da desobediência civil, uma vez que elimina o direito de divergir e não passa de mera retórica.

Arendt ainda desenvolve a característica não-violenta da desobediência civil ao diferenciá-la da revolução. Afirma que "o contestador civil aceita, enquanto o revolucionário rejeita, a estrutura da autoridade estabelecida e a legitimidade geral do sistema de leis" (ARENDT, 2010, p. 70). Ainda que a vontade de mudança seja elemento compartilhado tanto pelo contestador civil quanto pelo revolucionário no sentido extralegal, na desobediência ela não é repentina e aplicada por meios violentos que agridem frontalmente a estrutura constituída. Já para o revolucionário, a mudança causa uma ruptura radical com o sistema posto por meio de meios violentos. Para Arendt, ainda que o ser humano tenha desejo por mudança, preza mais pela necessidade de estabilidade. Além do mais, para a autora (2010, p. 71), "é perfeitamente sabido que o mais radical dos revolucionários se tornará um conservador no dia seguinte à revolução"

Em suma, para Hannah Arendt (2010, pp. 68-69):

> A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostos a graves dúvidas. [...] Em outras palavras, a desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como

> para preservação ou restauração necessária e desejada do *status quo*.

Ermanno Vitale desenvolve em seu livro *Defenderse del poder* a ideia de resistência constitucional enquanto forma de oposição daqueles que buscam a conservação das instituições e de determinado ordenamento que estão ameaçados ou que já foram violados. A resistência, conforme denominada pelo autor, possui um sentido estrito de conservação de direitos considerados enquanto fundamentais pela Constituição de determinado ordenamento jurídico. Para tanto, o direito à resistência reside no fato de que os Estados de direito com a materialização da democracia constitucional e de um rol de direito e garantias fundamentais ainda assim são suscetíveis à corrupção generalizadas dos seus fundamentos. Mesmo que haja positivação da proteção desses fundamentos básicos, o autor reconhece que o Estado democrático constitucional não exorcizou de todo modo a possibilidade de uma tirania da maioria (VITALE, 2012, p. 26).

Segundo Vitale, a ideia de resistência constitucional reside na oposição à opressão dos que detém o poder, diferenciando-se, dessa forma, da desobediência civil que, para o autor, resume-se na oposição frente à injustiça de uma específica decisão ou norma ainda que não viole ou anule os fundamentos do ordenamento vigente sendo, portanto, pontual. Quando os que ocupam o lugar do poder se utilizam do ordenamento constitucional debilitando as garantias efetivas e as instituições responsáveis pelo controle do poder que lhes é conferido surge uma "contradição entre princípios e normas constitucionais, de um lado, e a produção normativa do legislador ordinário, de outro. Esse caminho leva ao questionamento da constitucionalidade do ordenamento jurídico" (VITALE, 2012, pp. 28-29, tradução nossa).[25] Desse modo, para Vitale, convertem-se normas que deveriam tutelar a democracia em mecanismos que criam uma aparência de democracia. Estabelece-se um paradoxo normativo, uma vez que surge uma "nova

25 Original: "*contradicción entre principios y normas constitucionales por un lado, y la producción normativa del legislador ordinário por el outro. Esta via lleva a poner en duda la constitucionalidad del ordenamiento.*"

legalidade" efetivamente vigente em contraposição a uma constituição vigente somente em uma dimensão superficial e aparente.

A função de uma resistência constitucional não é a de transformar a decisão ou norma que nega a constituição, mas sim "exorcizar a possibilidade de coexistirem no sistema uma legalidade constitucional não efetiva e uma legalidade constitucional efetiva, mas inconstitucional" (VITALE, 2012, p. 29, tradução nossa).[26] Portanto, a resistência constitucional é um tipo específico de resistência que se materializou a partir do momento em que os Estados passaram a se fundamentar em uma Constituição no sentido moderno do termo, somente tendo lugar quando busca reestabelecer normas constitucionais desatendidas por quem tem a prerrogativa e competência de exercer a soberania protegendo a Constituição.

Segundo Vitale, a resistência constitucional não se confunde com uma ação reformista porque esta tem como finalidade a transição, ainda que gradual, para uma nova forma de sociedade, enquanto aquele que resiste constitucionalmente busca a conservação das instituições políticas existentes. Contudo, a resistência constitucional não se opõe à reforma como se opõe à revolução, que busca uma ruptura total com a ordem posta. Para o conservador que pratica a resistência constitucional, "o sistema jurídico existente não precisa de nenhuma reforma substancial, e, portanto, políticas conservadoras são propostas (VITALE, 2012, p. 32, tradução nossa)."[27] Conclui-se que a resistência constitucional tem um lugar bem específico no rol de oposições ao poder. Encontra seu *locus* somente quando há uma ordem legítima constituída que se procura resgatar e preservar em um Estado democrático de direito.

O que se deve criticar na teoria da resistência constitucional desenvolvida por Vitale é sua circunscrição às garantias previstas pelo ordenamento jurídico. Como demonstrado, a democracia e garantias constitucionais são constantemente suspensas em um estado de exce-

26 Original: "*exorcizar la posibilidad de que convivan en el ordenamiento una legalidad constitucional no efectiva y una legalidad efectiva pero inconstitucional.*"

27 Original: "*el ordenamiento existente no necesita ninguna reforma sustancial, y por ello se propone políticas conservadoras.*"

ção permanente, portanto, não há como resistir constitucionalmente quando a própria Constituição se encontra suspensa. Nesse viés, a transmutação da resistência em luta jurídica na lógica de um ordenamento normativo se torna inofensiva quando o que se combate é a exceção. Diante do caso excepcional não é possível reclamar a proteção jurídica, uma vez que os mecanismos jurídicos de tutela restam desativados pela suspensão do ordenamento.

Todas as formas narradas de oposição ao sistema político ou a alguns de seus elementos são casos de dissenso diante das autoridades constituídas. Seja individual ou coletiva, violenta ou não, o que as aproxima é a publicidade que se dá aos atos discordantes frente a determinadas ações do poder político. O dissenso pode ter várias justificações e, do ponto de vista histórico, é a partir da consolidação dos regimes democráticos que se tutelou a liberdade de dissenso enquanto liberdade de crítica e oposição, fundamentais para manutenção da democracia. A possibilidade de manifestar e articular o dissenso recai no controle e limitação, assim como oposição ao exercício do poder constituído, que formam pontos de resistência e insubmissões de condutas ligadas ao protesto e discordância (MORLINO, 2002, pp. 361-364).

Todavia, a recusa frente à autoridade política de uma forma específica, ainda que conteste o poder posto, não adquire forças ou mesmo não procura atingir um ponto de não retorno frente ao sistema objetivando a preservação do *status quo*. Face ao estado de exceção permanente, organizado em se apropriar de todo processo democrático, tais formas de resistências restam ineficazes, pois não intensificam as lutas por elas propostas. Desenrolam-se em torno do poder mantendo a relação de poder em conformidade com as estratégias do adversário. São como uma fagulha que não alimentam a explosão de suas forças nas lutas travadas e acabam por reafirmar o poder sujeitando-se às suas rédeas.

A resistência isolada e pontual, dentro das regras de uma determinada constitucionalidade que a todo o momento, como verificado, é suspensa pelo caso excepcional não é uma força capaz de fazer frente ao estado de exceção permanente, patologia que deve ser combatida e

eliminada se se quer efetivamente viver em uma democracia. A ideia de democracia hoje se encerra em um discurso universalista, mas carente de efetivação prática justamente porque sua vivência real seria óbice aos objetivos do capital. Situada no nível meramente retórico segundo o qual a positivação constitucional de direitos garante mais direitos, a democracia das sociedades ocidentais contemporâneas se amalgamou em procedimentos estabelecidos pelo poder constituído que permitem planificar as ações de resistência de forma homogênea, somente sendo possível resistir dentro da lógica do que se combate, o que é uma triste ironia.

Segundo Foucault, a todo poder se opõe uma resistência, portanto, o poder em si como algo independente não existe. O que existe são relações de poder que figuram como condição constante entre formas de resistência e poder. Seja nas relações familiares, seja nas relações sexuais, seja nas relações de produção, entre proletário e patrão, e, principalmente, seja nas relações políticas ou jurídicas, o poder existe porque há uma resistência que lhe confere vida e funcionalidade, que o contesta e relaciona-se ontologicamente com ele. Assim, os mecanismos de poder são intrínsecos a estas relações, uma vez que "o poder não se funda em si mesmo e não se dá a partir de si mesmo" (FOUCAULT, 2009, p. 4).

Ainda que Foucault tenha notado que a todo poder se opõe uma resistência configurando-se relações de poder, cabe pensar se é possível uma forma de contraposição que não fortaleça e confirme o poder, cuja ação abra espaço que não fomente o ciclo continuamente vicioso e vazio de oposição que somente confirma o *status quo*. Caso se conforme que na história das ideias políticas e jurídicas a oposição ao poder já esgotou todas suas formas e que a democracia atual é o suprassumo da vivência coletiva humana, realmente não há mais nenhum passo a se dar. No entanto, as ideias ainda continuam a ser perigosas e é esse o papel da filosofia: causar espanto.

3.3. Antipoder e poder destituinte

Antonio Negri desenvolveu a teoria do *antipoder* representado pela trindade *resistência, insurreição* e *potência constituinte*. Para o filósofo, a resistência existe em todos os tipos de relações e níveis da vida social, interagindo diretamente em face de um determinado comando de forma criativa. A insurreição é a forma de um movimento que se concentra em pouco tempo em certos objetivos determinados e determinantes que faz convergir várias formas de resistência em um discurso político comum, para um único centro ou ponto que extrapola os limites dados pelo poder constituído à organização social existente. O poder constituinte é o modo como a inovação política desenvolvida pelas resistências em insurreição é tornada teleologicamente eficaz. Se de um lado a insurreição faz com que a resistência se torne inovação sendo esta a expressão que emerge do *trabalho vivo*, por outro lado, o poder constituinte é aquilo que molda essa expressão, uma vez que acumula a potência criativa da insurreição ao transformar o trabalho vivo em um novo projeto potencial de vida e civilização (NEGRI, 2003, pp. 197-198).

Negri (2003, p. 198) ainda afirma que "se a insurreição é uma arma que destrói as formas de vida do inimigo, o poder constituinte é a força que organiza positivamente novos esquemas de vida e de gozo de massa da vida." Dessa forma, a resistência insurrecta tem que agir como um poder constituinte para não ser consumida pelo poder constituído. É nesse sentido que o filósofo delineia o conceito de antipoder diferenciando-o da mera prática de resistência ou como forma de sua organização. Caso se compreenda que o antipoder não seja o elo que une resistência, insurreição e poder constituinte "corre-se o risco de neutralizar aqueles mesmos componentes, esvaziá-los de sua eficácia e inclusive entregá-los sub-repticiamente ao poder dominante" (NEGRI, 2003, p. 198). O antipoder somente terá eficácia caso se movimente de forma sistêmica em um nível global. Ao passo que o poder constituinte somente se qualifica enquanto tal quando se solidifica

"em um processo irreversível de transformação dos modos de vida e de afirmação de desejos de libertação" (NEGRI, 2003, p. 199).

O antipoder deve, ainda, agir perante duas dimensões para que culmine com a ruptura do poder constituído: a dimensão temporal e a dimensão espacial. Do ponto de vista temporal, ainda que a resistência insurrecta surja da espontaneidade dos movimentos em ação, deve afastar a paixão sem reflexão. Para se constituir enquanto antipoder, a conexão entre os três elementos que o caracterizam deve privilegiar a reflexão em vez da dialética da *imediatidade*, a qual impossibilita que as atividades do antipoder possam ser perseguidas e efetivadas. Segundo Negri, (2003, pp. 199-200), "quando resistência, insurreição e poder constituinte são vivenciados (imediatamente) em um tempo compacto e sem articulações, 'a bela alma' triunfa sobre o pensamento crítico, e a operatividade concreta torna-se estupidamente selvagem pelo entusiasmo." Nesse sentido, é preciso distinguir a temporalidade em que o antipoder atua sob pena de destruir sua eficácia.

Do ponto de vista da dimensão espacial, o antipoder deve agir de forma a neutralizar as ações contrárias do inimigo que, hoje, é o poder capitalista. O capital estrutura continuamente a vida em sociedade intervindo em todos os aspectos para tornar seu domínio estável. O poder capitalista controla a estruturação da vida e da produção ao mesmo tempo em que captura as formas de garantia jurídicas para sua constante reprodução. Segundo Negri, a reterritorialização do antipoder pelo capital é possibilitada pela tradição do constitucionalismo. Nesse contexto, o Estado democrático de direito constitucional é um dispositivo estratégico transformado pelo capitalismo em arma de neutralização e castração de ações de resistência. Para que o antipoder não se concretize enquanto tal, o poder capitalista reduz as lutas que vão contra seus objetivos de estabilização da ordem transformando resistência, insurreição e poder constituinte em meras pretensões jurídicas.

Assim, é possível que o poder capitalista desarticule o antipoder arguindo que o processo democrático é o modo pelo qual se pode

conquistar direitos e garantias. Todavia, a democracia em sua constituição hegemônica se tornou mais uma figura do poder dominante do que uma possível forma de salvaguardar a potência do antipoder. Tornou-se um álibi para ações do poder constituído que, nesse sentido, atua de forma a se consolidar através do comando e da hierarquia característicos dos constitucionalismos modernos. Invocando os direitos e garantias fundamentais positivados e o princípio da separação de poderes, o poder capitalista cooptou todas as estruturas democráticas que, se em algum momento tiveram viés de proteção ao cidadão, perderam-se há tempos enquanto forma política que efetiva princípios e normas constitucionais.

A tradição constitucionalista contemporânea foi uma das grandes invenções burguesas, sendo instrumento fundamental da implantação do capitalismo. O modo de produção do poder capitalista instaurou relações de poder que reduzem qualquer resistência a codificações e intensificação dessas relações que se resumem a respeitar a lei porque a lei "garante a realização do reivindicado." Com efeitos centralizadores e hierárquicos, a institucionalização das resistências culmina na obediência à Constituição. É exatamente contra esses efeitos do poder capitalista constituído que o antipoder trava combate. Para Negri, o antipoder não está homologado ao poder constituído. A *homologia latente* do modelo econômico tem como objetivo silenciar os adversários e é esse o modelo de desenvolvimento capitalista. Nesse sentido, as relações de poder se transformaram em relações econômicas, prontas para reduzir tudo a um debate eterno dentro das democracias parlamentares. A resistência insurrecta do poder constituinte não trata de reivindicações de direitos, mas, antes, de expressões de potência. Conforme explica Negri (2003, p. 201):

> O antipoder, para ser exercido e ser eficaz, deve, portanto, ser *duplo*: por um lado escavar, desmantelar continuamente, minar a estrutura social do poder; por outro, intervir de modo ofensivo sobre/contra as operações de estabilização que o poder continua repetindo e que constituem o específico

> de sua capacidade de governo. A um "antipoder" que desestrutura deve corresponder também um "antigoverno" que *desestabiliza*. Em terceiro lugar, há a ação do poder constituinte. Ela é que amplia – sobre todo o território do poder e de encontro a ele – *a imaginação alternativa*: é pensar, todos juntos, o *porvir* como potência da multidão, como uma nova forma de produção e de reprodução da vida, e de luta contra a morte. Essa imaginação deve viver na resistência e na experiência militante da insurreição: assim como os comportamentos de resistência e insurreição alimentam e renovam a imaginação constituinte.

O antipoder não mantém relação com o poder constituído, ao contrário, faz surgir nova forma de vida agindo enquanto poder constituinte, de modo a quebrar o elo da corrente que controlava a *relação de poder* dominante. Esse poder constituinte é uma potência de vida e de organização que não busca a substituição do poder existente e nem sua apropriação, portanto, "não produz desenvolvimento de essências preconcebidas, mas simplesmente vive e produz vida" (NEGRI, 2003, p. 203). Negri afirma que o antipoder em sua potência não tem relação de homologia com o poder constituído, ou seja, é uma ruptura total com a relação de poder preexistente que nega. O antipoder, desse modo, recusa-se a se solidificar enquanto forma de governo que afasta a potência da resistência insurrecta, ainda que seja a democracia, uma vez que atualmente é meramente mais uma figura de poder. A democracia do antipoder é absoluta, ser *sem* determinações ou limitações. Não está sujeita a nenhum poder constituído.

Negri enfatiza que o movimento do antipoder em uma sociedade global não pode ser relegado a uma base nacional e tão pouco ser absorvido pelo constitucionalismo. Para o filósofo, deve-se construir a resistência "a partir de baixo, por meio de um enraizamento nas situações sociais e produtivas" (NEGRI, 2003, p. 207). Somente dessa forma o antipoder desestrutura o poder constituído nos pontos em que acumula e declara sua hegemonia. Contudo, para se transformarem em

estratégias de poder constituinte, as resistências insurrectas devem se consolidar em uma dimensão de circulação global, uma vez que o poder capitalista também se desenvolve em um nível macro e apátrida, já que, além de dominar os ordenamentos constitucionais dos Estados-nação, age de forma a concretizar seu plano numa escala imperial.

A resistência, nesse contexto, deve se movimentar de forma inversa ao capital para confundi-lo e escapar de seu controle. Desfazendo, assim, a sustentação do poder dominante, fazendo-o perder o referencial e culminando como um exercício revolucionário de antipoder: "é no instante, na ocasião, no ponto fraco da corrente da exploração capitalista que o projeto revolucionário colhe o *kairós* e inova a história" (NEGRI, 2003, p. 204). O poder constituinte tem o papel de configurar a inovação da resistência insurrecta e romper com as relações de poder sustentadas pelo capital. Para tanto, a resistência deve continuamente criar crises nas relações constituídas e subverter tudo o que constitui o conjunto do comando. Segundo Negri (2003, p. 200), "micropoderes contrapostos aqui estão em jogo: desequilibrar seu impacto e sabotar seu eventual acordo para introduzir elementos de ruptura na estrutura global do sistema – essa é uma tarefa da resistência." Cabe à atividade insurrecional bloquear as reações do poder constituído, assumindo as frentes de batalha diante das articulações que possibilitam a cooptação das ações de resistência. Negri (2003, pp. 207-208) ainda afirma que:

> Trata-se, pois, de continuar, mediante uma militância resistente, a desestruturar o poder dominante nos lugares em que se acumula, se centraliza e de onde declara sua hegemonia. Resistir de baixo significa alargar na resistência as redes do saber e do agir "comuns", contra a privatização do comando e da riqueza. Significa romper as linhas duras da exploração e da exclusão. Significa construir linguagens comuns, nas quais a alternativa de uma vida livre e da luta contra a morte se mostra vencedora.

> [...] Ao poder imperial é preciso opor um antipoder em nível de Império.

A resistência enquanto oposição ao poder constituído, portanto, tem um significado específico na teoria negriana. Trata-se de um dos elementos do antipoder que, combinado com a insurreição e com o poder constituinte, constituem uma forma complexa de oposição ao poder constituído. Não se confunde com desobediência civil ou resistência constitucional, seja porque não enfrenta no seu conjunto de ações apenas uma norma ou decisão, seja porque não se insere nas regras de direito da teoria constitucionalista. Ao contrário, o antipoder busca a ruptura com o poder dominante, inovando e retaliando as reações, inclusive indo contra a democracia representativa que figura como um elemento do poder capitalista constituído. E, nesse sentido, o antipoder se transforma em potência passível de enfrentar o estado de exceção permanente.

Contudo, cabe demonstrar aqui uma linha de pensamento que diverge da noção de poder constituinte enquanto forma de causar ruptura com o poder constituído. Para Agamben, em uma palestra pública proferida em Atenas, intitulada *Por uma teoria do poder destituinte* (2013) a noção de política foi substituída pela noção de segurança o que fundamenta, nas democracias atuais, o estado de emergência contínuo. O resultado é um conceito de cidadania que nada corresponde à sua gênese grega, ou seja, condição ativa e essencial de participação da construção da *polis*. Tal ocorre devido ao processo de despolitização da vida coletiva e transforma a cidadania em um estatuto jurídico passivo caracterizado pela ausência de participação política na democracia.

O paradigma do Estado securitário implica que a cada dissenso pode-se justificar o aumento da repressão e controle biopolítico sobre os indivíduos, tornando-os um potencial terrorista. Segundo o filósofo, a relação entre o Estado e seus cidadãos é composta pela suspeita constante e a identidade política é uma identidade biológica, uma vez que há uma crescente aplicação sobre os cidadãos de tecnologias concebidas para o controle de criminosos como, por exemplo, o controle

por digitais e as câmeras de vigilância em locais públicos. Tais tecnologias são implantadas com escopo de melhor realizar a segurança social.

Agamben afirma que se deve abandonar o paradigma do poder constituinte, uma vez que sua lógica é criar uma nova ordem institucional não sendo, portanto, um poder que afastaria o Estado securitário, mas, antes, o faria se impor de uma forma mais cruel, controladora e violenta. Afinal, instaurar uma ordem significa recriar leis sob uma nova forma, o que faria retornar ao *status quo ante*. No pensamento agambeniano deve-ser "procurar algo como uma *puissance destituante*, uma 'potência destituinte', que não possa ser capturada na espiral de segurança" (AGAMBEN, 2013, s/p). O poder destituinte se assemelharia à violência pura desenvolvida por Walter Benjamin no ensaio *Sobre a crítica do poder como violência*, ação na qual se procura efetivar a ruptura com a violência que instaura e mantém o direito e que poderia abrir uma nova época histórica. Agamben (2013, s/p) explica que

> Pensar esse poder puramente destituinte não é uma tarefa fácil. Benjamin escreveu que nada é tão anárquico quanto a ordem burguesa. No mesmo sentido, no seu último filme, Pasolini faz um dos seus quatro mestres de Saló dizer aos seus escravos: 'a verdadeira anarquia é a anarquia do poder'. É precisamente porque o poder se constitui através da inclusão e da captura da anarquia e da anomia que é tão difícil ter um acesso imediato a estas dimensões e que é tão difícil pensar hoje em algo como uma anarquia verdadeira ou uma anomia verdadeira. Creio que uma *praxis* que tivesse sucesso em expor claramente a anarquia e a anomia capturadas nas tecnologias securitárias do governo poderia agir enquanto um poder puramente destituinte. Mas esta não é apenas uma tarefa teórica: significa antes de mais a redescoberta de uma forma-de-vida e o acesso a uma nova figura dessa vida política cuja memória o Estado Securitário tenta a todo o custo apagar.

O antipoder poderia sustentar-se enquanto potência destituinte e não enquanto um poder constituinte? É nesse cenário que se pode pensar a potência de um novo sujeito político, ou forma-de-vida, como prefere Agamben, que realizasse uma *práxis* que nega em sua totalidade o poder do capital e seja capaz de enfrentar o estado de exceção permanente. As ideias do antipoder, de Antonio Negri, e do poder destituinte de Giorgio Agamben, podem ser trabalhadas em conjunto, objetivando-se pensar se o que está em jogo é realmente a busca de outro fundamento para o direito ou a ruptura total com esse mecanismo de poder. Se o estado de exceção não mais se configura enquanto fundamento do direito, mas se caracteriza pela permanente suspensão da ordem normativa e se, paradoxalmente, ainda se procura aplicar o direito, é preciso pensar alguma alternativa diante dessa realidade e que não mais a confirme, mas que a enfrente efetivamente. Para tanto, é imprescindível trabalhar a ideia de *multidão* desenvolvida por Hardt e Negri.

– PARTE IV –

MULTIDÃO

4.1. Espetáculo da crise

Na medicina hipocrática *crise* tem um significado bem específico.[28] Conforme explica Abbagnano (2007, pp. 222-223), a crise ocorre em um momento decisivo de transformação de uma doença, em seu ápice, ponto culminante no qual segue um rumo favorável ou não; é o momento de ruptura e radicalização total da situação e de transformação iminente. O processo patológico, portanto, pode convergir para a cura, saúde, ou para uma morte irremediável. Segundo Hipócrates (1983, p. 318): "*Crisis es la solución de una enfermedad*." A crise é o momento chave no qual a patologia é solucionada ou acarreta a morte do sujeito, um ponto em que não há retorno. Segundo Ortega y Gasset (1964, pp. 69-70), a crise histórica, diferente da crise particular que atinge somente o mundo de um indivíduo, pressupõe um estágio de desencanto, no qual todas as convicções em que se baseava a vivência coletiva restam desacreditadas, configurando um estado de desânimo e de desprezo por aquilo que acreditava ser a orientação positiva da forma de se contemplar o mundo, que gerava segurança.

Crise, portanto, tem um sentido negativo que se fundamenta na sensação de perda dos princípios norteadores que fundamentavam os seres humanos na vivência de determinado tempo no mundo com segurança. Ortega y Gasset ainda afirma que o momento de crise é fundamental para se compreender como o homem passa de uma crença à outra, de uma fé à outra. A situação de crise se constitui no trânsito da mudança. Devido ao momento crítico, o ser humano não se sente pertencente a nenhuma ordem. A crise é o estágio em que os seres humanos forjam novos horizontes históricos ao passo que, durante a transformação, inicia-se a consolidação de uma nova temporalidade. Finda-se a descontinuidade imposta pela situação de crise no momento em que um novo tempo no mundo se concretiza.

Ortega y Gasset (1964, p. 34) constata que em um mundo no qual o progresso econômico é indefinido há a constante imposição de

28 Deve-se a Koselleck (2006) a ideia de desenvolver, a partir do conceito dado por Hipócrates, o termo *crise* enquanto fundamento da temporalidade moderna.

descontinuidades, ou seja, de crises. Desse modo, as pessoas vivem plenamente em um mundo de crises econômicas que são produzidas em abundância. A crise produzida em abundância deixa de ter a característica de corte e de ruptura para a instauração de uma nova temporalidade. Se uma época de crise histórica se constitui enquanto momento no qual o ser humano busca contato consigo mesmo, superando o choque de uma época perdida e o surgimento de uma nova, a crise econômica é um estágio contínuo sem reflexão e de imediatez *quase* satisfeita, em que a busca de experiências imediatas são consideradas *a priori*. A enfermidade do nosso tempo é permanente, na qual passado e futuro se reconfiguram constantemente em *longo presente*. Diante disso, sobrevive a crise, conforme notou Matos (2014b, p. 76):

> Mas uma crise permanente perde todo seu potencial. Negando a si mesma seu caráter de aposta, ela se mostrando como dinâmica que favorece a manutenção do jogo entre as "forças dialéticas" que perpassam a realidade e mantêm tudo como sempre esteve. [As crises reais] não são mais do que mecanismos de acomodação do sistema econômico-social-subjetivo característico da Modernidade capitalista.

A crise se instala, permanece e não se torna um evento inassimilável pela antiga ordem. Para a Carrasco-Conde (2012, p. 125), no atual âmbito econômico a crise é gerada no e pelo sistema. Caracteriza-se por ser uma crise que é previsível e almejada, que não produz nenhuma espécie de ruptura para instalar algo novo superando a ordem antiga. A crise passa a ser simples fatos, ao contrário de um evento que provoca uma ruptura no devir da história, uma vez que "os sítios eventuais são necessários para que haja historicidade.

Badiou (1996) afirma que o evento é um múltiplo *singular*, ou seja, não é naturalizável ou corriqueiro. Caso o fosse, o evento seria apenas uma parte de uma situação qualquer o que descaracteriza sua

qualidade de *anormal* e imprevisível. O evento pode ser caracterizado como *um lançar de dados por um mestre* – aqui Badiou utiliza a metáfora que exprime o sítio eventual baseado na poesia de Mallarmé. Como afirma, o evento está na borda do vazio e é construído a partir de um horizonte deserto sobre um mar tempestuoso. Dessa forma, um evento é radicalmente singular, trata-se de *um lance de dados* que, por fim, produz o símbolo absoluto do evento. A crise que o evento gera não se submete a nenhum controle, encontra-se fora da ordem estabelecida e rompendo com ela.

A crise econômica não é, portanto, um evento. É um mero fato voluntariamente provocado para afirmar e reestruturar o domínio do poder constituído. Segundo esta análise, a crise econômica permanente adquire vigência contínua na busca da manutenção do sistema. Como exemplo, podem-se citar as contínuas crises desde a Grande Depressão de 1929, passando pela crise do petróleo de 1973, pelo do *crack* da bolsa de Nova York em 1987 e chegando à crise de 2008. Não há a instauração de um novo modelo que supere aquele em crise. Ao contrário, a crise econômica surge sempre como uma reestruturação de si mesma, reconfigurando a situação posta para que o poder dominante possa manter sua estrutura inalterada.

O capitalismo, portanto, utiliza-se das constantes crises para se manter como um contínuo processo histórico fechado em si mesmo, naturalizando-se e afastando qualquer possibilidade de fuga de seu sistema. Ao se manifestar as crises como meros fatos cotidianos, o poder capitalista previne a sua dissolução, estancando o presente e impedindo a abertura para um futuro que com ele não se relacione. Nesse cenário, os indivíduos passam a ter *fome* de experiência em um mundo forjado pela falta de perspectiva de algo novo.

Assim, a vivência é transformada em constante *imediatez*, num processo que, em verdade, atormenta com o excesso de experiências intangíveis em sua completude. Justamente pela ilusão de se viver cada presente como se fosse o último momento e, portanto, vivê-lo intensamente, a *imediatez* da vivência moderna é traduzida enquanto uma busca insaciável de experiências imediatas, de "agoras" que

devem ser capturados nos momentos em que surgem e serem consumidos como se fossem um produto perecível de validade prestes a ser alcançada. Assim, o tempo moderno está prenhe de *lento presente*. Conforme descreveu Ramos (2012, pp. 107-108, tradução nossa), lento presente é:

> [...] um presente aberto entre um campo de experiências e um horizonte de expectativas, o cronotopo de um tempo dinâmico, assimétrico, projetado como uma sequência linear de tempo entre o passado e o futuro [...]. É um presente prolongado, como Helga Nowotny o chamou, que vai – para Gumbrecht – dos anos setenta até hoje. [...] O presente está estagnado, ou parado; e em vez de uma dupla articulação do presente para o passado e o futuro, há uma simultaneidade caleidoscópica – corporificada na deficiente consciência histórica dos contemporâneos – de imagens nas quais as expectativas apenas se distinguem, em seu conteúdo ou forma, das recordações, e há tão pouco futuro quanto passado: apenas um presente infinitamente estendido.[29]

Esse presente planificado e que se estende infinitamente, pode-se chamar de *espetáculo*. Segundo Guy Debord (2011, §24, p. 20), "o espetáculo é um discurso ininterrupto que a ordem atual faz a respeito de si mesma, seu monólogo laudatório." Fruto de uma economia capitalista em que qualquer coisa se torna mercadoria e, portanto, consumível, na sociedade do espetáculo o homem passa a ser consumidor

29 Original: "[...] *un presente abierto entre un campo de experiencias y un horizonte de expectativas, el cronotopo de un tiempo dinâmico, asimétrico, proyectado como una secuencia lineal de tiempo entre pasado y futuro [...]. Es un presente extendido, como lo llamó Helga Nowotny, que va – para Gumbrecht – desde dos años setenta hasta hoy. [...] El presente está estancado, o detenido; y em lugar de una doble articulación de presente hacia el pasado y el futuro, se da una simultaneidad caleidoscópica – plasmada en la deficiente conciencia histórica de los contemporâneos – de imágenes donde las expectativas apenas se distinguen, en su contenido o forma, de los recuerdos, y hay tan poco futuro como pasado: solo un presente extendido infinitamente.*"

e "o consumidor real torna-se consumidor de ilusões. A mercadoria é essa ilusão efetivamente real, e o espetáculo é sua manifestação geral" (DEBORD, 2011, §47, p. 33). Nesse sentido, o direito, enquanto estrutura que possibilita a vivência coletiva, regulando-a e imputando-lhe efeitos jurídicos, torna-se o fundamento que o econômico necessita: "uma instância superior que garanta, no quadro da concorrência, os fundamentos jurídicos e os pressupostos da valorização do capital – incluindo um aparelho repressivo para o caso de o material humano se insubordinar contra o sistema" (GRUPO KRISIS, 2003, p. 65).

E assim se forma o ciclo de uma coletividade que se organiza segundo sua experiência imediata do consumo. Para ser humano e detentor de direitos, o homem de cidadão passa a ser espectador. Perde-se no lento presente das crises contínuas a possibilidade de se vivenciar experiências que possibilitem a reflexão sobre o que se vive, reduzindo-as à mercadoria. Portanto, o sujeito-espectador consome experiências em um cenário espetacular que se caracteriza por sua continuidade, permanência e irreflexividade. A experiência se transforma em aparência. Tudo o que era vivido diretamente torna-se uma representação devido ao acúmulo de espetáculos.

Mecanismos como *Facebook*, *Twitter* e *Instagram*, conformam exemplos de paradoxos sobre os quais se funda o espetáculo. Como bem notou por Matos (2014b, pp. 130-131), "o espetáculo é a comunicabilidade que impede a comunicação, a realidade que separa os homens utilizando aquilo que os une." O espetáculo, portanto, ao mesmo tempo em que se constitui como a própria sociedade, sendo a forma como se apresenta no mundo – sociedade do espetáculo – é, também, o instrumento de unificação entre as pessoas. Todavia, essa unificação é superficial, uma vez que toda experiência é, na verdade, uma falsa experiência que se objetivou enquanto visão da realidade. É nesse sentido que Debord (2011, §3, p. 14) afirma que "o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens". É a *presença permanente*, constante assimilação das relações sociais em uma ordem espetacular.

Segundo Matos (2013b, s/p), o espetáculo é a "ideologia por excelência, já que empobrece e falsifica a vida, afastando o homem do homem e o abandonando ao senhorio das coisas que ele próprio produziu, vistas então como a real realidade". Debord (2011, §34, p. 25) acrescenta na Tese 34 que "o espetáculo é o *capital* em tal grau de acumulação que se torna imagem." O triunfo do espetáculo sobre todas as relações recai também, e principalmente, sobre a esfera político-jurídica, uma vez que esta é essencial para a manutenção da ordem espetacular. O estágio extremo da forma Estado é o Estado espetacular. Agamben (1993, pp. 61-62) sintetiza tal correspondência entre Estado e economia da seguinte forma:

> O capitalismo na sua forma última [...] apresenta-se como uma imensa acumulação de espetáculos, em que tudo aquilo que era directamente vivido foi expulso por uma representação. Porém, espetáculo não coincide simplesmente com a esfera das imagens ou com aquilo que chamamos hoje *media*: é "uma representação social entre pessoas, mediatizado através das imagens", a expropriação e alienação da própria sociedade humana. Ou, de uma forma lapidar: "o espetáculo é o capital num tal grau de acumulação que se torna imagem". Mas, por isso mesmo, o espetáculo não é mais do que a pura forma da separação: aí, onde o mundo real se transformou numa imagem e as imagens se tornam reais, a potência prática do homem separa-se de si própria e apresenta-se como um mundo em si. É na figura deste mundo separado e organizado através dos *media*, em que as formas do Estado e da economia se penetram mutuamente, que a economia mercantil acede a um estatuto de soberania absoluta e irresponsável sobre toda a vida social.

A força do espetáculo aliada às categorias político-jurídicas tradicionais transforma o direito em uma forma-mercadoria que toma lugar no contexto técnico-econômico enquanto administração e ges-

tão do agrupamento humano em favor de determinações econômicas. Guy Debord (2011, p. 11) chamou atenção para a atual ideologia da democracia, a qual se resume "à liberdade ditatorial do Mercado, temperada pelo reconhecimento dos Direitos do homem espectador", assim como em sua Tese 58 introduz o axioma no qual afirma que "a raiz do espetáculo está no terreno da economia que se tornou abundante, e daí vêm os frutos que tendem a dominar o mercado espetacular" (DEBORD, §58, p. 39). O espetáculo é a repetição sem fim do presente, constituindo-se como uma ideologia por excelência porque mascara a realidade. Hardt e Negri descrevem as figuras de subjetividade fabricadas nesse contexto de crise permanente e espetacular características do sistema capitalista neoliberal. Para os autores, são quatro as subjetividades contra as quais os movimentos de antipoder devem atuar: o *endividado*, o *midiatizado*, o *securitizado* e o *representado*.

4.2. Subjetividades da crise

A supremacia econômica das finanças e dos bancos no cenário capitalista produziu o endividado, condição geral da vida na ordem espetacular. Sua subjetividade se caracteriza por estar fundada na dívida. Sobrevive endividando-se e vive constantemente sob o peso da responsabilidade de pagar as dívidas. A dívida o controla, dita o ritmo de sua vida, seu trabalho e seu consumo. A dívida exerce um poder moral sobre o endividado e sua principal forma de controlá-lo é imputar-lhe constantemente responsabilidade e culpa. Nesse sentido, a culpa torna sua vida infeliz e, por conseguinte, há ausência de reflexão sobre sua condição. Sendo o endividado um trabalhador, sua produtividade é ocultada e enfatiza-se sua subordinação. Para liquidar a dívida e sobreviver, o endividado é obrigado a vender todo seu tempo de vida (HARDT; NEGRI, 2012a).

O midiatizado corresponde a uma inteligência humana despotencializada. Se em épocas anteriores os meios de comunicação e de expressão de ideias eram restritos a certo número de pessoas que detinham acesso à informação e meios para expressar suas opiniões,

hoje, com o desenvolvimento de tecnologias como o *smartphone*, todos têm a possibilidade constante de emitir opiniões, mas é uma forma de participação precária e aparente. Há excesso de informação, comunicação e expressão e tudo ocorre rapidamente, sem possibilidade de reflexão sobre o que se lê e sobre o que se expressa. A *internet* concentra essas vertentes no mundo virtual, no qual as informações vivas são transformadas em informações mortas

O securitizado é aquela subjetividade que a todo o tempo é objeto e sujeito de controle e vigilância. As constantes crises econômicas e financeiras produzem no securitizado medos de vertentes diferentes. Por um lado, tem medo de ficar desempregado e não conseguir sobreviver e pagar suas dívidas, por isso se submete mansamente ao controle do empregador. Por outro lado, tem medo dos poderes penais, assim como dos *outros* que podem lhe infligir algum mal – medo social generalizado –, pois que de todos desconfia ao passo que também é objeto de desconfiança. O securitizado vive imerso em medo devido às constantes ameaças espectrais que podem atingi-lo. É o que Hardt e Negri chamam de regime de vigilância, no qual os indivíduos assumem um duplo papel, de observador e de observado. É um modo eficaz de controle, uma vez que as pessoas aceitam livremente a se submeter a ele. Por fim, os autores (2012a, pp. 27-28) afirmam que o securitizado é um produto típico do estado de exceção.

A última subjetividade que compõe o rol da crise econômica contínua – ou melhor, estado de exceção permanente – é a do representado. Para Hardt e Negri é figura da crise que reúne as figuras do endividado, do mediatizado e do securitizado. Em um primeiro plano, o poder econômico constituído impede que as pessoas se associem e se organizem fora dos contornos dos partidos dominantes para que possam se envolver efetivamente nas eleições, uma vez que somente aqueles que detêm condições de financiar campanhas eleitorais conseguem participar efetivamente do processo e, ao final, exigir a contraprestação combinada.

Em segundo lugar, os meios de comunicação com seus *lobbies* e campanhas em televisão aberta são sumamente eficazes para con-

duzir aqueles pertencentes às suas castas ao governo. Hardt e Negri ainda afirmam que os meios de comunicação, por meio de sobredeterminação simbólica, dissipam as lutas independentes que defendem o que para eles não é conveniente. Tal situação ocorre porque as grandes empresas controladoras da comunicação se apropriaram do título de senhores da verdade. Portanto, são capazes de conduzir as grandes massas da maneira que lhes aprouver. Além do mais, o terrorismo midiático praticado pelos meios de comunicação garante, por meio de táticas alarmistas, o medo do securitizado.

Esses fatores asseguram que o processo de representação converta a política no quintal particular daqueles que detêm o poder econômico. Tornam as estruturas de participação opacas e inacessíveis ao representado. Ainda que reconheça a decadência das estruturas de participação, o representado permanece inerte pelo medo do retrocesso a um regime totalitário ou despótico, conduzido por líderes carismáticos. Emerge um populismo que detém todas as forças que almejam mudanças efetivas. O representado é o resultado da aglutinação de todas as formas de subjetividade, uma vez que acumula as características do endividado, do midiatizado e do securitizado.

Nesse contexto, o representado contempla a realidade mediada pelo espetáculo. A sociedade do espetáculo, por se configurar enquanto uma forma fechada em si mesma e que proporciona aos espectadores uma práxis social de acúmulos de espetáculos em um longo presente, transforma as pessoas em sujeitos alheios e que não compreendem o seu caráter fantasmagórico e, nesse sentido, legitima-se "um mundo reservado a poucos e mantido por enormes sofrimentos humanos" (MATOS, 2014b, p. 129). Os pressupostos políticos advindos da ideia de representação do povo soberano nada mais são, no tempo espetacular, do que mitos que respaldam a vontade dos poderosos.

4.3. Povo e nação

Narra a história oficial que a construção dos direitos humanos e da democracia moderna tem como estopim a Revolução Francesa. É

a partir da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 (FRANÇA, 1789) que se ergue um novo corpo político sobre os "direitos naturais" do homem – imprescritíveis e inalienáveis, como se lê no art. 2º da Declaração.[30] Desse modo, nenhum governo ou poder político teria o direito de violar ou atentar contra tais premissas que declaravam como as novas forças iriam se mover. Tem-se, portanto, a ideologia de que os limites da atividade estatal sobre o indivíduo seriam delineados na medida em que os direitos fundamentais ganhassem contornos jurídico-positivos e se pretendessem universalistas. Em conjunto, a conduta das pessoas começou a ser orientada pela ordem normativa e o ser humano passou a ser o destinatário dos direitos fundamentais assegurados pelo Estado na forma do direito positivo. Pressupunha-se a existência de um corpo político imanente e seu funcionamento seria instrumentalizado pelo direito.

A ruptura com um Estado Absolutista, acusado de privar os súditos de direitos que garantiam necessidades vitais, varreria as instituições do *Ancien Régime* e criaria novos vínculos institucionais. Entre eles, a ideia de que a partir da Declaração os indivíduos também seriam cidadãos, momento no qual a consciência histórica verteria uma realidade jurídica ao ser humano ou, como preconiza Giorgio Agamben, a vida é inscrita no ordenamento jurídico do Estado-nação. Surge uma realidade política por meio da qual o poder não mais pertence ao monarca absoluto e soberano que o exercia arbitrariamente e alheio aos súditos, mas o povo é o substituto da antiga vontade soberana e titular do poder. Para tanto, fazia-se necessário submeter o poder ao direito, papel que a Declaração cumpriu ao colocar o povo soberano no lugar do rei. Sob tal perspectiva, é deflagrado o surgimento de um governo limitado e sujeito às leis, que asseguraria liberdades civis por meio de garantias constitucionais.

A consagração jurídica da cidadania burguesa é coroada com a máxima "todo poder emana do povo" e pelo sufrágio universal. Portanto, todos do povo são cidadãos e destinatários dos direitos assegu-

30 Artigo 2º da declaração supracitada: "A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão."

rados aos indivíduos. Desse modo, a sociedade se emancipa da ordem monárquica para se submeter à ordem jurídica burguesa. Os Direitos do Homem e do Cidadão, afinal, haviam logrado uma constitucionalização e destinavam-se à proteção dos indivíduos e à soberania do povo. Tal sistema triunfante era expressão de um progresso histórico e que, como tal, habitava a mente das pessoas. Podia-se, finalmente, abandonar-se ao direito. Há a sensação de ordem e segurança jurídicas e os sujeitos do político são sujeitos de direitos. Estabelece-se, assim, um conjunto de categorias jurídico-políticas tradicionais, afinal, "a sociedade em que não esteja assegurada a garantia dos direitos nem estabelecida a separação dos poderes não tem Constituição."[31]

A Revolução Francesa foi o marco histórico de um liberalismo que propunha igualitarismo, fraternidade e liberdade, assinalando a unidade entre nação e Estado sob a fachada democrática. A partir de então, inaugura-se toda a literatura jurídica que se valerá dos preceitos burgueses da Revolução para legitimar o discurso em favor dos direitos humanos fundamentais e da democracia. A determinação da estrutura político-jurídica que envolveria tais ideias foi o estopim da invenção democrática que, em sua representação mítica originária, inscreveria o homem enquanto fundamento da própria soberania. Nesse viés, ser cidadão é estar prenhe de soberania. É se encontrar diante da impossibilidade de fuga, uma vez que ao ser lançado o manto dos direitos humanos e da democracia sobre os homens, entra-se em uma nova ordem social da qual não há como escapar sem perecer.

Contudo, o máximo que o *status* normativo de cidadão – herdeiro da Revolução Francesa – pode exigir é ser representado em uma arena política, o que lhe dá a sensação de uma experiência democrática na participação e construção do poder. Direitos e liberdades civis não se traduzem enquanto liberdade política plena. Além disso, as relações espetaculares mascaram o verdadeiro caráter do direito enquanto mecanismo que garante a continuidade do espetáculo. O sistema econômico domina todas as estruturas da democracia represen-

31 Artigo 16 da declaração supracitada: "A sociedade em que não esteja assegurada a garantia dos direitos nem estabelecida a separação dos poderes não tem Constituição."

tativa e, através de constantes crises, consegue manter essa situação. Matos (2014b, p. 229) afirma que os parlamentos de uma democracia representativa "criam interesses artificiais no exato momento em que se constituem enquanto órgão de representação integrados por partidos ideológicos que, como é óbvio, tendem a centralizar e a simplificar a discussão política."

A partir do momento que os Direitos do Homem foram positivados nas constituições que têm como paradigma a Revolução Francesa, surge e a ideia de povo soberano que exerce o poder através de seus representantes. Todavia, tal estatuto não se concretiza enquanto uma real participação no governo e de construção do poder. A representação garantida por sistemas de governo democráticos não confere ao povo realidade política e não passam de símbolos vazios de determinação empírica. Ademais, como demonstrado, na sociedade do espetáculo, o povo nada mais é do que espectador da sua própria decadência.

Cabe aqui compreender o que contém a ideia de povo enquanto legítimo detentor do poder. Apesar de se depreender um sentido de organização social de um agrupamento humano em determinado território, a ideia de povo possui um vigor político complexo. Historicamente, é na República romana que povo começa a fazer parte essencial da estrutura política após a queda da Monarquia. O *populus romanus* é o povo na *respublica romanorum* e um dos pilares do Estado, aparecendo

> [...] na fórmula dominante *Senatus populusque romanus* que exprimia, nessa aproximação não disjuntiva, os dois componentes fundamentais e permanentes da *civitas* romana: o Senado, ou núcleo das famílias gentilícias originárias representadas pelos *paires*, e o Povo, ou grupo "dêmico" progressivamente integrado e urbanizado que passou a fazer parte do Estado com a queda da monarquia (COLLIVA, 2002, p. 986).

Neste momento o povo começa a ter conotação política, assumindo papel e funções que outrora estavam longe de sua possibilidade de participação. O povo agora é capaz de atuar, tendo modo e forma particular de existência, constituído enquanto elemento predominante na tessitura do poder. No entanto, Roma gera na concepção de povo uma fratura interna a qual "era sancionada juridicamente pela clara divisão entre *populus* e *plebs*, que tinham cada um instituições próprias e magistrados próprios [...]" (AGAMBEN, 2010a, p. 185).

Com a ascensão do Império Romano, o *populus romanus* agregou todas as *gentes* que estavam sob o domínio de Roma, sendo que Caracala na *Constitutio Antoniniana de Civitate* de 212 d. C. tornou-as membros do povo. Percebe-se que o povo vai perdendo privilégios e a manifesta importância que tinha enquanto parte decisiva integrante da organização política. O que surge é uma massa heterogênea de pessoas que compunham o vasto Império com a conotação de cidadãos romanos. Pode-se dizer, então, que desde o Império romano foram reunidos em um todo partes que não possuíam uma ligação política autêntica, bastando que habitassem o território romano para ser povo de Roma.

"Povo" não possui uma sistematização teórica e nem uma doutrina precisa, daí a dificuldade em conceituá-lo. O termo se encaixa em diferentes formulações e tal maleabilidade lhe remete para uma ambiguidade conceitual intrínseca, podendo ser arquétipo de diferentes mitologemas. Analisando o conceito de povo, Schmitt parte da "pré-existência do povo como substância política originária, como sujeito ou potência constituinte subjacente à decisão originária de que resulta a sua constituição como unidade política" (FRANCO DE SÀ, 2009, p. 384). Portanto, o povo nasce da decisão originária que remete para sua própria existência.

Na teoria schmittiana, são identificados dois princípios político-formais sobre os quais se assenta o Estado moderno: identidade e representação. Estado é determinado *status* de um povo e a representação torna este presentificado enquanto unidade política, uma vez que o povo por si só não pode se tornar visível. Segundo Schmitt (1996,

p. 207), é fundamental ao povo e ao Estado se relacionarem publicamente segundo o princípio da representação. Nesse sentido, o povo somente ganha existência quando há identidade e representação sendo, portanto, constituído como sujeito político.

O Estado enquanto sujeito público se fundamenta na existência de um povo em situação de unidade política, uma vez que este preenche a existência daquele e, segundo Schmitt, assim estabelecem uma relação de representação identitária, essencial para realidade política de ambos. No entanto, para se constituir enquanto sujeito público, o povo tem de se diferenciar de outros povos e isso se dá somente quando se identifica o inimigo e se tem com ele a possibilidade real de fazer guerra e manter um combate armado. Segundo Schmitt, o princípio da identidade do povo enquanto unidade política se fundamenta na distinção amigo-inimigo.

A relação de inimizade em Schmitt é essencial para a autodeterminação de um agrupamento humano enquanto povo. Para haver política e, por conseguinte, povo, tem de haver a possibilidade iminente de conflito, de um confronto no qual se revele o impulso originário do Estado. O inimigo é o outro, o que dá sentido ao corpo político de um agrupamento e que o constitui como sujeito público. Desse modo, a capacidade de um povo em decidir sobre a relação amigo-inimigo constitui-se na *homogeneidade*. Conforme explica Franco de Sá (2009, p. 396):

> E é então apenas um grupo homogéneo, ou seja, qualquer grupo detentor de uma certa homogeneidade, que pode diferenciar amigo e inimigo, existindo, nessa medida, politicamente. Os vários âmbitos da realidade humana podem então alcançar o plano do político não enquanto tais, não enquanto distintos da esfera do político, mas justamente na medida em que as suas oposições e diferenciações próprias contribuem para a homogeneidade de um agrupamento humano, tornando-se na expressão desta mesma homogeneidade e da sua diferencia-

> ção em relação ao estranho. É então possível dizer que, para Schmitt, o povo surge como substância política pré-existente não enquanto povo *strictu sensu*, mas enquanto paradigma de um agrupamento humano homogéneo.

Para Schmitt tal homogeneidade é paradigmática, uma vez que tende a planificar a ideia de povos distintos e inimigos e, como consequência, imprimir a despolitização da esfera pública. Portanto, o princípio da identidade, assim como o da representação, não deve ser encarado como absoluto a ponto do povo cair em uma situação infrapolítica com o mínimo de governo. Incorreria, nesse sentido, a impossibilidade de guerra que "corresponderia ao triunfo de um *status quo* estabelecido pela pura decisão do mais forte [e de] sujeitos políticos homogéneos" (FRANCO DE SÁ, 2009, p. 408). Portanto, um agrupamento humano homogêneo somente pode ter existência política diferenciando-se de outro, sendo capaz de fazer a distinção entre amigo e inimigo e decidir sobre a guerra. Conforme explica Schmitt (2008, p. 53): "Na medida em que um povo tem sua existência na esfera do político, ele tem que, mesmo se for apenas para o caso mais extremo [...], determinar, ele próprio, a distinção entre amigo e inimigo."

Para Agamben, desde Roma o conceito de povo vai gravitando com maior ou menor força na esfera do político na medida em que o exercício do poder se transforma. Por conseguinte, emerge o caráter ambíguo do termo "povo" nas línguas europeias modernas que pode agora designar "tanto o sujeito político constitutivo quanto a classe que, de fato, se não de direito, é excluída da política" (AGAMBEN, 2010a, p. 183). Vê-se que o conceito de povo se divide em duas instâncias: "de um lado, o conjunto Povo como corpo político integral, de outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentária de corpos carentes e excluídos" (AGAMBEN, 2010a, p.184). Na perspectiva agambeniana, o termo "povo" carrega originariamente uma "fratura biopolítica fundamental," a qual o faz ter função primordial na política.

Para o autor, a ideia de "povo" com conotação biopolítica tem início no nazismo alemão, o qual empreendeu esforços eugênicos para o controle do corpo social estatal. Este deveria ser saudável. Tal se dava através da politização da vida biológica. A vida se torna em tal contexto a unidade política essencial através da qual os esforços serão lançados para preservação do Estado. Assim, a "tutela da vida coincide com a luta contra o inimigo [devendo-se] fortificar a saúde do conjunto do povo e eliminar as influências que prejudicam o desenvolvimento biológico da nação" (AGAMBEN, 2010a, p. 154). Para a conservação do "povo" deveriam ser cumpridas condições políticas necessárias para sua purificação, desde a proibição do matrimônio de pessoas que tenham alguma doença hereditária até aos campos de concentração. E é precisamente na coincidência entre o político e a vida que Agamben (2010a, p. 157) retoma a frase de Verschuer: "política, ou seja, o dar forma à vida de um povo."

Assim, a substância política do povo em Agamben vai tomando forma primordial, uma vez que é a partir da cisão entre Povo e povo que se compreende o desenrolar do conceito político na história e na sua estrutura original: "vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão" (AGAMBEN, 2010a, p. 184). Na perspectiva de Agamben a situação fragmentária de "povo" corresponde à gênese da indiscernibilidade entre inclusão e exclusão – vida nua –, na medida em que "povo" indica os excluídos que compõe o interior da estrutura estatal e sobre os quais recaem as políticas biológicas de controle. O Povo se determina diante do povo, aquele tem existência na medida em que defronta este com austeridade. Para existir politicamente, o Povo tem que excluir o povo. Povo é aquilo que se pode penetrar sem infringir regras ou normas. Conforme explica Agamben (2010a, pp. 184-185):

> O "povo" carrega, assim, desde sempre, em si, a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído. Daí as contradições e as aporias

> às quais ele dá lugar toda vez que é evocado e posto em jogo na cena política. Ele é aquilo que já é desde sempre, e que deve, todavia, realizar-se; é a fonte pura de toda a identidade, e deve, porém, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território. Ou então, no pólo oposto, ele é aquilo que falta por essência a si mesmo e cuja realização coincide, portanto, com a própria abolição; é aquilo que, para ser, deve negar, com o seu oposto, a si mesmo (daí as específicas aporias do movimento operário, dirigido ao povo e, simultaneamente, tendendo à sua abolição). Alternativamente estandarte sangrento da reação e insígnia incerta das revoluções e das frentes populares, o povo contém em todo caso uma cisão mais originária do que aquela de amigo-inimigo, uma guerra civil incessante que o divide mais radicalmente do que qualquer conflito e, ao mesmo tempo, o mantém unido e o constitui mais solidamente do que qualquer outra identidade.

Assim, na leitura agambeniana, não cabe ao povo uma existência superficial, uma vez que faz parte da substância do político. No entanto, a morte tem de adentrar às suas entranhas e fazer parte delas. O povo é o fundamento incondicional da existência do Povo enquanto corpo político, uma vez que, para existir politicamente, tal unidade tem de execrar sua quintessência: negar a existência do povo "eliminando radicalmente o povo dos excluídos." Agamben alerta que o projeto ocidental de exterminar o povo dos excluídos – vê-se o projeto nazista de excluir o povo hebreu e o projeto capitalista de eliminar as classes pobres – tem um efeito reverso, pois transforma em vida nua todos aqueles que não eram objetivos originais de sacralização, além de reproduzir em seu seio mais excluídos. Para o autor (2010a, p. 186): "onde existe vida nua, um Povo deverá existir; [...] este princípio vale também na formulação inversa, que reza 'onde existe um Povo, lá existirá vida nua'."

A ambígua potência biopolítica do povo observada por Agamben (2010a, p. 160) "converte-se continuamente em tanatopolítica," a qual identifica a política não enquanto uma gestão da vida, mas uma gestão da morte. A cisão entre os "povos" gera uma dominação sobre a dominação e é "esta guerra intestina que divide todo o povo e que terá fim somente quando, na sociedade sem classes ou no reino messiânico, Povo e povo coincidirão e não haverá mais, propriamente, povo algum" (AGAMBEN, 2010a, p. 185). A perspectiva agambeniana demonstra que a tentativa de purificar o Povo e torná-lo uno é uma ideia politicamente estratégica e desde logo demonstra seus fracassos testemunhados na história.

Para Hardt e Negri, deve-se desnaturalizar a ideia de "povo" enquanto uma relação identitária natural e originária. Assim como Agamben constatou, para os autores o conceito de povo subsiste em um contexto ideológico específico, no qual se procura imputar uma noção de homogeneidade ao "povo" quando, na verdade, a naturalização de tal conceito serviu, e ainda serve, como arma política para as ações do poder constituído. O conceito de soberania a partir da Revolução Francesa desenvolveu-se tendo como base a figura da nação enquanto mecanismo constitucional. Uma solução hegemônica burguesa para o problema da soberania que precisava se legitimar como projeto de construção e estabelecimento da democracia. Segundo os autores (2012b, pp. 119-120):

> O que parece revolucionário e libertador nessa noção de soberania nacional e popular, entretanto, nada mais é do que outra volta do parafuso, mais uma ampliação da subjugação e dominação que o conceito moderno de soberania trazia consigo desde o início. O precário poder da soberania como solução para a crise da modernidade foi primeiro citado como apoio à nação, e quando a nação também se revelou uma solução precária, foi aplicado ao povo. Em outras palavras, assim como o conceito de nação completa a noção de soberania alegan-

> do precedê-la, o conceito de povo completa o de nação mediante outra regressão lógica simulada. Cada recuo lógico funciona para solidificar o poder da soberania pela mistificação de sua base, ou seja, assentando-se na naturalidade do conceito.

Ao analisarem a transformação do modelo absolutista para o modelo patrimonial de Estado e o conceito soberano de nação, Hardt e Negri notaram uma nova fundação transcendente para o patrimônio territorial que outrora se firmava na concepção teológica do corpo divino do soberano. A nova fundação tem base na identidade espiritual da nação na qual "o território físico e a população foram concebidos como extensão da essência transcendente da nação" (HARDT; NEGRI, 2012b, pp. 112-113). A recente estrutura começou a manifestar-se em meados do século XVIII devido aos processos capitalistas aliados às redes de administração absolutista, tendo a identidade nacional papel integralizador nesta antagônica relação dentro de um Estado nacional. Por conseguinte, a população passou a ser considerada como um corpo de cidadãos, sujeitos que, em tese, seriam ativos nas relações políticas e sociais.

Entre aproximações e distanciamentos, o Estado nacional constituiu elementos próprios e diversos do Estado absolutista. Tais elementos pretendem reproduzir a ideia totalizante de povo em face da transformação do conceito de soberania moderno. Segundo Hardt e Negri, a ideia de nação veio para estabilizar a nova soberania burguesa e superar o antagonismo intrínseco a ela. Para tanto, a naturalização da soberania era necessária e apresentou-se "como um conceito de modernização capitalista, que se dizia capaz de unir as demandas interclasse da unidade política e as necessidades de desenvolvimento econômico." Segundo os autores (2012b, pp. 113-114):

> A nação é uma espécie de atalho ideológico que tenta livrar os conceitos de soberania e modernidade dos antagonismos e crises que os definem. A soberania nacional suspende as origens conflituosas da

> modernidade (quando elas não são definitivamente destruídas), e fecha os caminhos alternativos dentro da modernidade que se recusaram a conceber seus poderes à autoridade estatal. A transformação do conceito de soberania moderno no de soberania nacional também exigiu outras condições materiais. Mas importante, exigiu que um novo equilíbrio fosse estabelecido entre os processos de acumulação capitalista e as estruturas de poder. [...] Por trás da dimensão da dimensão ideal do conceito de nação havia as figuras de classe que já dominavam os processos de acumulação. "Nação" era, portanto, a um tempo a hipóstase da "vontade geral" rousseauniana e o que a ideologia industrial concebia como "a comunidade de necessidades" (ou seja, a regulamentação capitalista do mercado), que no longo período de acumulação primitiva na Europa foi mais ou menos liberal e sempre burguesa.

Ao se plasmar o novo entendimento de Estado nacional, os interesses do capital ganharam força e solidificaram-se na nova estrutura, o que presumia a capacidade da novel soberania – equalizada no conceito de nação – de ditar as regras no nascente terreno da organização democrática. O que se percebeu foi uma neutralização das diferenças inerentes ao convívio social e político e a transmissão forçada de elementos que impõem a sensação de "paz natural" diante um pluriverso sob o cetro de uma unidade política coesa. O que se formou, na verdade, foi um consórcio humano de diferentes densidades, o qual gerou na modernidade uma crise que consiste na "co-presença contraditória da multidão e de um poder que quer reduzi-la a uma autoridade única [que] não é, finalmente, aplacada ou resolvida pelo conceito de nação, mais do que o fora pelo conceito de soberania ou de Estado" (HARDT; NEGRI, 2012b, p. 115). Em suma, a obediência da nação para com o novo Estado nacional deveria ser total, ainda que uma pluralidade de seres a composse.

Ao analisarem as ideias de Jean Bodin, para quem a crise viria da concepção de que a nação precede a soberania naturalmente, Hardt e Negri concluem que a força e a violência criam o soberano. E a nação não consegue controlar esse ser colossal que a tudo engole, advindo daí a ideia de que o povo precede a nação e, portanto, nada mais natural e originário do que a violência inerente do ser soberano, afinal, ser soberano é ser povo. Esta identidade nacional homogênea que é o povo "foi construída num plano imaginário que escondia e/ou eliminava diferenças" (HARDT; NEGRI, 2012b, p. 121) originando uma primeira operação para a noção moderna de povo: o racismo. Com isso, conforma-se a segunda operação que designará no pensamento dos autores a ideia de que o povo é representado por um grupo hegemônico em interesses e ações e que tal relação gera uma nova soberania: a popular.

Desse modo, "a soberania nacional e a soberania popular foram, portanto, produto de uma construção espiritual, ou seja, uma construção de identidade" (HARDT; NEGRI, 2012b, p. 121). No entanto, tal identidade somente é adquirida no plano da violência e artificialmente. Impor padrões de homogeneidade a um agrupamento humano para que tal seja considerado unidade política nada mais é do que reforçar a ideia de que somente a força pode planificar. Povo é um conceito fruto da violência impositiva do Estado moderno que procura exterminar qualquer multiplicidade. Todavia, a multiplicidade das relações que constituem vontades e ações diversas não cabe ao povo. Povo é um conceito homogeneizante e precário para se compreender toda uma multiplicidade social. A multidão preconizada por Hardt e Negri converge para outro lado: o da heterogeneidade que compõe um consórcio humano. De fato, para os autores (2012b, pp. 120-122):

> Povo é algo uno, que tem uma vontade, e a quem uma ação pode ser atribuída; nada disso pode ser dito da multidão. O povo manda em todos os governos. Pois mesmo nas monarquias o povo comanda; para as vontades do povo pela vontade de um homem... (por mais que pareça paradoxal) o rei é o

> povo. A multidão é uma multiplicidade, um plano de singularidades, um conjunto aberto de relações, que não é nem homogênea nem idêntica a si mesma, e mantém uma relação indistinta e inclusiva com os que estão fora dela. Em contraste, o povo tende à identidade e homogeneidade internamente, ao mesmo tempo que estabelece suas diferenças em relação ao que dele está fora e excluído. Enquanto a multidão é uma relação constituinte inconclusiva, o povo é uma síntese constituída e preparada para a soberania. O povo oferece uma vontade e uma ação únicas, independentes das diversas vontades e ações da multidão, e geralmente em conflito com elas. Toda nação precisa fazer da multidão um povo.

Toda nação precisa eliminar a diversidade caso deseje manter uma relação de soberania na perspectiva do Estado nacional. Hardt e Negri denunciaram a concepção totalitária engendrada por uma visão unívoca de povo, a qual põe em prática um projeto de subordinação da multiplicidade pela unidade purificada. Nesse sentido, povo é um objeto da política e uma subjetividade representada. A cidadania é consolidada precariamente e, no atual estado de coisas, apropriada pelas estruturas do poder econômico dominante.

O que o desenrolar da história não tardou a apontar foram os paradoxos contidos no conceito de povo. Após as duas grandes guerras mundiais e o surgimento dos regimes de signo totalitário, verificou-se que povo é uma unidade homogênea de valores, calcada em um discurso ideológico capaz de alcançar resultados desastrosos como o foram o nazismo e o fascismo. Além do mais, a ideia romanceada da existência de um povo soberano que legitima seus representantes, do conceito de cidadania enquanto participação ativa dos processos políticos e dos direitos humanos consagrados constitucionalmente e declarados como fundamentais tornou-se obsoleta. A ascensão do capitalismo juntamente com o Estado moderno demonstra que o que se

estabelece não é a universalização da democracia e dos direitos humanos, mas a sua limitação e redução.

Se a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 conferia ao homem o direito a ter direitos por ser humano, na sociedade do espetáculo é conferido ao indivíduo o direito a consumir, endividar-se e acompanhar, enquanto espectador representado em uma arena política, as decisões que afetam sua vida. O Estado, nesse contexto, transforma-se em um mediador das relações de trabalho e consumo e assim as forças jurídicas tutelam uma democracia capitalista. Não é à toa que haja o contrato de trabalho, o contrato de adesão, o contrato de prestação de serviços, o contrato de compra e venda, enfim, uma infinidade de relações regulamentadas por um instituto de direito privado que criam a ilusão das relações recíprocas. Para Matos (2014a, p. 163), "o que deve ser evitado a qualquer custo é a naturalização do capitalismo e do direito que o protege, vistos como alternativas únicas."

4.4. A multidão contra o Império

Segundo Hardt e Negri, o entrecruzamento das atividades militares com as atividades de policiamento, a declaração de guerra ao terrorismo ou às drogas, inimigos abstratos, suplanta a diferenciação amigo-inimigo no sentido político dado por Carl Schmitt, uma vez que há uma constante reorientação de forças para combate ao que poderia ser identificado enquanto inimigo. Assim, qualquer contestação ou resistência é facilmente criminalizada num contexto em que não há um inimigo concreto. Nesse sentido, a guerra que no pensamento schmittiano procurava a eliminação física de um inimigo bem definido, transmutou-se, em relação à sua forma e à sua finalidade, em uma guerra que produz o inimigo e o transforma, sustentando, assim, o estado de guerra permanente que se mantém na indeterminação.

O novo modelo de guerra, portanto, desvincula-se do combate de um inimigo público no sentido schmittiano do termo. Para Hardt e Negri (2005, p. 67), a guerra tornou-se "um elemento integrante do biopoder, voltado para a construção e reprodução da ordem social glo-

bal". Em um mesmo viés, observam Hardt e Negri que a transformação da guerra em biopoder está intimamente ligada à transformação da produção econômica e avanços tecnológicos. Se antes a guerra era pontual, ainda que houvesse matança generalizada, atualmente, com a mudança do *locus* de ação e interesse da economia, a guerra pulverizou-se e alcança todos os meandros da ordem social exercendo o controle total das relações humanas.

Em *Império*, Hardt e Negri tratam da nova forma global de soberania que dispõe seu poder em rede, a qual denominam Império. O poder que o Império exerce desconhece limites ou fronteiras, sejam elas sociais, geográficas ou jurídicas, e essa é sua principal característica. Nesse sentido, o Império confirma o estado de exceção global permanente. Segundo Hardt e Negri (2012b, p. 15), "o objeto do seu governo é a vida social como um todo, e assim o Império se apresenta como forma paradigmática de biopoder." Portanto, a soberania imperial deve ser concebida como uma rede de poderes apátrida sempre em expansão e de fronteiras abertas, uma vez que procura estabelecer uma ordem global constituindo o Império. Nesse sentido, o Império caracteriza-se fundamentalmente por não se pretender enquanto um momento transitório e pontual na história. Por não ter fronteiras temporais, suspende a história determinando constantemente o estado de coisas de acordo com seus interesses como se, hoje e sempre, fosse assim.

Nesse sentido, a história no contexto imperial se repete homogeneizando os personagens que atuam em um cenário semelhante de usurpação econômica e excepcionalidade jurídica. Essa suspensão contínua da história confirma o que Guy Debord chamará de *tempo espetacular*. O tempo espetacular é linear e não possui início ou fim; passado e futuro são reconstruídos constantemente e reconfigurados, uma vez que o tempo do espetáculo é não reflexivo por excelência. O tempo espetacular se instaura a partir da transformação de eventos – que serviriam para desvelar a realidade – em meros pseudoacontecimentos. Em sua Tese 157 sobre a sociedade do espetáculo, Debord demonstra que o tempo do espetáculo é um tempo acelerado e sem

memória, ou melhor, é um tempo assimilado pelo processo do consumo que forma um público obliterado, espectador da sua própria decadência:

> Os pseudoacontecimentos que se sucedem na dramatização espetacular não foram vividos por aqueles que lhes assistem; além disso, perdem-se na inflação de sua substituição precipitada, a cada pulsão do mecanismo espetacular. Por outro lado, o que foi realmente vivido não tem relação com o tempo irreversível oficial da sociedade e está em oposição direta ao ritmo pseudocíclico do subproduto consumível desse tempo. Esse vivido individual da vida cotidiana separada fica sem linguagem, sem conceito, sem acesso crítico a seu próprio passado, não registrado em lugar algum. Ele não se comunica. É incompreendido e esquecido em proveito da falsa memória espetacular do não memorável (DEBORD, 2011, §157, pp. 107-108).

O poder soberano imperial, além de produzir seu próprio tempo na lógica do espetáculo – formando uma massa mediatizada – domina a produção de morte e, acima de tudo, reproduz a vida social na sua totalidade. Por outro lado, a produção econômica também se torna biopolítica e, além de produzir bens, produz informação e comunicação para que possa amplamente exercer disciplina e controle. Dessa forma, a estrutura jurídica imperial mantém o poder constituído na lógica de comando biopolítico, uma vez que impele continuamente a recomposição de suas forças recalibrando os instrumentos do Império. O Império produz relações em um processo de globalização que reage a qualquer situação que fuja da sua estrutura.

Em *Multidão*, os autores (2012b, p. 15) tratam de uma multiplicidade social com "poder político potencial" capaz de construir um contra-império, ou seja, "uma organização política alternativa de fluxos e intercâmbios globais." Esse sujeito político é a multidão que, também organizada em rede, não possui as características homogeneizantes

como na noção do sujeito social povo, sendo a multiplicidade social da multidão irredutível. As singularidades que a constituem não formam uma unidade ou uma identidade, preservando, dessa forma, as diferenças que a compõe. Nesse sentido, Hardt e Negri (2005, p. 145) explicam que as multiplicidades multitudinárias não podem "ser aplainadas na uniformidade, na unidade, na identidade ou na indiferença. A multidão não é apenas uma multiplicidade fragmentada e dispersa." Ao contrário, a multidão é uma multiplicidade viva em que os indivíduos se relacionam em uma espiral expansiva de cooperação e colaboração.

A multidão se organiza conforme um modelo do tipo enxame, ou seja, diferentes agentes criativos que se comunicam sem um centro que determine sua ordem, podendo atacar em todas as direções, em rede. Dessa forma, a multidão se constitui como uma democracia radical e, postulando a vivência do comum, manifesta-se por meio dos processos sociais colaborativos da produção. Hardt e Negri denominam de carne produtiva comum da multidão o poder que as singularidades unidas têm de organizar um corpo social global que possibilita combater o capitalismo imperial em rede.

Aqui cabe elucidar o que seja, para os autores, a produção biopolítica do comum. A produção biopolítica da multidão é uma questão de ontologia, uma vez que constantemente cria um novo ser social e uma nova natureza humana. Dessa forma, a reprodução da vida social da multidão é desenvolvida continuamente pelas comunicações e encontros dos corpos. O comum é a base constitutiva da multidão e, também, o seu resultado. Proveniente das interações que, nesse tecido biopolítico, são construídas através de relações horizontais, a multidão alcança a democracia por meios democráticos num movimento de baixo para cima. A democracia da multidão não se trata, portanto, de uma democracia representativa, tradicionalmente entendida enquanto participação popular na política através do voto. Nesse sentido, a multidão não é objeto da política, mas se constitui enquanto sujeito da política, uma vez que age ativamente na construção política do comum. Portanto, a democracia radical difere da democracia re-

presentativa que, situada em um plano retórico, confirma o poder do espetáculo.

Para Matos, é possível ver na *multidão* a criação de um novo uso do poder, desativando-o e tornando-o inoperante. A *multidão* está prenhe de uma *potência-do-não*, "capaz de possibilitar novos usos para a normatividade que sempre deriva do poder" (MATOS, 2014a, p. 180). Hardt e Negri reconhecem no contexto atual o estado de guerra global e que a democracia nesse cenário é continuamente suspensa. Para os autores (2005, p. 9), a multidão enquanto sujeito político "não só expressa o desejo de um mundo de igualdade e liberdade, não apenas exige uma sociedade global democrática que seja aberta e inclusiva, como proporciona os meios para alcançá-la." E dessa forma a multidão se relaciona com a forma mais radical de democracia, para além da mediação da representação e de processos hierarquizados na construção do comum.

Na medida em que a multidão não é uma identidade e nem é uniforme como o povo, foge às relações verticais estabelecidas pelo poder soberano imperial, o que lhe permite atuar e agir em conjunto preservando as singularidades. Para Matos (2014b, p. 109), "por mais que o capital possa contar com a força aparelhada do Estado para protegê-lo e com a ideologia para legitimá-lo, ele precisa do trabalho; do contrário, seria impossível se autorreproduzir." Nesse sentido, as relações multitudinárias produzem nova forma de vida dentro do Império ao transformar a economia criando redes de cooperação e proporcionam uma democracia global que seja capaz de enfrentar o poder imperial. A produção da multidão, portanto, é produção biopolítica do comum.

A multidão produz o que Hardt e Negri chamam de trabalho imaterial, ou seja, produção de ideias, afetos e conhecimento que transforma as relações sociais dentro do Império. Ao sair do campo estritamente econômico, o trabalho da multidão produz novas subjetividades na sociedade que escapam ao constitucionalismo que "regula o corpo político hierárquico: como órgãos e membros de um corpo individual, cada segmento da sociedade tem seu próprio lugar e sua própria função orgânicos no corpo político" (HARDT; NEGRI, 2005, p.

210). Nesse sentido, a multidão não se constitui enquanto um corpo político sujeito ao poder soberano e dependente dele, uma vez que recusa ser uma unidade orgânica nas estruturas do poder.

Outra característica da multidão se assenta na sua organização política de tendência democrática. Por não constituir um centro de comando hierarquizado, como ocorre em ditaduras revolucionárias, a multidão desloca a autoridade para relações colaborativas. Nesse sentido, a multidão é capaz de formar a sociedade de maneira autônoma, desvinculando-se da lógica do poder soberano que, para consolidar sua ordem, acaba por criar constantemente subjetividades dele dependentes em uma síntese unitária entre sociedade e política imperial. Há um falseamento da noção de democracia quando se coloca sua prática em um nível representativo. A invenção da democracia pelo ocidente impõe determinada visão da noção ideal de democracia que a afasta de seu potencial inclusivo e a aproxima de estruturas formais de governo que tendem a dominar seus âmbitos em prol de determinado grupo economicamente e politicamente privilegiado. É nessa lógica que a multidão atua desestruturando o poder constituído.

Para Matos, a multidão corresponde a uma estrutura social que preserva as singularidades, ou seja, os sujeitos que a compõem não precisam ter reconhecidas identidades fixas para conformarem a multiplicidade multitudinária. Além disso, para o autor (2014b, p. 242), a multidão se caracteriza pela autogestão democrática e pela espontaneidade, "opondo-se a todos os tipos hierárquicos e centralizados de usufruto do poder social." A produção biopolítica do comum pela multidão desconhece a díade público/privado, uma vez que "pretende ser uma unidade das multiplicidades, possibilitando que cada um *seja* suas singularidades e, ao mesmo tempo, colabore em projetos coletivos" (MATOS, 2014b, p. 244). Nesse cenário, a multidão é capaz de formar de maneira autônoma a multiplicidade social que age em comum, mas se mantém inteiramente diferente.

A multidão é uma potência constituinte porque comanda a si mesma, quebrando a cadeia de hierarquia e exploração características do nosso tempo. Nesse sentido, a multidão é uma democracia ab-

soluta que não mantém vínculo com nenhuma forma de governo já concebida na história, "porque a multidão, quando comanda para si mesma supera todas as outras formas de existência social organizada, não se apresenta como teoria política de uma determinação" (NEGRI, 2003, p. 203). A multidão não mantém nenhuma relação com o poder democrático constituído, uma vez que esse poder já não traduz os anseios de mudança e ruptura que a multidão carrega em si, confirmando, ao contrário, os objetivos do capital financeiro dominante.

Nesse sentido, a multidão enfrenta o estado de exceção econômico permanente ao criar novas relações no interior do Império e contra o Império. Confrontando a soberania imperial ao mobilizar subjetividades na construção do comum. As relações multitudinárias não se limitam a reformar os corpos sociais já existentes. Como subjetividades produzidas pelas constantes crises do capital, esses corpos sociais apenas confirmam as leis de acumulação capitalista. A multidão possui uma autonomia potencial sempre em movimento e, nesse sentido, se reapropria do controle sobre si mesma por não recair simplesmente em reivindicações com pretensões jurídicas.

O estado de exceção permanente se tornou, paradoxalmente, um processo jurídico da máquina imperial. O poder de mando exercido pelo mercado capitalista se impõe acima das mediações institucionais e faz com que categorias como representação e democracia sejam convertidas aos interesses do econômico. Nesse sentido, não há como propor uma reforma constitucional que supere a crise política. Continuamente são produzidas crises para que o poder constituído se mantenha e essa é a condição política atual.

Nessa lógica, a soberania imperial cria a aparência de assegurar direitos e garantias fundamentais quando, na verdade, articula tais mitologias jurídicas de maneira a capturar a vitalidade das resistências. O Império reproduz servidão e escravidão. Em outras palavras, a todo o momento se reconfigura em um ciclo contínuo de opressão e violência. Para Hardt e Negri (2012b, p. 81), "o governo do contexto biopolítico imperial deveria, portanto, ser visto em primeira instância

como uma máquina vazia, uma máquina espetacular, uma máquina parasita."

Como luta constituinte, a multidão traça o caminho para um novo processo constitucional. Desenvolve-se rompendo com relações preexistentes, quebrando a lógica de poder de mando e resistência, como observada por Foucault. Nesse sentido, o processo desencadeado pelo antipoder da multidão constrói uma temporalidade larga e expansiva, um tempo autônomo. A multidão produz um *kairós* de resistência, ou seja, uma temporalidade capaz de superar o tempo espetacular no qual a submissão ao trabalho e à burocratização na produção capitalista mantém o lento presente.

Os autores citam como exemplo de lutas constituintes os indignados espanhóis e os ocupantes de *Wall Street,* que se organizaram sem um líder ou comitê central. Tais movimentos questionavam métodos eleitorais de representação, a desigualdade social e a dominação financeira. Em um processo de afeto político que ecoava desde a Primavera Árabe, os movimentos se comunicavam através de veículos independentes e que não passavam pelos meios de comunicação oficiais. Para Hardt e Negri, o poder constituinte do comum está intimamente relacionado aos novos usos da tecnologia, subvertendo a relação mediatizada que tais podem oferecer.

As maquinações do poder imperial não dissolvem a potência da multidão, uma vez que na produção do comum a multidão constrói um devir próprio, não sendo absorvida pelo poder governamental. É, portanto, capaz de criar uma crise contra o poder constituído, correspondendo a um antipoder que se expressa enquanto potência constituinte, força viva que destrói as formas de reprodução do capital. A multidão é antipoder que inaugura um processo irreversível de transformação. Surgindo no seio do Império, sabota o poder capitalista continuamente ao desmantelar sua estrutura fundamentada na representação. E, por outro lado, a multidão desestrutura e desestabiliza o poder dominante ao estender suas ações sobre todo o território do poder – negando-se a ser absorvida pelo constitucionalismo. Nesse sentido, o *porvir* multitudinário se dá mediante comportamentos de

resistência e insurreição que ameaçam constantemente o poder constituído.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa se buscou compreender o cenário político no qual a exceção se tornou a regra. Nesse sentido, o estado de exceção, originalmente concebido por Carl Schmitt enquanto elemento fundador da ordem jurídica, tornou-se um mecanismo do poder capitalista constituído. Para Schmitt, a decisão política originária se caracteriza por estar desvinculada da ordem normativa, uma vez que a norma não pode dar vida ao caso excepcional, ao contrário, é a exceção que dá vida ao direito. Segundo o pensamento schmittiano, o soberano que decide sobre o estado de exceção também decide sobre a relação política originária configurada na relação de inimizade. Somente nesse sentido determinado agrupamento humano se constituirá enquanto unidade política.

Todavia, como o caso excepcional é uma situação limite entre política e direito, torna possível a eliminação de categorias inteiras de pessoas que não se encaixam na política dominante. Dessa forma, segundo constatou Giorgio Agamben, o estado de exceção se tornou paradigma de governo da política contemporânea, a qual se caracteriza pela contínua suspensão do ordenamento jurídico. É nesse cenário que direitos e garantias fundamentais se encontram em um nível retórico e que a democracia é continuamente suspensa. O caráter violento fundador direito apresenta-se, nessa perspectiva, como vetor que conduz sua relação com os indivíduos. Assim, o poder soberano adentra na lógica imperial e toda tradição jurídica inaugurada com a Revolução Francesa, que prega a proteção jurídica constitucional aos cidadãos, acaba por se esvaziar de sentido.

Observou-se que os contrapoderes clássicos como a desobediência civil de cunho individual de Thoreau, a desobediência civil de cunho coletivo desenvolvida por Arendt e a resistência constitucional defendida por Vitale, não são formas de oposição ao poder constituído suficientes para romper com a lógica do estado de exceção permanente. A situação de exceção é constantemente utilizada pelo poder econômico para manter seu domínio que, através de contínuas crises, procura reconfigurar seu poder e absorver qualquer forma de resistência. Nesse sentido, tanto a desobediência civil quanto a resistência

constitucional acabam sendo reduzidas a meras pretensões jurídicas pelo constitucionalismo moderno.

Além disso, as crises econômicas produzem novas formas de subjetividade que adentram à lógica de manutenção do poder capitalista. Como notaram Hardt e Negri, o endividado, fruto da hegemonia das finanças e dos bancos, está preso em uma espiral constante de dívidas. Dessa forma, vende todo tempo de sua vida para sobreviver e trabalhar para pagar as dívidas que contrai. O mediatizado é aquela subjetividade produzida pelo constante acesso à informação morta cristalizada pelo fluxo contínuo de comunicação carente de sentido e incapaz de produzir reflexão ou desenvolver potência de criação de informação viva. Diante do regime de vigilância acentuado pelas tecnologias de segurança, o securitizado é a subjetividade criada a partir do controle biopolítico em um estado de exceção. Nesse sentido, o medo é o motivo principal pelo qual aceita seu papel de observador e observado. E, por fim, o representado é a última figura subjetiva da crise que reúne todas as formas supracitadas. Segundo Hardt e Negri, o representado não é ativo na vida política e, portanto, não é sujeito capaz de efetivar transformações necessárias para mudar o *status quo* de um mundo reduzido a medo e terror.

As figuras subjetivas da crise são dominadas no contexto da sociedade do espetáculo, ou seja, em um presente planificado e que se estende infinitamente no qual as pessoas são consumidoras de ilusões. Assim, de cidadão o ser humano passa a ser mero espectador da sua própria decadência, sem participação ativa no cenário político porque está continuamente vivendo falsas experiências acreditando que são reais. A partir dessa constatação, tem-se que o espetáculo é ápice de acumulação do capital que faz com que todas as relações sociais sejam mediadas por imagens. A separação total entre o realmente vivido e o que se pensa ter vivido. O estado de exceção permanente é o fundamento do Estado espetacular.

Conclui-se que o antipoder desenvolvido em um contexto multitudinário é capaz de se opor efetivamente ao espetáculo da crise produzida e alimentada por um estado de exceção econômico perma-

nente. A potência constituinte da multidão pode, nesse sentido, profanar a realidade política contemporânea ao possibilitar novos usos dos dispositivos de poder. Para tanto, sua forma de organização política horizontal, na qual as relações entre as pessoas se dão preservando as singularidades, é fundamental para se concretizar uma efetiva resistência ao poder constituído. O antipoder multitudinário, por um lado, desestabiliza a estrutura social do poder ao não ser capturado por suas forças de reprodução. Por outro lado, o *porvir* como potência da multidão é uma forma alternativa de produção e reprodução da vida na luta contra a morte. Entende-se que a "morte" aqui deve ser definida não somente enquanto física, mas, também, como política, uma vez que o espetáculo cria subjetividades "zumbis" que não participam da vida social procurando transformá-la.

A multidão, por comandar para si mesma, quebra com a relação de exploração e de hierarquia escapando da neutralização do poder constituído. Nesse sentido, não tem como finalidade a substituição do poder existente, mas propõe novas formas de expressão da liberdade. Portanto, o antipoder não é uma apropriação, mas desenvolve uma potência de vida, de organização e de produção de insurreições. Como o estado de exceção é global, a multidão não se desenvolve somente em nível local ou nacional, uma vez que as expressões multitudinárias se comunicam constantemente na busca de trocas políticas afetivas. Essa é a produção biopolítica do comum, na qual conhecimento, afetos e ideias são intercambiáveis pelo processo político da multidão.

Nesse sentido, a multidão tem potência profanatória, ou seja, de abrir espaço para um evento que não será assumido pelo poder econômico constituído. Os movimentos multitudinários se organizam horizontalmente, de forma acêntrica e sem lideranças, estabelecendo-se por meio de relações democráticas – radicalmente democráticas – uma vez que expurgam a mediação da representação. Dessa forma, constituem o novo *uso* negligente, livre e distraído que Agamben definiu em relação à "*religio* das normas." Ao ignorar a estrutura da separação desativa os dispositivos apropriantes do espetáculo. Não obstante, a *multidão* não faz retornar aos gestos humanos o direito que

foi largado agonizante no altar do sacrifício do espetáculo, mas antes cria a possibilidade de uma outra normatividade. É esse o processo cosmopolítico e radical que a multidão proporciona.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Crise. In: **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 222-223.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem. Trad**. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.

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

AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In: **Profanações**. Trad. e apresentação de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **O poder soberano e a vida nua**. Homo sacer I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010a.

AGAMBEN, Giorgio. Polícia soberana. In: **Medios sin fin**: notas sobre la política. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010b, pp. 89-92.

AGAMBEN, Giorgio. Más allá de los derechos del hombre. In: **Medios sin fin**: notas sobre la política. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010c.

AGAMBEN, Giorgio. Sobre os limites da violência. Trad. Diego Cervelin. **Sopro**, n. 79. Disponível em <http://www.culturaebarbarie.org>. Acesso em 11 fev. 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Por uma teoria do poder destituinte**. Palestra pública em Atenas, Grécia. Convite e organização pelo instituto Nicos Poulantzas e pela juventude do SYRIZA, nov. 2013. Disponível em <http://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituinte-de-giorgio-agamben/>. Acesso em 11 fev. 2014.

ALEMANHA, **Weimar Constitution**, 1919. Trad. A. Ganse. Disponível em: <http://www.zum.de/psm/weimar/weimar_vve.php#Third%20Chapter> Acesso em: 01 fev. 2012.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma teológica**. Trad. Alexandre Correia. 2 ed. Porto Alegre: Sulina: Grafosul, 1980.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. Desobediência civil. In: **Crises da República**. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2010.

BADIOU, Alain. **O Ser e o Evento**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996.

BAKUNIN, Mikhail. **Deus e o Estado**. Trad. Plínio Augusto Coêlho. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000020.pdf>. Domínio Público, 2001. Acesso em 11 mai. 2013.

BENJAMIN, Sobre a crítica do poder como violência. In: **Walter Benjamin/O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012a, pp. 59-82.

BENJAMIN, Sobre o conceito de história. In: **Walter Benjamin/O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b.

BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente**. Azougue: São Paulo, 2009.

CARRASCO-CONDE, Ana. Blow-up: evento, acontecimiento, crisis. CADAHIA, Luciana; VELASCO, Gonzalo (orgs.). **Normalidad de la crisis/crisis de la normalidad**. Madrid: Katz, pp.123-137, 2012.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Trad. Gustavo Cardoso e Liliana Pacheco. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.

COLLIVA, Paolo. Povo. In: BOBBIO, N. et al. **Dicionário de Política**. Trad. de Carmen C. et al. 11ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002. pp. 986-987.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **Manifesto comunista**. Trad. Ivana Jinkings e Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2010.

FERREIRA, Bernardo. **O risco do político**: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso dado no Collège de France (1975-1976). Ed. estabelecida por Mauro Bertani e Alessandro Fontana sob a direção de François Ewald e Alessandro

Fontana. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Ed. estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FOUCAULT, Michel. Poderes y estratégias. In: **Michel Foucault**: um diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Trad., seleção e introdução de Miguel Morey. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

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

FRANCO DE SÁ, Alexandre. **Metamorfoses do poder**: prolegômenos schmittianos a toda a sociedade futura. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012a.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. **Sobre a terra e sobre o mar**: algumas reflexões sobre a criminalização da guerra. Philosophica, n. 22, pp. 127-146, Lisboa, 2012b.

FRANÇA, **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789**. Disponível em:<http://pfdc.pgr.mpf.gov.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declar_dir_homem_cidadao.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2011.

GANDHI, Mohandas Karamchand. **Selected writings of Mahatma Gandhi**. Ronald Frederick Henry Duncan (Org.) London: Faber and Faber, 1951.

GIMÉNEZ MERINO, Antonio. A crise europeia: excepcionalidade econômica, gestão autoritária e emergência de formas ativas de resistência civil. Trad. Andityas Soares de Moura Costa Matos e Pedro Savaget Nascimento. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, n. 105, Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, pp. 47-77, julho/dezembro de 2012.

GRUPO KRISIS. **Manifesto contra o trabalho**. Trad. José Paulo Vaz. Lisboa: Antígona, 2003.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão**: guerra e democracia na era do império. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Declaración**. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2012a.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2012b.

HIPÓCRATES. Preceptos. In: **Tratados Hipocráticos**. Introduções, traduções e notas por C. García Gual, Mª D. Lara Nava, J. A. López Férez, B. Cabellos Álvarez. Madrid: Gredos, 1983.

HOBBES, Thomas. **Leviatã**: matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Coleção "Os pensadores". Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. Deus e Estado. In: **Contra o Absoluto**: Perspectivas Críticas, Políticas e Filosóficas da Obra de Hans Kelsen. Coords. Andityas Soares de Moura Costa Matos e Arnaldo Bastos Santos Neto. Curitiba: Juruá, 2011.

KIRK, Andrew. **Desobediência civil de Thoreau**. Trad. Débora Landsberg. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC Rio, 2006.

LÖWY, Michael. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". In: **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. Trad. das teses Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2012.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Thomas Hobbes, avatar do positivismo jurídico: uma leitura jusfilosófica do Leviatã. **Phronesis**, vol. 1, n. 1, Belo Horizonte: FEAD-Minas, pp. 9-25, janeiro/2006.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. NOMOΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ? apocalipse, exceção, violência. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, n. 105, Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, pp. 277-342, julho/dezembro de 2012a.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Contra el parlamento, contra la plutocracia: hacia una filosofía radical de la comunidad. Trad. J. A. Estévez e A. Giménez. **Mientras tanto**, n. 118, Barcelona: Icaria, pp. 83-100, 2012b.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Kelsen e a violência: uma leitura crítica das "limitações" da teoria pura do direito. In: OLIVEIRA, Júlio Aguiar de; TRIVISONNO, Alexandre Travessoni Gomes (orgs.). **Hans Kelsen**: teoria jurídica e política. Rio de Janeiro: Forense, pp. 253-279, 2013a.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos. **As jornadas de junho foram revolucionárias?** Crítica, marxismo e pós-modernismo nas ruas do Brasil (e do mundo). Conferência proferida nas X Jornadas Internacionales de Filosofía Política da Universidade de Barcelona, 2013b.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A Multidão contra o Estado: rumo a uma comunidade inapropriável. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. n. 108, Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, pp. 145-183, janeiro/junho de 2014a.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos. **Filosofia radical e utopia**: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia. Rio e Janeiro: Via Verita, 2014b.

MORLINO, Leonardo. Dissenso. In: BOBBIO, N. et al. **Dicionário de Política**. Trad. de Carmen C. et al. 11ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002, pp. 361-364.

NEGRI, Antonio. Antipoder, In: **Cinco lições sobre Império**. Com contribuições de Michael Hardt e Danilo Zolo. Trad. Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

ORTEGA Y GASSET, Jose. Cambio y crisis. In: **En torno a Galileo**. Obras completas – Tomo V (1933-1941). Madrid: Revista de Occidente, 1964.

ORTEGA Y GASSET, Jose. De nuevo, la idea de generación. In: **En torno a Galileo**. Obras completas – Tomo V (1933-1941). Madrid: Revista de Occidente, 1964.

ORTEGA Y GASSET, Jose. La idea de la generación. In: **En torno a Galileo**. Obras completas – Tomo V (1933-1941). Madrid: Revista de Occidente, 1964.

RAMOS, Antonio Gómez. La inmediatez de la crisis y la experiencia del tiempo. In: CADAHIA, Luciana; VELASCO, Gonzalo (orgs.). In: **Normalidad de la crisis/crisis de la normalidad**. Madrid: Katz, pp. 101-123, 2012.

SCHANDL, Franz. **Final do direito**. Trad. José Paulo Vaz. Disponível em <http://www.krisis.org>. Acesso em 05 jun. 2013.

SCHMITT, Carl. **La dictadura**: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria. Trad. José Díaz Garciá. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

SCHMITT, Carl. **Teoría de la Constituición**. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político/Teoria do partisan**. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SCHMITT, Carl. **Teología Política**. Trad. Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Perez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SCHMITT, Carl. **Ex captivitate salus**: experiencias de la época 1945-1947. Trad. Anima Schmitt de Otero. Madrid: Minima Trotta, 2010.

SCHMITT, Carl. **O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum**. Trad. Alexandre Franco de Sá, Bernardo Ferreira, José Maria Arruda e Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco. Rev. Técnica Bernardo Ferreira. Rio de Janeiro: Contraponto/Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2014.

SÓFOCLES. **Antígona**. Versão para e-book, eBooksBrasil. Trad. J. B. de Mello e Souza. 2005. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/antigone.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2011.

THOREAU, Henry David. **A desobediência civil**. Trad. Sergio Karam. Porto Alegre: L&PM, 2008.

VITALE, Ermanno. **Defenderse del poder**. Trad. Pedro Salazar Ugarte e Paula Sofía Vásquez Sánchez. Madrid: Trotta, 2012.