

**MARCUS VINÍCIUS XAVIER DE OLIVEIRA**

**GUERRA AO TERROR: DA BIOPOLÍTICA À BIOGUERRA**

Florianópolis, SC, dezembro 2007

**MARCUS VINÍCIUS XAVIER DE OLIVEIRA**

Dissertação apresentada à banca examinadora da Universidade Federal de Santa Catarina, como exigência parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito.  
Orientadora: Profa. Dra. Olga Maria Boschi Aguiar de Oliveira

Florianópolis, dezembro 2007

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
CURSO DE MESTRADO EM DIREITO**

**GUERRA AO TERROR: DA BIOPOLÍTICA À BIOGUERRA**

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

---

Profa. Dra. Olga Maria Bosch Aguiar de Oliveira  
Professora Orientadora

---

Prof. Dr. Carlos Antonio Wolkmer  
Coordenador do CPGD/CCJ/UFSC

Florianópolis, dezembro 2007

**MARCUS VINÍCIUS XAVIER DE OLIVEIRA**

**GUERRA AO TERROR: DA BIOPOLÍTICA À BIOGUERRA**

Dissertação aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito junto ao Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina pela Banca Examinadora formada pelos seguintes professores:

---

Profa. Dra. Olga Maria Bosch Aguiar de Oliveira – Presidente

---

Profa. Dra. Cláudia Maria Barbosa – Membro - PUC/PR

---

Profa. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges – Membro - CFH/UFSC

---

Profa. Dra. Cecília Caballero Lois – Suplente – CPGD/UFSC

---

Prof. Dr. Antonio Carlos Wolkmer – Coordenador CPGD

Florianópolis, 19 de dezembro de 2007.

## AGRADECIMENTOS

Às instituições de ensino que tornaram possível a concretização deste mestrado: a Universidade Federal de Santa Catarina e a Universidade Federal do Acre, que firmaram o Convênio de Mestrado Interinstitucional – MINTER –, e a Universidade Federal de Rondônia, da qual faço parte do corpo docente, pelo apoio concedido.

À Professora Doutora Olga Maria Bosch Aguiar de Oliveira, orientadora dedicada que não envidou esforços para me dar o apoio acadêmico, institucional e pessoal necessários para o término do presente trabalho.

À minha filha, Deborah Christina, pelo simples fato de existir. Se não fosse por ela, provavelmente não teria me lançado nesta empreitada, pois cada momento que passei longe de meu “*Passarin*” me pareceu uma eternidade.

À minha amada esposa, Izete (Môr): “*de nobis sibi silemus*”.

Aos meus pais – Angelo de Oliveira e Eponina Xavier de Oliveira – por me incentivarem, desde sempre, a perseguir a minha formação, bem como pelo amor e dedicação sempre demonstrados.

À minha avó Messias Xavier dos Santos (“*in memoriam*”), a quem devo muito do que hoje sou.

Ao amigo e companheiro de jornada Rodrigo Fernandes das Neves. Sem o apoio dele em Rio Branco, bem como aqui em Florianópolis, as coisas teriam sido muito mais difíceis.

Aos amigos professores José Januário de Oliveira Amaral, Claudimir Catiari, David Alves Moreira e Ivanilde José Rosique, pelo apoio institucional e pessoal.

## RESUMO

O presente trabalho, partindo do pressuposto de que a guerra ao terror é ilegal e ilegítima, na medida em que não encontra respaldo nas normas-regras e normas-princípios do direito das gentes contemporâneo, busca compreendê-la à luz da biopolítica, segundo o desenvolvimento elaborado por Giorgio Agamben em sua tetralogia “*homo sacer*”, o que restou frutífero no sentido de demonstrar que a guerra ao terror, concebida como uma política de gestão da vida da população atingida por sua conflagração, cuja finalidade tanto é a de protegê-la como de permitir a sua extinção, qualificando-se, desta sorte, em tanatopolítica, isto é, uma gestão econômica da morte daqueles a quem se atribui a qualidade de terrorista. Trata-se, portanto, daquilo que se conceituou de bioguerra: uma guerra contra a vida.

Palavras chave: Guerra ao Terror – Ilegalidade e Ilegitimidade – Biopolítica – Bioguerra.

## RESUMEN

Lo presente trabajo, partiendo del presupuesto de que la guerra al terror es ilegal y ilegítima, puesto no encontrar fundamento en las normas-reglas y normas-principios del derecho de las gentes contemporáneo, procura comprenderla a la luz de la biopolítica, conforme el desenvolvimiento elaborado por Giorgio Agamben en los cuatro volúmenes de la obra “*homo sacer*”, lo que se mostro provechoso por comprobar que la guerra al terror, concebida como una política de gestión de la vida de la población atingida por la suya conflagración, cuya finalidad tanto es la su protección como permitir la suya extinción, calificase, de esta forma, en tanatopolítica, es decir, una gestión económica de la muerte del aquellos a quien se atribuyó la cualidad de terrorista. Tratase, así, de aquello que se conceptuó de bioguerra: una guerra contra la vida.

Palabras clave: Guerra al terror – Ilegalidad y Ilegitimidad – Biopolítica - Bioguerra

## SUMÁRIO

Resumo.....	9
Resumen.....	
Introdução.....	9
1. Biopolítica: a politização da vida em Michel Foucault e em Giorgio Agamben.....	14
1.1 Biopolítica: a genealogia de um paradigma.....	14
1.2 Biopolítica como conceito e como paradigma.....	19
1.2.1 O paradigma em Giorgio Agamben.....	26
1.3 A biopolítica em Michel Foucault: fazer viver e fazer morrer.....	31
1.4 A biopolítica em Giorgio Agamben: estado de exceção, campo e homo sacer: a vida que não merece viver.....	41
1.4.1 O paradigma da teologia econômica.....	44
1.4.2 O paradigma da teologia política.....	54
1.4.2.1 “ <i>Zoé</i> ” / “ <i>bios</i> ”.....	54
1.4.2.2 Estado de exceção.....	56
1.4.2.3 O campo como “ <i>nómos</i> ” do moderno e o seu habitante, o “ <i>homo sacer</i> ”.....	63
1.5 A articulação entre teologia política e teologia econômica: a polícia soberana.....	69
2. Parâmetro do direito internacional público para aferir a (i)legalidade e a (i)legitimidade	
Da guerra ao terror.....	72
2.1 Considerações iniciais.....	72
2.2 Conceitos operacionais.....	74
2.2.1 Conceito de direito internacional público e os sujeitos do direito das gentes.....	74
2.2.2 Fontes do direito internacional público e o problema do “ <i>jus cogens</i> ”.....	78
2.3 Do “ <i>jus ad bellum</i> ” ao “ <i>jus contra bellum</i> ”: o direito da guerra no direito das gentes contemporâneo.....	91
2.3.1 O conceito de guerra e os princípios que a fundamentam.....	96
2.3.2 Legítima defesa e guerra de agressão: o par dialético do “ <i>jus contra bellum</i> ”.....	101
2.4 Do terrorismo: conceito, espécies e tratamento jurídico internacional.....	110
3. Guerra ao terror: da biopolítica à bioguerra.....	129
3.1 Da ilegalidade e da ilegitimidade da guerra ao terror.....	129
3.2 Guerra ao terror: bioguerra: continuar matando.....	142
3.3 “Exit”? A comunidade que vem e a amizade.....	162
Conclusão.....	172
Referências.....	175
Anexo: A amizade, de Giorgio Agamben.....	186



## INTRODUÇÃO

O fim último sobre o qual a sociedade ocidental se constituiu foi o de alcançar, por intermédio de sua organização político-social, o viver bem. Todos os institutos por ela engendrados – política, constituição, direitos humanos, democracia, direito de guerra e humanitário, ciência etc – deveriam, portanto, concretizar este fim, na medida em que, para o homem, o só viver não basta: ele almeja a felicidade, a realização plena de suas faculdades enquanto ser dotado de racionalidade (*rectius*: linguagem).

Contudo, uma das promessas mais propaladas pela modernidade foi a de propiciar a todo homem segurança e desenvolvimento. Com isto, obviamente, a política – entendida na sociedade antiga como ação entre homens, posto que somente a ação política os diferenciava dos demais seres vivos (deuses e animais), e por isso mesmo se constituía na meta última de todo homem livre – se torna secundária em face às necessidades da vida, passando a se caracterizar como um poder que se exerce sobre os homens. E nisto reside a biopolítica: o poder de fazer viver ou de deixar morrer, já que é a própria vida que se gere em vistas ao alcance daqueles fins pré-fixados: segurança e desenvolvimento.

Não resta dúvida que as promessas da modernidade em torno do viver bem não se cumpriram, e aqueles institutos centrais da organização social – constituição, direitos humanos, democracia etc – alcançaram uma zona de irrealizabilidade permanente. No entanto, e apesar disto, o discurso contemporâneo, regra geral, se funda nesta semântica, e por isso tende mais à exculpação do que à indicação de possíveis alternativas, e que quando apresentadas, se pautam pela reforma, e não pela ruptura com os cânones que evidenciam o seu déficit.

Ademais, sendo um dos principais papéis da atividade intelectual o debruçar-se sobre a realidade na qual se vive, resta evidente que a guerra ao terror é um campo privilegiado para se apontar o déficit que atinge a sociedade ocidental. Com efeito, outras não foram as justificativas para a deflagração da guerra ao terror senão **segurança** e **desenvolvimento**. Por intermédio da guerra, EUA e aliados planejaram debelar um problema que atinge a toda sociedade internacional – o terrorismo, o que exige cooperação, e não unilateralidade -, bem como levar ao povo atingido pelos atos de guerra segurança e desenvolvimento, quer pela ajuda humanitária quer pelo estabelecimento de uma organização democrática.

O resultado aí se encontra: o Oriente Médio, que até então gozava de uma relativa estabilidade, regrediu a um *status* de pré-barbárie política que levará gerações para se sanar. E

mais, os fins a que colimavam a guerra ao terror não foram atingidos, muito pelo contrário, segurança e desenvolvimento passam ao largo da população do Afeganistão e Iraque, sendo a “democracia” estabelecida um motivo a mais para a emergência entre os grupos rivais.

Contudo, algo se afigura bastante evidente, e a guerra ao terror é bastante emblemática neste sentido: ao tomar a vida como objeto do poder, a política se converte em biopolítica, e que em um estado de guerra, tende a converter-se sempre em tanatopolítica. Mas se a vida, na modernidade, é o objeto sobre o qual se exerce o poder, a modernidade é desde sempre biopolítica, sendo a guerra ao terror uma manifestação deste modo de organização que não é efetivamente político, mas gestional, isto é, governam-se homens e coisas a partir de parâmetros econômicos, e não políticos.

Tomando por objeto de estudo a guerra ao terror o que se pretende é muito mais do que denunciar a sua ilegitimidade e ilegalidade. Pretende-se, isto sim, evidenciar a sua verdadeira face: ao converter a vida em objeto, e não em fim, a política moderna tenderá sempre à tanatopolítica, e com isso, o viver bem sempre será mera pretensão sem possibilidade de cumprimento.

Para tanto, formulou-se o seguinte problema: partindo-se da hipótese de que a guerra ao terror é incompatível com o ordenamento jurídico-internacional (normas-princípios e normas-regras) do direito de guerra, a partir de qual paradigma teórico se poderia explicar a omissão de contestação jurídica pelos organismos internacionais responsáveis por fazê-lo, bem como a indistinção que nela se processa entre atos de guerra e ajuda humanitária?

Vê-se que já se partiu da hipótese da iliceidade e da ilegitimidade da guerra ao terror, deixando em aberto, no entanto, a busca por seu fundamento último.

Neste sentido, o objetivo geral do presente trabalho é o de evidenciar que a guerra ao terror, não obstante a sua manifesta ilegalidade e ilegitimidade frente ao direito internacional público, é compreensível à luz da biopolítica segundo as formulações desenvolvidas por **AGAMBEN** em sua tetralogia “*Homo Sacer*”, tendo como objetivos específicos os seguintes: a. desenvolver o referencial teórico adotado para a compreensão da guerra ao terror, qual seja, a biopolítica a partir das teses argüidas por **AGAMBEN** na tetralogia *Homo Sacer*, b. estabelecer os contornos jurídico-internacionais sobre a guerra a partir do paradigma “direito de guerra”, apontando a ilegitimidade e ilegalidade da guerra ao terror, bem como de sua inadequação ao enfrentamento do problema do terrorismo. Além disso, estabelecer o conceito e espécies de terrorismo, bem como situar o seu enfrentamento pela Sociedade Internacional a partir da cooperação internacional no plano do poder de polícia, e c. tipificar a guerra ao terror

como uma prática biopolítica dentro de seus elementos estruturais – estado de exceção, soberania/governo, campo, “*homo sacer*”, biopolítica/tanatopolítica.

O referencial teórico que serviu de fundamento para a abordagem do tema é a biopolítica. O paradigma da biopolítica surge na fase genealógica da obra de **FOUCAULT**, isto é, o investir do poder político sobre a própria vida biológica do homem como espécie, marcada por uma gestão econômica, e não política da vida, cujo objetivo tanto pode ser a sua proteção como o firme propósito de se permitir a sua extinção, podendo ser situado, historicamente, na passagem do estado territorial para o estado de população.

Esta passagem, que se processa no plano da razão política, toma como paradigma dois fenômenos sanitários para que sejam compreensíveis: a lepra e a peste. O paradigma da lepra, segundo **FOUCAULT**, é o da exclusão, ato pelo qual o contaminado era expulso de sua comunidade como forma de purificação. Já a peste tem como parâmetro não a exclusão, mas a inclusão, isto é, a concentração de toda a população de uma cidade que se põe sob quarentena, e sobre a qual se exerce um controle individual por intermédio de uma cadeia hierárquica de agentes estatais.

O que qualifica, neste sentido, a biopolítica é que a vida humana, nas suas manifestações mais comezinhas – nascimento, morte, trabalho, sexualidade, saúde etc – se torna em objeto de controle do poder político. O estado de população é necessariamente inclusivo, mas uma inclusão que importa numa dessubjetivação, isto é, o indivíduo controlado está sujeito ao exercício do poder que lhe impõe uma subjetividade, o que implica na perda de sua própria.

Tomando como referencial a biopolítica, **AGAMBEN** tem lançado desde 1998, dentre inúmeras obras, a tetralogia “*Homo Sacer*”, composta pelos seguintes livros: *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I, Estado de Exceção*, *Homo Sacer II.1, O Que Resta de Auschwitz – O Arquivo e o Testemunho*, *Homo Sacer III*, e *O Reino e a Glória – Por uma Genealogia Teológica da Economia e do Governo*, *Homo Sacer II.2*, este último lançado no mês de fevereiro de 2007.

Assim, **AGAMBEN**, desenvolvendo o conceito foucaultiano, o contextualiza de modo a demonstrar que a constituição de uma sociedade política somente é possível com a apropriação, pelo poder soberano, da própria vida biológica do homem. Isto se dá porque o modo de captação da vida nua (conceito agambeniano sinônimo à de vida biológica) se dá num estado de exceção.

Conforme o expressado na lógica schmittiana, o *paradoxo do dentro fora*, como o soberano tem o poder de decretar o estado de exceção – suspender a vigência do direito – está

dentro e fora do ordenamento jurídico. Assim, no estado de exceção, surge uma zona de anomia entre o que é fato (qualquer ato praticado sem que incida uma norma jurídica) e o que é jurídico (toda e qualquer conduta praticada e que sofra a incidência de normas jurídicas). Ademais, como tem o poder de decidir sobre o estado de exceção, tem também o poder de incluir e excluir a vida biológica do homem do ordenamento jurídico.

Enquanto situado no ordenamento jurídico – incluído – o homem guarda todos os direitos que lhe são juridicamente outorgados; quando fora – excluído –, se torna mero ser vivente, destituído de todo e qualquer direito, podendo-se matá-lo, sem que com isso se cometa um crime. É a lógica do “*homo sacer*”: enquanto vigente o ordenamento jurídico, é-se cidadão, gozam-se de todos os direitos “sagrados e inalienáveis” de que o ordenamento jurídico o dota, dentre os quais a inviolabilidade do direito à vida. Quando se instaura o estado de exceção, se perde o estatuto de vida juridicamente tutelada, e a pessoa se torna mera vida nua, onde “*tudo é possível*”.

Ao excepcionar as normas internacionais acerca do direito de guerra, os EUA e aliados agiram como verdadeiros soberanos: decretaram um estado de exceção internacional, em que o direito internacional público – de guerra e humanitário – embora vigente, está suspenso, propiciando a exclusão da vida biológica quer das populações atingidas pelos atos de agressão da guerra ao terror quer dos “combatentes ilegais” do âmbito de proteção daquelas mesmas normas.

Disto surge, na sociedade internacional, o “*nomos*” da política moderna: o campo. Seja Guantánamo, sejam os campos de refugiados, todos os seus ocupantes se sujeitam a um regime de anomia, em que lhes resta tão-somente a vida biológica, que poderá ou não ser destruída por decisão exclusiva do poder soberano.

Assim, pelo paradigma da biopolítica, mais precisamente aquele desenvolvido por **AGAMBEN**, intentar-se-á interpretar o fenômeno da guerra ao terror, que sob qualquer análise estrutural (direito internacional público objetivo e subjetivo) é teratológica, e que somente ganha inteligibilidade – o que não significa legitimidade nem exculpação – à luz daquele referencial teórico.

Para a realização do presente trabalho, adotou-se o método de abordagem crítico. Já o método de procedimento foi o monográfico. Por fim, as técnicas pesquisas utilizadas foram as pesquisas bibliográfica e documental.

A presente dissertação está dividida em três capítulos.

No primeiro capítulo, intitulado **Biopolítica: a politização da vida em Michel Foucault e Giorgio Agamben**, inicialmente se procura apresentar a genealogia deste

paradigma, bem como discorrer sobre a disparidade teórica acerca de seu significado. Depois se faz uma análise do desenvolvimento inicialmente dado por **FOUCAULT** à temática. Na segunda parte apresenta-se o prosseguimento dado por **AGAMBEN** às escavações biopolíticas de Foucault, e a duplice estrutura paradigmática com a qual ele busca sustentar a matriz biopolítica moderna, a saber, teologia econômica e teologia política, compreensíveis à luz do paradigma da secularização. Por fim, tenta-se apresentar uma possível articulação entre teologia econômica e teologia política, isto é, biopolítica e tanatopolítica, segundo uma idéia de gestão econômica da morte da vida que não merece ser vivida.

Já no segundo capítulo, denominado **Parâmetros do direito internacional público para aferir a (i)legalidade e a (i)legitimidade da guerra ao terror**, se apresentam os fundamentos que regulam as relações internacionais no que tange à guerra e ao enfrentamento do terrorismo. Inicia-se com a exposição do estado da arte no que alude aos sujeitos de direito internacional público e fontes do direito das gentes. Prossegue-se com a pesquisa em torno do “*jus contra bellum*”, de conformidade com as normas regras e normas princípios do direito internacional público contemporâneo, dando especial destaque à única hipótese de guerra legítima: a legítima defesa, e que chama, como contraparte necessária, a guerra de agressão. Por fim apresenta-se o conceito, espécies e forma de enfrentamento que o direito das gentes estabeleceu em relação ao terrorismo.

No terceiro capítulo, intitulado **Guerra ao terror: da biopolítica à bioguerra**, faz-se uma aplicação daquilo que veio exposto nos dois primeiros capítulos, vale dizer, a aferição da ilegitimidade e da ilegalidade da guerra ao terror, bem como a sua caracterização como uma manifestação da bio-tanatopolítica. Ao fim se apresentou duas possíveis tentativas de “*exit*” ao atual regime de insegurança e incerteza que caracteriza a sociedade internacional.

Por fim, se apresentam as conclusões a que se chegou com a presente pesquisa, na qual resta evidenciado, como já dito, a ilegalidade e a ilegitimidade da guerra ao terror e a sua adequação ao modelo biopolítico desenvolvido por **AGAMBEN**.

# 1. BIOPOLÍTICA: A POLITIZAÇÃO DA VIDA EM MICHEL FOUCAULT E GIORGIO AGAMBEN

## 1.1 Biopolítica: a genealogia de um paradigma

Ambivalência, mal estar, espanto, deslize, insegurança, incerteza, dentro outros, são adjetivos com os quais a ciência social contemporânea tem procurado explicar o atual estágio da vida social no ocidente, uma vez constatado o déficit entre aquilo que foi prometido e aquilo que efetivamente se cumpriu pela modernidade. Neste sentido, **ESPOSITO** afirma:

Muito mais que o medo ou a esperança, a sensação que suscitam os acontecimentos políticos mundiais dos últimos anos é provavelmente o espanto. Antes que positivos, negativos ou mesmo trágicos, eles resultam antes de tudo inesperados. Mais ainda, se opõem a todo cálculo razoável de probabilidade.<sup>1</sup>

Com efeito, uma das principais promessas feitas pelo pensamento ocidental moderno em relação à vida boa foi a de propiciar segurança<sup>2</sup> e certeza para uma vida até então caracterizada pela maleabilidade dos parâmetros da organização social, seja porque assentado sobre fundamentos metafísicos – teologia política<sup>3</sup> –, seja porque fundada no senso comum, vale dizer, em parâmetros não epistemológicos da relação homem-natureza, que fazia dele, o homem, servo, e não o senhor da natureza<sup>4</sup>. Neste sentido, é interessante notar como a razão outorgou a si mesma, de forma exclusiva, o papel de propiciar a emancipação do homem, podendo-se situar, outrossim, o pensamento crítico contemporâneo como o (sem)lugar<sup>5</sup> em que se busca, mais uma vez, criar as possibilidades emancipatórias para uma vida gizada pela

<sup>1</sup> ESPOSITO, Roberto. **Biopolítica y filosofía**, Buenos Aires: Grama Ediciones, 2006, p. 5. Livre tradução de: “Mucho más que el miedo o la esperanza, la sensación que suscitan los acontecimientos políticos mundiales de los últimos años es quizás la sorpresa. Antes que positivos, negativos o hasta trágicos, ellos resultan ante todo inesperados. Más aún, se oponen a todo cálculo razonable de probabilidad.”

<sup>2</sup> Agamben afirma que a **segurança** se constitui no princípio fundamental sobre o qual se funda o estado moderno. Signo desta afirmação é a oposição feita por Thomas Hobbes entre segurança e medo, sendo esta a causa pela qual os indivíduos fundam uma sociedade política mediante a outorga de seus direitos naturais para que o soberano possa, na gestão da república, conferir segurança a todos. AGAMBEN, Giorgio. **On security and terror**. Disponível em <http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-on-ecurity-and-terror.html>. Acessado em 10/12/2005, às 01:16:00.

<sup>3</sup> CHAUI, Marilena. **A instituição do campo político**, in **Política em Espinosa**, São Paulo: Cia das Letras, 2003, p. 86-95.

<sup>4</sup> ADORNO, Theodor Wiesengrund, HORKHEIMER, Max. **Conceito de Iluminismo**, in **Os pensadores**, São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 17-62 (*Begriff der Aufklärung*).

<sup>5</sup> É instigante notar que o pensamento crítico contemporâneo assume, sem meias palavras, o seu caráter utópico. Por todos, SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência, 3 ed., São Paulo: Cortez, 2001, p. 329-344. No mesmo sentido, é assim que compreendemos a tese agambeniana acerca da **comunidade que vem**, já que ele situa esta vinda não em uma iminência, mas sim em uma potência de realizabilidade. AGAMBEN, Giorgio. **La comunità che viene**, Torino: Bollati Boringhieri, 2001, p. 91-93.

insegurança e pelo incumprimento da vida boa, tendo como ponto de inserção a insuficiência dos paradigmas firmados pela modernidade.

Mas se a sociedade ocidental se encontra em referido estágio de insegurança, de ambivalência, enfim, de incompatibilidade entre aquilo que foi prometido e aquilo que se concretiza no seu dia-a-dia, falta-lhe também um paradigma que efetivamente dê conta destes restos, pondo de manifesto aquilo que o mesmo **ESPOSITO** afirma:

A verdade é que enquanto nos movemos dentro desta linguagem marcadamente clássica (dos direitos, da democracia, da liberdade) não avançamos realmente. Não só com relação a uma situação completamente inédita, mas também com relação a uma situação cuja radical novidade ilumina de outro modo inclusive a interpretação da fase anterior. O que não funciona nestas respostas, mais que os conceitos tomados separadamente, é o marco geral no qual estes conceitos estão insertos.<sup>6</sup>

Essa semântica fundada nos direitos, no estado de direito, na democracia representativa, nas certezas científicas e na paz perpétua um dia afirmada por Kant, próprias da modernidade, encontrou o seu ponto de total aporia, na medida em que não logrou gerar aquilo que prometia, sendo, neste sentido, compreensível o questionamento de **ESPOSITO**:

Como entender, através deste marco, a opção suicida dos terroristas *kamikazes*? Ou também a antinomia das chamadas guerras humanitárias que terminam devastando as mesmas populações pelas quais são feitas? E como conciliar a idéia de guerra preventiva com a opção pela paz compartilhada por todos os Estados democráticos ou, simplesmente, com o princípio secular da não intervenção nos assuntos internos dos outros Estados soberanos? Mais que ajudar a solucionar semelhantes problemas, me parece que o inteiro plexo das categorias políticas modernas, fundadas sobre a bipolaridade entre direitos individuais e soberania estatal, contribui por torná-los cada vez mais insolúveis.

**Não se trata só de uma inadequação de léxico ou de uma perspectiva insuficiente, mas sim de um verdadeiro efeito de ocultamento.** É como se este léxico ocultasse detrás da própria cortina semântica outra coisa, outra cena, outra lógica que leva sobre seus ombros desde há muito tempo, mas que só recentemente está saindo à luz de maneira irrefreável. De que se trata? Qual é essa outra cena, essa outra lógica, esse outro objeto que a filosofia política moderna não logra expressar e, melhor ainda, tende a obscurecer? (grifo nosso)<sup>7</sup>

<sup>6</sup> ESPOSITO, 2006, p. 6. Livre tradução de: “La verdad es que mientras nos movamos dentro de este lenguaje marcadamente clásico (de los derechos, de la democracia, de la libertad) no se avanza realmente. No sólo respecto de una situación completamente inédita, sino también respecto de una situación cuya radical novedad ilumina de otro modo incluso la interpretación de la fase anterior. Lo que no funciona en estas respuestas, más que los conceptos tomados separadamente, es el marco general en el que estos conceptos están insertos.”

<sup>7</sup> *Idem, ibidem*, p. 6-7. Livre tradução de: “¿Cómo entender, a través de este marco, la opción suicida de los terroristas *kamikazes*? ¿O también la antinomia de las llamadas guerras humanitarias que terminan devastando las mismas poblaciones por las cuales se llevan a cabo? ¿Y cómo conciliar la idea de guerra preventiva con la opción por la paz compartida por todos los Estados democráticos o, simplemente, con el principio secular de no injerencia en la asuntos internos de los otros Estados soberanos? Más que ayudar a solucionar semejantes problemas, me parece que el entero plexo de las categorías políticas modernas, basado sobre la bipolaridad entre derechos individuales y soberanía estatal, contribuye a hacerlos cada vez más insolubles. No se trata sólo de una inadecuación de léxico o de una perspectiva insuficiente, sino de un verdadero efecto de ocultamiento. Es como si este léxico terminara ocultando detrás de la propia cortina semántica otra cosa, otra escena, otra lógica que lleva sobre sus hombros desde hace tiempo, pero que sólo recientemente está saliendo a la luz de manera incontenible. ¿De qué se trata? ¿Cuál es esa otra escena, esa otra lógica, ese otro objeto que la filosofía política moderna no logra expresar y, más bien, tiende a oscurecer?”

A que ocultamento se refere **ESPOSITO**? Que lógica de dominação da vida na sua pura expressão biológica se encontra oculta pela política moderna, e que possibilita tanto o seu guardar como a sua extinção?

A lógica ocultada pelo regime político moderno outra não é senão a biopolítica, cuja elaboração teórica foi desenvolvida por **FOUCAULT**, mais especificamente em sua fase genealógica, e que hodiernamente, após a sua morte em 1984, tem sido desenvolvida por autores bastantes diversos quanto ao significado mesmo que se deva atribuir à biopolítica, como **AGAMBEN**, **ESPOSITO**, **NEGRI** e **HARDT**, **VIRNO**, **VAJ**, **LAZZARATO**, dentre outros.

Mas o que é a biopolítica? De que modo este corpo teórico da filosofia contemporânea se presta ao desanuviamento da lógica contra-emancipatória de dominação da vida que orienta o regime político da modernidade desde o seu início? Ou em outras palavras, em quê o paradigma da biopolítica se diferencia em relação àqueles outros que surgiram no mesmo momento histórico (v.g. estruturalismo, teoria sistêmica, neo-institucionalismo, teoria da ação comunicativa etc), e que possibilita a compreensão das razões do incumprimento da vida boa, ou que, pelo menos, não as emascara?

Antes de tudo, é importante notar que a expressão biopolítica se forma a partir da junção de dois substantivos, a saber, **bio** (do grego “*bíos*”: vida) e **política** (do grego “*polis*”: cidade), designando a “[...] implicação cada vez mais intensa e direta que se estabelece, a partir de certa fase que se pode situar na segunda modernidade, entre as dinâmicas políticas e a vida humana entendida em sua dimensão especificamente biológica”<sup>8</sup>. Ou mais especificamente, conforme a própria explicação dada por **FOUCAULT**,

[...] o modo pelo qual, desde o século XVII, a prática governamental empreendeu racionalizar aqueles fenômenos suscitados por um conjunto de seres vivos constituídos em população: problemas relativos à saúde, à higiene, à natalidade, à longevidade, às raças e outros. Somos conscientes do papel cada vez mais importante que desempenharam estes problemas a partir do século XIX e também de que, desde então até hoje, se converteram em assuntos verdadeiramente cruciais, tanto desde o ponto de vista político como econômico.<sup>9</sup>

**ESPOSITO**, ao sustentar a feição biopolítica da sociedade contemporânea, afirma que

<sup>8</sup> ESPOSITO, 2006, p. 7. Livre tradução: “[...] implicación cada vez más intensa y directa que se establece, a partir de cierta fase que se puede situar en la segunda modernidad, entre las dinámicas políticas y la vida humana entendida en su dimensión específicamente biológica”.

<sup>9</sup> FOUCAULT, Michel. **Nacimiento de la biopolítica**, trd. Fernando Álvarez-Úria. **Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura**, Barcelona, v. 30, p. 119 (*Naissance de la biopolitique*). Livre tradução de: “[...] el modo en que, desde el siglo XVII, la práctica gubernamental ha intentado racionalizar aquellos fenómenos planteados por un conjunto de seres vivos constituidos en población: problemas relativos a la salud, la higiene, la natalidad, la longevidad, las razas y otros. Somos conscientes del papel cada vez más importante que desempeñaron estos problemas a partir del siglo XIX y también de que, desde entonces hasta hoy, se han convertido en asuntos verdaderamente cruciales, tanto desde el punto de vista político como económico.”



[...] nenhuma das questões de interesse público – que são sempre mais difíceis de distinguir daqueles privados – é interpretável fora de uma profunda e freqüente relação com a esfera da *bios*. Do crescente aumento do elemento étnico nas relações entre povo e Estado, à centralidade da questão sanitária como índice privilegiado de funcionamento do sistema econômico-produtivo, à prioridade da ordem pública nos programas de todos os partidos, aquilo que se registra em toda parte é um tendencial desabamento da política sobre o fato puramente biológico, se não sobre o corpo mesmo daqueles que são ao mesmo tempo sujeitos e objetos.<sup>10</sup>

Em síntese, a acusação que se faz à política moderna, a partir do referencial da biopolítica, é a de ela se caracterizar como uma política sobre a vida, e não como uma política da vida<sup>11</sup>; um regime de governo sobre os homens, e não entre e pelos homens, no qual a vida humana, em suas mais mezinhas manifestações, é apropriada pelo exercício do poder político, apropriação que pode ter por fim tanto a sua proteção como o firme propósito de extingui-la<sup>12</sup>.

**FOUCAULT**, em verdade, ao discorrer sobre a biopolítica, usa palavras muito mais incisivas:

Se pudéssemos chamar “bio-história” as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de “biopolítica” para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana [...] o que se poderia chamar de “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entre como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. **O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.**<sup>13</sup> (grifo nosso)

No entanto, embora a expressão tenha se desenvolvido a partir da obra de **FOUCAULT**, que a utiliza pela primeira vez em uma conferência sobre a medicina social ocorrida em outubro de 1974 na Universidade Estadual do Rio de Janeiro – O nascimento da medicina social<sup>14</sup> - não foi ele quem a cunhou.

<sup>10</sup> *Apud* CARIDI, Antonio. **R. Esposito, Bios. Biopolítica e filosofia**, Einaudi, Torino 2004, XVII + 215 pp, disponível em [www.filosofia.it/pagine/pdf/2005\\_09\\_Caridi\\_Biopolitica.pdf](http://www.filosofia.it/pagine/pdf/2005_09_Caridi_Biopolitica.pdf), acessado em 20.01.2007, às 12:00:00. Livre tradução de: “[...] nessuna delle questioni di interesse pubblico – che per altro è sempre più difficile distinguere da quello privato – è interpretabile fuori da una connessione profonda e spesso immediata con la sfera del bios. Dal rilievo crescente dell’elemento etnico nelle relazioni tra popoli e Stati, alla centralità della questione sanitaria come indice privilegiato di funzionamento del sistema economico-produttivo, alla priorità dell’ordine pubblico nei programmi di tutti i partiti, quello che si registra da ogni parte è un tendenziale schiacciamento della politica sul dato puramente biologico, se non sul corpo stesso di coloro che ne sono al contempo soggetti e oggetti.”

<sup>11</sup> ESPOSITO, Roberto. **Toda filosofia es em sí política**. Entrevista a Edgardo Castro, **Clarín**, suplemento Cultura, em 03 de dezembro de 2005, disponível em <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>, acessado em 20.05.2005, às 23:00:00.

<sup>12</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**, trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 285-287.

<sup>13</sup> FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, 16 ed., trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, 2005, p. 134.

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel. **O nascimento da medicina social**, in **Microfísica do poder**, 27 ed., trad. Roberto Machado, São Paulo: Graal, 2007, p. 80: “O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera

Segundo **ESPOSITO**, que em seu livro *Bíos. Biopolítica e filosofia* fez uma pertinente genealogia da expressão, quem a criou foi o cientista político sueco **RUDOLPH KJELLEN**, que em seu livro *Estado como forma de vida* (1916), sustentou a tese segundo a qual o estado não se constituiria em um sujeito de direito formado pela vontade contratual dos homens, mas sim que o mesmo se forma a partir de um conjunto de homens cujas condutas se pautam por uma unidade teleológica<sup>15</sup>. Isto não implica numa reafirmação do modelo organicista desenvolvida pela juspublicística germânica do século XIX, mas sim de um modelo descritivo segundo o qual, é o processo vital da vida humana o fim e a razão de ser do próprio estado. O estado, assim, é assimilado à pessoa humana – sujeito geográfico -, e a nação a um indivíduo étnico.<sup>16</sup> Nesta mesma obra, **KJELLEN** cunhou outro termo dos mais importantes para as Relações Internacionais, geopolítica.

Posteriormente, a expressão foi utilizada pelos biólogos alemão **JACOB VON UEXKÜLL** e inglês **MORLEY ROBERTS**, que ao analisaram o Estado similarmente ao corpo humano - Estado-Corpo -, sustentaram que os seus sistemas de defesa e controle social eram idênticos ao sistema imunológico do corpo humano, tendo por finalidade criar barreiras e mesmo expelir os parasitas ou os corpos nocivos que venham se instalar em seu interior<sup>17</sup>.

Ademais, em decorrência do desenvolvimento das ciências biológicas, mais especificamente no que concerne à manipulação genética (clonagem, utilização de células-tronco embrionárias, manipulação embrionária, mapeamento do DNA etc) e as conseqüentes implicações éticas e políticas nelas envolvidas, a biopolítica tem sido um dos paradigmas usados pela filosofia da ciência e pela ética como forma de se encontrar limites para tais técnicas, já que as mesmas permitiriam uma modificação não só da natureza humana, mas de toda a estrutura vital tal como dada pela própria natureza. A bioética, neste sentido, se transforma em um problema político-jurídico, sendo sintomático desta variação biopolítica o fato de o Supremo Tribunal Federal, em dois casos recentes, estar decidindo juridicamente um dado da natureza enquanto tal, o início da vida humana, lançando-se no coração do direito constitucional a decisão sobre o que se constitui ou não em vida juridicamente tutelada.<sup>18</sup>

---

simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo [...] O corpo é uma **realidade bio-política**. A medicina é **uma estratégia bio-política**”.

<sup>15</sup> CARIDI, 2005, *passim*.

<sup>16</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>17</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>18</sup> Faz-se referência às ações diretas de inconstitucionalidade em curso no Supremo Tribunal Federal em que se contesta a constitucionalidade da Lei de Biossegurança – Lei n. 11.105/2005 – ambas impetradas pelo então Procurador-Geral da República, Cláudio Fontelles, Adin 3510 e 3526, bem como à arguição de descumprimento de preceito fundamental n. 54, em que se discute a legitimidade da interrupção da gravidez de feto anencefálico.

Neste viés bioético – que envolve, em últimos termos, a própria noção de ecologia e a manutenção das condições naturais à permanência da vida humana na terra – é que **VAJ**, por exemplo, faz as suas análises tomando como norte o paradigma da biopolítica.<sup>19</sup>

Como se verá mais a frente, **FOUCAULT** construiu a sua teoria da biopolítica por sobre o paradigma do estado de população, na medida em que a sua obra se funda sobre dois pontos muito importantes, a saber: a) o surgimento da população como problema político, e b) as técnicas a serem adotadas pelo estado como forma de exercer o governo, na medida em que neste mesmo período se faz uma convergência entre a política e o capitalismo.

## 1.2 Biopolítica como conceito e como paradigma

Não se pode perder de vista dois pontos pertinentes à biopolítica, um relativo ao seu conceito mesmo, outro relativo à sua estatura epistemológica.

No que concerne, primeiramente, ao aspecto conceitual, o fato de a biopolítica ter-se tornado num dos principais paradigmas do pensamento crítico contemporâneo acabou por gerar uma importante ambigüidade quanto ao seu significado, variando, pois, de obra a obra, de autor a autor, exurgindo desta pluralidade uma verdadeira aporia conceitual.

Assim, conforme aponta **ESPOSITO**<sup>20</sup>, tem-se uma clara divisão quanto ao significado que se deva atribuir à biopolítica, sendo que para uns a mesma deve ser entendida sob um viés afirmativo, vale dizer, que “[...] o biopoder está necessariamente destinado a converter-se em política da vida, sob o impulso irrefreável da multidão [...]”<sup>21</sup>, numa clara referência às obras de **NEGRI** e **HARDT** - *Império*<sup>22</sup> e *Multidão*<sup>23</sup> -, mas também abrangendo a obra de outros laboristas italianos, como **VIRNO**<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> VAJ, Stefano. **Biopolítica. Il nuovo paradigma**, Milão: Società Editrice Barbarossa, 2005, p. 6: “O conjunto de temáticas que podemos resumir sob o termo de “biopolítica” represente um divisor de águas fundamental em termos de visão de mundo. Mas não só isso. É a questão crucial de nossa época, considerando a identidade mesma de nossa espécie, o seu futuro e o sentido de sua presença no mundo”. Livre tradução de: “L’insieme di tematiche che possiamo riassumere con il termine di “biopolitica” rappresenta uno spartiacque fondamentale in termini di visione del mondo. Non solo. È la questione cruciale della nostra epoca, riguardando l’identità stessa della nostra specie, il suo futuro ed il senso della sua presenza nel mondo.”

<sup>20</sup> ESPOSITO, 2005, *passim*.

<sup>21</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>22</sup> HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. **Império**, 7 ed., trad. Berilo Vargas, São Paulo: Record, 2005.

<sup>23</sup> HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. **Multidão**, trad. Clóvis Marques, São Paulo: Record, 2005.

<sup>24</sup> VIRNO, Paolo. **Gramática da multidão**: para uma análise das formas de vida contemporânea, trad. Leonardo Retamoso Palma, disponível em [http://br.geocities.com/autoconvocad/gramatica\\_da\\_multidao.pdf](http://br.geocities.com/autoconvocad/gramatica_da_multidao.pdf), acessado em 10 de dezembro de 2005, às 12:00:00.

Já para outra vertente, a biopolítica é vista sob uma interpretação marcadamente negativa, vertente esta na qual se situam os pensamentos do próprio **ESPOSITO** e o de **AGAMBEN**, isto é, de que toda biopolítica tende a converter-se numa política da morte, numa tanatopolítica, isto é, numa decisão política que implica no poder de matar a vida que não merece ser vivida.<sup>25</sup>

Esta aporia que incide sobre a biopolítica é, antes que negativo ou positivo, próprio mesmo de qualquer conceito filosófico, sempre caracterizado pela ambivalência, pela variabilidade de seus significados, pelo que, neste sentido, **HEIDEGGER** pôde afirmar com bastante propriedade:

Que seja mister definir provisoriamente o significado das palavras no anúncio da lição radica na peculiaridade dos conceitos filosóficos. Nas ciências particulares os conceitos vêm determinados pelo lugar que ocupam dentro da ordem de um complexo temático, e por isso estão fixados com maior exatidão quanto mais o complexo temático a que pertençam é conhecido. **No entanto, os conceitos filosóficos são oscilantes, vagos, variados, flutuantes, o que também se põe de manifesto na mudança dos pontos de vista filosóficos.** Mas o certo dos conceitos filosóficos não radica exclusivamente na mudança do ponto de vista, mas sim, no sentido dos conceitos filosóficos mesmo, por serem sempre incertos. A possibilidade de aceder aos conceitos filosóficos se mostra completamente diversa à de aceder aos conceitos científicos. A filosofia não dispõe de um complexo temático plenamente objetivado no qual os conceitos filosóficos possam ser ordenados.<sup>26</sup> (grifo nosso)

O que em outros campos do conhecimento seria causa de perda do próprio “*status*” de ciência, de racionalidade, na filosofia se caracteriza como sendo de sua própria essência, pois é próprio da filosofia a ambigüidade que se insinua sobre os seus conceitos, e isto não somente pela diversidade dos pontos de vista, mas principalmente pela própria ambigüidade da vida humana em suas mais variadas manifestações, ponto sobre o qual se funda todo pensar filosófico.

---

<sup>25</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I, 2 ed., trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 148-149; ESPOSITO, 2006, p. 12-16.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la fenomenología de la religión**, trad. Jorge Uscatescu, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 4. Tradução livre: “El que sea menester definir provisionalmente el significado de las palabras en el anuncio de la lección radica en lo peculiar de los conceptos filosóficos. En las ciencias particulares los conceptos vienen determinados por el lugar que ocupan dentro del orden de un complejo temático, y por ello están con mayor exactitud fijados cuanto más conocido sea el complejo temático al que pertenecen. Sin embargo, los conceptos filosóficos son oscilantes, vagos, variados, fluctuantes, como también se pone de manifiesto en el cambio de los puntos de vista filosóficos. Pero lo incierto de los conceptos filosóficos no radica exclusivamente en el cambio del punto de vista, sino responde, antes bien, al sentido de los conceptos filosóficos mismos, a su ser siempre inciertos. La posibilidad de acceder a los conceptos filosóficos se antoja por completo diversa a la de acceder a los conceptos científicos. La filosofía no dispone de un complejo temático plenamente objetivado en el que los conceptos puedan ser ordenados.”

Importante neste sentido é não somente o reconhecimento de que os conceitos filosóficos são polissêmicos, tal como afirmado por **HEIDEGGER**, mas também reconhecer que o próprio agir filosófico é uma “[...] arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos”<sup>27</sup>.

Tomando como norte esta afirmação, faz-se possível a compreensão da seguinte passagem de **AGAMBEN**, em *O que é um dispositivo?*: “As questões terminológicas são importantes na filosofia. Como disse uma vez um filósofo pelo qual tenho o maior respeito, a terminologia é o momento poético do pensamento”<sup>28</sup>.

Por poético, no presente caso, há de se entender como sendo aquele “*status libertatis*” pelo qual o filósofo, no momento mesmo de responder ao problema sobre o qual se debruça, toma a palavra em seu estado mais puro<sup>29</sup>, isto é, enquanto não relacionada a um ente específico, a palavra em seu puro conotar, e nomeando o seu pensamento, outorga a esta palavra um novo significado, e com isso mesmo, a criação uma nova realidade que se abre ao mundo:

O filósofo é amigo do conceito, ele é conceito em potência. Quer dizer que a filosofia não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente formas, achados ou produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos [...] Criar conceitos sempre novos é o objeto da filosofia [...] Nietzsche determinou a tarefa da filosofia quando escreveu: “os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem a fabricá-los, criá-los, afirmá-los, persuadindo os homens a utilizá-los [...]”<sup>30</sup>.

Esta liberdade construtivista defendida por **DELEUZE** e **GUATTARI** não se aplica tão somente à criação “*ex nihilo*” do conceito, mas também à reformulação, resgate ou mutação que se processa sobre toda obra filosófica que toma como fundamento a obra de um outro autor:

Deve haver em cada caso uma estranha necessidade destas palavras e de sua escolha, como elemento de estilo. O batismo do conceito solicita um gosto propriamente filosófico que procede com violência ou insinuação, e que constitui na língua uma beleza. **Ora, apesar de datados, assinados e batizados, os conceitos têm sua maneira de não morrer, e todavia são submetidos a exigências de renovação, de substituição, de mutação, que dão à filosofia uma história e também uma geografia agitadas, das quais cada momento, cada lugar, se conservam, mas no tempo, e passam, mas fora do tempo.** (grifo nosso)<sup>31</sup>

<sup>27</sup> DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, trad. Bento Prado Júnior, São Paulo: Editora 34, 1991, p. 9.

<sup>28</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo?*, trad. Nilcéia Valdati, in *Outra travessia*, Florianópolis, n. 5, 2005, p. 9.

<sup>29</sup> Manoel de Barros soube, melhor do que ninguém, caracterizar este momento poético da criação filosófica com o seguinte poema: “Uma palavra está nascendo/ Na boca de uma criança:/ Mais atrasada do que um murmúrio/ Não tem história nem letras -/Está entre o coxo e o arrulo”, in BARROS, Manoel de. *Concerto a céu aberto para solos de ave*, 2 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p. 23.

<sup>30</sup> DELEUZE e GUATTARI, *op. cit.*, p. 12-13.

<sup>31</sup> *Idem, ibidem*, p. 16.

Com isso, o problema relativo à pluralidade de significados da biopolítica em particular, como de qualquer conceito filosófico em geral, deixa de existir enquanto problema epistemológico. Se toda obra é, em si mesma, um ato de criação conceitual, remanesce somente o problema relativo à pedagogia do conceito, que segundo **DELEUZE** e **GUATARRI**, tem por função “[...] analisar as condições de criação como fatores de momentos que permanecem singulares”<sup>32</sup>, isto é, de explicação do momento mesmo em que o problema surge, bem como das condições subjetivas que levaram determinado autor a formular o conceito, tal qual ele se evidencia em sua obra.

**VASCONCELOS** explica este problema fundamental em **DELEUZE**:

Para ele, fazer história da filosofia é orientar-se **no pensamento**, não somente escolher os conceitos apropriados a fim de servir de porta de entrada à obra de um autor, como também, e principalmente, **explicitar o problema que o levou a inventar esse conceito**. Não há possibilidade de fazer filosofia, em termos deleuzianos, sem investir em um duplo campo: a constituição dos problemas e a criação dos conceitos que daí advém. (grifo nosso)<sup>33</sup>

No presente trabalho o conceito de biopolítica será desenvolvido exclusivamente sob o viés negativo, mais precisamente de conformidade com a obra de **AGAMBEN**, em sua tetralogia “*homo sacer*”.

Concernentemente à função epistemológica ocupada pela biopolítica na teoria crítica contemporânea, não resta qualquer dúvida de que se trata de um verdadeiro paradigma, afirmação que, obviamente, em nada auxilia na compreensão de sua função e de sua natureza.

Faz-se esta afirmação levando em consideração aquilo que **CARVALHO** escreveu com aparente conotação pedagógica, mas que na verdade se trata de uma “*boutade*”, de uma genuína crítica aos modismos que permeiam a comunidade científica, modismos que se concentram em dois pontos importantes: quem citar e qual vocabulário usar como condição de aceitabilidade pela comunidade científica<sup>34</sup>.

A palavra paradigma e seus correlatos (análise paradigmática, déficit paradigmático, paradigmaticidade, mudanças de paradigmas etc) entraram de vez no vocabulário contemporâneo da comunidade científica, em especial nas ciências sociais e na filosofia – **GÖKTÜRK** afirma com precisão: “As últimas décadas testemunharam uma proliferação do uso da palavra “paradigma”, em relação a muitos assuntos [...] tendo escapado do laboratório

<sup>32</sup> DELEUZE e GUATARRI, 2001, p. 20.

<sup>33</sup> VASCONCELOS, Jorge. **Gilles Deleuze: uma filosofia da diferença**, in **Mente e cérebro & filosofia**, vol 6, São Paulo, 2007, p. 76.

<sup>34</sup> CARVALHO, José Murilo. **Como escrever a tese certa e vencer**. Disponível em [http://www.ppghis.ifcs.ufjf.br/media/carvalho\\_conselhos\\_doutorando.pdf](http://www.ppghis.ifcs.ufjf.br/media/carvalho_conselhos_doutorando.pdf), acessado em 12.01.2006, às 8:30:00.

dos filósofos, na maior parte devido à vaguidão de seu significado [...].”<sup>35</sup> – sem que se tenha, no mais das vezes, o cuidado de explicitar em que sentido se a utiliza, gerando com isso, quando menos, uma falsa auto-evidência, e em casos mais graves, uma suspeição de impropriedade e falta de seriedade do trabalho.

O paradigma surge no vocabulário da ciência contemporânea na década de 60 do século passado (século XX) com a obra de **KUHN**, a *Estrutura das Revoluções Científicas*<sup>36</sup>. No mesmo período, **FOUCAULT** publicou uma de suas principais obras – *A Arqueologia do Saber*<sup>37</sup> – em que, conforme anota **AGAMBEN**<sup>38</sup>, utiliza a expressão por diversas vezes, como de resto, em suas demais obras, sem, no entanto, jamais a conceituar. Contudo, para diferenciar o seu objeto de estudo, e por consequência o seu próprio trabalho, do dos historiadores, denominou-o por “conhecimento embutido na prática” (“*knowledge embedded in a practice*”). Para **DREYFUS** e **RABINOW**, “[...] está claro que este trabalho segue a orientação na qual emprega estas noções. Seu método consiste em descrever um discurso como articulação histórica de um paradigma”<sup>39</sup>. Ademais, **FOUCAULT** afirmou ter lido a obra de **KUHN** no inverno de 63-64, sobre o qual afirmara ser admirável e definitiva, embora não faça qualquer menção ao nome do autor em suas respectivas obras<sup>40</sup>.

Assim, no mesmo período histórico, temos dois autores que, cada um a seu modo, tematizam e se utilizam da palavra paradigma, autores que, sem qualquer dúvida, continuam a exercer enorme influência sobre o pensamento contemporâneo. Contudo, tinham eles a mesma compreensão acerca do significado de um paradigma?

Segundo **AGAMBEN**, o conceito de paradigma em **FOUCAULT** e **KUHN** são distintos, diferença esta que é importantíssima para a compreensão da biopolítica.

Resumidamente, paradigma denota no pensamento de **KUHN** tanto o conjunto de valores, práticas e técnicas compartilhados em determinado momento histórico pelos membros de uma determinada comunidade científica e que tem por fim identificar qual

---

<sup>35</sup> GÖKTÜRK, Ereğ. **What is “paradigm”?** Disponível em <http://folk.uio.no/erek/paradigm.pdf>, acessado em 08.12.2006, às 10:00:00. Livre tradução de: “The last decades witnessed a proliferation of the use of the word “paradigm”, in connection with many subjects [...] surely escaped from the laboratory of philosophers, mostly due to the fact that its meaning is vague”.

<sup>36</sup> KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**, 9 ed., trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira, São Paulo: Perspectiva, 2007.

<sup>37</sup> FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**, 7 ed., trad. Luiz F. B. Neves, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

<sup>38</sup> AGAMBEN, Giorgio. **What is a Paradigm?** A lecture by Giorgio Agamben, August 2002. Disponível em <http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-what-is-a-paradigm-2002.html>, acessado em 25 de fevereiro de 2007, às 12:00:00.

<sup>39</sup> *Idem, ibidem*. Livre tradução de: “[...] it is clear that his work follows an orientation which makes use of these notions. His method consists in describing a discourse as historical articulations of a paradigm”.

<sup>40</sup> *Idem, ibidem*.

hipótese se constituiria ou não um problema científico, como também “[...] um exemplo, um fenômeno único, uma singularidade, que pode ser repetido e assim adquirir a capacidade tácita de modelar o comportamento e a prática dos cientistas”, já que é o

[...] paradigma que torna possível a constituição daquilo que ele chama de “ciência normal”. Isto significa que é a ciência que pode decidir se um determinado problema pode ser considerado científico ou não. Ciência normal não significa que toda ciência seja guiada por um sistema coerente de regras, pelo contrário, as regras podem derivar dos paradigmas, mas os *paradigmas também podem guiar a investigação na ausência de regras*.<sup>41</sup> (grifo no original)

Já para **FOUCAULT** um paradigma não decorria, pois, da existência de um consenso da comunidade científica acerca dos valores, práticas ou regras havidas em comum. Com efeito, “[...] Foucault deliberadamente ignora uma aproximação aos problemas tradicionais do poder fundados em modelos jurídicos ou institucionais para se concentrar na análise dos dispositivos positivos através dos quais o poder age sobre os corpos dos sujeitos para governar e dar forma às suas formas de vida”.<sup>42</sup> Evidencia-se, com isso, que há um manifesto dissenso entre **KUHN** e **FOUCAULT** acerca do significado do paradigma.

Ademais, em diversas ocasiões **FOUCAULT** afirmou que o seu método de procedimento investigava o “como” do poder, e não o que era o poder, isto é, nos efeitos de objetivação-subjetivação que o seu exercício desempenha sobre as pessoas:

O que tentei investigar [...] foi o *como* do poder; tentei discernir os mecanismos existentes entre dois pontos de referência, dois limites: por um lado, as regras do direito que delimitam formalmente o poder e, por outro, os efeitos de verdade que este poder produz, transmite e que por sua vez reproduzem-no. [...] A questão fundamental da filosofia política poderia ser esquematicamente formulada nesses termos: como pode o discurso da verdade [...] fixar os limites de direito do poder? Eu preferiria colocar uma outra, mais elementar e muito mais concreta em relação a esta pergunta tradicional [...]: de que regras de direito as relações de poder lançam mão para produzir discursos de verdade? [...] Afirmar que a soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais implica, no fundo, dizer que o discurso e a técnica do direito tiveram basicamente a função de dissolver o fato da dominação dentro do poder [...].<sup>43</sup>

Qual o procedimento de **FOUCAULT** para analisar o “como” do poder? Recolhendo fenômenos históricos concretos, singulares, que depois eram generalizados como parâmetros dos mecanismos de poder em forma ideal, concretizados no dia-a-dia da vida social, e que

<sup>41</sup> AGAMBEN, **What is a Paradigm?**... Livre tradução de: “[...] paradigm what makes possible the constitution of what calls a “normal science”. That is to say, the science which can decide if a certain problem will be considered scientific or not. Normal science does not mean at all a science guided by a coherent system of rules, on the contrary, the rules can be derived from the paradigm, but the paradigm *can guide the investigation also in the absence of rules*”.

<sup>42</sup> *Idem, ibidem*. Livre tradução de: “[...] Foucault deliberately ignores the traditional approach to the problems of power founded on juridical and institutional models in order to concentrate on the analysis of the positive device through which power gets into the very bodies of the subjects to govern and form their forms of life”.

<sup>43</sup> FOUCAULT, Michel. **Soberania e disciplina**, in **Microfísica do poder**, 23 ed., trad. Maria Teresa de Oliveira e Roberto Machado, São Paulo: Graal, 2007, p. 179/181.



permitia o controle, a subjetivação, a interiorização de valores e crenças, enfim, a servidão voluntária.<sup>44</sup>

Neste sentido, o panóptico, de modelo de uma construção penitenciária arquitetada por Jeremy Bentham no século XVIII, e que se perdera nos “arquivos” da história, ao ser descoberto por **FOUCAULT** quando realizava pesquisas sobre a origem da medicina clínica, foi por ele alçado à condição de “Um acontecimento na história do espírito humano [...] Um tipo de ovo de Colombo na ordem da política”, o que causou, efetivamente, um estranhamento da comunidade científica de então, pois o panóptico era por ela totalmente desconhecido<sup>45</sup>. Contudo, isso não obsteu **FOUCAULT** de tomá-lo por paradigma da sociedade disciplinar<sup>46</sup>, sendo que hoje as palavras panóptico e/ou panopticismo são usadas sem qualquer estranhamento para explicar o atual estágio da sociedade quanto à relação, por exemplo, entre vida privada e segurança pública, onde aquela cada vez mais perde espaço em relação a esta com o fim de se propiciar segurança, ou no sistema de controle social que se exerce sobre as crianças, enfim, sobre aquilo que **DELEUZE** denomina de pós-sociedade disciplinar: a sociedade de controle.<sup>47</sup>

**FONSECA** disserta sobre esta característica generalizante do panóptico na obra de **FOUCAULT**:

Tal dispositivo deve ser pensado, segundo uma perspectiva mais ampla, como um modelo generalizável de funcionamento do poder, como uma maneira de definir as relações do poder com a vida cotidiana dos homens. Seu destino é difundir-se no corpo social, tornando-se uma função generalizada, assegurando a formação da sociedade disciplinar. O mesmo modelo do conjunto arquitetural dos edifícios serve para ilustrar a forma que terá a sociedade atravessada pela tecnologia disciplinar.<sup>48</sup>

Igualmente a peste, que na obra de **FOUCAULT** é o paradigma do surgimento das cidades modernas, fundadas na urbanização-inclusão-controle, estruturados no poder político da medicina social. Enquanto o modelo médico-social fora o da lepra, a única forma de se evitar a propagação da doença era o de excluir o doente da cidade, de modo a purificá-la, protegendo aos demais. Com o surgimento da moderna medicina social, o modelo passa a ser o da peste, vale dizer, sob o signo da quarentena, da vigilância gradativa que se inicia desde a sua decretação, sob orientação da ciência médica, passando pelo sistema policial dos guardas

<sup>44</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**, 33 ed., trad. Raquel Ramallete, Petrópolis: Vozes, 2007, p. 169-170: “O panóptico deve ser compreendido como um modelo generalizável de funcionamento; uma maneira de definir as relações do poder com a vida cotidiana dos homens”.

<sup>45</sup> FOUCAULT, Michel. **O olho do poder**, in **Microfísica do poder**, 27 ed., trad. Angela L. de Souza, São Paulo: Graal, 2007, p. 209-210.

<sup>46</sup> FOUCAULT, *op. cit.*, p. 171-172.

<sup>47</sup> DELEUZE, Gilles. **Post-scriptum sobre as sociedade de controle**, in **Conversações: 1972-1990**, trad. Peter Pal Pelbert, São Paulo: Editora 34, 1992, p. 219-226.

<sup>48</sup> FONSECA, Marcio Alves da. **Michel Foucault e o direito**, São Paulo: Max Limonad, 2002, p. 184.

de rua, casa a casa, pessoa a pessoa. O dispositivo médico-sanitário é, assim, um dos paradigmas da sociedade de controle.<sup>49</sup>

Assim, resta evidente que entre **KUHN** e **FOUCAULT** o que existe em comum, no que concerne ao paradigma, é tão-somente o vocábulo, porquanto, epistemologicamente, o paradigma em referidas obras tem estrutura e funções distintas.

Contudo, é evidente que a biopolítica, tal como aqui apresentada, é um paradigma no sentido kuhniano, isto é, um conjunto de valores, métodos e pontos de vista aceitos pela comunidade científica, e que tem por função admitir um determinado problema e orientar uma investigação científica, ou em outras palavras, é um referencial teórico aceito pelo conjunto das ciências sociais e humanas nos dias atuais. Para **CARIDI**: “A biopolítica tornou-se num dos termos mais recorrente nos debates filosófico-políticos atuais, impondo-se rapidamente como o quadro teórico capaz de dar sentido ao fenômeno relativo à implicação crescente entre política e vida na época contemporânea.”<sup>50</sup>

### 1.2.1. O paradigma segundo Giorgio Agamben

Como já afirmado acima, o presente trabalho se funda no referencial teórico elaborado por **AGAMBEN** em sua tetralogia “*homo sacer*”, autor que não cessa de afirmar que o seu modo de proceder é paradigmático. Assim, a figura do “*homo sacer*”<sup>51</sup>, a correlação entre “*auctoritas*” e “*potestas*” para desvelar a genealogia do estado de exceção<sup>52</sup>, a (im)possibilidade testemunhal do “*Muselmann*” em Auschwitz<sup>53</sup> e a articulação entre teologia política/soberania e teologia econômica/governo<sup>54</sup> nada mais são do que paradigmas na obra de **AGAMBEN**, cuja função é a de “[...] estabelecer e tornar compreensível um amplo conjunto de problemas”.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> FOUCAULT, Michel. **O nascimento da medicina social...**, p. 89.

<sup>50</sup> CARIDI, 2005, *passim*.

<sup>51</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**..., p. 79-88.

<sup>52</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**, trad. Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo, 2004; *idem*. **Estado de excepción**. *Homo sacer* II, 1, 2 ed., trad. Flavia Costa y Ivana Costa, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

<sup>53</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Lo que queda de Auschwitz**: el archivo y el testigo. *Homo Sacer* III, 2 ed., trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-textos, 2005.

<sup>54</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il regno e la gloria**: per una genealogia teologica dell'economia e del governo. *Homo sacer*, II.2, Vicenza: Neri Pozza, 2007.

<sup>55</sup> AGAMBEN, **What is a Paradigm**... Livre tradução de: “[...] to stablish and make inteligible a wider set of problems”.

Neste sentido, para enfrentar a acusação de que faria história, e não filosofia – a mesma que se imputava a **FOUCAULT** -, em entrevista a **COSTA**, **AGAMBEN** explicou a sua compreensão acerca do paradigma e a função que o mesmo desempenha em sua obra:

Meu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos. A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente. Porém, superar a lógica binária significa, sobretudo, ser **capaz de transformar cada vez mais as dicotomias em bipolaridades, as oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação. Lógica do campo contra lógica da substância**. Significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser, entretanto, um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros. **Significa, enfim, trabalhar por paradigmas, neutralizando a falsa dicotomia entre universal e particular**. Um paradigma (o termo em grego quer dizer simplesmente “exemplo”) é um fenômeno particular que, enquanto tal, vale por todos os casos do mesmo gênero e adquire assim a capacidade de construir um conjunto problemático mais vasto. Nesse sentido, o panóptico em Foucault e o duplo corpo do rei em Kantorowicz são paradigmas que abrem um novo horizonte para a investigação histórica, subtraindo-a aos contextos metonímicos cronológicos (França, o século XVIII). No mesmo sentido, em meu trabalho, lancei mão constantemente dos paradigmas: o *homo sacer* não é somente uma figura obscura do direito romano arcaico, senão também a cifra para compreender a biopolítica contemporânea. O mesmo pode ser dito do “muçulmano” em Auschwitz e do estado de exceção.<sup>56</sup> (grifo nosso)

O paradigma, na obra de **AGAMBEN**, tem a função de revelar uma zona de indecidibilidade decorrente da tensão bipolar que lhe é ínsita, isto é, de uma operação na qual se anulam as substâncias de cada uma das polaridades (v.g. democracia versus totalitarismo), de modo a revelar um novo elemento que medeia a ambos, mas que antes se encontrava oculto pela dicotomia universal-particular/particular-universal (v.g. ambos, democracia e totalitarismo, tendo por fundamento a inserção da vida biológica do homem como espécie nos mecanismos e cálculos do poder, tendem a convergir, sendo, em determinados momentos, indiscerníveis entre si, já que em ambos os sistemas, o estado de exceção se tornou a regra: “A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários [...] têm, talvez, sua raiz nesta aporia que demarca seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido”<sup>57</sup>. De semelhante forma argumenta **ESPOSITO**: “[...] por que as democracias ocidentais não parecem capazes de enfrentá-lo [o

<sup>56</sup> COSTA, Flávia. **Entrevista com Giorgio Agamben**, trad. Susana Scramim. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**, v. 18, n. 1, jan./jun. 2006, p. 132-133.

<sup>57</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*..., p. 17-18.

terrorismo], a não ser que utilizem instrumentos e estratégias que ao largo minam os valores sobre os quais se fundam estas democracias?”<sup>58</sup>).

Esta afirmação é muito importante para se compreender alguns equívocos apontados na obra de **AGAMBEN**, tais como a relativa à origem da biopolítica, que segundo algumas interpretações, se originaria no direito romano<sup>59</sup> e não como projeto da modernidade, o que não é correto<sup>60</sup>, ou a de que a mesma desvela um pessimismo<sup>61</sup>, uma zona não só de indecidibilidade como também de inescapabilidade à biopolítica, o que também não é correto.<sup>62</sup>

No intuito de explicar o significado do paradigma em sua obra, em aula proferida na European Graduate School, em agosto de 2002, **AGAMBEN** fez um retorno à obra de **ARISTÓTELES**, o primeiro filósofo que segundo ele discorreu sobre o tema. Na Retórica, **ARISTÓTELES** afirmou que o exemplo – sinônimo de paradigma em **AGAMBEN** – não concerne à parte em relação ao todo, nem ao todo em relação à parte, mas sim que este atine a uma relação da parte consigo mesma. O exemplo, por isso, não se move do particular ao geral – indução -, nem do geral para o particular – dedução -, mas sim que o exemplo move-se do particular para o particular, manifestando a sua singularidade enquanto tal. Nesta relação da parte consigo mesma, afirma **AGAMBEN**, ocorre uma neutralização das substâncias, surgindo um novo elemento – o exemplo -, que em sua singularidade não gera uma oposição – ou A ou B -, mas sim uma tensão bipolar – entre A e B revela-se um “*tercium genus*” antes oculto, um novo elemento -, e com ela, um novo contexto ontológico capaz de explicar ambas as polaridades:

Nós não temos aqui uma dicotomia, representando duas zonas ou elementos claramente separados e distintos por uma *caesura*, nós temos um campo onde dois opostos transitam em tensão. O paradigma não é nem universal nem particular, nem geral nem individual, é uma singularidade que, mostrando-se a si mesma desta maneira, produz um novo contexto ontológico [...] O paradigma é uma singularidade considerada como um meio desta cognoscibilidade [...] a inteligibilidade do paradigma não é nunca pressuposta, pelo contrário, a especificidade do paradigma reside precisamente na suspensão desta referência factual imediata e na exibição desta inteligibilidade de modo a conceder vida a um novo contexto problemático.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> ESPOSITO, 2006, p. 6. Livre tradução de: “[...] por qué las democracias occidentales no parecen capaces de enfrentarlo, a menos que utilicen instrumentos y estrategias que a la larga minan los valores sobre los que se fundan estas democracias?”

<sup>59</sup> ESPOSITO, 2005, *passim*.

<sup>60</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Política del exilio*, trad. Dante Bernardi, in *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, Barcelona, n. 26-27, 1996, p. 41-53; *Idem. Homo sacer...*, p. 133-142.

<sup>61</sup> COSTA, 2006, p. 132-133.

<sup>62</sup> AGAMBEN, Giorgio. *La comunità que viene...*, p. 91-93; *idem. Il regno e la gloria...*, p. 272-276.

<sup>63</sup> AGAMBEN, *What is a Paradigm...* Livre tradução de: “We don’t have here a dichotomy, meaning two zones or elements clearly separated and distinguished by a caesura, we have a field where two opposite tensions run. The paradigm is neither universal nor particular, neither general nor individual, it is a singularity which, showing itself as such, produces a new ontological context. [...]The paradigm is a singularity considered in the medium

Este novo contexto ontológico, denominado por **AGAMBEN** de para-ontologia<sup>64</sup>, se torna evidente somente a partir daquela operação de escavação arqueológica que o autor tão tenazmente realiza para buscar, no contexto da política ocidental, as cifras, os exemplos mais significativos do exercício do poder sobre a vida humana, e que possibilitam a inteligibilidade do momento presente.

Pegue-se o exemplo do “*homo sacer*”. De uma figura pertencente ao direito romano arcaico, e que indicava uma pessoa condenada pela sociedade por ter praticado um determinado ilícito, e que era posta numa zona de gris entre o direito divino e o direito humano: era uma vida insacrificável, porém matável, isto é, somente pertencia à esfera do direito humano na medida em que qualquer um que o encontrasse, poderia matá-lo. Era, portanto, matável. De outro giro, o “*homo sacer*” não poderia ser oferecido em oblação aos deuses, porquanto excluído da esfera do direito divino. Portanto, insacrificável.<sup>65</sup>

Esta singularidade do “*homo sacer*” desvela na obra de **AGAMBEN** pelo menos três hipóteses bastante interessantes: a) que o princípio da sacralidade da vida humana, reitor da política moderna, deve ser interpretado como o ponto de indecidibilidade em que a vida humana, embora sacra e inviolável por força das normas jurídicas, se torna matável sempre que se instaura o estado de exceção; b) como primeira consequência, a principal característica da política moderna é a de gerar o “*homo sacer*”, já que aquela se funda, desde sempre sobre a vida, como seja, é desde sempre uma biopolítica; c) como segunda consequência, como o estado de exceção se tem tornado a regra no regime político ocidental - a guerra ao terror é somente uma manifestação desta cifra – todos os homens são passíveis de se tornarem “*homines sacri*”, seja na figura do refugiado, do além-comatoso, dos combatentes ilegais da guerra ao terror ou dos assistidos pela ajuda humanitária, seja no Afeganistão, no Iraque ou em qualquer outra localidade do mundo, pois, como muito bem afirma **ZIZEK**, aludindo à guerra ao terror: “Talvez a imagem definitiva da “população local” como *Homo sacer* seja a de um avião de guerra norte-americano sobrevoando o Afeganistão: é impossível saber se atirárá uma bomba ou um pacote de comida”.<sup>66</sup>

---

of its knowability [...] the intelligibility of the paradigm is never presupposed, on the contrary, the specificity of the paradigm resides precisely in the suspension of its immediate factual reference and in the exhibition of its intelligibility as such in order to give life to a new problematic context.”

<sup>64</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>65</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*..., p. 79-94.

<sup>66</sup> ZIZEK, Slavoj. *¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo?*, Disponível em <http://es.geocities.com/zizekencastellano/artestamosenguerra.htm>, acessado em 19.01.2006, às 12:00:00. Livre tradução de: “Quizás la imagen definitiva de la "población local" como *Homo sacer* sea la de un avión de guerra norteamericano sobrevolando Afganistán: es imposible saber si va a tirar una bomba o un paquete de comida.”

O “*homo sacer*”, o portador da vida nua, isto é, uma vida que perdeu toda e qualquer característica da vida qualificada, sendo reduzida à mera expressão fisiológica de vivente (de “*bíos*” a “*zoé*”), é a especial contribuição da vida política do ocidente. Neste sentido, afirma **AGAMBEN**:

Aquilo que chamo vida nua é uma produção específica do poder e não um dado natural [...] Nem sequer a criança é vida nua: ao contrário, vive em uma espécie de corte bizantina na qual cada ato está sempre já revestido de suas formas cerimoniais. Podemos, por outro lado, produzir artificialmente condições nas quais algo assim como uma vida nua se separa de seu contexto: o muçulmano em Auschwitz, a pessoa em estado de coma etc [...] O humano e o inumano são somente dois vetores no campo de força do vivente. E esse campo é integralmente histórico, se é verdade que se dá história de tudo aquilo de que se dá vida. Porém, nesse *continuum* vivente se podem produzir interrupções e cesuras: o muçulmano” em Auschwitz e o testemunho que responde por ele são duas singularidades desse gênero.<sup>67</sup>

Deve-se, neste sentido, se reconhecer que a maior parte dos estranhamentos e aporias que se atribuem à obra de **AGAMBEN** se devem à ignorância quanto ao “*status*” paradigmático de seus conceitos, construídos a partir de um procedimento arqueológico que se evidencia no trato e manuseio do material historiográfico erigido à condição de exemplo (para-ontologia).

Na tetralogia “*homo sacer*”, o problema principal é o relacionado ao governo de origem foucaultiana, isto é, buscar respostas ao porquê de a política ocidental ter-se tornado num governo de homens e de coisas – uma “*oikonomia*” –, perdendo o seu parâmetro propriamente político, isto é, o de ser um governo de e entre homens livres. Com isso, sem qualquer dúvida, ele dá uma contribuição importantíssima para a compreensão da biopolítica, bem como das possibilidades emancipatórias em relação à mesma, embora possam as mesmas não ser aceitas.

As aporias que prosseguem à descoberta da metodologia de **AGAMBEN**, e que não são poucas, têm sede, por isso, em referenciais ideológicos distintos, tal como ocorre no choque entre a sua obra e as dos laboristas **NEGRI**, **HARDT** e **VIRNO**<sup>68</sup>, que como já

<sup>67</sup> COSTA, 2006, p. 135.

<sup>68</sup> Significativo, neste sentido, é a afirmação de Paolo Virno acerca de sua discordância para com o pensamento de Giorgio Agamben: “Agamben es un problema... Agamben es un pensador de gran valor pero también, en mi opinión, un pensador sin ninguna vocación política. Así, cuando Agamben habla de *biopolítica* tiene la tendencia a transformarla en una categoría ontológica con valor ya desde el derecho romano arcaico. Y en esto, en mi opinión, está muy equivocado. El problema es, creo, que la biopolítica es sólo un efecto derivado del concepto de fuerza de trabajo. Cuando hay una mercancía que se llama fuerza de trabajo, está ya implícitamente el *gobierno sobre la vida*, la biopolítica. Agamben diría, en cambio, que la fuerza-trabajo es sólo uno de los aspectos de la biopolítica; yo digo lo contrario: sobre todo porque la fuerza trabajo es una mercancía *paradójica* porque no es una mercancía real como un libro o una botella de agua, sino que es la simple *potencia de producir*. Cuando se transforma en mercancía la potencia en cuanto tal, entonces hay que gobernar el cuerpo viviente que mantiene esta potencia, que contiene esta potencia.” GAGO, Verónica, SZTULWARK, Diego. **General intellect, éxodo, multitud**: entrevista a Paolo Virno por el Colectivo Situaciones, in **Gramática de la multitud**, trad. Adriana Gómez, Madri: Traficantes de Sueños, 2003, p. 133-134.

visto, firma-se numa hermenêutica positiva da biopolítica, o que sói ocorrer, como de resto, em qualquer seara do pensamento humano.

### 1.3 A Biopolítica em Michel Foucault: fazer viver e deixar morrer

Como já visto acima, **FOUCAULT** abdicou de uma análise institucional-substancialista do poder – o que é o Estado? O que é o poder? O que é a soberania? – isto é, uma abordagem tradicional da filosofia política e da ciência do direito, para se concentrar numa análise sobre o “como” do poder, isto é, uma análise que se centra tanto sobre os discursos de verdade de que o poder necessita para se legitimar, como de seus efeitos, quer sobre indivíduos – o poder disciplinar – quer sobre uma população – o biopoder. Este “como” do poder é apreendido por **FOUCAULT** num ponto que medeia dois limites: num pólo as regras de direito que delimitam formalmente o poder a partir do discurso da soberania, noutra pólo, aquilo que ele denominava por efeitos de verdade produzidos por aquele poder, isto é, a criação de subjetividades. Entre estes dois pólos é que se exerce o poder. O triângulo poder, direito e verdade.<sup>69</sup>

A singularidade da obra de **FOUCAULT** em relação àquelas outras que se fundaram e se fundam numa análise substancialista do poder é a de demonstrar, a partir de uma abordagem que ele denominava de acontecimentalização, a relação indissociável entre o poder e os discursos de verdade das mais diversas ciências como forma de legitimar o exercício do poder; que não existe poder sem saber; que não existe saber sem poder. A conhecida díade poder-saber.

O poder não seria exercido se não fosse posto em circulação por um saber, isto é, por um discurso de verdade que funciona como estratégia ao seu exercício sobre indivíduos ou sobre uma população, aos quais incute uma verdade e que os obriga a proferir esta verdade, a viver segundo esta verdade, de modo a tornar possível a dominação irrefletida. Contudo, o saber também não existiria sem o poder. A função do poder em **FOUCAULT** não é somente o de propiciar a dominação, como também o de fazer circular um saber que tem a finalidade de lhe dar legitimidade. Muito mais do que produzir ou formar um saber, o poder sustenta um saber de que necessita para ser exercido de forma incontestada.

---

<sup>69</sup> FOUCAULT, 2002, p. 28.

O conceito de acontecimentalização emerge com muita clareza em **FOUCAULT** na conferência proferida em 27 de maio de 1978 perante a Sociedade Francesa de Filosofia, sob o título *O que é a crítica? Crítica e Aufklärung*:

O que eu entenderia por procedimento de acontecimentalização, devessem os historiadores gritar de horror, seria isso: de início, tomar conjuntos de elementos onde se pode perceber em primeira aproximação, portanto, de modo absolutamente empírico e provisório, conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento. Mecanismos de coerção diversos, talvez mesmo conjuntos legislativos, regulamentos, dispositivos materiais, fenômenos de autoridade etc.; conteúdos de conhecimento que se tomará igualmente em sua diversidade e em sua heterogeneidade, e que se reterá em função dos efeitos de poder de que são portadores enquanto válidos, como fazendo parte de um sistema de conhecimento. O que se busca então não é saber o que é verdadeiro ou falso, fundamentado ou não fundamentado, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo. Procura-se saber quais são os elos, quais são as conexões que podem ser observadas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de emissão e de suporte se desenvolvem uns nos outros, o que faz com que tal elemento de conhecimento possa tomar efeitos de poder afetados num tal sistema a um elemento verdadeiro ou provável ou incerto ou falso, e o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias a um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz etc.<sup>70</sup>

Analisando esta relação entre saber e poder na obra de **FOUCAULT**, e que domina toda a sua fase genealógica - também denominada de “textos da analítica do poder” -, **FONSECA** afirma que elas se centram sobre as práticas e saberes jurídicos enquanto inseridos numa história que lhes é própria, numa história dos acontecimentos representados por referidos discursos e práticas enquanto produtores de uma verdade e na sua relação com o exercício de determinado poder. Esta asserção se prende ao fato de que, em **FOUCAULT**, o exercício de um poder sempre deve fazer frente a outro poder:

O “acontecimento”, em que se constituem os discursos, seria o resultado de conformações de poder que, ao atravessar os outros discursos e práticas que lhe são contemporâneos, os colocaria em relação, geraria efeitos, permitiria que outras práticas discursivas se formassem. [...] as relações de poder não desempenhariam, em relação ao saber, um papel de facilitação ou de obstáculo, não se limitariam ao papel de favorecê-lo ou falsificá-lo, ao contrário, não haveria formação de um saber sem um exercício de poder que o sustentasse, da mesma forma como não haveria um exercício de poder sem a extração e a circulação de um saber, não sendo possível separar-se, de um lado, o conhecimento, a ciência, e de outro, a sociedade, o Estado. É preciso, antes, pensar nas formas fundamentais do “poder-saber”.<sup>71</sup>

Disto decorre que a análise da política na genealogia se centra sobre uma caracterização bélica do poder. No curso no Collège de France de 1976 – Em defesa da sociedade –, **FOUCAULT** empreende a famosa inversão ao aforismo de **CLAUSEWITZ** – a

<sup>70</sup> FOUCAULT, Michel. *O que é a crítica? Crítica e Aufklärung*, trad. Gabriela Lafeté Borges, disponível em <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>, acessado em 15 de fevereiro de 2006, às 3:00:00.

<sup>71</sup> FONSECA, 2002, p. 156 e 159-160.



guerra é a continuação da política por outros meios -, ao afirmar que, muito pelo contrário, “[...] a política é a guerra continuada por outros meios”<sup>72</sup>.

Com isso ele pretendeu fazer frente àquilo que ele denominava de matriz econômica do poder, fundada quer no contratualismo, segundo o qual, o poder é assimilado formalmente a bens e direitos – o poder é algo que se possui ou não, é passível de ser transferido, quer por renúncia em favor de outro quer por sucessão -, de modo a constituir-se a sociedade política pela formação de um contrato social, quer no modelo marxista, cuja função do poder e seus consectários – direito, instituições etc – é a manutenção das relações de produção, permitindo a dominação classista. Na primeira teoria, uma explicação isomórfica formal entre poder e riqueza; na segunda, uma teoria funcionalista do poder.<sup>73</sup>

Em ambas, o que caracterizaria o poder é ser fonte de repressão das individualidades, dos grupos e classes sociais que não possuem o poder, que são objeto de investida do poder, estando em jogo uma idéia de contrato-opressão, fundado numa racionalidade presa à idéia de legitimidade-ilegitimidade.<sup>74</sup> Contudo, embora **FOUCAULT** não abandone a idéia repressiva, ele inquire sobre o “como” se consuma esta repressão. Naquela, uma hipótese “*in abstracto*”; em **FOUCAULT**, “*in concreto*”.

Esta matriz econômica do poder tem seu fundamento na teoria jurídico-política da soberania, cuja origem decorreu daquilo que **FOUCAULT** denominou de “*encomenda régia*”, isto é, foi formulada pelos juristas a serviço dos monarcas como forma de legitimar o seu reinado numa época em que se punha em questão a própria legitimidade de seu exercício, possibilitando, assim, a ocultação de um fato que deveria permanecer nas sombras: a dominação.<sup>75</sup>

Ocorre que a teoria da soberania, no decorrer da história ocidental, não fundamentou somente a dominação do poder régio, mas antes foi encampada pelos que se contrapunham quer à monarquia quer ao exercício absoluto do poder monárquico, objetivando entronar ou outro soberano – a nação ou o povo – ou, no segundo caso, impor limites ao exercício do poder real. O que se tem aí? Uma luta, uma guerra entre discursos de verdade que buscam justificar, pelo discurso de verdade, pela revelação de uma verdade então oculta ou ocultada, determinado tipo de poder, sendo por isso que em **FOUCAULT**, é a guerra, e não a economia, a matriz de inteligibilidade do poder.

---

<sup>72</sup> FOUCAULT, 2002, p. 22.

<sup>73</sup> *Idem, ibidem*, p. 19-21.

<sup>74</sup> *Idem, ibidem, passim*.

<sup>75</sup> *Idem, ibidem*, p. 27-28.

Assim, ao invés de ter-se um modelo econômico fundado numa díade contrato-opressão, tem-se um modelo de matriz bélica fundado numa díade guerra-opressão (ou dominação-repressão), que se caracterizaria pela existência de múltiplas lutas no seio de uma determinada sociedade como forma de impor e de se evitar uma submissão política.

Não resta qualquer dúvida que esta afirmativa de **FOUCAULT** é polêmica por infirmar, na sua própria essência, a teoria da soberania e do direito na sociedade moderna, segundo as quais, o poder juridicizado e soberano, e somente ele, é capaz de assegurar ordem e paz à sociedade pela concentração exclusiva da violência consentida. Ao invés disso, segundo o autor, a política, caracterizada pela guerra, é fonte de guerra e não de paz, sendo que o direito e as instituições jurídicas, em suas clausuras formais, tendem a manter este estado de guerra, e não extingui-lo.<sup>76</sup>

Contudo, permanece uma aporia. Como conciliar a afirmação feita por **FOUCAULT** no curso Em defesa da sociedade de que se deve abdicar do modelo político-jurídico da soberania, por que somente permitiria compreender aquele específico modelo de governo monárquico-absolutista, com a famosa inversão feita por ele em História da sexualidade 1: a vontade saber, mais especificamente no capítulo quinto, em que afirma textualmente “Por muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito de vida e morte [...] o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver [...] que foi [...] substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte [...] (destaques no original)”<sup>77</sup>, fazer viver ou deixar morrer? Não se trata ainda aí de soberania? Se não é a soberania, que tipo de poder ele sustenta existir, uma vez que ainda permanece o discurso da soberania na sociedade ocidental? Como vista acima, o fato da soberania não ilide e nem se contrapõe ao poder disciplinar e ao biopoder, antes todos se complementam, de forma a permitir uma dominação ampla e cabal do homem, seja enquanto indivíduo seja enquanto espécie. O que deixa de existir, em verdade, é a soberania enquanto exercício concentrado do poder de violência, na medida que em **FOUCAULT**, o poder não é algo que se tenha, que se possa perder ou recuperar. O poder não é uma substância. O poder somente existe em ato. O poder se exerce, e onde há poder, há resistência.

Embora, no pensamento de **FOUCAULT**, a soberania seja um modelo de discurso político-jurídico historicamente determinado, vinculado àquilo que em outra obra sua ele denomina de estado territorial, orientado pela razão política diplomático-militar formada a partir do Príncipe, de **MAQUIAVEL**, sendo o mesmo substituído pelo estado de população,

---

<sup>76</sup> FOUCAULT, 2002, p. 49-73.

<sup>77</sup> FOUCAULT, 2005, p. 127-130.

orientado pela razão política da razão de estado – gênese das disciplinas -, e mais tarde pela teoria da polícia, a “*polizeiwissenschaft*”, matriz sobre a qual se alicerça o biopoder, o poder de gestão da vida<sup>78</sup>, o discurso político-jurídico demoliberal não deixou de falar de e para afirmar uma soberania popular. De que se trata este discurso? De nova ocultação do fato da dominação<sup>79</sup>. Mas não a dominação de ordem concentrada nas mãos do soberano, mas a dominação executado na capilaridade das relações entre súditos, seja para executar uma anátomo-política do corpo (disciplinas), seja para executar uma bio-política da população (biopoder).<sup>80</sup> Ao lado do direito, fundado no discurso da soberania, com os seus respectivos códigos e instituições, existe outro poder, o poder disciplinar, fundado não na lei, mas na norma, “[...] no nível das disciplinas e de seus efeitos de normalização e moralização [...]”, um conjunto de dispositivos disciplinares dotados de “[...] maior eficácia [...] que, em vez de negar e reprimir, atuavam discretamente na produção de realidades e efeitos desejados por meio de processos disciplinares e moralizadores”<sup>81</sup>. Estas modalidades de poder não se excluem, mas antes, coexistem e se articulam, de modo a possibilitar o atual estágio da política no ocidente, em que o poder tanto age sobre uma população quanto sobre o indivíduo, isto é, se articula uma gestão totalizante e individualizante.<sup>82</sup>

Enquanto o discurso da soberania se fundava na racionalidade militar-diplomática do Príncipe de **MAQUIAVEL**, a razão política que possibilita tanto o poder disciplinar quanto o biopoder é a teoria da polícia.

Esta racionalidade surgida entre os séculos XVII e XVIII utiliza o termo polícia não enquanto uma instituição que seja responsável pela segurança e paz públicas, tal qual o uso contemporâneo da expressão, mas sim “[...] uma técnica de governo própria ao Estado; domínios, técnicas, objetivos que apelam à intervenção do Estado”.<sup>83</sup> Doutro giro, o termo polícia pode designar o próprio estado nas obras dos autores que sustentam a teoria da polícia, que a usam como sinônimo de cidade, república ou estado.<sup>84</sup>

O que diferencia a teoria da polícia em relação à racionalidade diplomático-militar é o surgimento de um novo problema governamental, a saber, a população. Se naquela racionalidade o que se impunha era a conservação do território enquanto elemento

<sup>78</sup> FOUCAULT, Michel. **A governamentalidade**, in **Microfísica do poder**, 23 ed., trad. Roberto Machado e Angela Loureiro de Souza, Rio de Janeiro: Graal, 2007, p. 278 *et. seq.*

<sup>79</sup> FOUCAULT, 2002, p. 44.

<sup>80</sup> FOUCAULT, 2005, p. 131.

<sup>81</sup> DUARTE, André. **De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica**, Curitiba, 2007, no prelo.

<sup>82</sup> AGAMBEN, 2007, p. 126.

<sup>83</sup> FOUCAULT, **A governamentalidade...**, p. 377.

<sup>84</sup> *Idem, ibidem.*

indispensável a uma soberania territorial sempre contestada, na teoria da polícia o que se impõe é o governo de homens reunidos em população, sendo nesta viragem que AGAMBEN, reportando-se a teoria de FOUCAULT, aponta a transição do estado territorial para o estado de população.<sup>85</sup>

Conforme FOUCAULT, a teoria da polícia surge utópica na obra de TURQUET DE MAYNE em 1611 e se transforma em prática governamental na ciência da administração alemã dos séculos XVIII e XIX, a “*polizeiwissenschaft*”<sup>86</sup>. O que terá possibilitado esta transição da teoria à prática?

A arte de governar, tal como aparece em toda esta literatura, deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no interior da família – ao nível da gestão de um Estado? [...] Governar um Estado significará portanto estabelecer a economia ao nível geral do Estado, isto é, ter em relação aos habitantes, às riquezas, aos comportamentos individuais e coletivos uma forma de vigilância, de controle tão atenta quanto a do pai de família [...] Quesnay fala de um bom governo como de um “governo econômico”. E se Quesnay fala de governo econômico – que no fundo é uma noção tautológica, visto que a arte de governar é precisamente a arte de exercer o poder segundo o modelo da economia – é porque a economia [...] já começa a adquirir seu sentido moderno e porque neste momento se começa a considerar que é da própria essência do governo ter por objetivo principal o que hoje chamamos de economia.<sup>87</sup>

A polícia deve se ocupar da administração dos aspectos positivos e negativos existentes no estado, e que assim podem ser resumidos: enquanto manifestações positivas, o estado deve administrar as pessoas em seus aspectos produtivos, tais como educação, determinação dos gostos e de suas aptidões, além da gestão dos bens do estado, entendido como o conjunto de atividades produtoras de bens, entre os quais se inclui o próprio território, não mais entendido como um domínio contestado, mas sim como um domínio no qual existe uma fonte econômica público-privada de riquezas. Já em seu aspecto negativo, o estado deve gerir aqueles aspectos negativos da vida, tais como os pobres, as viúvas e órfãos, os desempregados, bem como a saúde pública, estabelecendo as formas de enfrentamento das doenças, das epidemias, das inundações e incêndios.<sup>88</sup> Em outras palavras, a polícia tem o papel de desenvolver

[...] a “comunicação entre os homens, no sentido amplo do termo. Sem isso, os homens não poderiam viver; ou sua vida seria precária, miserável e perpetuamente ameaçada [...] Como forma de intervenção racional exercendo o poder político sobre os homens, o papel da polícia é de lhes dar um pequeno suplemento de vida; e, assim fazendo, de dar ao Estado um pouco mais de força. Isso se faz através do controle da “comunicação”, quer dizer, das atividades comuns dos indivíduos

<sup>85</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*..., 2004, p. 11.

<sup>86</sup> FOUCAULT, Michel. “*Omnes et singulatim*”: uma crítica da Razão Política, in DA MOTTA, Manoel Barros (Org.). *Ditos e escritos IV – estratégia, poder – saber*, trad. Vera Lúcia A. Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 377 *et seq.*

<sup>87</sup> FOUCAULT, *A governamentalidade*..., p. 281-282.

<sup>88</sup> FOUCAULT, “*Omnes et singulatim*”..., p. 378.

(trabalho, produção, troca, comodidades) [...] a **polícia vela pelo vivo**. (grifo nosso)<sup>89</sup>

O governo, segundo a racionalidade diplomático-militar se relacionava ao indivíduo na medida em que o soberano detinha o poder de fazer morrer e deixar viver, com isto significando que o soberano tinha o poder de vida e de morte sobre os seus súditos, poder que se fundava no direito de confisco e de gládio. Ao deixar de exercer o seu direito de fazer morrer, o soberano permitia ao súdito viver. Na racionalidade do estado de polícia o poder é outro, é fazer viver e deixar morrer, com isto significando que o governo sobre uma população assume a vida do homem enquanto tal como a razão mesma dos atos de governo. Processa-se, pois, uma estatização da vida biológica, em que os cuidados com a mesma passa a ser o próprio objetivo do poder político.<sup>90</sup>

E outra não é a definição que o próprio **FOUCAULT** dá a este paradigma central de seu pensamento, como fica evidenciado no curso do Collège de France dedicado ao Nascimento da biopolítica, e que segundo ele se caracteriza pelo

[...] modo pelo qual, desde o século XVII, a prática governamental procurou racionalizar aqueles fenômenos delineados por um conjunto de seres vivos constituídos em população: problemas relativos à saúde, à higiene, à natalidade, à longevidade, às raças e outros [...] Enquanto qualquer racionalização do exercício do governo tende a maximizar seus efeitos fazendo diminuir o mais possível seus custos (entendendo o termo *custos* não só no sentido econômico, como também em um sentido político), a racionalização liberal, pelo contrário, parte do postulado de que o governo (e aqui se trata, por hipótese, não tanto da instituição *governo*, quanto da atividade que consiste em reger a conduta dos homens no marco do Estado e com instrumentos estatais) não teria que ser para si mesmo seu próprio fim [...] E é assim que, *com toda a naturalidade* esta tecnologia de governo se encarrega dos problemas da população, uma população que em razão da força do Estado deve ser a mais numerosa e o mais ativa possível: saúde, natalidade, higiene, encontram, portanto, neste marco, sem dificuldade, um espaço importante. (grifo no original)<sup>91</sup>

Assim, se o problema a ser enfrentado pelo governo de homens de modelo policial é dúplice, a administração da vida biológica de homens reunidos em população e a inserção e manutenção da economia na vida social como parâmetro de bom governo, é porque no estabelecimento do estado de população, estado e capitalismo entram em zona de

<sup>89</sup> FOUCAULT, “*Omnes et singulatim*” ..., p. 379 *et seq.*

<sup>90</sup> AGAMBEN, 2005, p. 162.

<sup>91</sup> FOUCAULT, **Nascimento de la biopolítica**..., p. 119-120. Livre tradução de: “[...] el modo en que, desde el siglo XVII, la práctica gubernamental ha intentado racionalizar aquellos fenómenos planteados por un conjunto de seres vivos constituidos en población: problemas relativos a la salud, la higiene, la natalidad, la longevidad, las razas y otros [...] Mientras que cualquier racionalización del ejercicio del gobierno tiende a maximizar sus efectos haciendo disminuir lo más posible sus costes (entendiendo el término *costes* no sólo en un sentido económico, sino también en un sentido político), la racionalización liberal, por el contrario, parte del postulado de que el gobierno (y aquí se trata, por supuesto, no tanto de la institución *gobierno*, cuanto de la actividad que consiste en regir la conducta de los hombres en el marco del Estado y con instrumentos estatales) no tendría que ser para sí mismo su propio fin [...] Y es así como, *con toda naturalidad* esta tecnología de gobierno se hace cargo de los problemas de la población, una población que en razón de la fuerza del Estado debe de ser lo más numerosa y lo más activa posible: salud, natalidad, higiene, encuentran por tanto en este marco, sin dificultad, un espacio importante.”

confluência<sup>92</sup>, e tudo, quer os créditos – homens e coisas – quer os débitos – fatores naturais que põem a vida biológica em risco e fatos naturais que podem gerar prejuízos vários – tomam parte na contabilidade governamental, cabendo às técnicas administrativo-econômicas, com os seus cálculos e estatísticas, e não à ação humana, enquanto sinônimo de ação política gerir a vida, encarada como um fator de riqueza e pujança estatal.

A gestão da vida biológica pelo poder estatal implica, noutro passo, no estabelecimento de políticas sanitaristas e em práticas eugenistas, bem como na adoção de políticas humanitárias, isto é, em atos de gestão pública que têm por finalidade a depuração das doenças e pestes que possam criar riscos à população, como também, na adoção de políticas que, pelo exercício da violência ou mesmo da guerra, pretendem salvar a vida humana. A lógica oculta é bastante ambígua, e deve-se à genialidade de **FOUCAULT** o seu desanuviamento: para poder assegurar a vida é necessário matar, e as guerras, antes deflagradas em proveito e proteção do soberano, são agora esgrimidas para proteger a vida, e por isso, mais sangrentas e mais destrutivas do que aquelas outras. **DUARTE** afirma acerca desta asserção foucaultiana que

[...] ali onde nossa consciência moderna, iluminista, nos levaria a louvar o caráter humanitário de intervenções políticas que visam incentivar, proteger, estimular e administrar o regime vital da população, ali também o nosso autor descobre a contrapartida sangrenta desta obsessão do poder estatal pelo cuidado purificador da vida [...] tal cuidado da vida traz consigo, de maneira necessária, a exigência contínua e crescente da morte em massa, pois é apenas no contraponto da violência depuradora que se podem garantir mais e melhores meios de sobrevivência a uma dada população. Não há, portanto, contradição entre o poder de gerência e incremento da vida e o poder de matar milhões para garantir as melhores condições vitais possíveis. Como anunciou Zygmunt Bauman, “toda aposta na pureza produz sujeira, toda aposta na ordem cria monstros”.<sup>93</sup>

Signo deste caráter genocida da biopolítica é a adoção, pelos estados nazista e estalinista (vê-se que a biopolítica não se prende somente a um governo capitalista, mas também a governos socialistas. Isto se deve, principalmente, pela adoção de matrizes econômicas em ambas as modalidades de governo), de políticas eugenistas, cuja finalidade foi a depuração racial da própria população nacional. Não uma guerra contra o estrangeiro, que lhe ameaça o território e a riqueza mobiliária e financeira, mas a “raça ruim” que vive no interior do próprio território, raça que deve ser dizimada a bem da raça pura que precisa ser cultivada e purificada. Trata-se ainda aí de quê? De uma política “humanitária”, pois, à luz das políticas eugenistas, a guerra que se trava, a morte imposta à vida que não merece ser vivida e que se extirpa do seio da sociedade, é uma guerra entre o humano (a raça superior e pura) e o inumano (a raça inferior e impura), bastando lembrar, quanto a isso, que “Não por

<sup>92</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*..., p. 11.

<sup>93</sup> DUARTE, 2007, *passim*.

nada, **HITLER**, chamado “o grande médico alemão”, considerava “a descoberta do vírus hebreu como uma das maiores revoluções deste mundo. “A batalha na qual estamos empenhados, continuava, é igual àquela combatida, no século passado, por Pasteur e Koch””.<sup>94</sup>

Referida sociedade, gizada pela sangüinidade, é uma sociedade de sangue e guiada por uma analítica da sexualidade<sup>95</sup>, na qual confluem num mesmo arcabouço jurídico-político lei e norma, direito e disciplina, em que

[...] a temática do sangue foi chamada a vivificar e a sustentar, com toda uma profundidade histórica, o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade. O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça.<sup>96</sup>

A política racista tem, assim, duas funções: a) o estabelecimento de uma cesura no corpo social, na qual aparecem as raças boas e as raças más, bem como uma hierarquização racial: a raça boa deve governar e permanecer, a raça ruim ser dominada ou extinta; e b) instituir uma relação positiva entre o pertencente à raça boa e o da raça ruim: “quanto mais você matar, mais você fará morrer”, “se você quer viver, é preciso que você possa matar”, “se você quer viver, é preciso que o outro morra”.<sup>97</sup> Em síntese:

[...] o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: “quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura [...] Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e morte, quer funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem de passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser

<sup>94</sup> ESPOSITO, 2006, p. 13. Livre tradução de: “No por nada, Hitler, llamado “el gran médico alemán”, consideraba “el descubrimiento del virus hebreo como una de las más grandes revoluciones de este mundo. La batalla en que estamos empenados, continuaba, es igual a aquella combatida, en el siglo pasado, por Pasteur y Koch.”

<sup>95</sup> Em Foucault, a sexualidade deve ser encarada com um dispositivo político que permite ao Estado intervir sobre a vida biológica da população. Não o sexo em ato, mas a sexualidade da forma que é normalizada em referida sociedade, dispositivo que permite o acesso àqueles fenômenos naturais que então escapavam do poder: “[...] os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progeneritura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala *da* sexualidade e *para* a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo; é objeto e alvo” (grifos no original). FOUCAULT, 2005, p. 138.

<sup>96</sup> FOUCAULT, 2002, p. 140.

<sup>97</sup> *Idem, ibidem*, p. 304-305.

assassínio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.<sup>98</sup>

Uma política de gestão da vida e da economia, a vida regrada e normalizada por padrões econômicos, tem necessariamente por parâmetro a satisfação de necessidades – reais e/ou fictícias, na verdade, mais fictícias do que reais, como o demonstra a sociedade de consumo atual – e não a plena realização do homem. Que a política, nos tempos que correm, tenha por fundamento o desenvolvimento e a segurança é sinal de que o mundo ainda permanece sob a biopolítica, e neste sentido, a afirmação de **AGAMBEN** é bastante instigante:

Hoje enfrentamos a mais extrema e perigosa evolução do pensamento de segurança. No decurso de uma progressiva neutralização da política e da contínua entrega das tarefas tradicionais do Estado, a segurança se tornou no princípio fundamental da atividade estatal. O que costumava ser uma dentre as várias medidas da administração pública, até a primeira metade do século XX, agora se tornou no único critério de sua legitimação política. O pensamento de segurança tem dentro dele um risco essencial. Um Estado que tem a segurança como a sua única tarefa e fonte de legitimidade é um organismo frágil: pode sempre ser compelido pelo terrorismo a torna-se, ele mesmo, em terrorista.<sup>99</sup>

Os exemplos expostos diuturnamente na “*mass media*” são mais do que emblemáticos: seria legítimo se descriminalizar o aborto a fim de se evitar as conseqüências deletérias à saúde da gestante que abortou de forma irregular e desassistida, bem como os altos custos para o sistema de seguridade social? Seriam legítimas as intervenções humanitárias para salvar um povo, mesmo que para salvá-lo tenha-se que matar alguns de seus milhares? Se o importante é a promoção de segurança e desenvolvimento, onde a ilegitimidade da guerra ao terror, da guerra preventiva? Por que não se autorizar a experimentação com células embrionárias, bem como com cobaias humanas, se o fim é o de propiciar o desenvolvimento de medicamentos e tratamentos médicos que serão utilizados para debelar as doenças? Se a finalidade da segurança é a proteção não da vida humana, mas a proteção de uma dada população – pessoas e bens - em face a outro povo, onde a ilegalidade em se utilizar dos serviços das empresas de mercenários, como a americana Blackwater, de modo a ser evitar as baixas entre os militares nacionais?

Problemas como estes somente surgem quando, afinal de contas, o que se gere é a própria vida biológica de uma população, gestão, vale lembrar, que deve fazer frente à bipolaridade vida e economia. E enquanto este laço não for desatado, a vida sempre correrá o

<sup>98</sup> FOUCAULT, 2002, p. 305-306.

<sup>99</sup> AGAMBEN, **Security and terror**... Livre tradução de: “Today we face extreme and most dangerous developments in the security. In the course of a gradual neutralization of politics and progressive surrender of traditional tasks of the state, security basic principle of state activity. What used to be one among several definitive measures of public administration until the first half twentieth century, now becomes the sole criterium of political The thought of security bears within it an essential risk. A state security as its sole task and source of legitimacy is a fragile organism; always be provoked by terrorism to become itself terroristic.”



risco de ser posta em segundo plano, ou mesmo descartada, a bem do desenvolvimento e da segurança.

No próximo tópico se verificará o desenvolvimento da biopolítica na obra de **AGAMBEN**.

#### **1.4 A biopolítica em Giorgio Agamben: estado de exceção, campo e homo sacer: a vida que não merece viver**

Viu-se no tópico anterior o desenvolvimento inicialmente dado por **FOUCAULT** à temática da biopolítica, tentando-se demonstrar a relevância e o acerto dos diagnósticos ali encontrados quanto ao atual estágio da vida política no ocidente, e que se caracteriza pela implicação cada vez mais estreita entre vida biológica e gestão econômica, isto é, uma gestão econômica da vida biológica, cujo resultado tanto pode ser a sua proteção como o seu aniquilamento.

Por razões que foram muito bem explicadas por **DUARTE** em seu texto De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica, o desenvolvimento inicialmente dado por **FOUCAULT** ao tema foi interrompido com a sua morte em 1984, e mesmo antes desse fato, o autor somente dedicou-lhe maiores atenções em seus cursos no Collège de France, que por muito tempo ficaram sem publicação. Somente na década de 90 do século passado é que o paradigma citado passou a ocupar a atenção da comunidade acadêmica, sendo guindado, hoje, a um paradigma, por assim dizer, indispensável.

Dentre as várias obras que deram prosseguimento à temática da biopolítica, a de **AGAMBEN**, em especial na tetralogia “*homo sacer*”, é especialmente interessante, mormente pelo aporte de fundamentos históricos, pela contínua preocupação filológica e semântica, bem como pela fidelidade às premissas nela encontradas, e que redundam numa obra, em todos os sentidos, radical. Não que **AGAMBEN** repise o que fora dito por **FOUCAULT**, mas sim que ele, num exercício sempre reiterado daquilo que ele denomina de “capacidade de desenvolvimento” (“*Entwicklungsfähigkeit*”) aportou novos contextos importantes para a compreensão do tema. Obviamente que o presente trabalho não tem por escopo fazer um panegírico ao autor nem à sua obra, mas sim verificar em que medida as suas contribuições teóricas permitem compreender a realidade em que o mundo ocidental se encontra, onde o estado de exceção se tornou regra, o campo, e não a cidade é o paradigma da política, e o

“*homo sacer*”, com a sua vida insacrificável, porém matável é o resultado deste governo biopolítico.

Esquemáticamente – e todo esquema deve ser compreendido sempre a partir de sua incompletude; da evidência de restos que lhe escapam – a tetralogia *homo sacer* foi composta como uma “[...] resposta à sanguinosa mistificação de uma nova ordem planetária [...]”, e que, portanto, teve de fazer frente àquilo que o autor, desenvolvendo a teoria de SCHMITT, denominou de paradigmas teológicos da política ocidental, e que se manifestou inicialmente com o tema da sacralidade da vida<sup>100</sup>. Com efeito, SCHMITT, em sua Teologia Política de 1922, afirmou que “Todos os conceitos decisivos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados”<sup>101</sup>.

Para AGAMBEN, estes paradigmas teológicos secularizados são os seguintes: a) teologia política: da existência de um único Deus, transcendente e soberano, decorreria a moderna teoria política da soberania, conforme sustentado em *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua I e Estado de exceção (*Homo sacer* II.1) e; b) teologia econômica: da doutrina cristã da trindade, que substitui a teologia política pela idéia de “*oikonomia*” divina, e que é concebida como uma ordem imanente de governo da vida divina e da vida humana, da qual decorreria a moderna teoria do governo, na figura da providência divina, conforme sustentado em *O reino e a glória*: por uma genealogia teológica da economia e do governo (*Homo sacer* II.2). Na primeira, um paradigma transcendente de governo do mundo, de matriz jurídico e político; no segundo, um paradigma imanente, isto é, uma administração doméstica, prática, e não epistemológica, da vida divina e humana.

Ao afirmar que a política ocidental se funda em dois paradigmas – teologia política e teologia econômica – AGAMBEN parece inserir, num primeiro momento, uma aporia no contexto de sua obra. Como articular as suas teses sobre o governo dos homens, fundado numa teologia econômica, com as suas teses de um estado exceção que se tornou regra, e que se funda numa teologia política de matriz schmittiano? Uma não excluiria a outra, como seja, ou o mundo se encontra sob um regime de governo ou o mundo se encontra sobre um regime de excepcionalidade?

É aqui que se faz importante se ter em vista a concepção agambeniana de paradigma. Como se viu, ao operar o seu pensamento sobre uma matriz paradigmática, AGAMBEN ilide a emergência de uma exclusão recíproca entre os dois modelos de governo – ou um ou outro -

<sup>100</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*..., p. 19.

<sup>101</sup> *Apud* AGAMBEN, 2007, p. 14. Livre tradução de: “Tutti i concetti decisivi della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”.

, estabelecendo, pois, uma tensão bipolar entre ambos, e cuja matriz se encontra propriamente na biopolítica. Afirmar, assim, que a biopolítica é um paradigma na obra de **AGAMBEN** implica em assumir, no mesmo passo, que este paradigma estabelece uma bipolaridade: quando se trata de analisar o regime “normal” da vida do ocidente, opera-se no plano de uma teologia econômica, isto é, na assunção de que o governo na sociedade ocidental não se funda na política, mas sim na economia, cuja expressão mais acabada da mesma é a democracia representativa. Porém, quando se trata de analisar a forma de vida num regime excepcional, não há mais que se falar em teologia econômica, mas sim em teologia política, como seja, na suspensão do ordenamento jurídico e na vigência de normas excepcionais que permitem a administração da vida biológica num norte tanatopolítico, como de resto, também se encontra presente no exercício de poder que hoje se vive tanto no Brasil (basta pensar na situação dos moradores das favelas que se espalham pelo país ou na dos índios, sempre incluídos no ordenamento jurídico brasileiro pela sua exclusão), como em escala planetária, bastando lembrar o tema da qual se ocupa o presente trabalho, a guerra ao terror.

Esta é, pois, a bipolaridade decorrente do paradigma biopolítico, sendo que a unir os dois se tem uma administração econômica (vale dizer, burocrática) da decisão soberana, como mais a frente se procurará demonstrar.

Entretanto, de que se trata a secularização?

Segundo **AGAMBEN**, a secularização pode ser entendida sob dois aspectos: a) numa primeira acepção, a secularização se reporta a um âmbito especificamente jurídico-político, cuja gênese é a luta entre o estado e a igreja, no século dezenove europeu, em torno da estatização dos bens eclesiásticos; b) numa segunda acepção, diz respeito a estratégias distintas no plano da idéia política, representadas por dois pensadores alemães, **WEBER** e **SCHMITT**. Em **WEBER** se evidencia com a sua tese da secularização da ascese protestante na ética capitalista do trabalho. Trata-se de uma estratégia na qual se busca fundar a efetiva dessacralização do mundo, pela extirpação de todos e quaisquer traços de fundamentos metafísicos na ordem política, de modo a fundar as relações sociais em um plano propriamente racional. Já em **SCHMITT**, que como se viu, sustenta a compreensão dos conceitos políticos em parâmetros teológicos, a secularização representa o contrário, isto é, implica em reconhecer que, embora haja uma crescente dessacralização do mundo e da sociedade, mesmo assim a teologia continua a fazer-se presente e a agir de modo proeminente na esfera do político, não querendo isto significar, anota **AGAMBEN**, “[...] uma identidade de substância entre a teologia e o moderno, nem uma perfeita identidade de significado entre os conceitos teológicos e políticos; se trata, ao invés, de uma relação estratégica particular,

que marca os conceitos políticos, restituindo-os à sua origem teológica”<sup>102</sup>. Trata-se, portanto, daquilo que ele denomina de “assinatura”.

Neste último sentido, a secularização não se constitui em um conceito, mas sim numa operação que, fazendo uso de um conceito ou de um signo, o utiliza em outro contexto, sem que com isso haja uma nova redefinição ou a construção de novo contexto semântico, porquanto o mesmo somente pode ser compreendido em seu âmbito original: “A secularização age, neste sentido, no sistema conceitual do moderno como uma assinatura que o devolve à teologia [...] como uma espécie de *trompe-l’oeil*, no qual a própria secularização do mundo torna-se a senha de seu pertencimento a uma *oikonomia* divina”.<sup>103</sup>

Por conta disso, é no âmbito teológico, e não no da ciência política e da sociologia, que se encontram as cifras que permitem compreender o atual estágio da vida ocidental, porquanto, embora se reconheça a desmitificação do mundo – sendo este um dos papéis a que se destinou a “*Aufklärung*” -, o teológico dele não se apartou, antes opera invisivelmente. Com isso, se torna compreensível a primeira tese benjaminiana sobre o conceito de história:

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. **O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se.** (grifo nosso)<sup>104</sup>

É, portanto, neste âmbito que se desenvolve a tetralogia “*homo sacer*”, cujo primeiro tópico a ser enfrentado é o relativo à teologia econômica.

#### 1.4.1 O Paradigma da Teologia Econômica

Que pretende **AGAMBEN** ao fazer a genealogia da teologia econômica como cifra para a compreensão da política moderna? Basicamente demonstrar que, a partir do momento em que a vida política no ocidente se reduz a um governo, isto é, a uma gestão econômica

<sup>102</sup> AGAMBEN, 2007, p. 16. Livre tradução de: “[...] una identità di sostanza fra la teologia e Il moderno, né una perfetta identità di significato fra i concetti teologici e i concetti politici; se tratta, piuttosto, di una relazione strategica particolare, che segna i concetti politici, rimandandoli alla loro origine teologica”.

<sup>103</sup> *Idem, ibidem*, p. 16. Livre tradução de: “La secolarizzazione agisce, in questo senso, nel sistema del moderno come una segnatura che lo rimanda alla teologia [...] come una sorta di *trompe-l’oeil*, in cui proprio secolarizzazione del mondo diventa il contrassegno della sua appartenenza a una *oikonomia* divina”.

<sup>104</sup> BENJAMIM, Walter. **Sobre o conceito de história**, in *Obra escolhidas*, vol. 1: **magia e técnica, arte e política**, trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222.

dos homens e das coisas, não há mais que se falar em política, mas sim em uma economia dos viventes, isto é, em uma gestão dos homens e das coisas; não mais uma soberania, mas sim governo; que não há que se falar em rei ou soberano, mas em ministros e burocracia. Isto implica que o seu estudo não é acerca do poder em geral, mas do poder do modo como ele se manifesta hoje.

O governo, em seu âmbito econômico, tem seu paradigma na figura medieval do “*roi mehaignié*” (o rei ferido), que no mitologema arthuriano identificava o rei que, tendo sido ferido gravemente, mantém tão-somente a sua dignidade real (soberania). O governo, dada a sua incapacitação, é exercido por seus ministros, que agem em seu nome e em seu lugar: o rei reina, mas não governa (“*le roi règne, mais il ne gouverne pas*”).<sup>105</sup> Contudo, a figura do “*roi mehaignié*” não se restringe tão somente ao plano literário, mas antes manifesta aquilo que tem ocorrido em fases distintas da política no ocidente: a cisão entre soberania e governo, como deixa evidente, *e.g.*, a figura do direito canônico medieval do “*rex ignavus et inutilis*”, através da qual o Papa, no exercício de seu “*sacerdotium*” universal, teria o poder de destituir ou nomear um “*coadiutor*” para o rei que entendesse estar incapacitado: embora este mantivesse a sua “*dignitas*”, isto é, a sua soberania, quem governava – “*administratio*” – era outro. Aduz AGAMBEN:

O caso extremo do *rex inutilis* despe, pois, a dúplici estrutura que definia a máquina governamental do Ocidente. O poder soberano se articula constitutivamente segundo dois planos, ou aspectos ou polaridades: é, ao mesmo tempo, *dignitas* e *administratio*, Reino e Governo. O soberano é constitutivamente *mehaignié*, no sentido que a sua dignidade se mede pela possibilidade de sua inutilidade e ineficácia, numa correlação na qual o *rex inutilis* legitima a administração efetiva que está desde sempre separada de si e que, todavia, continua formalmente a lhe pertencer.<sup>106</sup>

Que significa este paradigma? Que existe, desde a constituição do governmentamento, uma cesura entre ser e ação, isto é, não uma relação política da vida social, mas sim uma gestão econômica, administrativa, burocrática dos viventes, e que tem origem na doutrina trinitária desenvolvida pela teologia cristã entre os segundo e quinto séculos d.C.<sup>107</sup>, segundo a qual, Deus, na sua essência, é um, mas na sua economia (na gestão do plano salvífico do mundo), é trino.

<sup>105</sup> AGAMBEN, 2007, p. 83 *et seq.*

<sup>106</sup> *Idem, ibidem*, p. 114. Livre tradução de: “Il caso estremo del *rex inutilis* mette, cioè, a nudo la duplice struttura che definisce a macchina governamentale dell’Occidente. Il potere sovrano si articola costitutivamente secondo due piani o aspetti o polarità: è, insieme, *dignitas* e *administratio*, Regno e Governo. Il sovrano è costitutivamente *mehaignié*, nel senso che la sua dignità si misura alla possibilità della sua inutilità e inefficacia, in una correlazione in cui *rex inutilis* legittima l’amministrazione effettiva che ha sempre separato de sé e che, tuttavia, continua formalmente ad appartenergli”.

<sup>107</sup> *Idem, ibidem*, p. 13-29.

Com efeito, o problema que se abate sobre uma teologia econômica em relação à teologia política, é a de manter a soberania divina que governa o mundo de modo a assegurar o fundamento monoteísta.

Enquanto a teologia política, que segundo **PETERSON**<sup>108</sup>, somente seria aplicável a uma concepção política judaica, pois o mundo e o seu povo (os judeus) são governados diretamente por Deus, sem qualquer mediação, não ocorrendo, portanto, qualquer rompimento com a estrutura monoteísta, a economia política funda a existência de um governo de matriz cristã, tendo como pano de fundo a escatologia, como seja, a consumação definitiva da história humana que se realizará na segunda vinda de Cristo, segundo o plano salvífico previamente estabelecido por Deus, por intermédio do Filho. O que se tem aqui? Uma cesura: o Pai reina, mas quem governa é o Filho, posto que na doutrina da trindade, o governo é exercido pelo Filho até que se consuma a parusia.

Contudo, afirmar que Jesus era o Cristo pressupunha, de outro giro, reconhecer-lhe a identidade divina; não outra, mas a mesma de Iavé. Significava, primeiramente, em afirmar que o Filho, assim como o Pai, não tinha uma “*arché*” (fundamento ou origem), isto é, que o Filho não foi gerado pelo Pai, mas que sempre existiu (absolutamente, anarquicamente e infinitamente<sup>109</sup>) junto com o Pai. Como consequência, se estabelece uma mediação entre os homens e Deus: Cristo. Como fazê-lo sem que, com isso, se rompa com a estrutura monoteísta judaico-cristã? Isto é, como sustentar a existência de um Deus trino?

A resposta encontrada pela teologia cristã entre os séculos segundo e quinto foi a de fundamentar a doutrina da trindade não em uma ontologia (não existe uma cisão no ser de Deus), mas sim em um âmbito econômico, isto é, de fundamentar a existência de um Deus trino que executa um plano salvífico que se desenvolve no curso da história humana. Assim, o paradigma econômico tem uma função meramente pragmática, e não ontológica, por intermédio da qual, o Filho administra a casa divina e o mundo dos homens. Mas disto decorre que o governo é essencialmente anárquico, isto é, sem que qualquer fundamento no ser de Deus. Todo ato de gestão é essencialmente prático, não se fundando na ontologia, mas no enfrentamento das necessidades que se antepõem no dia-a-dia.

Com efeito, a doutrina trinitária sustenta que

[...] Deus é um segundo a *dynamis* (isto é, na terminologia estóica da qual ele se serve, segundo o *ser*) e tríplice somente segundo a economia [...] O ser divino não é

<sup>108</sup> AGAMBEN, 2007, p. 21: “[...] Peterson mostra che la teologia política è una creazione schiettamente giudaica [...] Israele è una teocracia, quell’unico popolo viene governato dall’*unico* monarca divino. *Un solo* popolo, *un solo* Dio [...]”.

<sup>109</sup> Conforme estipulado no Concílio de Sárdica (343), mediante a convocação dos imperadores Constante e Constâncio II, mediante a petição do Papa Júlio I. *Apud*, AGAMBEN, 2007, p. 74.

dividido, porque a triplicidade de que falam os Pais se situa sobre o plano da *oikonomia* e não sobre aquele da ontologia. A cisão que se pretendia evitar a todo custo sobre o plano do ser reaparece, todavia, como fratura entre Deus e a sua ação, entre ontologia e práxis. Pois distinguir a substância ou a natureza divina da sua economia equivale a separar em Deus o ser e o agir, a substância e a praxe.<sup>110</sup>

Que diferença existe, pois, entre política e economia, de modo a fundamentar uma cisão entre ser e ação, tal qual aquela que aparece na doutrina trinitária?

*Oikonomia* significa “administração da casa”. No tratado aristotélico (ou pseudo-aristotélico) sobre a economia, se lê desta forma que a *technè oikonomikè* se distingue da política, como a casa (*oikia*) se distingue da cidade (*polis*). A diferença é repetida na *Política*, onde o político e o rei, que pertencendo à esfera da *polis*, são qualitativamente contrapostos ao *oikonomos* e ao *despotes*, que se relacionam à esfera da casa e da família [...] Tudo que se unisse a esta relação “econômica” [...] tem um paradigma que se poderia definir “gestional” e não epistêmico: se trata, pois, de uma atividade que não é vinculada a um sistema de normas nem se constitui numa ciência em sentido próprio (“O termo “chefe de família” [*despotes*]”, escreve Aristóteles, “não denota uma ciência [*epistemen*], mas um certo modo de ser”: *ibid.*, 1255b), mas implica decisão e disposição que faça frente a problemas muitas vezes específicos, que pertencendo a ordem funcional (*taxis*) das diversas partes da *oikos* [...] *oikonomia* se apresenta aqui como uma organização funcional, uma atividade de gestão que não é vinculada a outra regra que o ordinário funcionamento da casa [...].<sup>111</sup>

Vencer as necessidades da vida: era isto que justificava a dominação ilimitada do “*paterfamilias*” sobre a família e seus escravos, e somente com isto, e após isto, permitir àquele transcender as fronteiras que separavam a “*oikia*” da “*polis*”, onde reinava a liberdade.

Segundo ARENDT, se a sociedade grega soube tão bem preservar as fronteiras que existiam entre a “*polis*” e a “*oikia*”, na medida em que as mesmas eram protegidas por Zeus Herkeios, o deus protetor das fronteiras<sup>112</sup>, é porque para estes a política se desenvolvia não no que era comum (“*koinon*”), mas no que era próprio (“*idion*”) ao homem enquanto ser racional. “*Koinon*” expressava o que era comum a homens e animais, a saber, as necessidades da vida. O próprio do homem (“*idion*”), e que o diferenciava dos outros seres viventes, era ser

<sup>110</sup> AGAMBEN, 2007, p. 69. Livre tradução de: “[...] Dio è uno secondo la *dynamis* (cioè, nella terminologia stoica di cui egli si serve, secondo l’*ousia*) e triplice secondo l’economia [...] L’essere divino non è scisso, perchè la triplicità di cui i Padri parlano si situa sul piano dell’*oikonomia* e non su quello dell’ontologia. La cesura che si era voluta evitare a ogni costo sul piano dell’essere ricompare tuttavia come frattura fra Dio e la sua azione, fra ontologia e prassi. Poichè distinguere la sostanza o la natura divina dalla sua economia equivale a separare in Dio l’essere e l’agire, la sostanza e la prassi”.

<sup>111</sup> *Idem, ibidem*, p. 31-32. Tradução livre de: “*Oikonomia* significa “amministrazione della casa”. Nel trattato aristotelico (o pseudoaristotelico) sull’economia, si legge così che le *technè oikonomikè* si distingue della politica, come la casa (*oikia*) si distingue dalla città (*polis*). La differenza è ribadita nella *Politica*, dove il politico e il re, che appartengono alla sfera della *polis*, sono qualitativamente contrapposti all’*oikonomos* e al *despotès*, che riferiscono alla sfera della casa e della famiglia [...] Ciò che unisce queste relazioni “economiche” [...] è un paradigma che si potrebbe definire “gestionale” e non epistêmico: si tratta, cioè, di un’attività che non è vincolata a un sistema di norme né costituisce una scienza in senso proprio (“Il termine “capofamiglia” [*despotès*], scrive Aristotele, “non denota una scienza [*epistèmèn*], ma un certo modo di essere”: *ibid.*, 1255b), ma implica decisioni e disposizioni che fanno fronte a problemi ogni volta specifici, che riguardando l’ordine funzionale (*taxis*) delle diverse parti dell’*oikos*”.

<sup>112</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**, trad. Roberto Raposo, 10 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 39.

detentor de uma potência de vida política. Assim, para os gregos, a política jamais poderia se resumir a um meio de mera subsistência da espécie ou da “*polis*”. A ação política era, propriamente, a própria gestão da “*polis*”, tendo como fundamento a justiça, pois “[...] a justiça é o vínculo dos homens, nos Estados; porque a administração da justiça, que é a determinação daquilo que é justo, é o princípio da ordem numa sociedade política.”<sup>113</sup>.

A “*oikonomia*”, isto é, o governo de uma casa, tem como regime de governo a monarquia (“Os entes não desejam conquistar uma constituição política [*politeusthai kakós*]: o domínio de muitos não é bom, deve haver um único soberano”)<sup>114</sup> –, já a “*polis*” um regime poliárquico; no tratado sobre a Economia, atribuído a **ARISTÓTELES**, a afirmação é mais peremptória: “A política é uma poliarquia, a economia uma monarquia [*He oikominiké de monarchia*]”<sup>115</sup>. “*Mutatis mutandi*”, no plano teológico, monoteísmo e politeísmo, respectivamente.

Afirmar, no entanto, que Deus é uno na sua essência, mas três em sua “*oikonomia*” pressupunha inserir, como já visto, uma cisão entre ser e ação, isto é, reconhecer que Deus reina mas não governa, pois “[...] distinguir a substância ou a natureza divina da sua economia equivale a separar em Deus o ser e o agir, a substância da práxis”<sup>116</sup>. O que se estabelece, então, é a necessidade de se conciliar o governo divino do mundo com o livre arbítrio, isto é, a liberdade que o homem teria para escolher entre cumprir ou não os mandamentos divinos, sem que com isso se possa atribuir o mal que sobrevenha a Deus e, ao mesmo tempo, atribuir as conseqüências de seus atos exclusivamente ao homem. Disto surge, segundo **AGAMBEN**, a contaminação da ética pelo direito, vale dizer, pensar-se que hoje somente é possível agir-se eticamente segundo os parâmetros normativos decorrente do direito.<sup>117</sup>

A resposta encontrada pelos teólogos cristãos para este problema é a providência. De que se trata? De sustentar que o governo divino do mundo se dá através de uma indissolúvel relação entre providência geral (reino; leis gerais; eternidade) e providência particular (governo; fatos; concretização na temporalidade da vida humana). Afirmar que existe uma relação indissociável entre as duas formas de providência implica, outrossim, em sustentar a inexistência de uma prevalência de uma sobre a outra, de modo a evitar-se tanto uma

<sup>113</sup> ARISTÓTELES. **Política**, in **Os pensadores**, s/ed., trad. Therezinha M. Deutsch, Rio de Janeiro: Abril Cultural, 2004, p. 147.

<sup>114</sup> ARISTÓTELES, **Metafísica**, Capítulo X, 1076a, *apud* AGAMBEN, Giorgio. **Il regno e la gloria...**, p. 96. Livre tradução de: “Gli enti non vogliono avere una cattiva costituzione politica [*politeusthai kakós*]: il dominio di molti non è buono, dev’esserci un unico sovrano”.

<sup>115</sup> *Apud* AGAMBEN, 2007, p. 57. Livre tradução de: “La politica è una poliarchia, l’economia è una monarchia [*hé oikonomiké de monarchia*]”.

<sup>116</sup> *Idem, ibidem*, p. 69.

<sup>117</sup> AGAMBEN, 2005, p. 16-18.



concepção deísta (Deus existe, mas não age no mundo), como uma concepção tirânica, segundo a qual Deus governaria somente através de leis gerais, se estendendo às mais ínfimas particularidades, não deixando qualquer espaço para o livre arbítrio humano.<sup>118</sup>

Tem-se, pois, uma articulação entre ambas as formas de providência, que **AGAMBEN** compendia com a expressão “bipolaridade da máquina providencial”, isto é, que a providência geral constitui, legítima e torna possível à providência especial; que sem a providência geral, nenhum governo é possível. Esta (a providência especial), por conseguinte, realiza materialmente na cadeia de causas e efeitos a lei geral previamente estabelecida<sup>119</sup>. Ocorre, pois, uma circularidade em que uma remete à outra: transcendência e imanência se se complementam e não se excluem; transcendência e imanência formam um mesmo sistema.

Remanesce, no entanto, o seguinte problema: pode se atribuir à vontade de Deus todas as conseqüências decorrentes da concretização da providência geral (o bem e o mal)? Se não, como se faz possível articular a vontade geral e a vontade particular de Deus no contexto mesmo da concretização de sua providência? Trata-se, nada mais nada menos, do que se discutir o problema relativo ao mal no mundo.

**ALESSANDRO DE AFRODISIA**, que no século II D.C. se constituía numa autoridade na obra de Aristóteles, escreveu o tratado *Questões sobre a providência* (ou *A providência*), tendo como escopo imediato fazer frente aos gnósticos que afirmavam que “[...] nada de quanto ocorre no mundo sobrevém sem a intervenção da providência”<sup>120</sup>, em que apresentou uma teoria que permitiu conciliar a providência geral em face às conseqüências da providência especial, isto é, a concretização daquelas no mundo, de modo a evitar-se a atribuição das mesmas a Deus. Para tanto ele, mantendo as duas polaridades da providência, interpõe, entre ambos, o “[...] paradigma de uma ação divina que foge tanto ao modelo da atividade voluntária como àquela do acidente desconhecido, [e que] se apresenta, por assim dizer, na forma paradoxal de um acidente conhecido ou de um conhecimento privado de um fim [...] um “efeito colateral calculado”.<sup>121</sup>

Tem-se, então, que o modo pelo qual se articulam providência geral e providência especial, principalmente no que concerne aos efeitos daquela no mundo, não se resolve atribuindo-se a prevalência de uma sobre a outra, mas sim pela mediação entre ambos de uma

<sup>118</sup> AGAMBEN, 2007, p. 129.

<sup>119</sup> *Idem, ibidem*, p. 158.

<sup>120</sup> *Idem, ibidem*, p. 131. Livre tradução de: “[...] “nulla di quanto avviene nel mondo avviene senza l’intervento della provvidenza”.

<sup>121</sup> *Idem, ibidem*, p. 133-134. Livre tradução de: “[...] paradigma di un’azione divina che sfugge tanto al modello dell’attività volontaria che a quello dell’accidente inconsapevole, [...] presenta, per così dire, nella forma paradossale di un accidente consapevole o di una consapevolezza priva di scopo [...] “effetto collaterale calcolato””.

contingência prevista, mas não querida, decorrente da providência universal. Conforme alude **AGAMBEN**, o

[...] governo do mundo não ocorre nem através da imposição tirânica de uma vontade geral externa nem por acidente, mas através de uma previsão consciente dos efeitos colaterais que decorrem da natureza mesma das coisas e permanecem em suas singularidades absolutamente contingentes. Aquilo que parecia ser um fenômeno marginal ou um efeito secundário torna-se, desse modo, o paradigma mesmo do ato de governo.<sup>122</sup>

Portanto, à pergunta sobre como Deus governa o mundo somente poderia encontrar uma resposta, de modo a preservar-se, como se viu, tanto a articulação entre providência geral e a providência especial, na qual se insere o livre arbítrio do homem, mediante a idéia de um efeito colateral sabido, mas não querido. Deus, soberanamente onisciente, sabe as conseqüências decorrentes de sua providência geral (as leis naturais por Ele soberanamente legisladas), mas isto não implica em lhas atribuir, porquanto não decorrem diretamente de sua vontade, sendo, antes, decorrência da aplicação das leis gerais por ele estabelecidas. O paradigma, portanto, do governo do mundo é o efeito colateral, o que permite, outrossim, se estabelecer a responsabilidade individual de cada um frente a Deus.

Remanesce, no entanto, sobre o como do governo do mundo. Como Deus governa o mundo, se Ele mesmo não o faz diretamente (somente por intermédio de leis gerais), mas antes por intermédio de Cristo? E se somente Cristo governa, mas não reina, não se manteria ainda aí a cisão ontológica que a doutrina trinitária pretendia evitar?

O problema permaneceu até 1680, quando **NICOLAS MALEBRANCHE** publica o seu Tratado da natureza e da graça (“*Traité de la nature e de la grâce*”), na qual se oferece uma nova constituição à relação entre a providência geral e a providência especial. A obra deste autor é muito importante não somente no contexto da teologia, mas principalmente no contexto da filosofia política, pois é nela que **ROUSSEAU** se abeberou para formular o seu sistema político fundado na vontade geral, da qual decorre a moderna teoria da democracia representativa.<sup>123</sup>

Para **MALEBRANCHE** o tema da providência geral é a vontade de Deus, e que para ele se concretiza na fixação das leis gerais que regem a natureza. Já a providência especial se manifesta necessariamente a partir de uma vontade particular, por meio da qual Deus atuaria independentemente das leis gerais, isto é, por meio do milagre. A estratégia de

<sup>122</sup> AGAMBEN, 2007, p. 134-135. Livre tradução de: “Il governo del mondo non avviene né attraverso l'imposizione tirannica di una volontà generale esterna né per accidente, ma attraverso la consapevole previsione degli effetti collaterali che scaturiscono dalla natura stessa delle cose e restano nella loro singolarità assolutamente contingenti. Quello che sembrava un fenomeno marginale o un effetto secondario diventa così il paradigma dell'atto di governo”.

<sup>123</sup> *Idem, ibidem*, p. 288-289.

**MALEBRANCHE** para dissolver o problema do governo do mundo se manifesta na exclusão da providência especial, de modo a restar tão somente a providência geral, sendo aquela substituída pelo que ele denomina de causa ocasional, isto é, de um efeito determinado pela lei geral previamente estabelecida por Deus e que, uma vez concretizada a sua “*fattispecie*”, dela decorreria as conseqüências soberanamente estabelecidas. Mesmo os milagres em **MALEBRANCHE** não decorrem, pois, de uma providência especial, mas antes de uma lei geral, pela qual Deus teria atribuído ao Filho e aos anjos o poder de agir em determinados momentos segundo as suas vontades. Mas a vontade particular destes concretiza, mediatamente, a vontade geral de Deus que lhes distribuiu: “O paradigma do governo providencial não é o milagre, mas a lei, não a vontade particular, mas aquela geral [...] A teoria estóica dos efeitos colaterais é aqui retomada e inscrita no interior de um governo divino do mundo submetido por leis gerais [...]”.<sup>124</sup>

Que função, pois, é atribuído a Cristo por **MALEBRANCHE** no que respeita ao governo do mundo? A interpretação que ele atribui à economia divina é no sentido de que Jesus, após o seu sacrifício, foi constituído pelo Pai como causa ocasional da redenção, cabendo a ele, na condição de unigênito, administrar a casa divina segundo as leis gerais já estabelecidas. Trata-se, portanto, de um governo vicário, isto é substitutivo, representativo em relação ao soberano:

Cristo age, então, como o chefe do executivo de uma *gubernatio* da qual Deus é o supremo legislador. Mas, como a *oikonomia* não implicava uma divisão da divindade, assim o poder concedido a Cristo não implica uma divisão da soberania. Por isto Malebranche pode afirmar, em relação a Cristo, de uma “potência soberana” (“*puissance souveraine de causa occasionnelle*” [...]) e, ao mesmo tempo, definir simplesmente “ministério” a sua função [...].<sup>125</sup>

O que se tem aqui, portanto, é que o governo do mundo se estabelece por intermédio da relação entre aquele poder de legislação suprema (transcendente), que fixa as leis gerais através das quais se rege o mundo, e um governo administrativo (imane), que na sua anarquia, tem o poder de aplicá-las na gestão da salvação do homem. Como soberano legislador, Deus somente reina, mas não governa; cria as leis por sua vontade soberana, deixando a gestão econômica do mundo como atribuição exclusiva de seu Filho, que a partir de sua vontade particular, as realiza, como se disse, segundo a sua vontade. Eis que o

<sup>124</sup> AGAMBEN, 2007, p. 290-291. Livre tradução de: “Il paradigma del governo provvidenziale non è il miracolo, ma la legge, non la volontà particolare, ma quella generale [...] La teoria stoica degli effetti collaterali è qui ripresa e iscritta all’interno di un governo divino del mondo dominato da leggi generali [...]”.

<sup>125</sup> *Idem, ibidem*, p. 293. Livre tradução de: “Cristo agisce, cioè, come capo dell’esecutivo di una *gubernatio* di cui Dio è il supremo legislatore. Ma, come l’*oikonomia* non implicava divisione della divinità, così la potenza concessa a Cristo non implica una divisione della sovranità. Per questo Malebranche può parlare, rispetto a Cristo, di una “potenza sovrana” (“*puissance souveraine de causa occasionnelle*” [...]) e, insieme, definire semplicemente “ministerio” la sua funzione [...]”.

paradigma do governo do mundo se manifesta não na figura do legislador, mas na do governante.

É preciso, neste momento, dar um fechamento a estas teses em tudo singulares, e que, como visto, são na obra de **AGAMBEN** os paradigmas do governo de homens:

1. A idéia de uma economia divina se funda, pois, numa cesura entre ontologia e práxis, entre ser e ação, porquanto somente se é possível manter a unidade ontológica da divindade afirmando-se que, assim como o Pai, o Filho não é gerado. Isto implica em afirmar que aquela cesura entre ontologia e prática se manifesta, pois numa cesura entre reino e governo, onde, o governo, é sempre anárquico, vale dizer, sem fundamento no ser.
2. A articulação entre reino e governo se subsume, pois numa bipolaridade providencial caracterizada pela relação indissociável entre providência geral/providência especial; legislativo/executivo. Esta bipolaridade estabelece uma circularidade entre transcendência e imanência, de modo a se evidenciar que o governo sobre o mundo se manifesta não através da soberania, mas sim do governo. Não o soberano, mas os ministros; não a lei, mas a polícia enquanto instância de gestão da vida.
3. Os danos que decorrem da concretização das normas gerais não são acidentais em relação àquelas, que são sempre boas, mas efeitos colaterais de sua aplicação. O efeito colateral é a verdadeira essência dos atos de governo, que não é nem particular nem geral, nem intencional nem ocasional. Os efeitos colaterais decorrem do próprio ato de governar mediante leis gerais; é da essência do ato de governo ocasionar efeitos colaterais.
4. O governo vicário do mundo significa que o poder recebido pelo Filho do Pai é para que este governe segundo seu próprio poder e vontade, de acordo com as leis gerais já estabelecidas. Trata-se, portanto, do paradigma do poder executivo, cujo modelo econômico enseja a tomada das medidas necessárias para se enfrentar as necessidades decorrentes das contingências que se apresentarem.

Verifica-se, sem muito esforço, que, de fato, o governo, do modo que se exerce nos dias que correm, tem como parâmetro não a política, mas sim a economia, isto é, uma gestão de homens e coisas segundo parâmetros práticos, e não epistemológicos.

Que as modernas democracias operem, em suas próprias constituições, uma cisão entre ser e ação, soberania e governo, resta muito evidente conforme o estabelecido pela própria Constituição Federal de 1988, segundo a qual “Todo o poder emana do povo, que o exerce

por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição”. O governo de matriz econômico é aquele que exige, como condição imprescindível de sua funcionalidade, a exclusão do soberano dos atos de governo, mas, diferentemente daquele governo vicário exercido pelo Filho, funda-se na impossibilidade de se o devolver, um dia, a quem de direito<sup>126</sup>. Contudo, pretende sempre fundar a sua legitimidade na realização da vontade geral, na qual, não a lei, mas o executivo e a polícia governam segundo uma estrutura anárquica, em que os efeitos colaterais se mostram tão ou mais maléficos do que o bem que se pretende realizar. Conforme **AGAMBEN**:

A racionalidade governamental moderna reproduz exatamente a dupla estrutura da providência. Todo ato de governo tende a um fim primário, mas, por conta disto mesmo, pode implicar em efeitos colaterais (colateral damages), previstos ou imprevisos nos detalhes, mas de qualquer modo deduzidos. O cálculo dos efeitos colaterais, que podem até ser consideráveis (no caso de uma guerra, esses implicando a morte de seres humanos e a destruição das cidades), fazem, neste sentido, parte integrante da lógica do governo.<sup>127</sup>

Não seria possível o governo sem que esse buscasse fundamentar os seus atos de gestão no poder soberano. E neste sentido, **FOUCAULT**, em Segurança, território, população, deixa muito evidente esta busca pela legitimidade, embora, como visto, o primado da soberania tenha sido substituído pela prevalência exclusiva do governo<sup>128</sup>, tendo por parâmetro o governo providencial, que importa lembrar, é necessariamente anárquico:

Em um de seus cursos no Collège de France, Michel Foucault mostrou como funciona a segurança enquanto paradigma de governo. Para Quesnay, Turgot e os ministros fisiocratas, que nesta matéria foram os primeiros, não se tratava, por exemplo, de prevenir as grandes penúrias, mas de deixá-las ocorrer para, em seguida, dirigi-las e orientar os modos de atravessá-las. A segurança como paradigma de governo não nasce para instaurar a ordem, mas para governar a desordem [...] Como disse um funcionário da política italiana durante as investigações judiciárias que se seguiram às mortes na manifestação antiglobalização em Gênova: "O Estado não quer que imponhamos a ordem, mas que administremos a desordem". Parece-me evidente que este é o princípio que guia, particularmente, a política exterior norte-americana, mas não apenas ela. Trata-se de criar zonas de desordem permanente ("zones of turmoil", como dizem os estrategistas) que permitem intervenções constantes orientadas na direção que se julgar útil. Ou seja, os Estados Unidos são hoje uma gigantesca máquina de produção e gestão da desordem [...] Os conceitos de ordem e segurança foram elaborados como paradigmas de governo, pela primeira vez, no interior desta doutrina. [...] a Providência não opera de modo violento ou miraculoso, mas, tal como nos governos democráticos, ela precisa do livre-arbítrio dos indivíduos. O que define a ação providencial é que, na verdade, ela não se impõe do exterior, mas funciona deixando agir a natureza mesma das criaturas que, desta forma, continuam

<sup>126</sup> AGAMBEN, 2007, p. 176-82.

<sup>127</sup> *Idem, ibidem*, p. 135-136. Livre tradução de: “La razionalità governamentale moderna riproduce esattamente a doppia struttura della provvidenza. Ogni atto di governo tende a uno scopo primario, ma, proprio per questo, può implicare degli effetti collaterali (colateral damages), previsti o imprevisi, ma comunque scontati. Il calcolo degli effetti collaterali, che possono essere anche considerevoli (nel caso di una guerra, essi implicano la morte di esseri umani e la distruzione di città), fa, in questo senso, parte integrante della logica del governo”.

<sup>128</sup> *Idem, ibidem*, p. 299-230.

responsáveis pelos seus pecados [...] O Estado moderno, no que ele tem de melhor quanto de pior, provém deste Estado-Providência.<sup>129</sup>

Como se buscará demonstrar a frente, esta estrutura será de especial importância para se compreender a gestão da excepcionalidade decorrente do regime tanatopolítico vigente no estado de exceção.

#### 1.4.2 O Paradigma da Teologia Política

Como visto, embora teologia econômica e teologia política pareçam ser conceitos mutuamente excludentes, sendo os mesmos paradigmas na obra de **AGAMBEN**, com os quais ele busca compreender o atual estágio da vida no ocidente, tendem a se articular numa bipolaridade conformada a partir do paradigma da biopolítica. Isto é, não se excluem, antes formam um campo de tensão bipolar pelo qual se é possível ora estar num, ora noutra ou mesmo em uma zona de indecidibilidade entre um e outro. O que permite a circularidade entre as diversas formas de governo é precisamente a biopolítica, que num determinado momento tanto pode ter por fim a proteção da vida, como também o propósito de extingui-la. No primeiro caso, a biopolítica propriamente dita; no segundo, tanatopolítica.

O regime tanatopolítico na obra de **AGAMBEN** é representado por figuras extremas como o estado de exceção, o campo como “*nómos*” da política moderna, no qual habita o “*homo sacer*”, isto é, o detentor de uma vida insuscetível, porém matável. Ver-se-á, nas linhas que seguem como seria possível articularem-nos na obra de **AGAMBEN**.

Antes de se analisar o como da constituição do estado de exceção, é preciso se verificar como **AGAMBEN** articula o próprio significado do viver, e que, em sua obra, se manifesta a partir do próprio significado da expressão vida no mundo grego, fundada na distinção entre “*polis*” e “*oikia*”.

##### 1.4.2.1. “*Zoē*”/“*bíos*”

Conforme aponta **AGAMBEN**<sup>130</sup>, os gregos não possuíam uma única palavra para exprimir o viver, mas sim dois termos, semântica e morfológicamente distintos, e que se reportavam a um étimo comum: a) o primeiro é “*zoē*”, e que denota aquilo que é comum a

<sup>129</sup> SAFATLE, Vladimir. **A política da profanação**: entrevista com Giorgio Agamben, *in* Caderno Mais!, Folha de São Paulo, 18 de setembro de 2005.

<sup>130</sup> AGAMBEN, **Homo sacer**..., p. 9.

todos os seres vivos, isto é, o mero existir, existir que é comum a animais, homens e deuses; b) o segundo termo é “*bíos*”, e que denota um modo qualificado de vida que somente o homem possui<sup>131</sup>, e que se manifesta no fato dele viver em uma coletividade teleologicamente fundada no “viver bem” (“*tò eû zên*”). Neste sentido, **ARISTÓTELES** afirmou em sua Política: “Quando várias aldeias se unem numa única comunidade, grande o bastante para ser auto-suficiente (ou para estar perto disso), configura-se a cidade, ou Estado – que nasce para assegurar o viver e que, depois de formada, **é capaz de assegurar o viver bem**” (grifo nosso)<sup>132</sup>.

No entanto, o que possibilita ao homem deixar de ser “*zoé*” para ser aquilo que **ARISTÓTELES** denomina de “animal político” (“*politikòn zôon*”), isto é, detentor de um modo de vida qualificado pela politicidade (“*bíos politicós*”)?

[...] o homem é, por natureza, um animal político [pois] é o único animal que tem o dom da palavra. E mesmo que a mera voz sirva para nada mais do que uma indicação de prazer ou de dor, e seja encontrada em outros animais [...] o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. **E é a associação de seres que têm uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade.**<sup>133</sup> (grifo nosso)

Pela linguagem, então, o homem deixa de ser “*zoé*” para adquirir uma “*bíos politicós*”; pela potência da linguagem (e talvez por isso, como diz **HEGEL**, e lhe dá prosseguimento **HEIDEGGER**, tem a “faculdade da morte” (*Fähigkeit des Todes*)<sup>134</sup> passa de mero vivente a um ser político, já que por conta desta faculdade da linguagem se funda uma comunidade “[...] de bem e de mal, de justo e de injusto, e não somente de prazeroso e doloso”.<sup>135</sup> Que fique claro: para que o homem seja compreendido como um animal político é preciso, antes de tudo, que seja compreendido como um ser vivo dotado de linguagem (“*zôon lógon ékhôn*”)<sup>136</sup>, já que é esta faculdade de linguagem que permite a constituição de uma comunidade voltada não somente para a preservação da vida, mas sim para o viver bem.

<sup>131</sup> Hannah Arendt ensina, a partir da categoria central de sua obra **A Condição Humana - *vita activa*** -, que o homem poderia ser portador de uma das três formas de vida qualificada (*bíos*) na sociedade grega, a saber: a) **vida de prazer** (*bíos apolausticós*), que era aquela dedicada “[...] aos prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado [...]”; b) **vida política** (*bíos politicós*), vida esta “[...] dedicada aos assuntos da *polis*, na qual a excelência produz belos feitos [...]”; e c) **vida contemplativa** (*bíos theoreticós*), que é a vida do filósofo, “[...] dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada através do consumo humano”. ARENDT, 2000, p. 31-37.

<sup>132</sup> ARISTÓTELES, 2004, p. 145.

<sup>133</sup> *Idem, ibidem*, p. 146.

<sup>134</sup> AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**, trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 10/13.

<sup>135</sup> AGAMBEN, **Homo sacer...**, p. 10.

<sup>136</sup> ARENDT, 2000, p. 36.

Se o fim da comunidade de viventes é o viver bem, de que modo ela busca a realização desse fim? No fato mesmo de ser uma comunidade radicada sobre noções de justo/injusto, bem/mal, noções estas que se firmam sobre a construção de categorias político-jurídicas antípodas: democracia/totalitarismo, liberdade/servidão, igualdade/desigualdade etc, categorias estas que servem de norte para a ação política. A oposição de categorias distintas uma em face à outra como condição de realização do viver bem somente é possível em meio à pluralidade que caracteriza a “*polis*”, pois é nesta, e não em outro lugar, que a ação política se faz presente como condição necessária à coexistência entre pessoas iguais, mas diferentes. É esta unidade-na-diversidade que possibilita a “*bíos politicós*”, pois, conforme lembra afirma **ARENDT**, os romanos entendiam o viver como expressão sinônima de “estar entre homens” (“*inter homines esse*”), e o morrer como sinônimo de “deixar de estar entre os homens” (“*inter homines esse desinere*”)<sup>137</sup>. À política corresponde uma “*bíos*” e não uma “*zoé*”, “*bíos*” que tem como fim último o propiciar o viver bem mediante a criação e conservação de corpos políticos.

#### 1.4..2.2 Estado de exceção

Ocorre que a formação de corpos políticos é particularmente problemática no que diz respeito à politização do mero viver, já que, no entender de **AGAMBEN**, esta se dá pela captação da “*zoé*” pelo estado de exceção, o que ele faz fundado na teoria de **SCHMITT**, para quem “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção”.<sup>138</sup>

Esta afirmação de **SCHMITT** somente é compreensível se se tem em linha de consideração que ele o faz escudado no paradigma da teologia política, que como vimos, é um daqueles dois sobre os quais **AGAMBEN** fundamenta a sua tetralogia “*homo sacer*”, segundo o qual, a idéia de uma soberania absoluta, indivisível, imprescritível etc em nível político-jurídico nada mais é do que a secularização de semelhantes atributos que a teologia cristã confere a Deus. Com efeito, aduz **SCHMITT**, se somente “[..] Deus é soberano, aquele que, na realidade terrena, age de modo incontestável como seu representante, imperador, o soberano ou o povo, isto é, aquele que pode identificar-se, indubitavelmente, com o povo

<sup>137</sup> ARENDT, 2000, p. 31.

<sup>138</sup> SCHMITT, Carl. **Teologia política**, trad. Elisete Antoniuk, Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 7.



também é soberano.”<sup>139</sup>, logo mais a frente completa: “O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia”.<sup>140</sup>

Sendo o estado de exceção no direito aquilo que o milagre é na teologia implica em afirmar, “*mutatis mutandi*”, que a relação indissociável entre providência geral e providência especial que, como visto, indica o modo de governo divino na teologia econômica, possa ser rompida – não se tratando, portanto, de é uma relação indissociável –, já que agindo Deus, soberana e imediatamente sobre a história humana, anularia as leis gerais por ele soberanamente estabelecidas, como, v.g., Josué 10: 12-14, uma vez que, tendo ele o poder de criar as normas tem, no mesmo passo, o poder de suspendê-las ou revogá-las.

A teoria decisionista de **SCHMITT** é particularmente interessante porquanto ela se volta contra duas outras teorias que explicam o como da constituição de corpos políticos e a relação entre direito e soberania, a saber, o contratualismo e a teoria positivista de **KELSEN**. Ao pôr a decisão sobre o estado de exceção como o ponto sobre o qual tanto se constitui um ordenamento jurídico como também se possibilita a sua suspensão, **SCHMITT** estabelece um paradoxo que é denominado por **AGAMBEN** de paradoxo do dentro-fora, já que o soberano se encontra, ao mesmo tempo, num ponto de indecidibilidade entre aquilo que é externo e interno ao ordenamento jurídico, e que poderia assim ser sintetizada: “[...] “a lei está forma dela mesma”, ou então: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei”.<sup>141</sup>

Isto assim se dá porque a decisão, que é o poder tanto de constituir como o de suspender a constituição, pertence ao ordenamento jurídico na medida de sua exterioridade em relação ao mesmo, manifestando-se, pois, como aquilo de que se não encontra descrição no ordenamento jurídico vigente, ou como o afirma **GRAU**: “[...] a exceção está no direito, ainda que não se a encontre nos textos normativos de direito positivo”.<sup>142</sup> Com isso, a decisão soberana se constitui no limite entre o ordenamento jurídico (direito) e a anomia (o estado de exceção), pois aquele que tem o poder de decisão, tanto pode criar o ordenamento jurídico (denominado por Schmitt de “*Nómos*” soberano, isto é, a conjunção entre ordenação territorial (“*Ortung*”) e ordem jurídica (“*Ordnung*”), e que se processa pela “tomada da terra” (“*Landnahme*”)), como também suspender o próprio ordenamento jurídico, o que se dá pela captação daquilo que é exterior ao ordenamento jurídico, isto é, a exceção.

<sup>139</sup> SCHMITT, 2006, p. 11.

<sup>140</sup> *Idem, ibidem*, p. 35.

<sup>141</sup> AGAMBEN *Homo sacer*..., p. 23.

<sup>142</sup> GRAU, Eros Roberto. **Apresentação**, in SCHMITT, Carl. *Op. cit.*, p. ix.

Tem-se, pois, assim, que a exceção, estando fora do ordenamento jurídico, a ele lhe pertence na medida em que tem o condão de suspender a sua vigência. A lei aplica-se à exceção desaplicando-se, já que no estado de exceção não se trata, de fato, de pura revogação da lei, mas sim da suspensão de sua vigência, em que as normas estabelecidas pelo soberano para reger o período de anomia é que vigorarão, já que compete a ele criar e garantir a situação concreta<sup>143</sup>, manifestada pela relação entre direito e vida, pois o

[...] direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta [...] A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova este limiar de indiferença entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, *nómos* e *phýsis*, em que a vida é originariamente excepcionada no direito. A sua decisão é a colocação de um indecível.<sup>144</sup>

Se a exceção é a estrutura originária da soberania, é ela que permite a referência e inclusão da vida pelo ordenamento jurídico a partir de sua própria suspensão, sendo que **AGAMBEN**, acolhendo a uma sugestão de **JEAN-LUC NANCY**, denomina a esta potência de inclusão-exclusão de “*bando*”, cujo significado denotava entre os germanos tanto o ato pelo qual o *bandido* era expulso da comunidade, como também a ordem e as insígnias do soberano, donde se poder concluir que a “[...] potência insuperável do *nómos*, a sua originária “força de lei”, é a de que ele mantém a vida em seu bando abandonando-a”.<sup>145</sup>

Contudo, remanesce uma aporia. Em que momento, de fato, ocorre a politização da vida biológica? O problema se impõe na medida em que existe uma aporia entre os intérpretes da obra de **AGAMBEN**, já que muitos afirmam que para ele, a biopolítica é um traço ontológico da política ocidental, e não, por assim dizer, um efeito da política governamental no ocidente. Neste sentido afirma **ESPOSITO**:

Para Agamben, diferentemente de Foucault, a biopolítica não é um fenômeno essencialmente moderno, mas sim que nasce com a política ocidental. Coerentemente, Agamben não estabelece nenhuma diferença – como o faz Foucault – entre soberania e biopolítica. Para ele, a biopolítica é a expressão mais intensa da superposição entre direito e violência que constitui a forma excludente do bando soberano.<sup>146</sup>

Esta afirmação parece encontrar respaldo nas palavras do próprio **AGAMBEN**, quando ele afirma que “[...] a produção de um corpo biopolítico [é] a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana”.<sup>147</sup>

<sup>143</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*..., p. 25.

<sup>144</sup> *Idem, ibidem*, p. 34.

<sup>145</sup> *Idem, ibidem*, p. 36.

<sup>146</sup> ESPOSITO, 2005, *passim*.

<sup>147</sup> AGAMBEN, *op. cit.*, p. 14.

Mas quando ocorre a politização de um dado especificamente biológico pelo qual se torna possível a constituição de corpos políticos fundados sobre o viver – não do viver?

Conforme **AGAMBEN**, não antes da formação dos chamados estados nacionais, cujo ponto de ancoragem não é outro senão o binômio nascimento/nacionalidade. A ficção presente neste binômio é bastante instrutiva. Antes das revoluções oitocentistas – francesa e americana – o homem, ao relacionar-se com o soberano – ocupava a posição de súdito, já que havia uma clara distinção entre o simples nascimento (“zoé”) e o pertencimento ao corpo político (“bíos”). Com a constituição dos modernos estados nacionais, aquilo que antes era indiferente ao poder soberano torna-se, sem mais, na própria fonte de soberania, o que somente foi possível pela proclamação das declarações de direitos, em especial a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. Com efeito, afirma **AGAMBEN**:

As Declarações de Direitos representam a figura original da inscrição da vida natural no ordenamento jurídico-político do Estado-Nação. Aquela vida nua natural, à qual, no antigo regime, se era politicamente indiferente e pertencia, enquanto que criatura, a Deus e, no mundo clássico, era (ao menos aparentemente) claramente distinta como zoé da vida política (bíos), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e até se converte no fundamento de sua legitimidade e soberania.

Um simples exame do texto da declaração de 89 mostra, com efeito, que é precisamente a vida nua natural, isto é, o mero fato do nascimento, o que aqui se apresenta como fonte e portador do direito. “Les hommes”, prescreve o artigo 1º, “naissent et demeurent libre et égaux em droits” [...] Mas, de outra parte, a vida natural que, ao inaugurar a biopolítica da modernidade, vem assim a formar a base do ordenamento, se dissipa imediatamente na figura do cidadão, no qual os direitos “se conservam” (artigo 2º: “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme”). E precisamente porque há posto o natural no coração mesmo da comunidade jurídica, chegado a este ponto, a declaração pôde atribuir a soberania à “nação” (artigo 3º: “Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation”). Assim, como a nação, que etimologicamente deriva de *nascere*, fecha-se o círculo aberto pelo nascimento do homem.<sup>148</sup>

Neste sentido, parece não existir diferença entre o que foi afirmado por **FOUCAULT**, quando alude à transição do estado territorial para o estado de população, com aquilo que é sustentado por **AGAMBEN**, já que, é a partir do binômio nascimento/nação que “[...] o

<sup>148</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Política del exílio...**, pp. 42-43. Livre tradução de: “Las declaraciones de los derechos representan la figura originaria de la adscripción de la vida natural al ordenamiento jurídico-político de la Nación-Estado. Aquella desnuda vida natural, que, en el antiguo régimen, era politicamente indiferente y pertenecía, en tanto que criatura, a Dios y, en el mundo clásico, era (al menos en apariencia) claramente distinta como zoé de la vida política (bíos), entra ahora en primer plano en la estructura del estado y hasta se convierte en el fundamento de su legitimidad y soberanía. Un simple examen del texto de la declaración del 89 muestra, en efecto, que es precisamente la desnuda vida natural, es decir el mero hecho del nacimiento, lo que aquí se presenta como fuente y portador del derecho. «Les hommes», reza el artículo 1, «naissent et demeurent libres et égaux en droits» [...] Pero, por otra parte, la vida natural, que, al inaugurar la biopolítica de la modernidad, viene así a formar la base del ordenamiento, se disipa inmediatamente en la figura del ciudadano, en el que los derechos «se conservan» (artigo 2: «Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme»). Y precisamente porque ha puesto lo nativo en el corazón mismo de la comunidad política, llegados a este punto, la declaración puede atribuir la soberanía a la «nación» (artigo 3: «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation»). Así, con la nación, que etimológicamente deriva de *nascere*, se cierra el círculo abierto por el nacimiento del hombre.

ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade”<sup>149</sup>. Ademais, é somente a partir deste “evento decisivo” que se torna compreensível a particular potência do soberano de, em suspendendo a vigência da constituição, suspender também os direitos fundamentais que asseguram ao homem o estado de cidadão, devolvendo-o, assim, à condição de mero vivente (“*zoé*”).

Uma das teses mais radicais na obra de **AGAMBEN** é a afirmação de que o estado de exceção se tornou num verdadeiro paradigma de governo, e não só nos regimes autoritários, como também nos estados democráticos<sup>150</sup>, isto é, que aquele fenômeno político no qual fato e direito entram numa zona de indiscernibilidade deixa de ser, como se diz, excepcional, para se tornar em um modelo de gestão disperso em todas as democracias modernas. Com efeito, conforme ele demonstra em pequena, mas instrutiva exposição histórica do estado de exceção nos estados europeus desde o seu surgimento no direito francês até hoje, o instituto não se tem prestado somente à salvaguarda da ordem jurídica nos casos de ameaça à integridade territorial ou independência do estado, mas também ao próprio regime democrático e do sistema econômico.<sup>151</sup> A hipótese conflitante quanto à pertinência do instituto do estado de exceção para a salvaguarda do regime democrático é a de que a democracia se torna em um regime de governo tutelado, em que nenhum “[...] sacrifício pela nossa democracia é demasiado grande, menos ainda o **sacrifício temporário da própria democracia**” (grifo nosso)<sup>152</sup>. Neste sentido, a oitava tese sobre o conceito de história de **BENJAMIN** parece ter-se cumprido como uma profecia:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.<sup>153</sup>

A asserção de **AGAMBEN** de que o estado de exceção se tem tornado em verdadeiro paradigma do governo tem por fundamento a existência de uma díade fundamental para a compreensão do tema, a saber, a existência de um estado de exceção real e um estado de exceção fictício, o que converge, na doutrina do III Reich, segundo os seus juristas, com um

<sup>149</sup> AGAMBEN, **Homo sacer**..., p. 12.

<sup>150</sup> *Idem, ibidem*, p. 23-69; *Idem. Estado de exceção*..., p. 11-49.

<sup>151</sup> AGAMBEN, **Estado de exceção**..., p. 24-38.

<sup>152</sup> *Apud, idem, ibidem*, p. 22.

<sup>153</sup> BENJAMIN, **Sobre o conceito de história**..., p. 224.

estado de exceção desejado (“*gewollte Ausnahmezustand*”)<sup>154</sup>. O estado de exceção real se baseia na constituição de um genuíno estado de sítio, também denominado estado de necessidade, em que a soberania estatal é ameaçada quer pela guerra externa quer pela guerra civil, havendo, pois, a necessidade de se tomarem as medidas necessárias com o fim de se preservar a unidade do Estado, pela suspensão, em regra, de determinados direitos fundamentais. Já no estado de exceção fictício, também denominado estado de exceção político, a necessidade não se demonstra em fatos, inexistindo, portanto, uma causa real, mas sim em uma causa ficta, fundada somente na vontade daquele que tem o poder de suspender o direito pela decretação do estado de anomia: a necessidade decorre da vontade do soberano, que entende por bem sustar a vigência do direito comum e sujeitar a todos ao regime excepcional<sup>155</sup>.

A conseqüência desta dispersão do estado de exceção, em especial nos regimes democráticos, implica que, quer o homem viva sob um regime totalitário quer sob um regime democrático, o exercício do poder político sobre a sua vida o sujeita a ser despido de todos os seus direitos, tornando-o, assim, em mero vivente, e não mais em um sujeito de direitos. Isto assim se dá porque a decretação do estado de exceção torna a força de lei em força de ~~lei~~<sup>156</sup>, porquanto, como já visto, as normas vigentes deixam de vigorar, passando a vida social a ser regida pelos decretos editados pelo soberano, que no regime normal da vida constitucional não tem força de lei, mas se encontram a ela subordinados<sup>157</sup>, identificando uma das mais claras conseqüências do estado de exceção, a abolição provisória da separação de poderes.

Isto resta evidente ao se analisar o paradigma histórico do estado de exceção, o “*iustitium*” do direito público romano. Sempre que em razão de determinados eventos, geralmente guerras ou insurreições intestinas, o senado decretasse a sociedade romana em “*tumultus*” (situação de comoção interna provocada pela emergência, qualificada pela “*magna trepidatio*”), pela promulgação do “*senatus consultum ultimum*”, se instaurava o “*iustitium*”, em que se dissolviam todas as magistraturas, pelo qual todo cidadão restava incumbido do dever de adotar todas as medidas necessárias para salvar a república. “*Iustitium*”, explica AGAMBEN, tem a mesma raiz de solstício, donde “*quando ius stat, sicut solstitium dicitur*”:

<sup>154</sup> AGAMBEN, **Estado de exceção...**, p. 14.

<sup>155</sup> *Idem, ibidem*, p. 16-18.

<sup>156</sup> “O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força de ~~lei~~. Tal força de ~~lei~~, em que potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma *fictio* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia”. *Idem, ibidem*, p. 61.

<sup>157</sup> *Idem, ibidem*.

“*iustitium*” se diz quando o direito para, como o sol no solstício.<sup>158</sup> Com a decretação do “*iustitium*”, então, todo cidadão se revestia de um “*imperium*” flutuante e anômalo, em que lhe era lícito agir como se soberano fosse, imune a qualquer responsabilidade jurídica por seus atos. A vida incluída no ordenamento jurídico é, assim, devolvida à sua situação de mero vivente, tornando este fato compreensível a afirmação hobbesiana do “*homo hominus lupus*”, pois “[...] esta lupificação do homem e humanização do lobo é possível a cada instante no estado de exceção, na *dissolutio civitatis*”, isto é, o estado de natureza não é aquele que antecede à constituição da sociedade política, mas sim naquele ponto de indecidibilidade que se abate sobre os viventes quanto o estado de exceção se torna regra.<sup>159</sup>

Não existe qualquer dúvida de que em um estado de exceção, onde as normas se encontram suspensas, e todo cidadão é investido do poder de agir segundo melhor entender, “tudo é possível”, já que o problema é a impossibilidade de se definir juridicamente os atos praticados no “vazio” jurídico que ele constitui. Suspensas as normas do ordenamento jurídico, cria-se uma imunidade geral, que, como uma couraça, impede a incidência de qualquer norma, tornando todo ato num puro fato, toda decisão como que investida de força de ~~lei~~, uma vez que a

“[...] força de ~~lei~~ separada da lei, o *imperium* flutuante, a vigência sem aplicação e, de modo mais geral, a idéia de uma espécie de “grau zero” da lei, são algumas das tantas ficções por meio das quais o direito tenta incluir em si sua própria ausência e apropriar-se do estado de exceção ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele.<sup>160</sup>

Uma das conseqüências, dentre as muitas que já se viram até agora, da constituição de um estado de exceção é a transformação do espaço juridicamente ordenado em um espaço anômico, em que o ordenamento se encontra presente na forma de sua suspensão: o campo. Este espaço anômico não é habitado pelo cidadão, com os seus direitos sacros e invioláveis, mas pelo “*homo sacer*”: aquele ser que, sendo mantido num espaço indiscernível entre o direito e o não-direito, é detentor de uma vida insacrificável, porém matável, pois, se soberano é aquele que pode decretar o estado de exceção, soberana é “[...] a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio [...] e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera”<sup>161</sup>. No tópico que segue se verificará mais minudentemente o assunto.

<sup>158</sup> AGAMBEN, *Estado de exceção...*, p. 68.

<sup>159</sup> AGAMBEN, *Homo sacer...*, p. 112-113.

<sup>160</sup> AGAMBEN, *Estado de exceção*, p. 80.

<sup>161</sup> AGAMBEN, *Homo sacer...*, p. 91.

### 1.4.2.3 O campo como “*nómos*” do moderno e o seu habitante, o “*homo sacer*”

Afirma **AGAMBEN** que, quando se lançou à empreitada de escrever a tetralogia “*homo sacer*”, o primeiro problema que se lhe apresentou foi o atinente à sacralidade da vida<sup>162</sup>, isto é, nada mais nada menos do que o problema da inviolabilidade da vida humana decorrente proteção das normas de direitos fundamentais. Ao afirmar-se que a vida humana é sacra e inviolável afirma-se, no mesmo passo, a impossibilidade de se a extinguir sem a observância das normas materiais e procedimentais estabelecidas no ordenamento jurídico, como, *v.g.*, a pena de morte, que não é mais, desde a constituição dos estados modernos, um direito do soberano que se exerce sob o signo do confisco e do gládio, mas antes, uma das medidas de que o estado se utiliza para sanar o corpo social dos indivíduos ditos incorrigíveis.<sup>163</sup>

Contudo, decretado o estado de exceção, não existem mais normas materiais e procedimentais que regulamentem o processo de execução daquela vida sacra e inviolável, sendo que, mesmo assim, os incorrigíveis, os anormais, as sub-raças não deixam de ser mortas. Como se compreender este fenômeno?

Segundo **AGAMBEN**, é numa obscura figura do direito romano arcaico, o “*homo sacer*”, que se encontra o paradigma para a vida (in)humana no interior de um estado de exceção. Com efeito, segundo **FESTO**, em seu Sobre o significado das palavras,

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas que o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribúncia se adverte que se “alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.<sup>164</sup>

A ambigüidade presente nesta figura é tamanha que as duas teorias que se propuseram interpretá-la conseguiram chegar tão somente a conclusões mutuamente excludentes. Com efeito, para **MOMMSEN**, **LANGE** “*et al.*”, a sacralidade seria um resíduo enfraquecido e secularizado de uma época em que ainda não havia uma distinção entre o direito penal e o direito religioso, onde a morte provocada se constituía em um sacrifício à divindade; já **KERÉNIY** e **FOWLER** interpretaram o plebiscito que condenava a pessoa à condição de “*homo sacer*” como um ato consagratório aos deuses íferos, posto ser nomeado com a expressão ambígua de “*sacer*”, que tanto pode significar augusto como maldito, digno de

<sup>162</sup> AGAMBEN, **Homo sacer...**, p. 20.

<sup>163</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade...**, p. 127-128.

<sup>164</sup> *Apud*, AGAMBEN, **Homo sacer...**, p. 193.

veneração e suscitante de horror, conforme, aliás, **FREUD** também registra em *Totem e tabu*, ao explicar o étimo de tabu: aquilo que é venerável e imundo ao mesmo tempo.<sup>165</sup> O que aquelas duas teorias, no entanto, não conseguem explicar é que se vetava ao “*homo sacer*” o sacrifício, portanto não se trataria a sua morte no cumprimento de um rito; já os outros não dão conta do problema relativo à morte, pois, se já consagrado aos deuses, matá-lo se constituiria em sacrilégio.

O que caracteriza o “*homo sacer*”, então, é ser o portador de uma vida insacrificável, mas matável, isto, em se situar “[...] no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino [...]”.<sup>166</sup>

O plebiscito, ao declarar o condenado “*sacer esto*”, lançava-o numa zona de indiscernibilidade entre o direito humano e o divino, numa zona em que ele somente pertencia as referidas esferas na medida de sua mútua exclusão das mesmas, vale dizer, era uma vida abandonada e submetida ao “*bando*” soberano, cuja principal característica era ser o portador de uma vida nua, uma vida que perdera todos os atributos conferidos pelo ordenamento jurídico, sendo, pois, o habitante de uma região gizada pela anomia.

Esta situação cria, pois, uma perfeita simetria entre o soberano e o “*homo sacer*”: ambos se encontram fora do ordenamento jurídico, a ele pertencendo na medida mesmo de suas estraneidades, em que “[...] soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aqueles em relação ao qual todos os homens agem como soberanos”.<sup>167</sup>

Em uma época em que o estado de exceção se tem tornado regra, é bastante possível que todos venham a se tornar em “*homines sacri*”, já que soberano não é aquele assim reconhecido pelas normas jurídicas, mas sim aquele que pode, de fato, decretar o estado de exceção, abandonando o incorrigível, o incurável, o inassimilável à condição de portador de uma vida nua, desprotegida e matável, nos quais, hoje, são signos o além-comatoso, o refugiado, o apátrida, os moradores das favelas que se espalham ao redor das metrópoles.

Isto se torna particularmente preocupante em um estágio da vida ocidental em que, como visto, a segurança se tem tornado a única fonte de legitimação, o único serviço público que efetivamente importa para uma população exposta diuturnamente à violência e ao medo, e que em grande parte é insuflado pela própria mídia, e da qual decorrem as constantes aceitações às atividades dos agentes do estado completamente incompatíveis com os direitos

<sup>165</sup> FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**, trad. Orizon C. Muniz, Rio de Janeiro: Imago, 1999, pp. 28 *et seq.*

<sup>166</sup> AGAMBEN, **Homo sacer**..., p. 80-81.

<sup>167</sup> *Idem, ibidem*, p. 92.



fundamentais, como a tortura, o assassinio, a violação de domicílio, sem se perceber que a continuidade destas pequenas frestas abre buracos enormes pelos quais escoam a grande parte da população, na qual se manifesta aquela zona de indecibilidade entre o jurídico e o caos: o campo. Um dos traços mais característicos da biopolítica moderna é a necessidade contínua de redefinir, em relação à vida, o limite que medeia o externo e o interno, “*bíos*” e “*zoé*”, cidade e campo, “*oikia*” e “*polis*”, vida qualificada e vida nua, tendendo à sua conversão em tanatopolítica, na medida em que se é impossível atribuir qualquer significado jurídico aos fatos que disto venham a ocorrer.

Com efeito, se o estado de exceção não pode ser confundido nem com o estado de natureza que antecede a criação das sociedades políticas nem com o próprio ordenamento jurídico, mas antes, é o espaço anômico entre um e outro, onde se libera aquela “*zoé*” até então inscrita politicamente pela díade nação-nascimento, a ele corresponde uma zona territorial completamente fora do ordenamento jurídico, o campo, que é aquele “[...] espaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo [...] O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*.” (grifo no original)<sup>168</sup>

Assim como a exceção se relaciona com o direito na medida de sua exterioridade, o mesmo se dá com o campo: embora exterior ao território juridicizado, a ele pertence na medida de sua exclusão. É uma zona híbrida em que fato e direito, “*quaestio iuris*” e “*quaestio facti*”, tornam sem sentido qualquer argüição sobre a legalidade ou ilegalidade daquilo que se processa em seu interior.<sup>169</sup>

É interessante notar, no entanto, que não seria possível instaurar o estado de exceção nem o campo sem que, antes disso, aquela “*fictio*” sobre a qual se constituiu o estado moderno não fosse quebrada, qual seja: a relação nação-nacionalidade. Num período em que crescem cada vez mais o número de refugiados, mais se põe a prova a afirmação de **ARENDR** de que sem aquela relação nação-nacionalidade o que se põe em questão, de fato, é a própria eficácia dos direitos humanos, pois, como aduz **AGAMBEN**, o título mesmo do quinto capítulo do livro de Hannah sobre o imperialismo – “A decadência do estado-nação e o final dos direitos humanos”:

[...] parece implicar a idéia de uma íntima e necessária conexão entre os mesmos, conexão que, no entanto, a autora deixa pendente de juízo. O paradoxo do qual parte H. Arendt consiste no fato de a figura que deveria encarnar por excelência o homem

<sup>168</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**..., p. 176-177.

<sup>169</sup> *Idem, ibidem*, p. 177.

dos direitos – a do refugiado – marca, pelo contrário, a crise radical do conceito. “A concepção dos direitos humanos – escreve a autora – fundada na suposta existência de um ser humano enquanto tal se partiu no momento em que aqueles que afirmavam nela crer se enfrentaram pela primeira vez com pessoas que haviam perdido todas as demais qualidades e relações específicas – exceto a de que continuavam sendo humanas”.<sup>170</sup>

O exemplo da Alemanha durante o período nazista é bastante significativo. Em 1933, logo após Hitler ter sido nomeado chanceler, uma de suas primeiras providências foi a decretação do estado de exceção, suspendendo os direitos e garantias fundamentais da Constituição de Weimar com fundamento no artigo 48, pela edição do Decreto para a Proteção do Povo e do Estado (“*Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*”), através do qual se constituíram os primeiros campos de concentração sob o regime nazista, que foram postos sob o comando das SS, servindo tão somente para a detenção de prisioneiros políticos. Contudo, a partir da edição das leis raciais de Nuremberg, em 15 de setembro de 1935, que versavam sobre a cidadania e a proteção do sangue e da honra dos alemães, através das quais os cidadãos alemães foram divididos em os de primeira e os de segunda categoria, o que possibilitou, por conta do regime racial e anti-semita, desnaturalizar a todos os judeus, e assim mandá-los para os “*Lager*”. Quando sobreveio a decisão pela “Solução Final”, na Conferência de Wannsee, de 20 de janeiro de 1942, não se interpôs nenhum problema de ordem jurídico-constitucional, uma vez que os judeus remetidos para os campos de concentração não detinham mais nenhum resquício da nacionalidade alemã, e, portanto, não estavam mais protegidos pelas normas de direitos fundamentais. Rompida a ficção nascimento-nacionalidade, quebram-se também, pela ficção do estado de exceção desejado, os limites jurídicos para a ação do estado.<sup>171</sup> Neste sentido, se pôde mandar os judeus e outros inassimiláveis para serem mortos no campo não como homens, mas como “piolhos”.

Que os campos manifestem o limite espacial entre o humano e o inumano, entre “*bíos*” e “*zoé*”, entre o direito e o vazio de direito resta muito mais evidente quando se analisa as duas situações mais extremas a que os prisioneiros poderiam chegar nos “*Lager*”: o “*Muselman*” (muçulmano) e a de membro do “*Sonderkommando*” (Esquadra Especial).

Os Muçulmanos eram, no jargão dos campos de concentração, em especial em Auschwitz, o

<sup>170</sup> AGAMBEN, **Política del exílio...**, p. 41-42. Livre tradução de: “[...] parece implicar la idea de una íntima y necesaria conexión entre ellos, conexión que, sin embargo, la autora deja pendiente de juicio. La paradoja de la que arranca H. Arendt consiste en que la figura que hubiera tenido que encarnar por excelencia al hombre de los derechos —la del refugiado— marca, en cambio, la crisis radical de este concepto. “La concepción de los derechos humanos —escribe la autora—, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por primera vez con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas —excepto las que seguían siendo humanas”

<sup>171</sup> *Idem, ibidem*, p. 42-43; *Idem, Homo sacer...*, p. 174-176.

[...] prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado por seus companheiros, já não possuía um estado de consciência que o permitisse comparar entre o bem e o mal, nobreza e vilania, espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um rosto de funções físicas já em agonia. Devemos, pois, por lamentável que pareça a eleição, excluir-lhe de nossa consideração.<sup>172</sup>

O muçulmano não dava pena a nenhuma pessoa, nem podia contar com a simpatia de ninguém. Os companheiros de prisão, que temiam continuamente por sua vida, nem sequer lhe dedicavam um olhar. Para os detentos que colaboravam, os muçulmanos eram fonte de raiva e preocupação, para as SS só uma imundície inútil. Uns e outros não pensavam mais que em eliminá-los, cada um à sua maneira.<sup>173</sup>

Se é a linguagem que permite ao homem passar de “zoé” para “bíos”, é o estado de exceção que lhe impõe o retorno à condição de vida nua, e nos casos extremos, extirpar-lhe a potência de comunicar-se, como o indica a situação limiar dos muçulmanos. O muçulmano não só não se comunicava como também ninguém se dispunha a dirigir-se a ele, dada a total impossibilidade de empatia, de alteridade, porquanto representavam, de forma muito brutal, o estágio a que os outros poderiam chegar:

Recordo que, enquanto descíamos as escadas que conduziam aos serviços, fizeram descer conosco a um grupo de *Muselmann*, como os chamaríamos depois, que eram os homens múmias, os mortos vivos; e os fizeram descer conosco só para fazerem-nos vê-los, como para dizer-nos: chegareis a serdes iguais a eles.<sup>174</sup>

**PRIMO LEVI**, que no entender de **AGAMBEN** foi a testemunha<sup>175</sup> perfeita, já que, tendo sido ele mesmo um prisioneiro de Auschwitz, assumi a sua incapacidade de dar um testemunho “integral” de tudo o que ali ocorreu, já que, para ele, somente os que viram a “Górgona” (câmaras de gás) é que poderiam, de fato e de direito, fazê-lo. O testemunho do sobrevivente é sempre um testemunho no lugar de um terceiro, que não sobreviveu para narrar<sup>176</sup> Esta, talvez seja, um dos restos que sobram do campo – e não só dos “*Lager*” nazistas, mas de todos os outros: uma vez quebrada a potência da linguagem, a possibilidade

<sup>172</sup> AGAMBEN, 2005, p. 41. Livre tradução de: “[...] prisionero que había abandonado cualquier esperanza y que había sido abandonado por sus compañeros, no poseía ya un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre bien y mal, nobleza y bajeza, espiritualidad e no espiritualidad. Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía. Debemos, pues, por dolorosa que nos parezca la elección, excluirle de nuestra consideración (Améry, p. 39).

<sup>173</sup> *Idem, ibidem*, p. 43-44. Livre tradução de: “El musulmán no le daba pena a ninguno, ni podía esperar contar con la simpatía de nadie. Los compañeros de prisión, que tenían continuamente por su vida, ni siquiera le dedicaban una mirada. Para los detenidos que colaboraban, los musulmanes eran fuente de rabia y preocupación, para las SS sólo inútil inmundicia. Unos e otros no pensaban más que en eliminarlos, cada uno a su manera”.

<sup>174</sup> *Idem, ibidem*, p. 41-42. Livre tradução de: “Rucuerdo que, mientras bajávamos las escaleras que conducían a los servicios, hicieron bajar con nosotros a un grupo de *Muselmann*, como los llamaríamos después, que eran los hombres momia, los muertos vivos; y los hicieron bajar con nosotros sólo para hacérnolos ver, como para decirnos: llegaréis a ser igual a ellos”.

<sup>175</sup> Agamben faz uma importante distinção entre as duas formas que o termo testemunho podia ocupar em latim, *terstis* e *superstes*. O primeiro identifica aquele que testemunha na condição de terceiro; já o outro aquele que testemunha sobre a própria experiência. Todos os sobreviventes são, ao mesmo tempo, testemunhas integrais – porquanto podem dar testemunho daquilo que eles passaram no campo, como também testemunhas em favor de terceiros, que seriam, neste sentido, as testemunhas integrais, mas não o podem fazê-lo por terem sido mortos. *Idem, ibidem*, p. 15-16.

<sup>176</sup> *Idem, ibidem*, p. 33-40.

de comunicar-se, expressar sentimentos, pensamentos e experiências, rompe-se, no mesmo passo com aquilo que identifica os homens em relação às demais espécies de viventes: a própria humanidade.

Se a experiência dos “*Mussulmanen*” é inenarrável, não menos não o é os dos membros da Esquadra Especial (“*sonderkommando*”), que eram formadas pelos próprios prisioneiros, e que tinham por função o trabalho mais inumano que se poderia atribuir a alguém, habitando aquilo que **PRIMO LEVI** denominava de “zona gris”. Com efeito, competia aos membros da esquadra especial a gestão das câmaras de gás e dos fornos crematórios. Deviam, pois, levar aos prisioneiros, nus, às câmaras de gás, mantendo-os em ordem; consumada as mortes, tirar os corpos, lavá-los, extrair, se houvesse, os objetos preciosos que estivessem escondidos nos orifícios corporais bem como os dentes de ouro, cortar os cabelos das mulheres e lavá-los com cloro de amoníaco, transportar os corpos para os fornos crematórios, e depois de consumidos pelo fogo, verificar se não havia restos e limpar os fornos das cinzas.<sup>177</sup>

**ARENDDT** narra, em *Responsabilidade e Julgamento*, acerca dos julgamos contra os criminosos nazistas efetuados pela República Federal da Alemanha nos anos 60, neste caso, o julgamento de Frankfurt, a história do prisioneiro que tinha o encargo de segurar os presos para serem mortos pela aplicação da injeção fenol. O médico responsável era o **DR. KLHER**, réu no processo. O citado preso, certo dia, após conduzir um preso a quem fora aplicada a injeção, saiu gritando da enfermaria, no que foi questionado por **KLHER** o porquê desta ação. Tendo o preso respondido que o morto era seu pai, tenso, o réu lhe indagou, conforme relata **ARENDDT**: “Por que o prisioneiro não lhe tinha falado? Seria possível que tivesse medo dele, Khler? Que erro! Khler estava num estado de espírito tão bom!”<sup>178</sup>.

Há que se concordar com **PRIMO LEVI**: “Haver concebido e organizado as Esquadras foi o delito mais demoníaco do nacional-socialismo”.<sup>179</sup> Ademais, em um campo, traspasar a linha entre humanidade e inumanidade depende, em relação aos executores, de uma simples decisão pessoal, segundo o senso ético de cada um<sup>180</sup>.

Se o bando soberano tem a necessidade de a cada vez redefinir a linha que separa entre o humano e o inumano, entre “*zoé*” e “*bíos*”, entre uma vida qualificada e uma vida nua, cujo ponto de fuga não é a morte física, mas principalmente a morte moral, o questionamento da

<sup>177</sup> AGAMBEN, 2005, p. 8/24.

<sup>178</sup> ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo: Cia das Letras, 2004, p. 325.

<sup>179</sup> *Apud* AGAMBEN, 2005, p. 24. Livre tradução de: “Haber concebido y organizado las Escuadras ha sido el delito más demoníaco del nacionalsocialismo”.

<sup>180</sup> AGAMBEN, **Homo sacer**..., p. 181.

própria condição de homem, é porque a dominação total, o exercício do poder para além da própria vida, é o próprio fim da tanatopolítica. Neste sentido **SOFSKY** pode afirmar com muita precisão

[...] A rigor, no ato de matar, o poder se suprime a si mesmo: a morte do outro põe fim a uma relação social. Em sentido contrário, ao submeter a suas vítimas à fome e à degradação, ganha tempo, o que lhe permite fundar um terceiro reino entre a vida e a morte. Também o muçulmano, como o montão de cadáveres, dá provas do completo triunfo daquele sobre a humanidade do homem: ainda que se mantenha ainda vivo, esse homem é uma figura sem nome. Ao conseguir impor uma tal condição, o regime encontra o próprio cumprimento [...].<sup>181</sup>

Vê-se, aqui, uma perfeita compatibilidade com o pensamento **FOUCAULT**, que afirmava o mesmo: “É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.”<sup>182</sup>

É importante lembrar, no entanto, que não seria possível a consumação do campo sem que se tivesse decretado o estado de exceção, e com ela o surgimento do modelo tanatopolítico. Há, portanto, uma articulação entre teologia econômica/governo/biopolítica e teologia política/soberania/tanatopolítica que se não pode deixar de verificar.

### 1.5 A articulação entre teologia política e teologia econômica: a polícia soberana

Se uma das características do paradigma da teologia política é a soberania, na qual soberano é quem pode decretar o estado de exceção, e o da teologia econômica é o governo, e sua administração burocrática dos vivos, impende observar que, em se instaurando o estado de exceção, o que resta suspenso é o ordenamento jurídico, mas não a máquina burocrática então presente no governo.

Com efeito, somente é possível compreender a expressão cunha por **ARENDT** – banalidade do mal – segundo este parâmetro, vale dizer, que o regime de exceção somente permanece se for posto em funcionamento pela máquina burocrática, onde a lei geral então existente é substituída pela palavra do soberano, que, neste sentido, é uma “*nómos*

<sup>181</sup> AGAMBEN, 2005, p. 48. Livre tradução de: “[...] En rigor, en el acto de matar, el poder se suprime a si mismo: la muerte del otro pone fin a la relación social. Por el contrario, al someter a sus víctimas al hambre y la degradación, gana tiempo, lo que permite fundar un tercer reino entre la vida y la muerte. También el musulmán, como el montón de cadáveres, da pruebas del completo triunfo del aquel sobre la humanidad del hombre: aunque se mantenga todavía vivo, ese hombre es una figura sin nombre. Al conseguir imponer una condición tal, el régimen encuentra el propio cumplimiento [...]”.

<sup>182</sup> FOUCAULT, 2002, p. 306.

*émpsykhon*” (lei vivente), inexistindo qualquer distinção entre norma e decisão, tipo legal e execução. A banalidade do mal indica, então, a incapacidade de pensar, de refletir acerca da ordem recebida, e que passa a ser executada automaticamente, irrefletidamente, presente na máquina burocrática constituída pelo III Reich com o fim de dar cumprimento à solução final.<sup>183</sup>

Neste sentido, enquanto a lei é substituída pela pura decisão, a aplicação da lei é substituída pela simples execução burocrática, em que a própria polícia, ocupando o lugar de governante, age soberanamente, sem que se corra o risco de lhe ser imputado qualquer falta ou ilícito. Neste sentido, afirma **AGAMBEN**: “Se o soberano é na verdade aquele que, proclamando o estado de exceção e suspendendo a vigência da lei, assinala o ponto de indecidibilidade entre violência e direito, a polícia se move sempre [...] em referido “estado de exceção.”<sup>184</sup>

A própria organização espacial do campo é composta desconcentradamente, em que, identicamente a uma série de círculos concêntricos, se iniciava pelo portão de entrada, passando pela “*selektion*”, dormitórios, os campos de trabalho forçado, as câmaras de gás/fornos crematórios, e entre estes, o não-lugar em que habitavam os “*mussulmaner*”, cada qual gerido pelos respectivos agentes de forma hierarquizada, mediante técnicas em que o poder-violência (“*gewalt*”) se exercia soberanamente<sup>185</sup>, e somente porque concebida segundo uma organização policial, é que a “solução final” se cumpriu de forma tão eficaz.<sup>186</sup>

Insta observar que, segundo **AGAMBEN**, o termo hierarquia decorre da expressão grega “*hierarchia*”, que no medievo indicava a divisão entre as hostes angélicas, bastando lembrar que anjo, em grego, significa “mensageiro, ministro”.<sup>187</sup>

O que muda, neste sentido, na relação entre teologia política/soberania e teologia econômica/governo é que as más conseqüências decorrentes da providência divina deixam de ser um efeito colateral da gestão, para se tornar em um efeito imediato, desejado e sabido.

Quando a exceção se torna regra, é o campo, e não a cidade, o “*locus*” em que a humana vida é objeto de uma decisão em direção mortífera à tanatopolítica, em que não o

<sup>183</sup> AGAMBEN, *Homo sacer...*, p. 179-180.

<sup>184</sup> *Apud* TAUB, Emmanuel. **El desliz de la biopolítica en el discurso de la modernidad**, Buenos Aires: Universidad de Belgrano, 2004, p. 30. Disponível em: [http://www.ub.edu.ar/investigaciones/tesinas/117\\_taub.pdf](http://www.ub.edu.ar/investigaciones/tesinas/117_taub.pdf), acessado em 14.08.2005, às 12:14:00. Livre tradução de: ““Si el soberano es en verdad el que, proclamando el estado de excepción y suspendiendo la validez de la ley, señala el punto de indistinción entre violencia y derecho, la policía se mueve siempre, (...), en un tal “estado de excepción”.”

<sup>185</sup> AGAMBEN, 2005, p. 53.

<sup>186</sup> TAUB, *op. cit.*, p. 30.

<sup>187</sup> AGAMBEN, 2007, p. 169-171.

cidadão, mas o “*homo sacer*”, com a sua vida insacrificável, porém matável, é *abandonado* à gestão policial como uma “vida que não merece viver”. Quem é o homem sacro em nossos dias?

Provavelmente nenhuma obra representa melhor a fragilidade das seguranças jurídicas nos dias que correm do que “O processo”, de **KAFKA**, em que a mais singela batida na porta pode desencadear as conseqüências mais imprevisíveis, na qual vige uma lei que não obriga, um tribunal que não julga, mas que, nem por isso, o indiciado deixa de ser morto.

Portanto, a única resposta possível sobre quem se lançará o juízo “*sacer esto*” depende da imprevisibilidade de se saber em qual porta a polícia soberana baterá.

## 2. PARÂMETROS DO DIREITO INTERNACIONAL PÚBLICO PARA AFERIR A (I)LEGALIDADE E A (I)LEGITIMIDADE DA GUERRA AO TERROR

### 2.1 Considerações iniciais

O presente trabalho, como já dito, tem como ponto de partida o problema relativo à guerra ao terror (“*war on terror*”), deflagrada pelos Estados Unidos da América e pelo Reino Unido, em uma coalizão formada juntamente com outros países, com o fim declarado de debelar o terrorismo islâmico no mundo por intermédio da guerra, pois no entender dos líderes daqueles dois países (George W. Bush, Presidente dos Estados Unidos, e Tony Blair, à época Primeiro-Ministro da Grã-Bretanha), esta forma de violência é a mais grave ameaça que pende sobre o ocidente.<sup>188</sup>

O problema que se apresenta basicamente consiste em se verificar a legalidade e a legitimidade desta guerra frente à regulação normativa do direito das gentes, na medida em que, por decorrência da mesma, têm sido praticados atos que no plano do direito internacional se constituem nos mais graves ilícitos internacionais, tais como a guerra de agressão, a utilização de mercenários na condução da guerra (mesmo que disfarçadas sob a forma de empresas de segurança)<sup>189</sup>, a destruição de cidades inteiras (infra-estrutura) e do modo de vida (cultura, relações sociais etc) de um número não-contado de pessoas, além do tratamento incompatível com o direito humanitário aos denominados “combatentes ilegais”<sup>190</sup> e a morte de pelo menos, segundo cifras menos alarmistas, 34.452 pessoas em 2006 só no Iraque, ocasionadas tanto pelos ataques das forças aliadas como dos grupos insurgentes que as combatem<sup>191</sup>, podendo chegar ao número de 650.000 mortos desde o início da invasão, segundo dados publicados no *Lancet Medical Journal* pelos pesquisadores do Johns Hopkins

---

<sup>188</sup> “Ameaça do terror pede resposta global”, diz Bush. **BBC BRASIL**, 19 de novembro de 2007, Londres, disponível em: [http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2003/11/031119\\_bushml.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2003/11/031119_bushml.shtml), acessado em 15.09.2006, às 12:00:00.

<sup>189</sup> “Emprese de segurança deve ser julgada por ação no Iraque, diz especialista”. **FOLHA ON LINE**, de 11 de outubro de 2007, disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u335778.shtml>, acessado em 11.10.2007, às 7:30:00.

<sup>190</sup> **Anistia Internacional**. Informe 2007 – o estado dos direitos humanos no mundo, Porto Alegre: Algo Mais, 2007, pp. 112-120.

<sup>191</sup> “Violência matou 34 mil civis no Iraque em 2006, diz ONU”. **BBC BRASIL**, 16 de janeiro de 2007, Londres, disponível em [http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2007/01/070116\\_iraquemortesonuebc.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2007/01/070116_iraquemortesonuebc.shtml), acessado em 02.04.2007, às 16:45:00.



Bloomberg School of Public Health e da Universidade de Bagdá, ou seja, aproximadamente 2,5% da população iraquiana, então estimada em 27 milhões de habitantes, sendo que deste total, 31% das mortes são atribuídas diretamente às ações da coalizão.<sup>192</sup>

Para se ter uma comparação, obviamente que quantitativa, não qualitativa<sup>193</sup>, nos atentados terroristas de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, morreram aproximadamente 3.000 pessoas<sup>194</sup>; no de 11 de março de 2004, em Madri, morreram 191 pessoas, com 1.841 feridos<sup>195</sup>; e nos de 07 de julho de 2005, em Londres, morreram 56 pessoas, com algumas centenas de feridos<sup>196</sup>. Impende, no entanto, atentar-se ao fato de que foi o primeiro atentado – o de 11 de setembro – a causa (“*belli*”?) enunciada da guerra ao terror. Os demais atentados foram praticados somente quando os dois estados atingidos – Inglaterra e Espanha – já se encontravam na coalizão liderada pelos Estados Unidos no Afeganistão e Iraque.

Assim, cumpre questionar: seria este fato – o 11 de setembro de 2001 -, verdadeiramente um evento de magnitude impar, a ponto de se poder concordar com a afirmação de **BORRADORI**, segundo a qual é o “[...] “11 de setembro” um acontecimento sem precedentes, que altera radicalmente a nossa própria maneira de nos encarar [...] um *major event*, um dos acontecimentos históricos mais importantes que iremos testemunhar em nossa vida [...]”<sup>197</sup> Estariam estes fatos a legitimar aos Estados Unidos e aliados a se lançarem em uma guerra preventiva, sem que as Nações Unidas, por seu Conselho de Segurança a tenha autorizado? Existe a hipótese da legítima defesa preventiva no direito internacional público? Seria a guerra a forma mais adequada ao enfrentamento do terrorismo?

Estes questionamentos se impõem na medida em que, constatada a ilegalidade e a ilegitimidade da guerra ao terror, é muito perigoso que se venha a cair em outro extremo: encarar o terrorismo como um mal justificável e menor frente às agressões dos países grandes

<sup>192</sup> “655,000 iraqis killed since invasion”. **THE GUARDIAN**, 11 de outubro de 2006, Londres, disponível em <http://www.guardian.co.uk/Iraq/Story/0,,1892888,00.html>, acessado em 22.03.2007, às 13:30:00.

<sup>193</sup> Afirma HABERMAS, com muita clareza e correção: “Nada justifica a atitude de “dar um desconto” para o assassinato ou o sofrimento dos outros para atingirmos os nossos próprios fins. **Todo assassinato é em demasia**” (grifo nosso), in BORRADORI, Giovanna (Org). **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Habermas e Derrida, trad. Roberto Muggiati, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 46.

<sup>194</sup> “Cerimônias marcam sexto aniversário do 11 de setembro”. **BBC BRASIL**, Londres, 11 de setembro de 2007, disponível: [http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2007/09/070911\\_119\\_aniversariorg.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2007/09/070911_119_aniversariorg.shtml), acessado em 11.09.2007, às 08:00:00.

<sup>195</sup> “Juiz encerra julgamento dos acusados pelos atentados de 2004 em Madri”. **FOLHA ON LINE**, São Paulo, 02.07.07, disponível: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u308937.shtml>, acessado em 02.07.07, às 10:03:00.

<sup>196</sup> “Atentados em Londres chocam internautas”. **BBC BRASIL**, Londres, 07 de julho de 2005, disponível: [http://www.bbc.co.uk/portuguese/forum/story/2005/07/050707\\_atentados.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/forum/story/2005/07/050707_atentados.shtml), acessado em 08 de julho de 2005, às 12:15:00.

<sup>197</sup> Trata-se de perguntas dirigidas a Jürgen Habermas e a Jaques Derrida, correspectivamente, in BORRADORI, 2004, p. 37 e 95.

e poderosos que dominam os povos pobres do mundo, ou qualquer outra justificativa que se argua para legitimar o ilegítimo. Por isto, pretende-se verificar qual o termo médio entre estes dois extremos, já que ambos acabam por redundar no mesmo: a legitimação da violência desmedida.

Será preciso, no entanto, verificar-se no tópico que segue o pano de fundo sobre o qual se procurará encontrar respostas para aquele problema, a saber, o conceito de direito das gentes, os sujeitos do direito internacional público, as fontes do direito internacional público e o problema relativo ao “*jus cogens*”.

## 2.2. Conceitos operacionais

### 2.2.1 O Conceito de direito internacional público e os sujeitos do direito das gentes

Sendo verdadeira a afirmação segundo a qual “*ubi societas, ibi ius*” (onde há sociedade, há direito), não menos correto seria afirmar-se o seu contrário “*ubi ius, ibi societas*” (onde há direito, há sociedade). Esta asserção, tautológica num certo sentido, se prende à necessidade de ter-se um substrato lógico para discorrer sobre a sociedade internacional, e conseqüentemente das normas jurídicas que têm por finalidade reger as relações ali entabuladas entre os sujeitos que detenham capacidade jurídico-internacional, entendendo-se, por conseguinte, a sociedade internacional como o conjunto de relações políticas, jurídicas e sociais que se estabelecem entre os sujeitos de direito internacional público.

Considera-se sujeito do direito internacional público, também denominados de pessoas jurídicas de direito internacional público<sup>198</sup>, toda “[...] entidade com capacidade para possuir direitos e deveres internacionais e com capacidade para defender os seus direitos através de reclamações internacionais”<sup>199</sup>, sendo que a capacidade jurídico-internacional consistiria, em regra, na capacidade para apresentar reclamações pela violação de normas internacionais, a capacidade de celebrar tratados (“*jus tractum*”) e o gozo das imunidades e privilégios concedidos no âmbito da sociedade internacional<sup>200</sup>.

Quem seriam estes sujeitos do direito internacional público?

---

<sup>198</sup> REZEK, Francisco. **Direito internacional público**, 2 ed., São Paulo: Saraiva, 1991, p. 157.

<sup>199</sup> BROWLIE, Ian. **Princípios de direito internacional público**, trad. Maria M. Farrajota *et al.*, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997, p. 71.

<sup>200</sup> BROWLIE, 1997, p. 71 *et seq.*

A doutrina tem se dividido bastante sobre o assunto. Segundo a corrente mais tradicional, seriam somente os estados, as organizações internacionais e a Santa Sé<sup>201</sup>, em que os estados e a Santa Sé (esta por razões históricas) figurariam na condição de sujeitos originários, pois é a partir das mútuas relações entre os mesmos é que surgiu a sociedade internacional e o direito internacional público, sendo as organizações internacionais sujeitos derivados, na medida em que somente se constituem a partir da vontade cooperativa dos estados, mancomunados segundo uma finalidade em comum<sup>202</sup>. Já a corrente contemporânea entende que o rol foi ampliado, mormente em razão dos diversos sistemas internacionais de proteção da pessoa humana (o sistema universal, ou onusiano, e os diversos sistemas regionais: o americano, o europeu, o africano, o asiático e o árabe-islâmico<sup>203</sup>), através dos quais, o indivíduo, independentemente da intervenção estatal, e mesmo contra este<sup>204</sup>, teria capacidade jurídico-internacional para apresentar uma reclamação junto às cortes internacionais de direitos humanos a fim de evitar ou pleitear a cessação de ofensa a um seu direito internacionalmente protegido. Desta sorte, seriam sujeitos internacionais para esta corrente, além dos estados, das organizações internacionais e da Santa Sé, também a pessoa humana<sup>205</sup>.

Ademais, impende lembrar que a capacidade jurídico-internacional da pessoa humana não se limita à acessibilidade às cortes internacionais de direitos humanos para a apresentação de reclamações, mas também à possibilidade de se submeter, na condição de réu, ao julgamento perante os tribunais penais internacionais pela prática de crimes internacionais, tipificados sob as rubricas de crimes contra a humanidade, genocídio, crimes de guerra e o de agressão<sup>206</sup>.

---

<sup>201</sup> REZEK, 1991, p. 157-158.

<sup>202</sup> *Idem, ibidem*, p. 249-250.

<sup>203</sup> Hélio Bicudo lembra que dentre todos os sistemas regionais, os mais avançados são o americano e o europeu. Os sistemas asiático, africano e o árabe-islâmico encontram-se em processo de formação, sendo, ainda, bastante incipientes. BICUDO, Hélio. **Defesa dos direitos humanos: sistemas regionais**, in Estudos Avançados, vol. 17, n. 47, São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 2003, pp. 225-236.

<sup>204</sup> Cançado Trindade indica a necessidade, e mesmo a impossibilidade, de se confundir os institutos da proteção internacional aos direitos humanos com a proteção diplomática que os estados venham, a seu juízo discricionário, dispensar a seus cidadãos no exterior. CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **A regra do esgotamento dos recursos internos revisitada: desenvolvimentos jurisprudenciais recentes no âmbito da proteção internacional dos direitos humanos**, in Corte Interamericana de Derechos Humanos. **Liber Amicorum Héctor Fix-Zamudio**, San José: Corte Interamericana de Derechos Humanos, 1998, pp. 15-44.

<sup>205</sup> SILVA, Luiz Roberto. **Direito internacional público**, 2 ed., Belo Horizonte: Del Rey, 2002, pp. 20 *et seq.*

<sup>206</sup> Os referidos crimes foram tipificados, inicialmente, no Estatuto do Tribunal de Nuremberg, artigo 6, “a”-“c”, e hoje nos artigos 6º a 8º do Estatuto do Tribunal Penal Internacional, à exceção do crime de agressão, que se encontra ainda em discussão pelo Grupo de Trabalho Especial sobre o Crime de Agressão, constituído pela Assembléia dos Estados Partes em setembro de 2002.

Referida prática teve como ponto de irrupção os Tribunais de Nuremberg<sup>207</sup> e de Tóquio<sup>208</sup>, através dos quais os Aliados levaram a julgamento os oficiais nazistas e japoneses após o término da segunda guerra mundial, sendo seguidos, na prática internacional, pelos Tribunais Especiais para a antiga Iugoslávia<sup>209</sup>, Ruanda<sup>210</sup> e Serra Leoa<sup>211</sup>, até a constituição definitiva do Tribunal Penal Internacional, através do Tratado de Roma, de 1998<sup>212</sup>, que, ao contrário dos que o precederam, é uma corte permanente, tendo o seu estatuto sido ratificado por grande parte dos estados membros da ONU<sup>213</sup>, tendo, ademais, jurisdição subsidiária para a persecução penal dos crimes supra-indicados<sup>214</sup>, contando, ademais, com personalidade jurídico-internacional.<sup>215</sup>

Diante disso, pode-se conceituar o direito internacional público como o conjunto de normas-regras e normas-princípios que regulam as relações jurídico-internacionais entre os sujeitos do direito das gentes, ou conforme **PESSOA**: “[...] o direito internacional, também denominado o *direito das gentes*, é o conjunto dos princípios e das regras que *obrigatoriamente* se aplicam às relações entre as pessoas internacionais”.<sup>216</sup>

Estas duas definições, a par de suas concisões, em nada se fazem despiciendas, já que a sociedade internacional é constituída segundo determinadas características que se impõem como condições de inteligibilidade em relação ao processo de formação, interpretação e aplicação do direito internacional público.

Seriam, assim, características da sociedade internacional<sup>217</sup>, decorrentes, pois, dos princípios da igualdade soberana dos estados, da não intervenção em assuntos de jurisdição interna, do consentimento e da reciprocidade<sup>218</sup>:

---

<sup>207</sup> CHARTER OF THE INTERNACIONAL MILITARY TRIBUNAL, artigo 1º, disponível em: <http://www.icc-cpi.int/legaltools/>, acessado em 30.09.2007, às 13:15:00.

<sup>208</sup> CHARTER OF THE INTERNACIONAL MILITARY TRIBUNAL FOR THE FAR EAST, artigo 1º, disponível em <http://www.icc-cpi.int/legaltools/>, acessado em 30.09.2007, às 13:10:00.

<sup>209</sup> ESTATUTO DO TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL PARA A IUGOSLÁVIA, artigos 1º e 2º. Disponível em <http://www.un.org/icty/legaldoc-e/index.htm>, acessado em 20.01.2005, às 10:00:00.

<sup>210</sup> ONU. CONSELHO DE SEGURANÇA. **Resolução n. 955 (1994)**. ESTATUTO DO TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL PARA RUANDA, artigos 1º e 2º. Disponível em: [http://69.94.11.53/ENGLISH/Resolutions/S-RES-955\(1994\)Espanol.pdf](http://69.94.11.53/ENGLISH/Resolutions/S-RES-955(1994)Espanol.pdf), acessado em 20.01.2005, às 10:15:00.

<sup>211</sup> ESTATUTO DO TRIBUNAL ESPECIAL PARA SERRA LEOA, artigos 1º e 2º. Disponível em: <http://www.sc-sl.org/scsl-statute.html>, acessado em 30.09.2007, às 13:30:00.

<sup>212</sup> ESTATUTO DO TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL, artigos 1º e 5º. Disponível em: <http://www.icc-cpi.int/legaltools/>, acessado em 30.09.2007, às 13:20:00.

<sup>213</sup> O Tratado de Roma, constitutivo do Tribunal Penal Internacional, já havia sido ratificado, em janeiro de 2007, por 104 países.

<sup>214</sup> ESTATUTO DO TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL, artigo 1º.

<sup>215</sup> *Idem*, artigo 4.1.

<sup>216</sup> PESSOA, Mário. **Leis da guerra e as armas nucleares**, São Paulo: RT, 1969, p. 4.

<sup>217</sup> REZEK, 1991, p. 1-3.

<sup>218</sup> BROWNLIE, 1997, p. 30-31.

1. Descentralização: as relações que se estabelecem no interior da sociedade internacional não são subordinadas a um poder central dotado de soberania, isto é, a um poder que possa submeter a vontade dos outros agentes a uma norma ou decisão pelo exercício da violência juridicamente consentida. Sendo formada principalmente por estados independentes, não existe qualquer centro de poder acima dos próprios estados (“*tertium supra partes non datur*”).
2. Organização horizontal: decorrente da descentralização, as relações jurídico-internacionais se estabelecem horizontalmente, vale dizer, mediante a coordenação da vontade dos estados, sendo que, em regra, as normas de direito internacional público existentes são produtos da própria vontade constitutiva de seus destinatários.
3. Inexistência de hierarquia entre as normas jurídico-internacionais: regra geral, todas as normas que se produzem no interior da sociedade internacional têm o mesmo nível hierárquico, inexistindo, portanto, uma estrutura escalonada de normas. Diz-se como regra geral na medida em que, consoante se verá mais a frente, existe um dissenso quanto à existência ou não do chamado “*jus cogens*”, que seriam normas inderrogáveis do direito internacional público, e que prevaleceriam mesmo contra a vontade dos estados, nos termos do artigo 53 da Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados entre Estados, de 1969<sup>219</sup>.
4. Ausência de jurisdicionalização: as relações entre os sujeitos do direito internacional público não estão sujeitas à submissão de um órgão jurisdicional, na medida em que os Estados poderão solver as suas controvérsias por qualquer das vias juridicamente admissíveis, nos termos do artigo 33 da Carta das Nações Unidas. Mesmo a jurisdição da Corte Internacional de Justiça, que nos termos do artigo 92 da Carta das Nações Unidas, é o principal órgão jurisdicional internacional, é facultativa. Assim, muito embora o artigo 36.1 de

---

<sup>219</sup> CONVENÇÃO DE VIENA SOBRE O DIREITO DOS TRATADOS ENTRE ESTADOS, de 26 de maio de 1.969, artigo 53: “É nulo um tratado que, no momento de sua conclusão, conflite com uma norma imperativa de Direito Internacional geral. Para os fins da presente Convenção, uma norma imperativa de Direito Internacional geral é uma norma aceita e reconhecida pela comunidade internacional dos Estados como um todo, como norma da qual nenhuma derrogação é permitida e que só pode ser modificada por norma ulterior de Direito Internacional geral da mesma natureza.”. Disponível em <http://www2.mre.gov.br/dai/dtrat.htm>, acessado em 15.03.2002, às 1:00:00.

seu Estatuto pareça indicar a hipótese de uma jurisdição compulsória, esta, de fato, não está prevista.<sup>220</sup>

Somente diante dessas características faz-se possível discorrer sobre as fontes do direito internacional público, na medida em que as mesmas se impõem como condição de cognoscibilidade do problema.

## 2.2.2 Fontes do direito internacional público e o problema relativo ao “*jus cogens*”

O conceito de fonte do direito deve fazer frente, pelo menos, a dois pontos essenciais: a) procedimento de formação, b) conduta prescrita. No primeiro ponto, tem-se o problema relativo à origem; no segundo o problema do conteúdo, vale dizer, a espécie de conduta regulada.

No que respeita ao procedimento de formação das fontes, a doutrina tem apontado a existência de fontes materiais e de fontes formais. As fontes materiais são aquelas que, embora não tenham surgido a partir de um procedimento previamente estabelecido, nem por isso deixam de reger cogentemente as condutas de seus destinatários, sendo exemplo de fontes materiais os costumes internacionais e os princípios do direito internacional. Já as fontes formais são aquelas que somente surgem de acordo com um procedimento de elaboração preexistente, sendo exemplos, no direito internacional público, os tratados internacionais.<sup>221</sup>

Quanto à conduta, também é possível fazer-se a distinção entre fontes formais e fontes materiais. Seriam fontes formais aquelas normas de regência que regulam o procedimento de formação das normas, tais como, no ordenamento dos estados, o processo legislativo constitucional, e na sociedade internacional, os tratados normativos sobre tratados internacionais, as Convenções de Viena sobre o Direito dos Tratados de 1969 e a 1986. No dizer de **BOBBIO**, a fonte formal “[...] regula [...] o modo pelo qual se devem produzir as regras”<sup>222</sup>. Já as fontes materiais são aquelas que prescrevem condutas, de modo a reger o

---

<sup>220</sup> Conforme BROWLIE, o “[...] artigo 36º, nº 1, do Estatuto inclui na competência do Tribunal “todas as questões especialmente previstas na Carta das Nações Unidas”. Estas palavras foram inseridas durante a redação do presente Estatuto na expectativa de que a Carta contivesse alguma disposição sobre a jurisdição obrigatória. Excluindo uma interpretação controversa do artigo 36º, nº 3, da Carta, essa disposição não foi incluída”. BROWLIE, 1997, p. 747.

<sup>221</sup> Acerca do tema, BOBBIO, Norberto. **Teoria do ordenamento jurídico**, 10 ed., trad. Maria C. C. L. dos Santos, Brasília: Editora da UnB, 1997, p. 45-48. Especificamente no direito internacional público, BROWLIE, 1997, p. 13-14.

<sup>222</sup> BOBBIO, 1997, p. 45.

próprio comportamento dos sujeitos de direito, e que poderiam ser divididas em permissivas, proibitivas e mandamentais. As normas permissivas são aquelas que criam uma faculdade a seu destinatário de agir positiva ou negativamente, tendo o mesmo a liberdade de fazer ou de deixar de fazer aquilo que lhe foi permitido. Já as normas proibitivas são aquelas que vedam a realização de uma conduta positiva, sob a ameaça de sanção, considerando-se, pois, a sua concretização um ilícito. Por fim, as normas mandamentais são aquelas que determinam a realização de uma conduta, consistindo a sua omissão um ilícito.<sup>223</sup>

Se no ordenamento interno dos estados o problema relativo a se saber quais sejam ou não as fontes de direito se resolve, como regra geral, em uma norma posta no próprio ordenamento, no direito internacional público, dada a sua descentralização, o tema se torna mais difícil. Entretanto, a doutrina tem indicado o Estatuto da Corte Internacional de Justiça como uma fonte confiável, na medida em que, como visto, compete à mesma a solução de todas as controvérsias internacionais entre estados que lhe forem submetidas, sendo, por isso mesmo, o principal órgão jurisdicional da sociedade internacional. Impende observar, no entanto, que não se trata de rol contrito ao regime “*numerus clausus*”.<sup>224</sup>

O artigo 38 do Estatuto da Corte Internacional de Justiça assim prescreve-se:

A Corte, cuja função é decidir de acordo com o direito internacional as controvérsias que lhe forem submetidas, aplicará:

- a. as convenções internacionais, quer gerais, quer especiais, que estabeleçam regras expressamente reconhecidas pelos Estados litigantes;
- b. o costume internacional, como prova de uma prática geral aceita como sendo o direito;
- c. os princípios gerais de direito, reconhecidos pelas nações civilizadas;
- d. sob ressalva da disposição do Artigo 59, as decisões judiciais e a doutrina dos juristas mais qualificados das diferentes nações, como meio auxiliar para a determinação das regras de direito [...]<sup>225</sup>

Tem-se aí, pois, a possibilidade de se distinguir duas espécies de fontes: a) fontes primárias, e que são aquelas nas quais a Corte Internacional de Justiça busca as normas que regem as relações recíprocas entre os estados, quais sejam: 1) as convenções internacionais; 2) o costume internacional; e 3) os princípios gerais do direito reconhecidos pelas nações civilizadas; e b) fontes secundárias, que têm a função meramente ancilar para a interpretação e aplicação do direito internacional público, a saber: 1) a jurisprudência de cortes internacionais ou nacionais<sup>226</sup>; 2) a doutrina.

<sup>223</sup> BOBBIO, 1997, p. 47-48.

<sup>224</sup> BROWNLIE, 1997, p. 15.

<sup>225</sup> ESTATUTO DA CORTE INTERNACIONAL DE JUSTIÇA, artigo 38. Disponível em: <http://www2.camara.gov.br/internet/comissoes/cdhm/ComBrasDirHumPolExt/EstCortIntJust.html>, acessado em 30.10.2007, às 12:00:00.

<sup>226</sup> BROWNLIE, 1997, p. 31-37.

O tratado internacional é, nos termos do artigo 2, 1, “a” da Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados de 1969, “[...] um acordo internacional concluído por escrito entre Estados e regido pelo Direito Internacional, quer conste de um instrumento único, quer de dois ou mais instrumentos conexos, qualquer que seja sua denominação específica”. Embora, por disposição expressa, a aplicação da Convenção de 1969 seja restrita aos tratados entre estados, nada impede de se complementar o conceito ali expresso a fim de se incluir os demais sujeitos de direito internacional público que gozam de “*jus tractum*” – organizações internacionais e Santa Sé – podendo-se, com isso, conceituar o tratado internacional como sendo um acordo concluído por escrito entre sujeitos internacionais que têm a capacidade internacional de celebrar tratados, regido pelo direito das gentes, quer conste de um único, quer de dois ou mais instrumentos conexos, qualquer que seja sua denominação específica.<sup>227</sup> Tem-se, aí, os dois elementos que caracterizam essencialmente um tratado: “*jus tractum*” decorrente da personalidade jurídico-internacional e a subordinação às normas do direito das gentes.

Todo tratado internacional se funda, essencialmente, no livre consentimento das partes contratantes, consentimento este que tem espeque no próprio ordenamento jurídico-internacional, constituindo-se, outrossim, os vícios de vontade que venham a incidir quando da contratação em causas de nulidade (o erro, o dolo, a corrupção de representantes de um estado, a coação de um estado por outro, pela ameaça ou emprego de força, artigos 48-52 da Convenção de 1969). Ademais, qualquer tratado internacional que tenha um objeto ilícito é nulo de pleno direito, como aqueles que ferem as normas de “*jus cogens*”.

Fundando-se, pois, na consensualidade, os tratados têm por base de cumprimento os princípios “*pacta sunt servanda*” e da “*bona fide*”, na medida em que os mesmos fazem lei entre as partes, devendo ser cumpridos de boa-fé. Ademais, como regra geral, os tratados somente obrigam às partes contratantes, não constituindo obrigação em face a terceiros (“*pacta tertiis nec nocent nec prosunt*”), nos termos do artigo 34 da Convenção de 1969.

Embora os sujeitos internacionais gozem da maior liberdade possível na celebração de um tratado, existe um consenso na doutrina de que deverá ser escrito, de modo a se possibilitar a sua interpretação, bem como a solução das controvérsias que venham a surgir. Ademais, as denominações que se atribuam a um tratado não implicam em uma modificação

---

<sup>227</sup> O presente conceito se prende tanto àquilo que a própria Convenção de 1969 prescreve em seu artigo 3º, no sentido de que a mesma somente se aplica aos tratados celebrados entre estados, não implicando isto na nulidade dos tratados celebrados entre estados e organizações internacionais, ou entre organizações internacionais, ou entre os estados e a Santa Sé, ou ainda entre a Santa Sé e organizações internacionais, bem como com aquilo que se encontra disposto no artigo 2º da Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados entre Estados e Organizações Internacionais ou entre Organizações Internacionais de 1986, que ainda não se encontra em vigor.



de sua natureza jurídica, já que será um acordo de vontades entre sujeitos internacionais regidos pelo direito internacional público. A doutrina tem apontado a existência de aproximadamente três dezenas de denominações, tais como tratado, convenção, carta, acordo, ajuste, memorando de entendimento, ata etc. Contudo, algumas denominações se reservam a situações específicas, e que tanto pode levar em consideração o sujeito parte (assim, a concordata se aplica exclusivamente aos tratados celebrados entre a Santa Sé e os estados), quer quanto ao conteúdo (por exemplo: carta tem sido aplicada aos tratados constitutivos de organizações internacionais ou de declarações de direitos humanos; acordo de sede para os tratados internacionais pelos quais se fixa a sede de uma organização internacional no território do estado receptor etc).

O procedimento de formação do tratado internacional pode ser decomposto em três fases distintas: a) negociação, b) assinatura e c) ratificação. A primeira, como o próprio nome indica, compreende a fase na qual as partes estabelecem consensualmente os termos do tratado, ocasião em que são denominados de negociadores. Já a segunda fase se caracteriza pela assinatura, ato que, *per se*, não implica, como regra geral, na entrada em vigor do tratado, já que a assinatura tem somente a função de certificar o texto final do tratado segundo aquilo que foi mutuamente consentido pelas partes, a não ser que elas tenham assentido em sentido contrário (artigo 12, 1 da Convenção de 1969); nesta ocasião são denominados de contratantes. A última fase é composta pelos procedimentos nacionais de ratificação dos tratados, propriamente denominada de “*treaty making power*”. O ato de ratificação, sendo regido pelo direito nacional, se processará de acordo o regime constitucional de cada ordenamento jurídico, podendo ser dividido, basicamente, em três modelos: o sistema executivo, o sistema parlamentar e o sistema misto, em que ora caberá somente ao chefe de estado, ora somente ao parlamento, ora a ambos, mediante ato complexo de mútuo controle, a assunção definitiva da obrigação internacional<sup>228</sup>. O processo de ratificação se consuma com o depósito da carta de ratificação, quando, então, o tratado passa a vigor em relação aos sujeitos que o tenham ratificado. Em razão disto são denominados partes.

Por expressa disposição da Carta das Nações Unidas (artigo 102), todo tratado internacional entre os estados membros da ONU deverá ser depositado junto ao Secretário Geral para fins de certificação e registro, sob pena de não poder ser invocado perante qualquer órgão da ONU, inclusive a Corte Internacional de Justiça.

---

<sup>228</sup> DE MEDEIROS, Antônio Paulo Cachapuz. **O poder de celebrar tratados**, Porto Alegre: SAFE, 1995, p. 145-162.

Conforme afirma **BROWNLIE**, a maior parte dos “[...] litígios internacionais dizem respeito à validade e interpretação de acordos internacionais”<sup>229</sup>, o que implica na necessidade de se aferir como proceder para se exigir o cumprimento de boa-fé dos tratados internacionais.

Assim, conforme disposto no artigo 31 da Convenção de 1969, “Um tratado deve ser interpretado de boa-fé segundo o sentido comum atribuível aos termos do tratado em seu contexto e à luz de seu objetivo e finalidade”. Conforme aponta **BROWNLIE**,

A Comissão e o Instituto de Direito Internacional consideram que o que importa é a intenção das partes *tal como se encontra expressa no texto*, intenção essa que fornece o melhor guia para indagar da actual intenção mútua da partes [...] A jurisprudência do Tribunal Internacional de Justiça apóia a abordagem textual, a qual é adotada, na sua essência, pelas disposições relevantes da Convenção de Viena.<sup>230</sup>

De forma muito sintética, **BYERS** explica que esta regra significa que os “[...] tratados querem dizer exatamente o que dizem”.<sup>231</sup>

Contudo, em não sendo suficiente a interpretação textual – em razão de obscuridade ou contradição – o tratado deverá ser interpretado contextualmente, nos termos do artigo 31, 2 e 3 da Convenção de 1969, segundo a qual

2. Para os fins de interpretação de um tratado, o contexto compreenderá, além do texto, seu preâmbulo e anexos:
  - a) qualquer acordo relativo ao tratado e feito entre todas as partes em conexão com a conclusão do tratado;
  - b) qualquer instrumento estabelecido por uma ou várias partes em conexão com a conclusão do tratado e aceito pelas outras partes como instrumento relativo ao tratado.
3. Serão levados em consideração, juntamente com o contexto:
  - a) qualquer acordo posterior entre as partes relativo à interpretação do tratado ou à aplicação de suas disposições;
  - b) qualquer prática seguida posteriormente na aplicação do tratado, pela qual se estabeleça o acordo das partes relativo à sua interpretação;
  - c) quaisquer regras pertinentes de Direito Internacional aplicáveis às relações entre as partes.

Em síntese, a interpretação de um tratado, e por conseqüência a solução das controvérsias que venham a surgir, deve ter como parâmetro aquilo que as partes pactuaram através do mesmo, segundo o disposto em seu texto e em seu contexto, não se podendo ampliar ou diminuir as obrigações dele decorrentes para além daquilo que fora previamente ajustado.

A segunda fonte indicada pelo artigo 38 do Estatuto da Corte Internacional de Justiça é o costume internacional. Entende-se por costume internacional, nos próprios termos do artigo 38, 2 “b” do Estatuto, como sendo a “[...] prova de uma prática geral aceite como o Direito”.

<sup>229</sup> BROWNLIE, 1997, p. 627.

<sup>230</sup> *Idem, ibidem*, p. 650-651.

<sup>231</sup> BYERS, Michael. **A lei da guerra**: direito internacional e conflito armado, trad. Clóvis Marques, São Paulo: Record, 2007, p. 16.

Constituem-se, pois, em um conjunto de normas informais que surgem da prática e da ampla aceitação pelos sujeitos do direito internacional público em se vincularem a seus mandamentos, tendo-se aí, portanto, os dois elementos que conformam qualquer costume: a) o elemento objetivo, e que se manifesta na conduta reiterada dos sujeitos do direito das gentes, e b) o elemento subjetivo, ou “*opinio iuris sive necessitatis*”: a convicção de sua obrigatoriedade. Deve-se entender por prática, segundo **BYERS**, com sendo

[...] aquilo que os estados **dizem e fazem** [...] A maioria das normas do direito consuetudinário internacional tem aplicação universal: são obrigatórias para todos os países, e todos os países contribuem para seu desenvolvimento e evolução. Quando está em formação uma nova norma do direito consuetudinário internacional, cada país pode apoiá-la, através de seus atos ou declarações, ou opor-se publicamente a ela de maneira ativa. Uma nova norma só entrará em vigor quando desfrutar de generalizado apoio. (grifo nosso)<sup>232</sup>

Já o elemento subjetivo (“*opinio iuris sive necessitatis*”) compreende a convicção de obrigatoriedade decorrente daquilo que os sujeitos de direito das gentes dizem e fazem, e que não se manifesta, essencialmente, no decurso de um longo tempo, bastando a uniformidade de conduta e aceitação generalizada<sup>233</sup>, como, por exemplo, a hipótese de um tratado que já tenha sido assinado, mas ainda não ratificado pelos estados contratantes. O que importa é a sua ampla aceitação pelos sujeitos do direito internacional público, isto é

[...] exige-se, para a comprovação da existência de uma regra costumeira, que a prática dos Estados revele uma opinião de que tal conduta é mandatária em razão de determinada normas costumeira [...] porque a conduta que não está de conformidade com esta prática enseja a aplicação de uma sanção. Em resumo, o elemento subjetivo representaria a opinião de que uma prática internacional é obrigatória pela existência de uma sanção que a respalda.<sup>234</sup>

Neste sentido, a decisão de mérito da Corte Internacional de Justiça no caso *Nicarágua vs. Estados Unidos* é bastante elucidativa:

Ao considerar os exemplos de conduta acima descritos, o Tribunal tem que realçar que, como foi observado nos casos *Plataforma Continental do Mar do Norte*, para que uma nova regra consuetudinária se forme, não só devem os actos em questão “constituir uma prática instituída”, como devem também ser acompanhados pela *opinio iuris sive necessitatis*. Tanto os Estados que adoptam esse comportamento, como os Estados que se encontram em posição de reagir contra tal, devem ter procedido de modo que a conduta constitua “prova da convicção que esta prática é considerada obrigatória em virtude da existência de uma regra de Direito que assim o exige. A necessidade de tal convicção, *i.e.*, a existência de um elemento subjectivo, encontra-se implícita na própria noção de *opinio iuris sive necessitatis*.<sup>235</sup>

Impende observar que não é necessária, para a constituição de um costume internacional, a sua aceitação unânime pelos estados, o que, obviamente, é impossível, dada a variabilidade de interesses presentes nas relações internacionais, sendo suficiente a sua

<sup>232</sup> BYERS, 2007, p. 14.

<sup>233</sup> BROWNLIE, 1997, p. 17.

<sup>234</sup> DE SOUZA, Ielbo Marcus Lobo. **Direito internacional costumeiro**, Porto Alegre: SAFE, 2001, p. 14/17.

<sup>235</sup> *Apud* BROWNLIE, 1997, p. 21.

aceitação pela maioria dos sujeitos do direito internacional público. Neste sentido, a “cláusula Martens”, da Segunda Convenção de Haia sobre Leis e Costumes de Guerra, de 1899, indica com muita obviedade esta asserção, *in verbis*:

Esperando, pois, que um código mais completo de leis de guerra possa ser proclamado, as Altas Partes Contratantes julgam oportuno fazer constar que, nos casos não compreendidos nas disposições regulamentares por elas adotados, as populações e os beligerantes ficam sob a proteção e sob o império dos princípios de direito das gentes, tais como eles resultam dos costumes estabelecidos entre as nações civilizadas, assim como das leis da humanidade e das exigências da consciência pública.<sup>236</sup>

Vê-se na “Cláusula Martens” que, apesar de muitas condutas de guerra não terem sido previstas nas duas convenções de Haia de 1899, nem por isso os estados estariam imunes ao cumprimento daquilo que se tem como cogente no teatro bélico, decorrente do “*consensus omnium gentium*” acerca da necessidade de se respeitarem determinados parâmetros civilizados na condução da guerra.

Por fim, têm-se os princípios gerais do direito reconhecidos pelas nações civilizadas, nos termos do artigo 38, 2, “c” do Estatuto da Corte Internacional de Justiça. Dada a sua íntima conexão com a idéia de “*jus cogens*”, o tema será tratado junto a referido tópico.

Diante do que se viu acima, seria o direito internacional público um conjunto de normas exclusivamente consensuais, fruto da livre manifestação da vontade dos estados, e sujeito, neste sentido, quanto ao seu cumprimento, tão somente aos princípios “*pacta sunt servanda*” e “*bona fide*”, vigorando, no mais, como regra geral, o princípio “*pacta tertiis nec nocent nec prosunt*”, isto é, que as normas de direito internacional somente obrigam às partes contratantes?

Aqui se insere o tormentoso problema relativo ao “*jus cogens*”, que como já visto, se encontra previsto no artigo 53 da Convenção de 1969, na medida em que as normas albergadas sob esta rubrica se constituem em normas imperativas e inderrogáveis por outras normas de direito internacional público geral, e que vinculam as ações dos estados, independentemente da concorrência de suas vontades, implicando isto, como consequência, na admissão de uma limitação às suas vontades, bem como em um escalonamento das normas

<sup>236</sup> *Apud* DE CLÉMENT, Zlata Drnas. **Las normas imperativas de derecho internacional general (ius cogens). Dimensión sustancial**, disponível em: <http://www.acader.unc.edu.ar/artiuscogens.pdf>, acessado em 20.08.2007, às 17:00:00. Livre tradução de: “Esperando, pues, que un código más completo de las leyes de la guerra pueda ser proclamado, las Altas Partes Contratantes juzgan oportuno constatar que, en los casos no comprendidos en las disposiciones reglamentarias adoptadas por ellas, las poblaciones y los beligerantes quedan bajo la protección y bajo el imperio de los principios del derecho de gentes, tales como ellos resultan de las costumbres establecidas entre naciones civilizadas, así como de las leyes de la humanidad y de las exigencias de la conciencia pública”

de direito internacional público, em que as normas de “*jus cogens*” ocupariam o estatuto de “*higher law*”.

Contudo, não é possível enfrentar a temática sem se fazer concisa remissão às duas teorias que buscam sustentar os fundamentos do direito internacional público: o jusnaturalismo e o juspositivismo.<sup>237</sup>

Segundo a teoria jusnaturalista, o direito internacional público não se fundamenta exclusivamente sobre o livre consentimento dos estados, mas antes em princípios profundamente enraizados na sociedade internacional, e que se constituiriam, por assim dizer, em critérios superiores e inderrogáveis de regência das relações entre as nações.

Neste sentido, é conhecida a teoria de **DE VATTEL**, que, tendo feito uma distinção intrínseca no direito internacional público entre o direito das gentes consensual e o direito das gentes necessário, afirmou que ele usava

[...] o termo *direito das gentes necessário* para aquele direito das gentes que consiste na aplicação do direito natural às Nações. Ele é *necessário* porque as Nações são absolutamente obrigadas a respeitá-lo. Esse direito contém os preceitos que a lei natural confere aos Estados, os quais não estão menos obrigados a ela que os particulares, porque os Estados são compostos de homens e as deliberações são tomadas por homens porque a lei da natureza obriga a todos os homens a terem capacidade para agir.<sup>238</sup>

Como consequência, sustentou a imutabilidade do direito das gentes necessário, sobrepondo-o mesmo à vontade dos estados, afirmando ainda que

[...] as obrigações que ele impõe são necessárias e indispensáveis, as Nações não podem alterá-lo por acordo, nem dele se eximir por elas próprias ou por via da reciprocidade [...] todos os tratados e costumes contrários aos prescritos pelo direito das gentes necessário são ilegítimos.<sup>239</sup>

Conforme indica **DE CLEMENT**, as diversas teorias jusnaturalistas (teocráticas e racionalistas), se fundam nos seguintes pressupostos: a) existência de princípios jurídicos, eternos e imutáveis, e que independem de qualquer determinação de vontade para a sua existência, b) derivação de referidas normas da natureza mesma do homem e das coisas, c) a manifestação, por estes princípios, da consciência de toda a civilização em relação àquilo que é justo, d) a não decorrência das normas de direito natural do direito positivo, e e) a necessidade de se conferir primazia aos princípios de moralidade e de justiça em qualquer construção de direito positivo.<sup>240</sup>

Já a teoria juspositivista recusa, pois, a existência de qualquer outro fundamento que não seja a livre vontade dos estados em se obrigarem internacionalmente, e que na sua

<sup>237</sup> DANILENKO, Gennady M. *International jus cogens: issues of law-making*, in **European Journal of International Law**, vol. 2, n. 1. Disponível em <http://www.ejil.org/journal/Vol2/No1/art3.html>, acessado em 29.10.2007, às 13:00:00.

<sup>238</sup> DE VATTEL, Emmerich. **Direito das gentes**, trad. Vicente Marotta Rangel, Brasília: IPRI e Ed. UnB, 2004, p. 3.

<sup>239</sup> *Idem, ibidem*, p. 4.

<sup>240</sup> DE CLEMENT, 2007, *passim*.

expressão mais radical – **VON LISZT** –, afirmava que o direito das gentes somente se manifesta positivamente, sendo exclusivamente voluntário, e infundado em qualquer norma imperativa ou obrigatória. Esta tese foi abrandada por seus pósteros na assunção do princípio “*pacta sunt servanda*” como fundamento último do direito internacional público, ou mesmo na idéia e uma “ordem pública internacional” de matriz positiva<sup>241</sup>. Neste sentido, afirma **C. ROUSSEAU**:

Na doutrina positivista pura (Anzilotti) é o *acordo de vontades* a única fonte do direito internacional, seja sob uma forma expressa (hipótese na qual estaríamos frente a um tratado), seja sob uma forma tácita (hipótese na qual estaríamos frente a um costume). As únicas fontes de direito das gentes são aquelas reconhecidas, expressa ou tacitamente, pelos Estados, ao mesmo tempo criadores e sujeitos das normas internacionais (destaques no original).<sup>242</sup>

Vê-se, no entanto, que mesmo assim a doutrina positivista reconhece um único princípio – “*pacta sunt servanda*” – como fundamento último do direito internacional público, o que implica, doutro giro, na negação à vontade absoluta dos estados, pois que obrigados ao cumprimento daquilo que fora explícita ou implicitamente pactuado. Neste sentido, **DE CLEMENT** expõe a compreensão de **VERDROSS**:

Verdross, inicialmente positivista, reconhecia que pelo menos existe uma norma que escapa à vontade dos Estados: *pacta sunt servanda*, que pertence à esfera dos valores absolutos já que, além de ser uma norma jurídica incorporada ao direito positivo, também é uma regra ética. Verdross intitulou o primeiro capítulo de seu curso da Academia de Haia de 1927 “*La Morale universelle comme base Du Droit des Gens positif*” [...] Tryol y Serra afirma que Verdross referia-se a uma filosofia dos valores que concilia o caráter absoluto dos valores com a realidade de sua apreensão por parte do homem, representando o direito positivo um valor relativo, que varia com o desenvolvimento da civilização, mas que se funda no valor absoluto da idéia de justiça. O professor vienense criticou a “revolução” causada pelo positivismo ilimitado, assinalando a incapacidade do mesmo para responder em último termo ao problema filosófico final do direito: seu fundamento, o *dever* dos Estados em suas relações recíprocas. Além disso, observou que a afirmação da soberania absoluta dos Estados implica, como tal, na negação do Direito das Gentes.<sup>243</sup>

<sup>241</sup> DE CLEMENT, 2007, *passim*.

<sup>242</sup> ROUSSEAU, Charles. Derecho internacional publico profundizado, trad. Delia G. Daireaux, Buenos Aires: La Ley, 1966, p. 27. Livre tradução de: “En la doctrina positivista pura (Anzilotti) es el *acuerdo de vontades* la única fuente del derecho internacional, sea bajo una forma expresa (en cuyo caso estamos en presencia de un tratado), sea bajo una forma tácita (en cuyo caso estamos en presencia de la costumbre). Las únicas fuentes de derecho de gentes son aquellas reconocidas, expresa o tácitamente, por los Estados, a la vez creadores y sujetos de las normas internacionales”.

<sup>243</sup> DE CLEMENT, *op. cit.* Livre tradução de: “Verdross, inicialmente positivista, reconoció que al menos existe una norma que escapa a la voluntad de los Estados: *pacta sunt servanda*, que pertenece a la esfera de los valores absolutos ya que, a más de ser una norma jurídica incorporada al derecho positivo, también es una regla ética. Verdross ha titulado al primer capítulo de su curso de la Academia de La Haya de 1927 “*La Morale universelle comme base du Droit des Gens positif*”. [...] Truyol y Serra hace presente que Verdross se remitió a una filosofía de los valores que concilia el carácter absoluto de los valores con la relatividad de su aprehensión por parte del hombre, representando el derecho positivo un valor relativo, que varía con el desarrollo de la civilización, pero que se funda en el valor absoluto de la idea de justicia. El profesor vienés criticó la “revolución” causada por el positivismo ilimitado, señalando la incapacidad del mismo para responder en último término al problema filosófico final del derecho: su fundamento, el *deber* de los Estados en sus relaciones recíprocas. Además, observó que la afirmación de la soberanía absoluta de los Estados implica como tal la negación del Derecho de Gentes.”

Por obviedade, não existe qualquer dúvida de que a doutrina do “*jus cogens*” tem sua base histórica na teoria jusnaturalista. No entanto, cabe questionar: somente se adotando como substrato a doutrina jusnaturalista é que se pode sustentar a existência, a validade e a eficácia do “*jus cogens*”?

Para responder a este problema, faz-se necessário se atentar à idéia nada banal de que não é possível afirmar-se a existência de um ordenamento jurídico sem que o mesmo esteja fundado, em último grau, sobre determinados princípios que lhe conferem coesão interna e unidade de sentido.

Com efeito, uma idéia central à teoria geral do direito – válido, portanto, para qualquer direito, por isso que teoria geral do “direito” e não “de um direito” – é a de coesão interna entre as diversas normas que o conformam, de modo a se evitar as antinomias, entendendo-se como tal o conflito real entre as normas, caracterizada pelo regramento de uma mesma realidade por duas ou mais normas que prescrevem conseqüências mutuamente excludentes. Ora, a coesão de qualquer ordenamento jurídico somente encontra seu ponto de ancoragem nos princípios que lho fundamentam, para “[...] que a “ordem” do Direito não se disperse numa multiplicidade de valores singulares desconexos, antes se deixando reconduzir a critérios gerais relativamente pouco numerosos”, no dizer de CANARIS<sup>244</sup>.

Ora, se é possível atribuir-se alguma significado à locução “princípios gerais do direito reconhecidos pelas nações civilizadas”, nos termos do artigo 38, 2, “c” do Estatuto da Corte Internacional de Justiça, é somente a de que o ordenamento internacional não se funda exclusivamente no mero consentimento recíproco de seus sujeitos, mas antes que estes consentimentos recíprocos têm espeque em determinados princípios que expressam o atual estágio de formação cultural da própria sociedade internacional. Portanto, não se trata nem de um fundamento natural, nem meramente volitivo, mas cultural, isto é, a expressão de um “*consensus omnium gentium*” de que determinadas conquistas históricas que marcam o processo de formação do direito das gentes se constituem em pontos sobre os quais não se pode obter um consenso diverso, de modo a se permitir uma regressão em relação a este estágio ideal de coisas. Expressam, com muita evidência, estas conquistas culturais a proibição da escravidão, do *apartheid*, do genocídio, da guerra de agressão, dentre outros, atos que, na sociedade internacional são caracterizados como ilícitos, sendo, por conseqüência, nulo qualquer tratado que disponha em sentido inverso e criminosa toda conduta que as perpetre. Constituem-se, portanto, em uma obrigação de todos os estados para

---

<sup>244</sup> CANARIS, Claus-Wilhelm. **Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito**, 3 ed., trad. António Menezes Cordeiro, Lisboa: Calouste Gulbenkian, p. 21.

com a humanidade, excluindo-se, pois, a idéia de que os estados tenham qualquer benefício individual em relação aos mesmos, raciocínio insito na alegação voluntarista.

Neste sentido **DE CLEMENT** afirma com bastante propriedade:

Entendemos que o *jus cogens* se encontra na cúspide das fontes normativas não somente na base de sua inderrogabilidade estabelecida em uma norma positiva, mas sim em razão de seu conteúdo. Há de se ter presente que, diferentemente de outras normas de direito internacional geral, não é oponível ao *jus cogens* o princípio do objeto persistente. Ele não nasce das formalidades da positivação, mas sim da qualidade do bem protegido pela norma imperativa.

Violações graves como o genocídio e a agressão, entre outras, constituem normas de *jus cogens* universalmente aceitas. Não é dado pensar que possam ser derogadas em nenhum momento histórico da comunidade internacional de Estados. Isso, não só por razões éticas, mas sim básica e indiscutivelmente por razões lógicas, já que uma consideração em contrário levaria inevitavelmente, em última instância, a aceitar como lícita a destruição do gênero humano e das bases mesmas do direito internacional.

As normas de *jus cogens* são inderrogáveis tanto em tempos de paz como em tempos de guerra. Suas violações são as mais graves do direito internacional, configurando crimes internacionais.<sup>245</sup>

Que o “*jus cogens*” não decorra do livre consentimento entre os estados, mas sim dos próprios fundamentos do direito internacional público, e que manifestam o seu atual estágio de formação cultural, resta muito evidente no Parecer Consultivo da Corte Internacional de Justiça, de 28 de maio de 1951, acerca das reservas apresentadas por vários estados em relação à Convenção sobre a Prevenção e a Punição do Crime de Genocídio, de 1948<sup>246</sup>, parecer que fora provocado através da Resolução de 16 de novembro de 1950, da Assembléia Geral das Nações Unidas.

A consulta formulada pela Assembléia Geral da ONU foi a seguinte:

No que diz respeito à Convenção sobre a Prevenção e a Punição do Crime de Genocídio, na hipótese do depósito, por um Estado, de um instrumento de ratificação ou de adesão contendo uma reserva formulada, seja no momento da ratificação ou da adesão, seja no momento da assinatura seguida da ratificação:

I. Pode o Estado que formulou a reserva ser considerado parte da Convenção, enquanto mantiver a reserva, se uma ou várias partes da Convenção a contestarem, mas não outras?

II. Se a resposta à questão I for afirmativa, qual é o efeito da reserva entre o Estado que a formulou e:

<sup>245</sup> DE CLEMENT, 2007, Livre tradução de: “Entendemos que el *jus cogens* se halla en la cúspide de las fuentes normativas no sólo en base a la inderogabilidad establecida en una norma positiva sino en razón de su contenido. Es de tener presente que, a diferencia de otras normas de derecho internacional general, no es oponible al *jus cogens* el principio de objeto persistente. Ello no nace de las formalidades de la positivación sino de la calidad del bien protegido por la norma imperativa. Violaciones graves como el genocidio y la agresión, entre otras, constituyen normas de *jus cogens* aceptadas universalmente. No es dable pensar que puedan ser derogadas en ningún momento histórico de la comunidad internacional de Estados. Ello, no sólo por razones éticas, sino básica e indiscutiblemente por razones lógicas, ya que una consideración en contrario llevaría inevitablemente, en su última instancia, a aceptar como lícita la destrucción del género humano y de las bases mismas del derecho internacional. Las normas de *jus cogens* son inderogables tanto en tiempos de paz como en tiempos de guerra. Sus violaciones son las más graves del derecho internacional, configurando crímenes internacionales.”

<sup>246</sup> REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Decreto Legislativo n. 2, de 11 de abril de 1951. Ratifica o texto da Convenção de Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, firmado na cidade de Paris, em dezembro de 1948.



- a) As partes que fizeram objeção à reserva?
  - b) As que a aceitaram?
- III. Qual seria o efeito jurídico, no que toca à questão I, se a objeção à reserva é feita:
- a) Por um Estado signatário que ainda não ratificou a Convenção?
  - b) Por um Estado que tem o direito de assinar ou de aderir, mas que ainda não o fez?<sup>247</sup>

Vê-se que o problema central gira em torno da necessidade de se compatibilizar o princípio do livre consentimento dos estados com o conteúdo da Convenção de 1948, que como já dito, constitui-se em “*jus cogens*”.

A opinião da Corte parece excluir a possibilidade de se atribuir qualquer efeito real a uma reserva que se tenha apresentado em relação à Convenção, por não se tratar de um conteúdo em relação ao qual os estados tivessem o poder de assentir ou não, e com isso escafederem-se da responsabilidade frente à comunidade internacional (para cometer genocídio?), *in verbis*:

[...] A solução deve ser encontrada nas características especiais da Convenção sobre Genocídio. Os princípios sobre os quais ela é fundada são reconhecidos pelas nações civilizadas como obrigatórios aos Estados mesmo sem nenhuma ligação convencional. Entendeu-se que a Convenção teria alcance universal. Seu propósito é puramente humanitário e civilizador. Os estados contratantes não têm nenhuma vantagem ou desvantagem individual, nem interesses próprios, mas um interesse comum. Isso leva à conclusão de que o objeto e o propósito da Convenção implicam a intenção da Assembléia Geral e dos Estados que a adotaram, de reunir o maior número possível de participantes. Esse propósito seria frustrado se a objeção a uma pequena reserva produzisse a completa exclusão da Convenção. Por outro lado, as partes contratantes não poderiam ter pretendido sacrificar o objeto da Convenção em favor do desejo vago de assegurar o maior número de participantes possível [...].<sup>248</sup>

Já no parecer sobre a Legalidade da Ameaça ou o Emprego de Armas Nucleares, de 08 de julho de 1996, respondendo ao questionamento formulado pela Assembléia Geral pela Resolução 49/75 K, de 15 de dezembro de 1995 – Autoriza o direito internacional em alguma circunstância a ameaça ou o emprego de armas nucleares? –, embora a Corte Internacional de Justiça não tenha afirmado diretamente que as normas de direito humanitário se constituam em “*jus cogens*”, não pôde deixar de reconhecer que sejam princípios fundamentais do direito internacional público, e que se impõem ao cumprimento dos Estados, sejam partes ou não nas referidas convenções, dado o seu caráter essencialmente civilizador:

É indubitável que o fato de que um grande número de normas do direito humanitário, aplicáveis em caso de conflito armado, sejam tão fundamentais para o respeito da pessoa humana, e constituam em “princípios elementares da humanidade”, como assinalou a Corte em sua Sentença de 9 de abril de 1949 no caso do Canal de Corfu (I.C.J. Reports 1949, pág. 22), ter sido a causa de que os Convênios de Haia e de Genebra tenham sido ratificados de forma tão ampla. Além disso, todos os Estados têm de cumprir essas normas fundamentais, tenham ou não

<sup>247</sup> CORTE INTERNACIONAL DE JUSTIÇA. **Parecer Consultivo de 28 de maio de 1951**. Disponível em [http://www.cedin.com.br/060topic\\_pdf/pdf\\_cij/pareceres%20consultivos\\_1950.pdf](http://www.cedin.com.br/060topic_pdf/pdf_cij/pareceres%20consultivos_1950.pdf), acessado em 15.10.2007, às 23:08:00.

<sup>248</sup> *Idem, ibidem.*

ratificado os convênios que as estatuem, porque constituem princípios intransgredíveis do direito internacional consuetudinário.<sup>249</sup>

Por fim, a Corte Internacional de Justiça reconheceu que o princípio da não-agressão, contido no artigo 2º da Carta das Nações Unidas, se constitui em “*jus cogens*”, conforme se depreende da Opinião Consultiva sobre as Conseqüências Jurídicas da Construção de um Muro no Território Palestino Ocupado, de 09 de julho de 2004, em que ficou arrestado:

A proibição do uso da força, consagrada no parágrafo 4 do Artigo 2 da Carta, é, sem dúvida, o princípio mais importante estabelecido no século XX. Está universalmente reconhecido como um princípio *jus cogens*, uma norma imperativa que não admite nenhuma derrogação. A Corte recorda que no parágrafo 87 da Declaração sobre os princípios de direito internacional referentes às relações de amizade e de cooperação entre os Estados (resolução 2625 (XXV)), que contém uma interpretação acordada do parágrafo 4 do Artigo 2. A Declaração destaca que o território de um Estado não será objeto de aquisição por outro Estado decorrente de ameaça ou do uso de força... (Opinião Consultiva, pará. 87) O princípio geral de que um ato ilícito não pode produzir direito – *ex injuria non oritur* – está bem sedimentado no direito internacional. A ocupação israelense tem durado mais de quatro décadas. A ocupação, independentemente de sua duração, dá lugar a uma diversidade de problemas humanos, jurídicos e políticos. Ao tratar da ocupação beligerante prolongada, o direito internacional procura “aplicar o princípio de não inovar a espera do encerramento do conflito”. Ninguém subestima as dificuldades inerentes às situações de ocupação prolongada. Uma ocupação prolongada põe à prova e distorce as normas aplicáveis, mas o direito aplicável à ocupação beligerante deve ser respeitado plenamente durante todo o período de ocupação.<sup>250</sup>

Como visto, a idéia de que o direito internacional público se veja estruturado exclusivamente sobre o livre consentimento entre os estados, não comportando, pois,

<sup>249</sup> CORTE INTERNACIONAL DE JUSTIÇA. **Opinión Consultiva de la Corte Internacional de Justicia sobre la legalidade de la amenaza o el empleo de armas nucleares.** Disponível em: [http://www.icj-cij.org/homepage/sp/advisory/advisory\\_1996-07-08.pdf](http://www.icj-cij.org/homepage/sp/advisory/advisory_1996-07-08.pdf), acessado em 10.10.2006, às 12:00:00. Livre tradução de: “Es indudable que el hecho de que un gran número de normas del derecho humanitario aplicable en caso de conflicto armado sean tan fundamentales para el respeto de la persona y constituyan “principios elementales de humanidad”, como señala la Corte en su Fallo de 9 de abril de 1949 en la causa del Canal de Corfu (I.C.J. Reports 1949, pág. 22), ha sido la causa de que los Convenios de La Haya y de Ginebra hayan sido ratificados de forma tan amplia. Además, todos los Estados han de cumplir esas normas fundamentales, hayan o no ratificado los convenios que las estatuyen, porque constituyen principios intransgredibles del derecho internacional consuetudinario.”

<sup>250</sup> CORTE INTERNACIONAL DE JUSTIÇA. **Opinión Consultiva sobre las consecuencias jurídicas de la construcción de un muro en el territorio palestino ocupado.** Disponível em [http://www.icj-cij.org/homepage/sp/advisory/advisory\\_2004-07-09.pdf](http://www.icj-cij.org/homepage/sp/advisory/advisory_2004-07-09.pdf), acessado em 20.01.2007, às 18:23:00. Livre tradução de: “La prohibición del uso de la fuerza, consagrada en el párrafo 4 del Artículo 2 de la Carta, es sin duda el principio más importante establecido en el siglo XX. Está universalmente reconocido como un principio *jus cogens*, una norma imperativa que no admite ninguna derogación. La Corte recuerda en el párrafo 87 la Declaración sobre los principios de derecho internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados (resolución 2625 (XXV)), que contiene una interpretación acordada del párrafo 4 del Artículo 2. La Declaración destaca que el territorio de un Estado no será objeto de adquisición por otro Estado derivada de la amenaza o el uso de la fuerza... (Opinión Consultiva, párr. 87.) El principio general de que un acto ilícito no puede producir derechos jurídicos *ex injuria jus non oritur* está bien establecido en el derecho internacional. La ocupación israelí ha durado más de cuatro décadas. La ocupación, independentemente de su duración, da lugar a una diversidad de problemas humanos, jurídicos y políticos. Al tratar de la ocupación beligerante prolongada, el derecho internacional procura “aplicar el principio de no innovar a la espera de la terminación del conflicto”. Nadie subestima las dificultades inherentes de las situaciones de ocupación prolongada. Una ocupación prolongada pone a prueba y distorsiona las normas aplicables, pero el derecho relativo a la ocupación beligerante debe ser respetado plenamente durante todo el período de la ocupación.”

nenhuma limitação de ordem jurídica às suas vontades, quer para assentir quer para dissentir de determinadas normas, derrui frente a certeza de que o mesmo é fundado, como qualquer ordenamento jurídico, em princípios irrenunciáveis que o conformam segundo uma idéia civilizatória, sendo estes princípios albergados na categoria de “*jus cogens*”, e que são, por conta mesmo de sua irrevogabilidade, imperatividade, primazia frente às demais normas etc, “*higher law*”, quer provenham de normas expressas positivamente em tratados quer em normas de direito consuetudinário.

Ademais, conforme se vem tentando fundamentar, muitas das normas de “*jus cogens*” se relacionam diretamente ao problema da guerra e às formas de sua condução, uma vez que as mesmas têm por finalidade tanto a limitação do poder de fazer a guerra como também das condutas que se possam realizar no teatro bélico, ocorrendo, portanto, uma dúplici limitação assentada na díade legalidade-legitimidade, cujo problema se constitui no ponto sobre o qual se discorrerá a seguir.

### **2.3 Do “*jus ad bellum*” ao “*jus contra bellum*”: o direito da guerra no direito das gentes contemporâneo.**

Nenhum outro fenômeno da vida social parece suscitar maiores controvérsias no que respeita à eficácia do direito internacional público do que o relativo à guerra, um fato tão corrente na história da humanidade que poderia ser considerado, sem muito esforço, como um dado imutável da vida social, sendo, desta sorte, compreensível a constatação de **BOBBIO**, segundo o qual “[...] a paz continua a ser, como sempre foi, uma trégua entre duas guerras”.<sup>251</sup>

Contudo, esse assombro somente se evidencia na consciência do sujeito contemporâneo em razão dos preceitos decorrentes da modernidade, que com os seus fundamentos racionais e científicos, com a sua idéia de cosmopolitismo e fraternidade universal, sempre rechaçou as vias bélicas como parâmetro de solução dos conflitos entre as nações, tanto que **FREUD**, em seu Pensamento sobre guerra e morte, pôde afirmar com total assombro que

Agarrados pelo turbilhão da época de guerra, unilateralmente informados, sem distância das grandes transformações que já se consumaram ou que começam a executar-se, sem idéia sobre o futuro a formar-se, nós mesmos nos tornamos desviados da significação das impressões que nos assaltam, e do valor dos julgamentos que formamos. Quer parecer-nos que nunca ainda um acontecimento

---

<sup>251</sup> BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**, trad. Álvaro Lorencini, São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 12.

tenha destruído tantos valores coletivos preciosos, desorientado tantas das inteligências mais ilustres, humilhado tão profundamente as altezas [...] a desilusão que a guerra provoca e a nossa compreensão alterada da morte, a que nos força esta, como todas as outras guerras.<sup>252</sup>

Já **BOBBIO**, à época do surgimento daquilo que ele denominava de “consciência nuclear”, como seja, a certeza de que a eclosão de uma guerra entre as duas superpotências nucleares do período da guerra fria – Estados Unidos e URSS – levaria à extinção da própria vida na terra, segundo a (i)lógica MAD (mútua destruição assegurada: “*mutually assured destruction*”), figurativamente denominou a guerra de “via bloqueada”, sustentando

[...] que a guerra seja uma via bloqueada pode querer dizer duas coisas diferentes: a) a guerra é uma instituição esgotada cujo tempo já passou, e está destinada a desaparecer; b) a guerra é uma instituição inconveniente, ou injusta, ou cruel, que deve ser eliminada [...] o fim da guerra é agora um fato consumado, mas trata-se de saber se esse evento é objeto de uma *predição* ou de um *projeto* humano.<sup>253</sup>

Em que se fia **BOBBIO** para poder sustentar tanto o esgotamento como o passamento da guerra em geral, e não somente da guerra vigente no período da consciência atômica, enquanto instituição lícita e legítima de solução dos conflitos entre as nações? Se já se esgotou e passou, é porque por um período foi legítimo e lícito fazer-se guerra?

De fato, uma característica marcante do direito das gentes contemporâneo é a de ter logrado juridicizar o que durante muito tempo foi compreendido como uma manifestação inerente à soberania dos estados, isto é, a liberdade em lançarem-se em uma guerra, independentemente do motivo em presença, se justo, injusto ou mesmo sem qualquer motivo, pois, como afirma **DINSTEIN**,

[...] a convicção predominante no século XIX (e início do século XX) era de que todo Estado tinha o direito – particularmente, um interesse protegido pelo direito internacional – de entrar numa guerra sempre que desejasse. O arbítrio dos Estados nessa questão era ilimitado. Os Estados podiam “recorrer à guerra por uma boa razão, uma má razão ou por absolutamente nenhuma razão” [...] De uma só vez e ao mesmo tempo, a guerra “possuía uma função estática e dinâmica”: fortalecer os direitos existentes e desafiar-los.<sup>254</sup>

Ora, o marco jurídico que permite compreender as idéias de esgotamento e passamento da guerra decorrente de sua juridicização se encontra no fato de a Carta das Nações Unidas haver posto a guerra no campo da iliceidade nas relações internacionais, como, de resto, deixa bastante evidente o seu preâmbulo, em que se proclama, “*ipsis litteris*”:

Nós, os Povos das Nações Unidas, Resolvidos  
a preservar as gerações futuras vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes,  
no espaço de nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a

<sup>252</sup> FREUD, Sigmund. **Pensamentos sobre guerra e morte e o múltiplo interesse da psicanálise**, trad. Zoran Ninitich, Rio de Janeiro: Machado & Ninitich, 1934, p.7-8.

<sup>253</sup> BOBBIO, 2003, p. 57.

<sup>254</sup> DINSTEIN, Yoram. **Guerra, agressão e legítima defesa**, 3 ed., trad. Mauro Raposo de Mello, Baueri: Manole, 2004, p. 105-106.

reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla,  
 E para tais Fins,  
 praticar a tolerância e viver em paz, uns com os outros, como bons vizinhos, e unir as nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais, e garantir, pela aceitação de princípios e a instituição dos métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum, e empregar um mecanismo internacional para promover o progresso econômico e social de todos os povos,  
 Resolvemos Conjugar Nossos Esforços para a Consecução desses Objetivos.

Vê-se sem muito esforço que a partir deste marco normativo a guerra deixa de ser o parâmetro sobre o qual se afirma a soberania dos estados, como se estes detivessem, por assim dizer, um “*jus ad bellum*” ilimitado, guiado somente por seus interesses, ilididos, pois, da obrigação em se preocuparem com as conseqüências de seus atos quer em relação aos demais sujeitos internacionais, em especial, quer em relação às populações direta ou indiretamente afetadas, em particular.

Ora, esta jurisdicização somente é compreensível quando se tem em vista a transição do “*jus ad bellum*” para o “*jus contra bellum*”, aqui compreendido como sinônimo de direito da guerra. Para ser mais preciso, somente existe uma hipótese remota de “*jus ad bellum*” no contexto do “*jus contra bellum*”, já que nos estritos termos do Capítulo VII da Carta das Nações Unidas, artigo 51, prevê-se a única hipótese lícita e legítima de guerra, a legítima defesa:

Nada na presente Carta prejudicará o direito inerente de legítima defesa individual ou coletiva no caso de ocorrer um ataque armado contra um Membro das Nações Unidas, até que o Conselho de Segurança tenha tomado as medidas necessárias para a manutenção da paz e da segurança internacionais. As medidas tomadas pelos Membros no exercício desse direito de legítima defesa serão comunicadas imediatamente ao Conselho de Segurança e não deverão, de modo algum, atingir a autoridade e a responsabilidade que a presente Carta atribui ao Conselho de Segurança para levar a efeito, em qualquer tempo, a ação que julgar necessária à manutenção ou o restabelecimento da paz e da segurança internacionais.

É interessante observar que o artigo 51 da Carta das Nações Unidas fixa como parâmetro de inteligibilidade do “*jus contra bellum*” não somente o estado individual de cada um dos contendores, mas muito mais a idéia de segurança coletiva internacional, em que vigora, no dizer de **DINSTEIN**, um “eu coletivo” que se encontra ameaçado pela instabilidade decorrente do conflito<sup>255</sup>. Ademais, a dialética presente na hipótese de legítima defesa é por demais evidente, já que para se falar em legítima defesa é necessário que um ato ilícito seja praticado em relação a um bem jurídico tutelado, de modo a se permitir o imediato

<sup>255</sup> DINSTEIN, 2004, p. 344.

repelo por parte daquele que está sendo vitimado pela iliceidade. Assim, entre o ato ilícito que se pratica contra o direito de outrem e a conduta de rechaço deste em relação àquele, o ordenamento jurídico excepciona a liceidade desta contramedida, fato em que numa situação normal seria ilícita.

Entretanto, antes da Carta das Nações Unidas existiram várias tentativas de se juridicizar a guerra, seja para impedir a sua eclosão, seja para limitar as condutas dos contendores no teatro bélico, e que se encontra albergado na rubrica “*jus in bellum*”, como seja, o direito aplicável em período de guerras, também denominado de direito humanitário. Este, no entanto, precede historicamente ao direito da guerra, na medida em que tem como primeira norma de referência a Convenção de Genebra de 1864, através da qual se procurou melhorar as condições dos combatentes nos exercício em campanha, e que foi procedida pelas demais convenções de 1907, 1929, 1949 e os dois protocolos adicionais de 1977. Neste sentido, vale acompanhar o raciocínio de **COMPARATO**:

O direito contemporâneo, a partir da Carta de São Francisco, instituidora das Nações Unidas, restringiu sobremaneira o conceito de guerra justa [...] Com base nisto, tem-se insistido ultimamente na tese de que o direito do estado de guerra (*ius in bello*) já não poderia existir, por ser uma contradição nos termos: se a guerra constitui em si mesma um ilícito e, mais do que isso, um crime internacional, não faz sentido regular juridicamente as operações bélicas – o Direito não pode organizar a prática de um crime. Tal argumento, impressionante à primeira vista pelo seu aparente rigor lógico, não é contudo aceitável. Se a guerra, no estado presente do direito internacional, constitui em si mesma um crime, nada impede que se reconheça a prática, por qualquer das partes beligerantes, de outros ilícitos durante o desenrolar do conflito.<sup>256</sup>

Já as primeiras tentativas de um “*jus contra bellum*” são encontradas na Convenção da Liga das Nações, de 1919, que é a organização internacional que precedeu as Nações Unidas. Esta organização internacional, constituída através do tratado de Versalhes, foi criada sob forte influência do presidente dos Estados Unidos **WILSON**, que em seu Quatorze Pontos sintetizou a gênese do então incipiente “*jus contra bellum*”.

Conforme aponta **DINSTEIN**, o artigo 10 da Convenção da Liga das Nações impunha aos estados partes o dever de “[...] respeitar e preservar a integridade territorial e a independência política existente de todos os membros da Liga contra a agressão externa”, dispondo expressamente em seu artigo 11 que qualquer guerra ou ameaça de guerra se constituiria em interesse coletivo de todos os membros da Liga. Além disso, “*ex vi*” do artigo 12, impôs aos estados partes o dever de adotarem, para a solução de qualquer controvérsia, ao sistema jurisdicional da Corte Internacional Permanente de Justiça, ou ao sistema de arbitramento, ou ainda à investigação do Conselho da Liga, estando os litigantes impedidos de

<sup>256</sup> COMPARATO, Fábio Konder. **Convenção de Genebra (1864)**. Disponível em <http://www.dhnet.org.br/educar/redeedh/anthist/gen1864.htm>, acessado em 20.01.2007, às 17:09:00.

recorrerem “[...] à guerra até três meses da decisão dos árbitros, da sentença judicial ou do relatório do Conselho”.<sup>257</sup> Vê-se, portanto, que não ocorreu, de fato, uma abolição do direito de os estados recorrerem à guerra, mas tão somente a criação de procedimentos prévios de solução pacífica dos conflitos a que os estados partes deveriam se submeter. Manteve-se, portanto, a liceidade da guerra como forma legítima de solução de conflito, mas reservando-a o “*status*” de “*ultima ratio*”.<sup>258</sup>

A segunda tentativa de se regular o “*jus contra bellum*”, e que precedeu a Carta das Nações Unidas, foi o Tratado Geral para a Renúncia da Guerra como Instrumento de Política Nacional, também denominado de Pacto Kellog-Briand, de 1928. Em seu artigo 1º, os estados partes declaravam que “[...] condenavam o recurso à guerra para a solução de conflitos internacionais e a renunciavam como instrumentos de política nacional em suas relações externas”. Já em seu artigo 2º previa que a solução de todo conflito não poderia “[...] ser alcançada senão por meios pacíficos”. O Pacto havia sido ratificado, até o irromper da segunda guerra, por nada menos que 63 estados, um número recorde para a época.<sup>259</sup>

No entanto, o referido Pacto não continha nenhuma disposição específica que tivesse por fito regradar as seguintes hipóteses de guerra: a) legítima defesa, b) guerra como instrumento de política internacional, vez que este somente proibía a guerra como instrumento de política nacional. A guerra como instrumento de política internacional assumiu, neste sentido, uma característica de sanção internacional pela violação do direito internacional; c) a guerra fora do âmbito das relações recíprocas das partes contratantes, isto é, a eficácia do Pacto somente se impunha aos estados partes, e não àqueles que a ele não aderiram.<sup>260</sup>

Somente com o fim da segunda guerra mundial é que a sociedade internacional alcançou, de forma muito objetiva, as condições necessárias ao estabelecimento do “*jus contra bellum*”, além de aperfeiçoar os instrumentos internacionais de direito humanitário, ambos elevados ao “*status*” de “*jus cogens*”. Ademais, como também já visto, somente após a segunda guerra mundial é que o direito internacional público logrou criar as regras aplicáveis aos responsáveis pela eclosão guerra, propriamente denominados de criminosos de guerra, no que se poderia denominar de “*jus post bellum*”.<sup>261</sup>

No item a seguir, será conceituada a guerra, bem como os princípios do direito das gentes que têm por fito regulá-la.

---

<sup>257</sup> DINSTEN, 2004, p. 112-115.

<sup>258</sup> *Idem, ibidem*, p. 114.

<sup>259</sup> *Idem, ibidem*, p. 117-118.

<sup>260</sup> *Idem, ibidem*, p. 118-119.

<sup>261</sup> FERNANDES, Jean-Marcel. **A promoção da paz pelo Direito Internacional Público**, Porto Alegre: SAFE, 2006, p. 14.

### 2.3.1 O Conceito de guerra e os princípios que a fundamentam

Se o problema central do presente trabalho é o relativo á licitude e a legitimidade da guerra ao terror, é porque somente à luz do “*jus contra bellum*” e do “*jus in bellum*” contemporâneo é que se pode solvê-lo.

Com efeito, quando se emprega a expressão legalidade, remete-se o problema para o campo da norma posta, vale dizer, para o regramento positivo do direito da guerra, de conformidade com aquilo que se encontra estabelecido na Carta das Nações Unidas, como também no amplo conjunto de normas consuetudinárias. Já a legitimidade tem como fundamento de análise quer os princípios do direito internacional público que direta ou indiretamente fundamentam o direito da guerra, quer aquilo que se tem convencionado denominar de opinião pública, e que sem qualquer dúvida, se constitui num dos temas mais árduos da ciência política, mormente porque se tende a confundi-la com a opinião publicada, isto é, com a opinião veiculada nos meios de comunicação de massa, ou mesmo pelos órgãos oficiais de comunicação.

No presente trabalho, adota-se o conceito de opinião pública sustentado por **ARENDT**, para quem

[...] o que a maioria pensa e deseja constitui a opinião pública, mesmo que os canais públicos de comunicação – a imprensa, o rádio e a televisão – expressem idéias contrárias. É a diferença familiar entre *le pays réel* e os órgãos públicos do país; e uma vez que essa diferença se alargou até formar uma lacuna, ela constitui um sinal de perigo claro para o corpo político.<sup>262</sup>

Pois bem. Um dos principais problemas para a conceituação da guerra surge quando se pretende estabelecer a distinção entre conflitos armados internacionais e conflitos armados nacionais, já que nem todo conflito armado é, tecnicamente falando, uma guerra. Ademais, é bastante possível que surja uma zona de indiscernibilidade entre conflito armado internacional e nacional, quando, por exemplo, em razão de uma insurreição interna, logra-se a formação de um novo estado. A continuidade das hostilidades, para os insurgentes, é vista como uma guerra em sentido técnico, para o governo do país cindido, um conflito nacional. A diferença é significativa porquanto, “*prima facie*”, o direito das gentes somente se ocupa dos conflitos internacionais.

Para se fazer face a este problema, é importante verificar como a doutrina do direito das gentes tem conceituado a guerra, já que nenhuma norma de direito internacional público o

---

<sup>262</sup> ARENDT, 2004, p. 296.



faz. Começar-se-á pelos clássicos do direito internacional público, em que a expressão guerra é empregada, indistintamente, para qualquer espécie de conflito que se resolva pela força.

**GROTIUS**, por exemplo, emprega a palavra guerra para identificar “[...] o estado de indivíduos, considerados como tais, que resolvem suas controvérsias pela força. Esta definição compreende todos os tipos de guerra [...] Não excluo sequer a guerra particular [...]”<sup>263</sup>, para logo depois fazer a distinção entre guerra pública, guerra privada e guerra mista, afirmando que a “[...] a guerra pública é aquela que se faz pela autoridade de um poder civil. A guerra privada, aquela que se faz de outro modo. A guerra mista é aquela que é pública de uma parte e privada de outra”<sup>264</sup>. Para **GROTIUS**, somente a guerra pública solene era lícita, entendendo-se por solene aquela que fosse de acordo com o direito das gentes, segundo a teoria da guerra justa. Já a guerra privada e a guerra pública não solene eram incompatíveis com o direito natural e o direito das gentes, respectivamente, devendo, portanto, ser evitadas.<sup>265</sup> Tem-se, pois, no conceito de guerra pública uma aproximação daquilo que contemporaneamente se entende por guerra em direito das gentes.

Já **DE VATTEL**, seguindo a distinção de **GROTIUS**, afirma que a

[...] guerra é esse estado em que se persegue o seu direito pela força. A palavra também é usada para significar o próprio ato ou a maneira de perseguir o seu direito pela força [...] A guerra *pública* é aquela que tem lugar entre Nações ou os soberanos, que se faz em nome da autoridade pública e por suas ordens. É aquela de que trataremos aqui. A guerra *privada*, que tem lugar entre particulares, pertence ao direito natural propriamente dito.<sup>266</sup>

Se para estes autores a guerra identifica, de um modo geral, qualquer conflito que se resolva pela força, existindo uma distinção somente quanto às partes envolvidas no conflito, em **ROUSSEAU** já se encontra uma definição de guerra mais condizente com o seu atual significado no direito internacional público. Com efeito, para o genebrino,

**Não é, pois, a guerra uma relação de homem para homem, mas uma relação de Estado para Estado, na qual os particulares apenas acidentalmente são inimigos**, não na qualidade de homens, nem mesmo como cidadãos, mas como soldados; não como membros da pátria, mas como seus defensores. Enfim, cada Estado não pode ter como inimigo senão outro Estado, nunca homens, entendido que entre coisas de naturezas diversas é impossível fixar uma verdadeira relação. (grifo nosso)<sup>267</sup>

Na mesma linha, é o conceito dado por **OPPENHEIM**, segundo o qual a “[...] guerra é a contenda entre dois ou mais Estados por meio de suas forças armadas, com o propósito de

<sup>263</sup> GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**, trad. Ciro Mioranza, Ijuí: Unijuí, vol. 1, 2004, p. 71-72.

<sup>264</sup> *Idem, ibidem*, p. 159.

<sup>265</sup> *Idem, ibidem*, p. 160-70.

<sup>266</sup> DE VATTEL, 2004, p. 407.

<sup>267</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**, trad. Rolando Roque da Silva. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br>, acessado em 20.02.2007, às 17:45:00.

sobrepôr um ao outro e impor condições de paz apazíveis ao vitorioso”.<sup>268</sup> Conceito que, em parte, é compartilhado por **EAGLETON**: “Um elemento parece comum a todas as definições de guerra. Em todas as definições é claramente afirmado que a guerra é **uma disputa entre Estados**”. (grifo nosso)<sup>269</sup>

Portanto, a guerra, para o direito das gentes contemporâneo, é sempre uma contenda entre estados, e nunca entre forças políticas internas (porque aí se tem a guerra civil, e que se resolve, regra geral, pelas normas do direito interno de cada estado) ou entre estados e indivíduos.

Assim, daquele conceito de **OPPENHEIM** é possível se extrair os elementos contedísticos da guerra em direito das gentes, a saber:

- a) Deve haver uma contenda entre, pelos menos, dois Estados;
- b) Esta contenda deve essencialmente envolver o emprego das forças armadas;
- c) O propósito do emprego da força é a de sobrepôr-se ao “*ex adverso*”, bem como impor a paz sob as condições estabelecidas pelo vitorioso, vale dizer, a guerra não pode ter por finalidade o extermínio do inimigo, mas a sua derrota, no qual se teria a “*debellatio*”, ou a sua rendição, pela aceitação de um acordo de paz;
- d) A assimetria de objetivos e interesses, isto é, a busca pela satisfação de interesses antagônicos.

Confirma o acerto de que a guerra, para o direito internacional público, deve envolver, necessariamente, a presença de pelo menos dois estados antagônicos a decisão da Corte Internacional de Justiça no caso Nicarágua vs. Estados Unidos de 1986, em que restou decidido:

O conflito entre as forças *contrárias* e aquelas do Governo da Nicarágua é um conflito armado, que “não possui caráter internacional”. Os atos dos “*contras*” em direção do Governo da Nicarágua são portanto governados pelas leis aplicáveis a conflitos daquela natureza; dessa forma, as ações dos Estados Unidos contra a Nicarágua e dentro de seu território estão em desacordo com as normas legais relativas aos conflitos internacionais.<sup>270</sup>

Neste sentido, exclui-se a possibilidade de se considerar guerra, em sentido jus-internacional, o enfrentamento bélico que se não dê entre estados.

No que respeita à asserção de que a guerra envolva, necessariamente, o conflito armado entre os contendores é somente verdadeira quanto ao conceito de guerra em sentido material, pois, em sentido técnico, a guerra compreende o período que se inicia com a declaração de guerra e segue até a celebração da paz entre os estados em litígio, seja por

<sup>268</sup> *Apud* DINSTEIN, 2004, p. 5.

<sup>269</sup> *Apud* DINSTEIN, *ibidem*, p. 6.

<sup>270</sup> *Apud* DINSTEIN, *idem*, p. 47-49.

Tratado de Paz, seja por qualquer outro ato que explicita ou implicitamente dê por terminada a contenda<sup>271</sup>. Neste sentido, pegue-se o exemplo da Guerra da Coréia: materialmente, ela durou entre 25 de junho de 1950 e 27 de julho de 1953, mas tecnicamente, até o dia 04 de outubro de 2007, ocasião em que os respectivos governos assinaram, de fato, um acordo internacional objetivando estabelecer a paz na península.<sup>272</sup>

Assim, sinteticamente, somente a guerra em sentido material é que envolve o enfrentamento de forças bélicas de dois ou mais estados, independentemente de ter havido ou não a declaração formal de guerra entre os contendores. Já a guerra em sentido técnico é aquela que se inicia com a declaração formal de guerra e segue até que haja a celebração da paz, sem que seja necessário o efetivo enfrentamento das forças armadas dos estados envolvidos.

Sendo a guerra um fato juridicizado no atual contexto do direito das gentes, e sendo o mesmo fundado em princípios inderrogáveis que lhe conferem integridade sistemática, é no estatuto jurídico daquilo que acima se definiu como “*jus contra bellum*” e “*jus in bellum*” que se encontrarão os princípios que permitem aferir a legitimidade de uma guerra. Por serem princípios do direito internacional público, constituem-se, portanto, em “*jus cogens*”, sendo os mesmos os seguintes<sup>273</sup>:

- a) Princípio da necessidade: decorrente do princípio da solução pacífica dos conflitos, conforme o estabelecido no artigo 33 da Carta das Nações Unidas, o princípio da necessidade implica na completa proscrição da guerra como meio legítimo de se solver um litígio entre estados, de modo a restar tão somente a hipótese remota da legítima defesa, individual ou coletiva. Assim, a busca pela solução pacífica dos conflitos é muito mais do que uma obrigação, constituindo-se em um dever, no sentido de manifestar uma norma de “*jus cogens*”. A necessidade, como “*causa belli*”, se concretiza somente em havendo um ataque armado, de modo a possibilitar a contramedida pelo estado agredido, e a posterior intervenção das Nações Unidas.
- b) Princípio da utilidade: aplicação jurídico-internacional do princípio da proporcionalidade, e que implica na determinação de os estados utilizarem somente os meios de força que se mostrarem necessários para forçar a capitulação

---

<sup>271</sup> DINSTEIN, 2004, p. 43-47.

<sup>272</sup> “Líderes das duas Coréias assinam acordo de paz”. **FOLHA ON LINE**, 04 de outubro de 2007, São Paulo, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u333744.shtml>, acessado em 04.10.2007, às 14:32:00.

<sup>273</sup> PEREIRA, Bruno Yepes. **Curso de direito internacional público**, 2 ed., São Paulo: Saraiva, 2007, p. 210 *et seq.*

do inimigo. Implica, assim, na necessidade de guardar uma proporcionalidade entre meios e fins, de modo a se evitar a utilização de armas incompatíveis ao poder bélico do “*ex adverso*”, v.g., armamento nuclear contra armamento convencional de baixa intensidade destrutiva. Ademais, tem a finalidade de “[...] submeter o uso da força a limitações e condições destinadas a proteger o ser humano contra as conseqüências da arbitrariedade, a limitar o uso da violência e a reduzir os sofrimentos induzidos pela guerra, evitando assim os danos e as perdas humanas e materiais inúteis, ou supérfluos, e procurando conciliar, até onde for possível, os imperativos militares e as necessidades humanitárias”.<sup>274</sup> Desta sorte, o princípio da necessidade se funda, indiscutivelmente, no “*jus in bellum*”, compendiado nas diversas convenções de direito humanitário de que acima se falou.

- c) Princípio da humanidade: decorre do dever imputado a todos os estados de, em caso de guerra, adotar todas as medidas necessárias à preservação da vida humana, seja da população civil seja dos próprios combatentes inimigos, na medida em que a guerra não deve se prestar à destruição total do inimigo (guerra total), seja pela eliminação física dos mesmos, seja pela eliminação de seus modos e condições de vida, mas sim como a última forma de dissuadir o “*ex adverso*” à capitulação. Em síntese, o princípio da humanidade determina, nos termos da Convenção de Genebra, que os beligerantes “[...] não infligirão aos seus adversários males desproporcionais ao objetivo da guerra”.<sup>275</sup>

No próximo tópico, se verificará a conformação jurídica da legítima defesa, que como já visto, é a única hipótese em que “*jus contra bellum*” se encontra excepcionado no direito internacional público contemporâneo, o que, entretanto, atrai como condição para a apreensão, o conceito de guerra de agressão.

### 2.3.2 Legítima defesa e guerra de agressão: O par dialético do “*jus contra bellum*”

---

<sup>274</sup> PEYTRIGNET, GÉRARD. **Sistemas internacionais de proteção da pessoa humana: o direito internacional humanitário**, in CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto, PEYTRIGNET, Gérard, DE SANTIAGO, Jaime Ruiz. **As três vertentes da proteção internacional dos direitos da pessoa humana. Direitos humanos, direito humanitário, direito dos refugiados**, Brasília: Comitê Internacional da Cruz Vermelha, [s.d.], disponível em <http://www.icrc.org/Web/por/sitepor0.nsf/html/direitos-da-pessoa-humana>, acessado em 12.10.2006, às 4:32:00.

<sup>275</sup> *Idem, ibidem.*

Afirmar que a legítima defesa e a guerra de agressão formam, na estrutura normativa do “*jus contra bellum*”, o par dialético que o permite compreender implica, como já visto em linhas acima, que um somente é inteligível em razão do outro. Contudo, ambos não seriam completamente compreensíveis sem fazer-se alusão, mesmo que “*en passant*”, à estrutura institucional sobre a qual se assenta o direito da guerra no regime jus-internacional contemporâneo.

Como já visto, o “*jus contra bellum*” tem sua origem histórica na Carta das Nações Unidas, que em 1945, constituiu a Organização das Nações Unidas, cuja finalidade se encontra muito bem enunciada em seu artigo 1º, segundo o qual, são objetivos desta Organização Internacional:

1. Manter a paz e a segurança internacionais e para esse fim: tomar medidas coletivas eficazes para prevenir e afastar ameaças à paz e reprimir os atos de agressão, ou outra qualquer ruptura da paz e chegar, por meios pacíficos, e em conformidade com os princípios da justiça e do direito internacional, a um ajustamento ou solução das controvérsias ou situações internacionais que possam levar a uma perturbação da paz;
2. Desenvolver relações de amizade entre as nações baseadas no respeito do princípio da igualdade de direitos e da autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal;
3. Realizar a cooperação internacional, resolvendo os problemas internacionais de caráter econômico, social, cultural ou humanitário, promovendo e estimulando o respeito pelos direitos do homem e pelas liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião;
4. Ser um centro destinado a harmonizar a ação das nações para a consecução desses objetivos comuns.

Em outros termos: às Nações Unidas, constituída sobre os escombros da segunda guerra mundial, foi atribuída a função de ser o principal, mas não o único, foro de cooperação e governo internacional, competindo a seus órgãos de deliberação e execução de política internacional, a assecuração da paz e da segurança internacionais, princípios centrais sobre os quais a Carta das Nações Unidas se fiou para assegurar o desenvolvimento como princípio no qual se agrega a noção de direitos humanos.

No que respeita especificamente ao direito de guerra, os principais órgãos das Nações Unidas, a Assembléia Geral e o Conselho de Segurança, têm as seguintes estruturas e competências:

- a) A Assembléia Geral, composta, nos termos do artigo 9, por todos os membros das Nações Unidas, tem sua competência descrita entre os artigos 10 a 17, destacando-se, em especial, as do artigo 11, em que se prevêem, explicitamente, o princípio geral da cooperação internacional para manutenção da paz e seguranças internacionais, podendo, neste sentido, fazer recomendações para que o Conselho

de Segurança aprecie qualquer fato que, no seu entender, se constitua em ameaça àqueles princípios.

- b) O Conselho de Segurança, que nos termos do artigo 23, é composto por quinze membros das Nações Unidas, dos quais cinco são permanentes – Estados Unidos da América, Rússia, China, França e Reino Unido – sendo os demais membros não permanentes, eleitos pela Assembléia Geral, segundo uma distribuição geográfica equitativa. A diferença fundamental entre os membros permanentes e os membros não permanentes é o poder de veto que aqueles possuem em matéria substantiva, o que implica, em geral, no poder de obstar qualquer resolução com referido conteúdo nesse órgão. Toda decisão do Conselho de Segurança deve obter quórum mínimo de 9 votos afirmativos, sendo que em matéria substantiva, os votos concordantes dos cinco membros permanentes (artigo 27, 3). Esta regra somente é elidida em caso de ausência ou abstenção de um membro permanente, tendo esta norma origem consuetudinária, e que se formou a partir de um caso concreto, a saber, a guerra da Coreia. Tendo o Conselho de Segurança recomendado, pela aprovação de uma resolução, a que todos os países membros da ONU fornecessem à Coreia do Sul a assistência necessária para fazer frente à agressão da Coreia do Norte, sessão que fora boicotada pela então União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, membro permanente, considerou-se, num primeiro momento que à luz do sentido comum do artigo 27, 3 da Carta das Nações Unidas, referida resolução seria nula. No entanto, tendo a maioria dos estados membros das Nações Unidas considerado-a válida, formou-se o costume internacional acerca do tema, no sentido de que deverá haver o exercício manifesto do poder de veto, consistindo a abstenção ou a ausência como voto afirmativo tácito<sup>276</sup>. Compete ao Conselho de Segurança, como tarefa principal, a responsabilidade pela manutenção da paz e da segurança internacionais (artigos 23 e 24), sendo vinculante para os demais membros das Nações Unidas toda decisão tomada por este órgão (artigo 25). Esta competência pode ser caracterizada como uma competência da competência, na medida em que cabe ao Conselho de Segurança decidir as hipóteses em que um determinado conflito se qualifica como perturbador da paz e segurança internacionais, já que este órgão tem autoridade para decidir sobre “[...] a

---

<sup>276</sup> BYERS, 2007, p. 29.

existência de qualquer ameaça à paz, ruptura da paz ou ato de agressão” (artigo 39).

Tomam parte, ainda, da estrutura institucional das Nações Unidas, o Conselho Econômico e Social (artigos 61-72), o Conselho de Tutela (artigos 86-91), a Corte Internacional de Justiça (artigos 92-96) e o Secretariado (artigos 97-101), órgão este chefiado pelo Secretário Geral das Nações Unidas, a quem compete as atribuições de representação internacional e de administração da instituição. Nos termos do artigo 99, o Secretário Geral tem competência para “[...] chamar a atenção do Conselho de Segurança para qualquer assunto que em sua opinião possa ameaçar a manutenção da paz e da segurança internacionais”.

Não é preciso muito esforço para se aperceber que o principal órgão das Nações Unidas é composto por aquele conjunto de estados a que se convencionou denominar de superpotências, e que, por conta de seu papel hegemônico no principal órgão de assecuração da paz e da segurança internacionais, logram impor, no mais das vezes, as suas próprias políticas de caráter internacional, podendo, no mais, agir impunemente quando estas políticas se mostram elas mesmas causadoras de instabilidade internacional, tornando manifesta a idéia de assimetria nas relações internacionais<sup>277</sup>. Conforme anota com muita propriedade **SOARES**:

Na comunidade internacional, cinco Estados gozam de imunidade, e mesmo impunidade, pelos atos que praticam na implementação de sua política externa e que podem ameaçar a paz e a segurança internacional. São os cinco membros permanentes do Conselho de Segurança das Nações Unidas. Argélia, Irlanda do Norte, Tibete, Vietnam, Chechênia, são algumas situações que não sensibilizaram o Conselho para debate dentro do capítulo VII da Carta, e podem ser aproximadas de outras ocasiões em que o Conselho agiu.

Criado para manter a paz e a segurança internacionais, o Conselho de Segurança recebeu dos cinquenta Estados membros fundadores em 1945, a delegação de agir em nome deles nessa tarefa. Eram os “enormes poderes” a que se referiam comentaristas da Conferência de São Francisco, na época. Embora a Organização seja baseada no princípio da igualdade soberana dos Estados-membros (parágrafo 1º do art. 2º), pagou-se o preço de criar condição privilegiada para cinco deles no art. 27, cujo parágrafo 3º prevê o veto. Tal renúncia permitiu erguer a Organização, como se sabe.

[...]

A desigualdade no Conselho de Segurança é deliberada. Como ouvi de um representante norte-americano quando com ele conversava sobre o assunto: “é desigual como a vida é desigual.”<sup>278</sup>

O “preço” a que alude **SOARES** é a tentativa de se conciliar duas formas antagônicas de se conceber as relações internacionais, a saber, o idealismo e o realismo. Sinteticamente, o

<sup>277</sup> DE ALMEIDA, Paulo Roberto. **A ONU e a questão da assimetria de poder**. Disponível em <http://www.pralmeida.org/05DocsPRA/1427ONUassimetria.pdf>, acessado em 20.10.2007, às 19:23:00.

<sup>278</sup> BAENA SOARES, João Clemente. **O conselho de segurança da ONU**. Disponível em <http://www.funag.gov.br/conselho-de-seguranca-baena-soares.pdf>, acessado em 09.08.2006, às 1:00:00.

realismo, cujas matrizes históricas se encontram nas obras de **HOBBS**, **MAQUIAVEL**, e atualmente **MORGENTHAU**, compreendem as relações internas a partir dos seguintes pressupostos: a) a centralidade do estado nas relações internacionais, b) a preponderância da soberania nacional sobre os demais interesses, c) a caracterização da sociedade internacional sob uma perspectiva anárquica, d) a guerra como fenômeno natural às relações entre os estados, e e) a desconfiança dos foros de cooperação internacional para a solução das controvérsias. Já a teoria idealista, que tem gênese no pensamento de **ROUSSEAU**, **KANT** e, no início do século XX, **WILSON**, tem como paradigmas: a) senão a renúncia, pelo menos uma concepção cooperativista da soberania, em que se a compartilha com os demais sujeitos internacionais como forma de assegurar a paz e a segurança internacionais, b) o sentimento de comunidade internacional, c) o humanitarismo, d) a forte ênfase numa ética nas relações internacionais, com renúncia à guerra como forma de solução dos conflitos internacionais, e e) ênfase na eficácia do modelo institucional das organizações internacionais, pelo que o idealismo é também denominado de transnacionalismo ou institucionalismo.

Assim, no que respeita à Assembléia Geral, fincada na igualdade soberana de todos os membros, tem-se sem qualquer dúvida uma orientação idealista. Já no que alude ao Conselho de Segurança, vincado na “desigualdade natural”, uma concepção notadamente realista, em que os membros com poder de veto mais se procuram em satisfazer a seus próprios interesses nacionais do que efetivamente dotar a sociedade internacional de um sistema assecuratório da paz e segurança internacionais.

De qualquer forma, é esta a estrutura institucional sobre a qual o “*jus contra bellum*” encontra o seu fundamento de aplicabilidade, na medida em que cabe as Nações Unidas, nascida sob signo do pacto faustiano entre institucionalismo e “*realpolitik*”, enfrentar as graves ameaças à segurança e paz internacionais. Contudo, não se pode deixar de verificar que uma contradição tão real como esta somente pode trazer, já em seu nascedouro, as razões mesmo de seu fracasso, como, de fato, se verifica nos tempos que correm.

Pois bem. Nos termos do artigo 51 da Carta das Nações Unidas, o “*jus contra bellum*” encontra como limite extremo o chamado direito inerente de legítima defesa que todo estado é detentor em razão mesma de sua soberania frente aos demais estados. Conforme decidiu a Corte Internacional de Justiça em seu Parecer sobre a Legalidade da Ameaça ou Uso de Armas Nucleares, de 1996: “Ademais, a Corte não pode perder de vista o direito fundamental



de todo Estado à sobrevivência e, em razão deste seu direito, a recorrer à legítima defesa de acordo com o Artigo 51 da Carta no caso de sua sobrevivência estiver sendo ameaçada.”<sup>279</sup>

No contexto do artigo 51 da Carta das Nações Unidas, bem como no excerto da decisão da Corte Internacional de Justiça supracitada, parece emergir que o direito de legítima defesa, inerente a todo estado, se evidencia como um dado essencialmente individual, como se o estado atacado tivesse de enfrentar a seu algoz só com a sua própria força militar. Contudo, este raciocínio é uma visagem que se dissipa quando se constata que a essência do direito de legítima defesa é a auto-ajuda, vale dizer, a cooperação em matéria de defesa que os estados, nas suas relações recíprocas, se prestam, tornando, neste sentido, compreensível o disposto no artigo 52, 1 da Carta das Nações Unidas<sup>280</sup>. Nesse sentido afirma **DINSTEIN**:

A essência da legítima defesa é a auto-ajuda: sob determinadas condições estabelecidas pelo direito internacional, um Estado que age de forma unilateral – talvez em associação com outros países – poderá responder com força legal à força ilegal (ou, minimamente, à ameaça iminente de força ilegal). A confiança na auto-ajuda, como remédio disponível para os Estados quando seus direitos são violados é, e sempre tem sido, uma das características de todos os sistemas jurídicos primitivos, mas no direito internacional ela tem sido considerada essencial.<sup>281</sup>

Por conta disto, torna-se evidente que o direito de legítima defesa, nos termos do artigo 51 c/c o artigo 2º, 4, da Carta das Nações Unidas, se manifesta sob duas formas autônomas, embora complementares, a legítima defesa individual e a legítima defesa coletiva.

Tem-se a legítima defesa individual quando um estado, tendo sido vitimado em sua integridade político-territorial por um ataque armado, repele-o imediatamente, usando dos meios necessários e proporcionais para assegurar o seu legítimo direito à sobrevivência política soberana. O elemento central do conceito acima é a expressão ataque armado, pois a legítima defesa é restrita “[...] à resposta a um ataque armado [...]” que “[...] é obviamente, um tipo de agressão [...]” já que o “[...] termo agressão pode ser ampliado para incluir meras ameaças [...] Porém, apenas uma forma especial de agressão contando com um ataque armado justifica a legítima defesa nos termos do art. 51”<sup>282</sup>.

<sup>279</sup> CORTE INTERNACIONAL DE JUSTIÇA. **Opinión Consultiva de la Corte Internacional de Justicia sobre la legalidad de la amenaza o el empleo de armas nucleares**. Disponível em: [http://www.icj-cij.org/homepage/sp/advisory/advisory\\_1996-07-08.pdf](http://www.icj-cij.org/homepage/sp/advisory/advisory_1996-07-08.pdf), acessado em 10.10.2006, às 12:00:00. Livre tradução de: “Además, la Corte no puede perder de vista el derecho fundamental de todo Estado a su supervivencia y, por ende, su derecho a recurrir a la legítima defensa de conformidad con el Artículo 51 de la Carta en el caso de que su supervivencia se vea amenazada.”

<sup>280</sup> Artigo 52, 1: “Nada na presente Carta impede a existência de acordos ou de entidades regionais, destinados a tratar dos assuntos relativos à manutenção da paz e da segurança internacionais que forem suscetíveis de uma ação regional, desde que tais acordos ou entidades regionais e suas atividades sejam compatíveis com os Propósitos e Princípios das Nações Unidas”.

<sup>281</sup> DINSTEIN, 2004, p. 244.

<sup>282</sup> *Idem, ibidem*, p. 254-255.

No que respeita ao aspecto temporal do ataque armado, atualidade e/ou iminência, a Corte Internacional de Justiça, baseando-se no costume internacional, assentou na decisão de mérito do caso Nicarágua vs. Estados Unidos, de 1986, que a legítima defesa poderá ser exercida não somente como resposta a um ataque armado, mas também a uma ameaça concreta e iminente, no sentido comum de imediatidade, prestes a ocorrer. Neste sentido, a legalidade da legítima defesa preventiva se manifestaria na certeza e na iminência de um ataque armado, e não na plausibilidade futura de sua ocorrência, desde que este repelo seja a única forma de se evitar àquele<sup>283</sup>. Em sentido contrário, **DINSTEIN** afirma que a

[...] exigência de um ataque armado como condição de legítima defesa legítima (*sic*), de acordo com o artigo 51, não previne somente ameaças. O recurso da legítima defesa nos termos do artigo não é justificado por nenhuma violação de direito internacional mediante um ataque armado. **Até mesmo as declarações de guerra, se for evidente a todos que sejam acompanhadas de atos, não será suficientes.** A noção de que a mera mobilização o “pronúnciação belicosa” como tal pode justificar a legítima defesa dentro do teor do art. 51 não tem fundamento. No fundo, a legítima defesa compatível com o artigo 51 implica o recurso do contra-ataque: **decorre da reação ao uso da força pela outra parte.** (grifo nosso)<sup>284</sup>

Com efeito, esta parece ser a interpretação mais correta à luz da Carta das Nações Unidas, na medida em que não tendo havido ainda a guerra de agressão, caberá ao Conselho de Segurança, por provocação ou “*moto proprio*”, no exercício de sua competência de fiel da segurança e paz internacionais, tomar as providências cabíveis à dissuasão do ameaçador, dissuasão que não implica, necessariamente, na mobilização militar, mas, previamente, sanções de caráter econômico, diplomático etc, isto é, deve existir uma gradação entre os atos dissuasórios, reservando-se, como já se disse, a intervenção armada como “*ultima ratio*”. Para **DINSTEIN**,

O artigo 51 não somente deixa de intimidar a guerra preventiva, como também restringe as tarefas críticas atribuídas ao Conselho de Segurança ao cenário exclusivo do contra-ataque aplicado em resposta a um ataque armado. Certamente, se a guerra preventiva na legítima defesa for justificada (com base na “causa provável” mais do que no efetivo uso da força), ela deveria ser submetida, pelo menos – e se possível – à supervisão do Conselho. Em suma, não seria um caso apropriado para a aplicação da máxima da interpretação *expressio unius est exclusio alterius*?<sup>285</sup>

Embora a legítima defesa, nos termos do artigo 51, primeira parte, deva ser exercida imediatamente pelo estado agredido, entendendo-se esta imediatidade segundo um critério temporal razoável à mobilização dos recursos militares, jurídicos, de cooperação internacional etc, que obviamente não podem ser levantados sem o transcurso de um tempo considerável, não se devendo, portanto, entender a exigência da imediatidade como sinônimo de logo em

<sup>283</sup> DINSTEIN, 2004, p. 255-256.

<sup>284</sup> *Idem, ibidem*, p. 255-256.

<sup>285</sup> *Idem, ibidem*, p. 257.

seguida, minutos ou horas após o ataque armado. Ademais, o Conselho de Segurança das Nações Unidas deverá ser imediatamente notificado, para que possa deliberar sobre as medidas a serem adotadas contra o estado agressor, desencadeando, assim, a figura da legítima defesa coletiva, sendo aquela em que os países membros das Nações Unidas, após prévia autorização do Conselho de Segurança, prestam a assistência bélica ao estado agredido, geralmente vazada em termos bastante ambíguos, v.g., “empregar todos os meios necessários [...] e restabelecer a paz e a segurança internacionais na região”<sup>286</sup>. Mas não somente isto. Permite também que o Conselho de Segurança afira a liceidade da alegada legítima defesa, pois conforme indica **DINSTEIN**

A desculpa da legítima defesa tem sido freqüentemente utilizada por agressores voltados para a propaganda política. Ataques armados brutais têm ocorrido enquanto o Estado agressor cnicamente assume em público que simplesmente responde com a devida contraforça (sic) ao (mítico) uso da força pelo outro Estado.<sup>287</sup>

Tem-se, aí, a denominada regra das duas fases, em que a primeira se manifesta quando o estado agredido repele o ataque armado segundo a disponibilidade de suas medidas, por sua conta e risco, sendo a segunda aquela em que o Conselho de Segurança, aferindo todos os acontecimentos relatados, decide pela legalidade ou não da legítima defesa, e em sendo afirmativa, toma as medidas que tornam possível a auto-ajuda internacional em favor do agredido contra o agressor, e se ilegítima, determinar a cessação da agressão pelo estado que alegara legítima defesa.

Neste sentido, é exemplificativo o caso da primeira guerra do Golfo. Em 02 de agosto de 1990, o Iraque invadiu o Kuwait, alegando, em síntese, que este país havia provocado a queda do preço do petróleo, retomando, em conjunto, velhas questões territoriais e exigindo uma indenização pelas perdas sofridas em razão dos dois fatos acima. Este fato configurou uma flagrante violação ao disposto no artigo 2, 4 da Carta das Nações Unidas. No dia seguinte, 03 de agosto, o Conselho de Segurança se reuniu, decretando, pela Resolução 660, que o Iraque se retirasse imediatamente do Kuwait, além de impor, logo em seguida, sanções econômicas. Como o Iraque recusou-se submeter, o Conselho de Segurança baixou a Resolução 678, fixando o dia 15 de janeiro de 1991 para que aquele país se submetesse à autoridade das Nações Unidas. Vencido o prazo, uma coalizão internacional de 700 mil militares, liderados pelos Estados Unidos – chamada de Operação Tempestade no Deserto – logrou, em pouco tempo, debelar as forças militares do Iraque, recompondo a ordem internacional, além de submeter aquele país a forte pressão e fiscalização internacionais.<sup>288</sup>

---

<sup>286</sup> BYERS, 2007, p. 32.

<sup>287</sup> DINSTEIN, 2004, p. 283.

<sup>288</sup> BYERS, 2007, p. 32.

Vê-se, nestes termos, que a legítima defesa somente ganha tipicidade quando se estiver em presença de uma guerra de agressão atual – dada a exclusão da possibilidade de iminência, quanto mais de presunção “*pro futuro*” -, cuja primeira tentativa de se criminalizar ocorreu ao término da primeira guerra mundial, em que as forças aliadas imputaram ao Kaiser Wilhelm II, da Alemanha, *ex vi* do artigo 227 do Tratado de Paz de Versalhes , a “[...] suprema ofensa contra a moral internacional e a santidade dos tratados”. Contudo, o Kaiser não foi levado a julgamento porquanto, tendo obtido asilo na Holanda, país que não era signatário do Tratado de Versalhes, esta se recusou a extraditá-lo, alegando não estar obrigada internacionalmente.<sup>289</sup>

Houve nova tentativa no período do entre guerras, em que o Protocolo à Convenção da Liga das Nações sobre a Solução Pacífica das Disputas Internacionais, de 1924, em seu preâmbulo, dispunha que “[...] a guerra de agressão constitui [...] um crime internacional”. Contudo, o Protocolo não chegou a ser ratificado.<sup>290</sup>

Somente com o término da segunda guerra mundial é que o direito das gentes encontrou as condições necessárias para, efetivamente, tornar ilícito o crime de agressão, nos termos da Carta do Tribunal Militar Internacional, constitutivo do Tribunal de Nuremberg, que em seu artigo 6º tipificava a guerra de agressão como sendo o “[...] planejamento, preparação, iniciação ou promoção de uma guerra de agressão, ou de uma guerra de violação dos tratados, acordos e garantias internacionais, ou ainda a participação num plano comum ou conspiração visando os objetivos supracitados [...]”, sujeitando os seus participantes à responsabilidade penal pessoal frente à comunidade internacional, na medida em que, conforme decidido no Tribunal de Nuremberg, os “[...] crimes contra o direito internacional são cometidos pelos homens, não por entidades abstratas, e apenas com a punição desses indivíduos, que cometem tais crimes, podem as provisões de direito internacional serem fortalecidas”.

Em outros termos, a guerra de agressão é o crime mais grave que existe no direito internacional público contemporâneo, e que encontra repelo quer nas normas postas que nas normas pressupostas que o fundamentam.<sup>291</sup>

Contudo, trata-se, até aqui, de um ilícito imputável somente à pessoa física, e não de um ilícito atribuível ao estado, porquanto não se logrou ainda um consenso sobre o projeto da Comissão de Direito Internacional (DCI) das Nações Unidas acerca da Responsabilidade do

---

<sup>289</sup> DINSTEIN, 2004, p. 161-162.

<sup>290</sup> *Idem, ibidem*, p. 162.

<sup>291</sup> *Idem, ibidem*, p. 162-165.

Estado por Atos Internacionalmente Ilícitos, em que se prevê, explicitamente, a guerra de agressão como um ilícito internacional imputável ao estado, dispondo, ainda, que “Nenhuma disposição [...] excluirá a ilicitude de qualquer ato do Estado que não esteja em conformidade com uma obrigação que decorra de uma norma imperativa de direito internacional geral”.<sup>292</sup> Como conseqüências desta criminalização, ocorreriam, para os demais estados, as seguintes obrigações: a) não reconhecer a legalidade da situação criada em razão do ilícito, b) não prestar assistência ao estado agressor para a manutenção da situação ilicitamente criada, e c) cooperarem com os demais estados no cumprimento dessas obrigações e na aplicação das medidas instituídas para a eliminação das conseqüências do crime.<sup>293</sup>

Tem-se, assim, o fechamento do círculo dialético enunciado no início. Somente porque a guerra de agressão se constitui em um ilícito internacional, em verdade, no crime internacional de maior gravidade, é que a contramedida é legítima, tanto por parte do estado agredido como da parte do sistema onusiano de defesa coletiva.

Contudo, a guerra, repise-se, somente é concebível como última medida. Enquanto for possível obter a solução do conflito por outros meios, tais como a cooperação internacional, a adoção de embargos militares, econômicos, diplomáticos e financeiros, de modo a se dissuadir o agressor em debelar o seu “*animus beligerandi*”, o enfrentamento de forças deverá ser evitado, posto que incompatível com o princípio da necessidade e da utilidade, vale dizer, com o “*status*” de “*ultima ratio*” da contramedida, individual e coletiva.

Esta última afirmação remete o trabalho ao problema do terrorismo, seu conceito, formas de manifestação, bem como ao modo mais condizente com o direito das gentes de se o enfrentar. Seria a guerra? Frente a todo o arcabouço internacional a se possibilitar a cooperação entre os estados, seria a guerra o meio necessário, útil e humano ao enfrentamento deste problema que afeta não somente a um estado, mas a toda a sociedade internacional?

Estes questionamentos serão enfrentados no próximo tópico.

---

<sup>292</sup> DE CLEMENT, 2007. Livre tradução de: “Ninguna disposición (...) excluirá la ilicitud de cualquier hecho del Estado que no esté de conformidad con una obligación que emana de una norma imperativa de derecho internacional general”.

<sup>293</sup> DINSTEIN, 2004, p. 157.

## 2.4 Do terrorismo: conceito, espécies e tratamento jurídico internacional

*“Terrorism is a word used by “ins” to describe the violence of the “outs””.*  
R. Rubenstein<sup>294</sup>

Aparentemente, cada época parece suscitar, ou eleger, aquilo que se poderia denominar de seus problemas fundamentais, ou seja, aquele conjunto de fenômenos que impactam de tal forma a vida coletiva, que acabam por monopolizar o espaço público, expulsando para a sua periferia outros problemas tão relevantes quanto eles.

Nos dias que correm estes ditos problemas fundamentais na sociedade internacional se identificam em dois temas macros: terrorismo internacional e mudanças climáticas, dito aquecimento global. Outros, como o tráfico de pessoas humanas<sup>295</sup>; a formação de um consenso em torno do significado mesmo de intervenção humanitária, de modo a se evitar a escolha soberana sobre a quais povos prestá-la ou não; a deblaque do regime democrático em todo o ocidente, da qual decorre a desconfiança generalizada na política como a única forma de convivência e de solução pacífica dos conflitos sociais etc, parecerem ter sido esquecidos, solapados para fora do “*locus*” de visibilidade e de dialogicidade plural que deve caracterizar o espaço público da sociedade internacional. Remanesce o problema relativo à veracidade ou ficcionalidade deste monopólio, vale dizer, em se saber se o mesmo assim se constitui por conta de sua centralidade e máxima importância para a vida coletiva ou se por conta daquilo acima definido como opinião publicada.<sup>296</sup>

Que o terrorismo se constitua em um problema seriíssimo da comunidade internacional contemporânea não existe a menor dúvida. No entanto, como afirma **CASELLA**, o liame que neste tema separa o jurídico do político é mais estreito ainda do que aquele existente no que se relaciona à guerra, na medida em que o terrorismo, para além de sua extrema problemática jurídica, envolve também uma conotação moral. Contudo, repita-se,

<sup>294</sup> *Apud* LEITE FILHO, Jaime de Carvalho. **Anotações e reflexões sobre o terrorismo de estado**. Dissertação (Mestrado em Direito). Centro de Pós-Graduação de Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002, p. 43. Livre tradução de: “Terrorismo é a palavra que os “daqui” usam para descrever a violência dos de “fora”.

<sup>295</sup> “Tráfico de pessoas movimento US\$ 32 bi por ano”. **FOLHA ON LINE**, São Paulo, 05 de novembro de 2005, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u89306.shtml>, acessado em 13.11.2007, às 11:32:00.

<sup>296</sup> Parece confirmar a idéia de que se constituam mais em problemas induzidos do que efetivamente sentidos, a afirmação de DERRIDA, que questionado por BORRADORI se o 11 de setembro deveria ser considerado um “*major event*”, respondeu que “[...] essa “sensação” é na verdade menos espontânea do que parece: é em grande parte condicionada, constituída, se não construída, delimitada de qualquer maneira pela mídia, com uma prodigiosa máquina técnico-sócio-política”, *in* BORRADORI, 2004, p. 95.

se é um problema da sociedade internacional, o parâmetro de seu enfrentamento é o direito internacional público, mediante a implementação e aperfeiçoamento dos institutos jurídicos que tornem possíveis e eficazes a cooperação internacional<sup>297</sup>.

Por isso é que se põem em dúvida no presente trabalho a alegação de ele ser o mais importante, o mais significativo, aquele evento, ou séries de eventos com o condão de transformar radicalmente a autopercepção e a estrutura fundamental da sociedade dos viventes, de modo a fundar um novo pacto intergeracional, hoje estribado no respeito àquilo que **CANÇADO TRINDADE**, **PEYTRIGNET** e **DE SANTIAGO** chamam de tríplice vertente assecuratória da dignidade humana, a saber, os direitos humanos, o direito humanitário e o direito dos refugiados, tríade que por muito tempo formou sistemas não comunicantes e independentes, mas que hoje se constituem em um macro sistema interdependente, de natureza “*jus cogens*”<sup>298</sup>, tanto que **ESCALANTE** as define, em raciocínio “*ad similia*”, às cláusulas de inamovibilidade da ordem constitucional interna dos estados nacionais.<sup>299</sup>

De qualquer sorte, o terrorismo islâmico, também denominado de movimento jihadista global<sup>300</sup>, foi eleito como o tema central da agenda de segurança da sociedade internacional, desencadeando, como visto, a chamada guerra ao terror, remanescendo, neste sentido, o problema de sua legitimidade e legalidade, tema desta dissertação.

Mas em que consiste o terrorismo? Qual o seu significado e em que ele se diferencia das demais formas de violência que dominam o gênero humano?

A palavra terror, da qual deriva a palavra terrorismo, parece ter ingressado no vocábulo das línguas neolatinas através da língua francesa, pois conforme esclarece **PELLET**, a palavra francesa “*terreur*”, derivada do latim “*terror*”, passa a ser usada por volta de 1335 para designar “[...] um medo ou uma ansiedade extrema correspondendo, com mais freqüência, a uma ameaça vagamente percebida, pouco familiar e largamente imprevisível”.<sup>301</sup>

<sup>297</sup> CASELLA, Paulo Borba. **Direito internacional, terrorismo e aviação civil**, São Paulo: Quartier Latin, 2006, p. 161-162.

<sup>298</sup> CANÇADO TRINDADE, PEYTRIGNET, DE SANTIAGO, 2006, *passim*.

<sup>299</sup> ESCALANTE, Rodolfo E. Piza. **El valor del derecho y la jurisprudencia internacionales de derechos humanos en el derecho y la justicia internos: el ejemplo de Costa Rica**, in CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. *Liber amicorum*, Héctor Fix-Zamudio, vol. 1, San José de Costa Rica: Corte Interamericana de Derechos Humanos y Unión Europea, 1988, p. 180.

<sup>300</sup> ““Movimento jihadista global”, ou o terrorismo globalizado”. **UOL ÚLTIMAS NOTÍCIAS**, São Paulo, 12 de agosto de 2006, disponível em <http://noticias.uol.com.br/ultnot/afp/2006/08/12/ult34u161081.jhtm>, acessado em 12.08.2006, às 11:33:00.

<sup>301</sup> *Apud* GUIMARÃES, Marcello Ovídio Lopes. **Tratamento penal do terrorismo**, São Paulo: Quartier Latin, 2007, p. 14.

Não parece que a denotação da palavra terror tenha sofrido uma variação significativa ao longo dos séculos, pois ainda se a poderia identificar àquele sentimento de pavor e impotência em face a um evento fatal e imprevisível, imprevisibilidade caracterizada tanto pelo aspecto temporal (quando?) como pela forma de sua consumação (como?). O que muda, no entanto, é que a origem do terror durante muito tempo foi atribuído a uma ação corretiva da divindade, como, por exemplo, deixa evidente o texto de 1 Samuel 5, 9<sup>302</sup>, sendo hoje atribuída exclusivamente aos homens. Para lembrar um dos paradigmas centrais em **AGAMBEN**, a modernidade secularizou o terror.

Com efeito, a palavra terror ganha uma conotação política no período compreendido entre 31 de maio de 1793 e 27 de julho de 1794, interstício no qual se instalou em França, sob a direção de Maximilien François Isadore Robespierre, o “Terror”, caracterizado pela radicalização revolucionária jacobina, cuja finalidade, no dizer de **ROBESPIERRE**, era fazer uma “[...] justiça pronta, severa, inflexível”.<sup>303</sup> Assim, a forma de se governar e manter a pureza e a continuidade da revolução se manifestava pela incutissão do terror sobre o povo, vale dizer, a eventualidade de que qualquer pessoa pudesse vir ser acusada de atos contra-revolucionários, bem como pela espetacularização daquela justiça imediata, severa e inflexível pela utilização da máquina criada por Dr. Guillotin. A guilhotina, apresentada como instrumento mais eficaz (causava a morte em 30 segundos) e humanitário (evitava que a execução durasse por um longo período, causando sofrimento desnecessário, como a forca, que poderia demorar mais de 45 minutos), foi amplamente usada para fins de justicamento sumário, já que a convenção aprovara, em 10 de junho de 1794, uma resolução diminuindo as formalidades para a condenação à pena capital.<sup>304</sup> Como consequência deste fato, “[...] foi preso cerca de meio milhão de pessoas, tendo sido assassinadas à volta de 37.500, pela fome e pela guilhotina; acabou a 9 do Termidor do ano II (27 de Julho de 1794) [...]. Os inimigos do Terror passaram então a designá-lo também por terrorismo, uma palavra que tomaremos por equivalente a terror”.<sup>305</sup>

Já o terrorismo como instrumento de luta política, e não de manutenção da governabilidade revolucionária, surge nos oitocentos com a formação de diversos grupos

---

<sup>302</sup> “Conforme [os autores do roubo] a iam conduzindo de cidade em cidade, o Senhor fazia pesar a Sua mão sobre eles, causando grande terror. E feriu os habitantes desde o menor até ao maior com muitos temores”. *Apud* DE MATOS, Luís Salgado. **Dicionário de Moral e Filosofia Política**, verbete: terror, disponível em <http://www.ifl.pt/main/Portals/0/dic/terror.pdf>, acessado em 20.03.2006, às 18:32:00.

<sup>303</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>304</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>305</sup> *Idem, ibidem.*



russos que se opunham ao regime czarista, e que culminou no assassinato do czar Alexandre II, morto em 1881 pela ação do grupo populista “Terra e Liberdade”.

O terrorismo como instrumento de luta política teve, por assim dizer, a sua sistematização, no panfleto de **BAKUNIN** e **NETCHAEV**, O catecismo do revolucionário. Em uma afirmação que muito se aproxima à idéia de agambeniana de “*homo sacer*”, estes teóricos anarquistas afirmavam que o revolucionário se assemelhava a “[...] um morto em *sursis*; uma pessoa que já tinha renunciado à vida em prol da revolução, o que tornava “normal”, por exemplo, um atentado suicida”.<sup>306</sup>

Se politicamente a díade terror-terrorismo se reporta àqueles períodos de radicalização revolucionária, juridicamente o termo surge somente no entre guerras<sup>307</sup>, época em que a comunidade internacional se viu solapada por atentados terrorista perpetrados por diversos grupos que se autodefiniam anarquistas ou comunistas, tendo como ápice as mortes do rei Alexandre I, da Iugoslávia, e do ministro das relações exteriores de França, Louis Barthou, na cidade de Marselha, em 1934, atentado cometido por Vlada Georgiev, membro de uma organização terrorista croata. Em decorrência deste evento específico, foi convocada a Convenção de Genebra para a Prevenção e Repressão do Terrorismo, em 1937, e que resultou no primeiro tratado internacional a regular a matéria, cujo artigo 1º dispunha que “[...] a expressão “atos terroristas” quer dizer fatos criminosos dirigidos contra um Estado, e cujo objetivo ou natureza é o de provocar o terror em pessoas determinadas, em grupos de pessoas ou no público”.<sup>308</sup>

Conforme aponta **DE MEDEIROS**<sup>309</sup>, esta Convenção somente foi ratificada pela Índia, podendo-se explicar esta adesão quase nula à proximidade da eclosão da segunda guerra mundial, além do fato nada banal de que muitos estados, à época, inauguraram aquilo que se convencionou chamar de terrorismo de estado<sup>310</sup>, como exemplificam os casos extremos da Alemanha nazista e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas sob o terror estalinista, regimes que encarnam os estados totalitários por definição. Mas não somente estes, pois conforme **CASELLA**, o estado totalitário, sendo dominado pelo senhor totalitário,

<sup>306</sup> COGGIOLA, Osvaldo. **As várias faces do terrorismo**, in *História Viva*, ano V, n. 49, São Paulo: Duetto, setembro de 2007, p. 42.

<sup>307</sup> Não se pode esquecer, no entanto, que a primeira guerra mundial teve como causa irruptora a morte do Arquiduque Francisco Ferdinando, em 28 de junho de 1914, na cidade de Sarajevo, provocada pela ação do militante anarquista Gavrilo Princip.

<sup>308</sup> GUIMARÃES, 2007, p. 15-16.

<sup>309</sup> DE MEDEIROS, Antônio Paulo Cachapuz. **O terrorismo na agenda internacional**, in *Revista do Centro de Estudos Judiciários*, Brasília: Conselho da Justiça Federal, n. 18, setembro de 2002, p. 64.

<sup>310</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Quando o estado de exceção vira regra**, in *História Viva*, ano V, n. 49, São Paulo: Duetto, setembro de 2007, p. 46.

seja ele o “*Führer*”, o “*Duce*”, o “*Generalísimo*”, o “*Camarada*”, o “*Grande Timoneiro*”, é aquele em que este “[...] é a instância suprema do bem e do mal, do certo e do errado, é o eixo unificador do mundo desdivinizado [...] O poder totalitário extrai sua validade de sua efetividade, só permanecendo enquanto congrega a seus atributos o domínio da força”<sup>311</sup>, constituindo-se num genuíno regime tanatopolítico, pois como afirma **AGAMBEN**

Para compreender fenômenos modernos como o *Duce* fascista e o *Führer* nazista, é importante não esquecer sua continuidade com o princípio da *auctoritas principis*. Como já observamos, nem o *Duce* nem o *Führer* representam magistraturas ou cargos públicos constitucionalmente definidos – ainda que Mussolini e Hitler estivessem investidos, respectivamente, do cargo de chefe de governo e do cargo de chanceler do Reich, como Augusto estava investido do *imperium consolare* e da *potestas tribunicia*. As qualidades de *Duce* e de *Führer* estão ligadas diretamente à pessoa física e pertencem à tradição biopolítica da *auctoritas* e não à tradição jurídica da *potestas* [...] A autoridade do *ductor* ou do *Führer* nunca pode ser derivada, mas é sempre original e deriva de sua pessoa; além disso, não é, em sua essência, coercitiva, mas se baseia, como Triepel já havia mostrado, no consenso e no livre reconhecimento de uma “superioridade de valores”<sup>312</sup>.

Ademais, na definição apresentada pela Convenção de 1937 se encontra a pungente dificuldade de se diferenciar o ato terrorista de seus efeitos, vale dizer, tomar o conceito de terrorismo somente pelos efeitos de instabilidade que ele tem por fim provocar, pois como lembra **HABERMAS**, “[...] a incerteza do perigo pertence à essência do terrorismo”<sup>313</sup>.

De qualquer sorte, o direito das gentes somente encontrará condições políticas de se dotar de normas jurídicas para o enfrentamento do terrorismo a partir da década de 70 do século passado, dado o espocar na década de 60, em várias partes do mundo, de nova onda de atentados terroristas, perpetrados por grupos como o **IRA** (“*Irish Republican Army*”), no Reino Unido, o **ETA** (“*Euskadi Ta Askatasuna*”), na Espanha, a **Facção do Exército Vermelho** (“*Rotte Armee Fraktion*”), também conhecido como “**Baader-Meinhof**”, na então Alemanha Ocidental, as **Brigadas Vermelhas** (“*Brigate Rosse*”), na Itália, a **Frente de Libertação Nacional**, na Argélia, o **Sendero Luminoso**, no Peru, o **Setembro Negro** e a **Organização para a Libertação da Palestina** (OLP), que ora se circunscreveram ao território nacional, ora transcenderam para o campo internacional, como é o caso do ataque do Setembro Negro à comissão olímpica israelense nos Jogos Olímpicos em Munique, em 1972.

Por conta desses fatos, a sociedade internacional dotou-se de 11 convenções internacionais que visam o enfrentamento do terrorismo, todas estabelecendo a cooperação

<sup>311</sup> CASELLA, 2006, p. 23-24.

<sup>312</sup> AGAMBEN, **Estado de exceção**, p. 127-128.

<sup>313</sup> BORRADORI, 2004, p. 41.

internacional no âmbito do poder de polícia, tendo como parâmetro o princípio penal da extraterritorialidade<sup>314</sup>, quais sejam<sup>315</sup>:

- a) Convenção para a Repressão contra o Apoderamento de Ilícito de Aeronaves, assinada em Haia, em 1970;
- b) Convenção para a Repressão de Atos Ilícitos contra a Segurança da Aviação Civil, assinada em Montreal, em 1971;
- c) Convenção sobre a Prevenção e Punição de Crimes contra Pessoas que gozam de Proteção Internacional, inclusive agentes diplomáticos, adotada pela Assembléia Geral da ONU, em 1973;
- d) Convenção Internacional contra a Tomada de Reféns, adotada pela Assembléia Geral da ONU, em 1979;
- e) Convenção sobre a Proteção Física dos Materiais Nucleares, de Viena, 1980;
- f) Protocolo para a Repressão de Atos Ilícitos nos Aeroportos que prestem Serviços à Aviação Civil Internacional, complementar à Convenção de Montreal de 1971, assinada na mesma cidade, em 1988;
- g) Convenção para a Supressão de Atos Ilegais contra a Segurança da Navegação Marítima, de Roma, 1988;
- h) Protocolo para a Supressão de Atos Ilícitos contra a Segurança das Plataformas Fixas situadas na Plataforma Continental, assinado em Roma, em 1988;
- i) Convenção Internacional para a Supressão para Atentados Terroristas a Bomba, adotada pela Assembléia Geral da ONU, em 1997; e
- j) Convenção Internacional para a Supressão do Financiamento do Terrorismo, da Assembléia Geral da ONU, de 1999.
- k) Convenção Internacional para a Repressão dos Atos de Terrorismo Nuclear, adotada pela Assembléia Geral da ONU, em 2005.

Além destas convenções de caráter universal, têm-se também as convenções regionais, como é o caso da Convenção Interamericana contra o Terrorismo, adotada em Bridgetown, Barbados, em 2002, sob os auspícios da Organização dos Estados Americanos - OEA, e que se reportando explicitamente às convenções acima indicadas, à exceção da de 2005, prescreve em seu artigo 1º: “Esta Convenção tem por objeto prevenir, punir e eliminar o terrorismo.

---

<sup>314</sup> Deve-se entender por princípio da extraterritorialidade a competência que os estados têm de julgar crimes cometidos fora de seu território nacional, competência geralmente ligada à existência de tratados internacionais estabelecendo a cooperação internacional no plano do poder de polícia, ou mesmo em razão do bem jurídico tutelado. No caso do Brasil, é o que resta enunciado no artigo 7º, II, “a” do Código Penal.

<sup>315</sup> DE MEDEIROS, 2002, p. 64-65.

Para esses fins, os Estados Partes assumem o compromisso de adotar as medidas necessárias e fortalecer a cooperação entre eles, de acordo com o estabelecido nesta Convenção”, tendo entrado em vigor em 07 de outubro de 2003, bem como os diversos tratados adotados pela União Européia, como, v.g., o Protocolo de Emenda à Convenção Européia para a Supressão do Terrorismo, de 2003, a Convenção do Conselho Europeu para a Prevenção do Terrorismo, assinado em Varsóvia, em 2005, e a Posição Comum 2006/231/PESC DO CONSELHO, que em 20 de março de 2006 arrolou uma série de pessoas e grupos acusados de terrorismo.

Por último, há que se reportar à Resolução 1373 (2001), do Conselho de Segurança da ONU, de 28 de setembro de 2001, aprovada logo após o 11 de setembro de 2001, e que, em síntese, reafirma a necessidade de cooperação internacional no combate e repressão ao terrorismo, como, de resto, evidencia o seu preâmbulo, “*in verbis*”:

*O Conselho de Segurança,*  
*Reafirmando* as resoluções 1.269 (1999) de 19 de outubro e 1.368 (2001) de 12 de setembro de 2001,  
*Reafirmando* também a condenação inequívoca dos ataques terroristas ocorridos em Nova York, Washington, D.C. e Pensilvânia, em 11 de setembro de 2001, e expressando a determinação de prevenir esses atos,  
*Reafirmando* ademais que tais atos, como quaisquer outros atos de terrorismo internacional, constituem uma ameaça à paz e à segurança internacional,  
*Reafirmando* o direito inerente de legítima defesa individual ou coletiva tal como reconhecido pela Carta das Nações Unidas e reiterado na resolução 1.368 (2001),  
*Reafirmando* a necessidade de combater por todos os meios, em conformidade com a Carta das Nações Unidas, ameaças à paz e à segurança internacional causadas por atos terroristas,  
*Profundamente* preocupado com o aumento, em várias regiões do mundo, de atos de terrorismo motivados pela intolerância ou o extremismo,  
***Instando os Estados a trabalhar urgentemente em conjunto para prevenir e reprimir atos terroristas, inclusive por meio de maior cooperação e da implementação integral das convenções internacionais específicas sobre o terrorismo,***  
***Reconhecendo* a necessidade de os Estados complementarem a cooperação internacional pela adoção de medidas adicionais para prevenir e reprimir, em seus territórios, por meios legais, o financiamento e a preparação de quaisquer atos de terrorismo,**  
***Reafirmando* o princípio estabelecido pela Assembléia Geral na declaração de outubro de 1970 (resolução 2.625 (XXV)) e reiterado pelo Conselho de Segurança na resolução 1.189 (1998) de 13 de agosto de 1998, qual seja o de que todo Estado tem a obrigação de abster-se de organizar, instigar, auxiliar ou participar de atos terroristas em outro Estado ou permitir, em seu território, atividades organizadas com o intuito de promover o cometimento desses atos,**  
*Atuando* ao abrigo do Capítulo VII da Carta das Nações Unidas (grifo nosso).

Estes tratados são importantíssimos para a aferição da legalidade e da legitimidade da guerra ao terror, na medida em que, ao lado da Carta das Nações Unidas, formam o arcabouço normativo que permite compreender o tema.

No que respeita ao conceito de terrorismo, como já visto acima, um dos maiores problemas que se apresenta para a sua formulação, para além do óbvio problema de ordem política, é a dificuldade de se diferenciar o ato de seus efeitos, na medida em que os conceitos

geralmente apresentados sempre tendem a se reportar mais aos efeitos imediatos (atentados, mortes, ferimento de pessoas, danos a patrimônio público e ou privado etc) e mediatos (incutissão do terror e de instabilidade política nos estados atingidos), do que propriamente à conduta, dificuldade que se faz bastante evidente na afirmação de **DE MEDEIROS**, que, tendo representado o Brasil na Convenção da OEA contra o Terrorismo, de 2002, propusera a adoção do seguinte conceito: “Para os fins da presente Convenção, considera-se terrorista todo ato ilícito e intencional, individual ou coletivo, cujo propósito seja gerar terror, intimidar a população ou obrigar governo ou organização internacional a fazer ou deixar de fazer algo”<sup>316</sup>. A idéia mesmo de se aceitar um conceito foi rejeitado pela maioria dos estados presentes, embora a proposta tenha logrado fugir do vício de circularidade atos-conseqüências, na medida em que lograra tipificar, embora de forma aberta, a conduta terrorista.

Ademais, os conceitos que surgem aqui e acolá, provenham de estados ou de organizações internacionais, têm gerado uma recusa por parte da literatura especializada, à justificativa de não contemplar a transformação pela qual passou o terrorismo após o 11 de setembro.

Neste sentido é a crítica de **LEIS** e **ASSMANN**, ao afirmarem que o conceito dado por **KOFI ANAN**, então Secretário Geral da ONU, em 2005, na reunião de cúpula das Nações Unidas sobre Democracia, Terrorismo e Segurança, realizada na cidade de Madri, segundo o qual “[...] uma ação é terrorista quando pretende causar a morte ou sérios danos a civis ou não combatentes, com o propósito de intimidar a população ou compelir um governo ou uma organização internacional a fazer ou deixar de fazer determinados atos”<sup>317</sup>, por ser uma

[...] definição de caráter excessivamente ampla possui a vantagem de permitir um rápido enquadramento jurídico do ato terrorista, mas não avança na essência do fenômeno; não permite estabelecer um diagnóstico que aponte para as causas do terrorismo global contemporâneo (as quais, obviamente, não se confundem com as causas ou intenções dos próprios terroristas). Por detrás da (in)definição de Kofi Anan se encontra um princípio moral com o qual é difícil discordar. O ato terrorista se caracteriza por um grau ou tipo de violência impossível de ser aceita no convívio civilizado. Porém, enfatizando uma universalidade ética para condenar o terrorismo, esta definição leva a privilegiar também os aspectos jurídicos e morais no combate ao terrorismo. Fazendo abstração do contexto, acaba-se necessariamente nivelando a todos os terroristas, entrando paradoxal e involuntariamente no jogo do terrorismo!<sup>318</sup>

<sup>316</sup> DE MEDEIROS, 2002, p. 65.

<sup>317</sup> *Apud* LEIS, Héctor Ricardo, ASSMANN, Selvino J. **Significado do terrorismo atual**, in *Crônicas da pólis*, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006, p. 46.

<sup>318</sup> *Idem, ibidem*, p. 46-47.

É uma pena que **LEIS** e **ASSMANN** não tenham apresentado um conceito de terrorismo que desse conta da crítica que apresentaram à de **ANAN**, mas tão somente uma classificação do terrorismo condizente àquele contexto que eles afirmaram dever ser privilegiado, a saber, a diferenciação entre terrorismo nacional e terrorismo internacional, por eles denominado transnacional ou global, prontamente identificado com o de natureza jihadista. Ademais, para os dois, este último mais se aproxima a um ato de guerra do que a de um ilícito penal, do qual decorreria à necessidade de se acatar a liceidade da guerra ao terror.<sup>319</sup>

Em sentido inverso, **CHOMSKY**<sup>320</sup> tem sustentado em diversas ocasiões que o caráter transnacional do terrorismo jihadista em nada se diferencia daquele executado pelos Estados Unidos desde o momento em que este adotou, como política internacional, a ajuda política, militar e financeira aos estados que se propusessem a enfrentar a ameaça comunista à época da Guerra Fria, e hoje àqueles que se dispuseram a aderir à guerra ao terror.

Com efeito, reportando-se a um estudo de **SCHOULTZ** apresentado na década de 80, segundo o qual “[...] a ajuda norte-americana flui desproporcionalmente para governos latino-americanos que torturam seus cidadãos (...) para violadores relativamente flagrantes dos direitos humanos fundamentais no hemisfério”<sup>321</sup>, além da condenação sofrida pelos Estados Unidos no caso Nicarágua vs. Estados Unidos, de 1986, da Corte Internacional de Justiça, dentre outros fatos gravíssimos, **CHOMSKY** acolhe o conceito de terrorismo adotado pelo próprio governo norte-americano para imputar-lhe a prática de terrorismo internacional, já que o manual do exército americano assim o define: “[...] terror é o uso premeditado da violência ou da ameaça de violência para atingir metas ideológicas, políticas ou religiosas mediante intimidação, coerção ou instilação do medo”.<sup>322</sup>

De fato, ao se ter em vista o histórico intervencionista dos Estados Unidos, principalmente por intermédio da CIA (“*Central Intelligence Agency*”), é difícil não se concordar com o posicionamento de **CHOMSKI**, mas desde que se adote uma reserva não de cunho moral, mas sim analítico, pois o que diferencia o terrorismo internacional executado pelos Estados Unidos em relação àquele de cunho jihadista é a completa impossibilidade deste

<sup>319</sup> “Isto não quer dizer que o combate ao terrorismo deve ficar além da política e do direito, quer dizer apenas que as nações civilizadas são obrigadas a repensar e atualizar o contexto político e jurídico da guerra ao terrorismo, o qual difere radicalmente do contexto político e jurídico da luta contra o crime em geral”. *Idem*, *ibidem*, p. 49-50

<sup>320</sup> **CHOMSKY**, Noam. **Poder e terrorismo**, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 57-105; *idem*. **A nova guerra ao terrorismo**, in **Estudos Avançados**, trad. Carlos Alfonso Malferrari, vol. 16, n. 44, São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 2002, p. 5-33.

<sup>321</sup> *Apud* **CHOMSKY**, 2005, p. 59.

<sup>322</sup> *Apud* **CHOMSKY**, 2002, p. 19.

alcançar a finalidade a que se destina, isto é, tornar os países ocidentais em regimes teocráticos sob o império da lei islâmica<sup>323</sup>. Neste sentido, **HABERMAS** afirma que

[...] o terror global que culminou com o ataque de 11 de setembro carrega traços anarquistas da revolta impotente dirigida contra um inimigo que não pode ser derrotado em qualquer sentido pragmático. O único efeito possível que ele pode exercer é chocar e alarmar o governo e a população [...] O terrorismo global é extremo, tanto em sua falta de metas realistas como na exploração da vulnerabilidade dos sistemas complexos.<sup>324</sup>

O problema desta polissemia é a de não permitir um tratamento uniforme no plano do direito internacional público, ficando-se, no mais, ao sabor dos interesses políticos, e que em grande medida, são engendrados pelos estados que gozam de um poder assimétrico em relação aos demais membros da sociedade internacional, problema que permanecerá enquanto o projeto de tratado internacional em discussão nas Nações Unidas, e que busca não somente conceituar como também estabelecer de forma mais minudente os parâmetros de cooperação internacional para o enfrentamento uniforme do terrorismo não for definitivamente negociado.<sup>325</sup>

Enquanto isto não ocorrer, não existe qualquer dúvida que se deve dar razão a **RUBENSTEIN**, cuja definição de terror que ocupa o início do presente tópico pode assim ser parafraseada: terrorismo é a violência que os outros praticam contra nós, a nossa é sempre um ato civilizatório.

No entanto, para os fins do presente trabalho, adota-se a definição de **GOMÉZ**, para quem o

[...] terrorismo é um todo de combate, um modo de comportamento político ilícito consistente no uso sistemático da violência ou na efetiva ameaça dela. É praticado por um ator fundamentalmente racional, a organização terrorista, formada por pequenos grupos conspirativos – incluindo, às vezes, grupos procedentes do próprio Estado e propiciados por seus aparatos – que têm o propósito de manipular atitudes políticas, mediante a criação de um estado psicológico de terror generalizado e da propaganda que suscita. Seu fim é desestabilizar, mais do que derrotar o inimigo [...].<sup>326</sup>

Adotou-se este conceito porque ele fixa o problema no ponto que efetivamente corresponde à realidade internacional contemporânea, a saber, a caracterização do terrorismo como um ato ilícito de caráter penal.

<sup>323</sup> “Bin Laden pede que EUA se convertam ao Islã”. **VEJA ON LINE**, São Paulo, 07 de setembro de 2007, disponível em: <http://vejaonline.abril.com.br/notitia/servlet/newstorm.ns.presentation.NavigationServlet?publicationCode=1&pageCode=1&textCode=130985&date=1189196100000>, acessado em 07.07.2007, às 12:00:00.

<sup>324</sup> BORRADORI, 2004, p. 46.

<sup>325</sup> CHOMSKY, 2002, p. 20-21.

<sup>326</sup> *Apud* GUIMARÃES, 2007, p. 24.

Com efeito, o campo normativo aplicável ao terrorismo é o direito penal, e não o direito de guerra. Contudo, trata-se de ilícito penal de máxima gravidade, não subsumível ao regime comum nem ao regime do chamado delito político. Trata-se, portanto, de um crime de lesa humanidade, pois, como afirma **RAMELLA**

[...] as práticas terroristas consistem em matar, ferir ou seqüestrar pessoas, particulares ou funcionários, por meio de métodos ostensivamente cruéis que provocam um dano indiscriminado, com o objetivo de criar um estado de alarma generalizado na sociedade como um todo ou em um setor determinado.<sup>327</sup>

Vê-se, assim, que o terrorismo se caracteriza pela complexidade de sua “*fattispecie*”, vale dizer, é um ilícito penal que congrega, em um mesmo tipo, vários outros ilícitos, que se somam na constituição de um único, bastando a realização de um único para que se tipifique a conduta terrorista. Neste sentido, afirma **GUIMARÃES**

Fala-se em figuras penais porque a noção de terrorismo não deve encerrar uma única figura, mas sim um conjunto de infrações penais dirigidas à criação do terror, real ou potencial, caracterizando-se pela produção generalizada de danos a pessoas ou coisas, estando presente uma motivação determinada (por exemplo, político-social ou cultural-religiosa).<sup>328</sup>

Afirmar, outrossim, que se não pode confundir o terrorismo com o crime político consiste, dentre outras coisas, não somente apontar uma diferenciação ontológica – o crime político, em síntese, é o ilícito que se direciona à derrubada de determinado regime político. O seu alvo é a ordem pública e a organização jurídica da forma em que constituída em determinado estado, geralmente motivado por razões político-ideológicas. Já o terrorismo é o crime que visa a destruição dos regimes econômicos, sociais, políticos, seja de um estado, seja da própria ordem internacional -, mas também de tratamento jurídico distinto, já que os crimes políticos ensejam a concessão de asilo político, são inextraditáveis e não se sujeitam à extraterritorialidade penal. Já o terrorismo, por expressa previsão dos vários tratados internacionais que regem a matéria, é incompatível com o asilo político, é, de regra, extraditável, e se sujeita ao princípio da extraterritorialidade penal.<sup>329</sup>

No que concerne às formas de terrorismo, **SOTTILE** foi o primeiro a apresentar, em 1938, uma classificação triádica do mesmo, enfocando: a) o aspecto subjetivo, 2) o âmbito espacial e d) a forma de execução<sup>330</sup>.

Na classificação do terrorismo sob o aspecto subjetivo, **SOTTILE** estabelece a distinção entre terrorismo de direito comum, praticado por grupos criminosos sem qualquer projeto ideológico ou político, cujo fim tanto é infirmar a ordem pública como a incutissão do

<sup>327</sup> *Apud* GUIMARÃES, 2007, p. 78.

<sup>328</sup> *Idem, ibidem*, p. 69.

<sup>329</sup> Neste sentido, os artigos 11-13, da Convenção Interamericana contra o terrorismo.

<sup>330</sup> GUIMARÃES, *op.cit.*, p. 39-41.



terror na população sob sua área de influência, como é o caso das quadrilhas mafiosas; o terrorismo social, caracterizado pela presença de um ideal político-ideológico, cujo objetivo é a debelação da ordem social a que se combate com o fim de instaurar um novo regime político, a exemplo dos grupos anarquista, comunistas, socialistas ou nacionalistas que operaram e ainda operam nos diversos ordenamentos nacionais; e o terrorismo político, cuja fenomenologia **SOTTILE** cinde em dois, a saber, o terrorismo revolucionário, idêntico ao terrorismo social, e o terrorismo político governamental, idêntico ao conceito de terrorismo de estado, mas também podendo ir além fronteiras, e que se manifesta quando o estado terrorista “[...] ameaçando perturbar a paz e provocar nova guerra mundial, caso não obtenham satisfação de suas reivindicações, ao arrepio dos mais elementares princípios do direito internacional ou da autoridade sagrada dos tratados mais solenes que a humanidade já vira”.<sup>331</sup>

Quanto ao aspecto espacial, **SOTTILE** divide o terrorismo em terrorismo nacional ou interno e terrorismo internacional. O terrorismo nacional é aquele que é planejado e executado por grupos internos do próprio estado, e que tanto podem ter caráter comum, social ou político. O que o qualifica como tal é o não transcender as fronteiras do estado. Já o terrorismo internacional, geralmente político, é aquele perpetrado por um grupo de origem nacional “*sui generis*”, cuja finalidade tanto pode ser a instabilidade de um determinado país, grupos de países, como a ordem internacional.

Por fim, sob o ponto de vista da execução, **SOTTILE** compendia o terrorismo em direto e indireto. O terrorismo direto é aquele em que se busca a consumação imediata do intento terrorista, tais como os atentados, os seqüestros, as ameaças etc. Já no terrorismo indireto se manifesta na realização dos atos preparatório ou auxiliaórios à execução da conduta terrorista, tais como o financiamento, a falsificação de documentos, o auxílio no ingresso no território do estado etc.

Já **GRUIMARÃES**<sup>332</sup> apresenta uma classificação do terrorismo mais condizente com a necessidade de sistematização atual, na medida em que enfoca “[...] o modo de operar de grupos sociais ou de organizações paramilitares que implementam o terror com fins precisos [...]”<sup>333</sup> a saber: a) organização criminosa, b) terrorismo de estado, c) terrorismo político-revolucionário e d) terrorismo ideológico-religioso.

---

<sup>331</sup> *Apud* CASELLA, 2006, p. 41.

<sup>332</sup> GUIMARÃES, 2007, p. 27-44.

<sup>333</sup> *Idem, ibidem*, p. 27.

O primeiro item de sua classificação é aquele relativo ao crime organizado, entendendo-se como tal

[...] o crime com características de *societas sceleris* ou empresariais, que atinge duramente a sociedade bem como o seu sistema financeiro [...] contam em geral com centros de comando, de inteligência, de coordenação e controle, além de unidades operacionais e periféricas, com rígida disciplina e hierarquia, o que facilita a aquisição de armamentos modernos que muito bem servem a eventuais atentados por elas perpetrados, possibilitando o incremento do terrorismo em suas ações mais espetaculares.<sup>334</sup>

Tais organizações criminosas não visam, sob qualquer aspecto, a modificação da ordem social, política ou econômica, mas tão somente explorar as atividades ilícitas que lhe propiciam o locupletamento ilícito, tais como o tráfico de entorpecentes, a exploração da prostituição, o tráfico de pessoas e armas, a corrupção etc. Contudo, dado o seu poder operacional, podem, caso ameaçadas, reagir com atos terroristas, tais como o demonstra os casos específicos na Itália, com a Máfia, e na Colômbia, com o Cartel de Medellín.

Já o terrorismo de estado é característico do modo de atuação dos estados totalitários e autoritários, “[...] cuja prática constante é a de sistemática violação consciente de direitos individuais e, sobretudo, de direitos de certos grupos para os quais a máquina estatal repressiva se dirige com rigor de todo indevido”<sup>335</sup>, podendo também envolver o financiamento de grupos terroristas que agirão além-território.

Alude, ademais, que a qualificação de um estado como sendo terrorista ou não se encontra ao sabor dos interesses políticos, legítimos ou escusos, sendo que alguns estados, comprovadamente terroristas, não recebem este juízo reprovador por parte da comunidade internacional, já outros, em decorrência de litígios nem sempre enunciados, assim o são designados. Contudo, para além dos conflitos de interesses, existem estados que reconhecidamente se manifestam como tal, valendo lembrar o caso da Líbia, que por muito tempo foi acusada de financiamento do terrorismo internacional, como comprova o seu envolvimento no caso Lockerbie<sup>336</sup>, tanto que este estado assumiu os ônus decorrentes da indenização das perdas sofridas pelos parentes das vítimas<sup>337</sup>, bem como entregou os acusados de terem praticado o atentado para as autoridades holandesas, que assumiu a posição de estado neutro à contenda.

<sup>334</sup> GUIMARÃES, 2007, p. 27-29.

<sup>335</sup> *Idem, ibidem*, p. 31.

<sup>336</sup> “Todos los pasos del caso Lockerbie”. *EL MUNDO.ES*, Madri, 12 de setembro de 2003, disponível em <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/09/12/internacional/1063383553.html>, acessado em 10.11.2007, às 12:45:00.

<sup>337</sup> “Líbia confirma acordo sobre Lockerbie e teme oposição ao fim das sanções”. *UOL ÚLTIMAS NOTÍCIAS*, São Paulo, 14 de agosto de 2003, disponível em <http://noticias.uol.com.br/inter/afp/2003/08/14/ult34u73557.jhtm>, acessado em 10.11.2007, às 13:00:00.

Vê-se, assim, que o chamado terrorismo de estado tanto por ser exercido em nível nacional, contra os seus próprios cidadãos, e que é “[..] constituído de atos criminosos praticados por órgãos criados pelo próprio Estado, e que agem no exercício de uma própria soberania.”<sup>338</sup>, ou em nível internacional, pelo financiamento de grupos terroristas que o praticarão em face a cidadãos de outras nacionalidades.

No que diz respeito ao terrorismo revolucionário, o autor propõe uma subdivisão, segundo a qual existiria o terrorismo revolucionário propriamente dito, e que seria praticado por grupos que objetivam a modificação do sistema político, econômico ou social, e agem em relação ao governo constituído, e o terrorismo de cunho nacionalista, cuja finalidade é a reivindicação de independência nacional, seja de cunho nacional seja de cunho étnico. No primeiro caso se teria a luta pela independência nacional de um povo subjugado pelo domínio de outro estado, caracterizando-se a luta de descolonização. Já na segunda hipótese é aquela relativa à reivindicação de independência de um grupo étnico em relação a um ordenamento nacional ao qual pertença por conquista territorial ou anexação, como é o caso do ETA, cuja finalidade é a constituição de um estado basco na área hoje compreendida no norte espanhol e no nordeste francês.

Por fim, resta a hipótese do terrorismo ideológico-religioso. Como muito bem aponta **GUIMARÃES**<sup>339</sup>, a possibilidade em se caracterizar um movimento terrorista como sendo de caráter exclusivamente religioso é bastante difícil, pois as hipóteses hoje existentes no Oriente Médio não envolvem somente pretensões de cunho religioso, mas também políticos e sociais, como seja, não existe um fundamento único, mas múltiplos, embora interpretados ou reduzidos ao aspecto religioso. Tais são os casos do **Hizbollah** e do **Jihad Islâmica** no Líbano e o **Al Jihad** egípcio, pois junto ao fundamentalismo islâmico se somam pretensões políticas, como a constituição do estado palestino e a destruição do estado israelense.

No entanto, alguns grupos terroristas parecem se mover quase que exclusivamente por critérios religiosos, como é o caso da **Al-Qaeda**, do famigerado Osama bin Laden e o **Kahane Chai**, grupo fundamentalista israelense que tem por projeto a restauração do estado israelense tal qual representado na Torah, tanto em extensão quanto na estrita observância da lei mosaica.<sup>340</sup>

---

<sup>338</sup> GUIMARÃES, 2007, p. 38.

<sup>339</sup> *Idem, ibidem*, p. 46-47.

<sup>340</sup> *Idem, ibidem*, p. 49.

O aspecto fundamentalista destes movimentos deve ser mais bem precisado. Segundo **ECO**<sup>341</sup>, o fundamentalismo se caracteriza pela interpretação literal de determinado livro sagrado, entendido como única verdade existente. Contudo, nem todo grupo fundamentalista adota uma política integralista. Geralmente os grupos fundamentalistas se fecham em um círculo estritamente fechado, caracterizando-se pela adoção de uma conduta intolerante em relação ao outro que não tenha a mesma fé. Contudo esta intolerância não se converte necessariamente em ato terrorista. No entanto, quando ocorre a junção do fundamentalismo religioso com o integralismo político, isto é, a adoção de uma política de conversão dos infiéis (os que não têm a mesma crença, ou se a tem, são considerados moderados ou apostatas), tendo como norte político a constituição de estados teocráticos, é bastante provável que venha a adotar o terrorismo como forma de se implementar estes programas político-religiosos.

Ademais, o terrorismo ideológico-religioso propriamente dito assumiu um caráter transnacional, como o deixa evidente os ataques aos Estados Unidos, Espanha e Reino Unido, bem como a sua atuação nos diversos países do Oriente Médio, cujos atos se voltam tanto contra os governos constituídos, considerados apostatas, como contra os estrangeiros aí residentes, considerados infiéis. Neste sentido **BURUNMA** e **MARGALIT** asseveram com bastante propriedade que o

[...] Islamismo, como uma ideologia, foi apenas parcialmente influenciado pelas idéias ocidentais. Sua descrição da civilização ocidental como uma forma de barbárie idólatra é uma contribuição original para a rica história do ocidentalismo. Isso vai muito além do velho preconceito de que o Ocidente está atado ao dinheiro e à cobiça. A idolatria é o pecado mais hediondo e deve, por isso, ser combatido com todas as forças e sanções à disposição do verdadeiro fiel [...] A idolatria torna-se tema de debate tão logo uma autoridade mundana exige para si uma lealdade política que rivaliza coma que devemos a Deus. Os islamitas vêem a realidade política de nossos dias não apenas em termos políticos, mas também teológicos. Os países muçulmanos com governos seculares são acusados pelos islamitas radicais de idolatria, ou *tajhil*.<sup>342</sup>

Contudo, é importante constatar-se que, independentemente da classificação que se venha a adotar, do seu modo de se manifestar, da causa ou pretensa justificativa, racional ou irracional em que se busca fundamentar, não existe uma forma mais ou menos legítima, um terrorismo mais aceitável que outro, pois, conforme afirma **HABERMAS**, de “[...] um ponto de vista moral, não há desculpa para os atos terroristas, independentemente do motivo ou da

<sup>341</sup> ECO, Umberto. **O conceito de intolerância**, in BARRET-DUCROCQ, Françoise (Org.). **A intolerância**, trad. Eloá Jacobina, São Paulo: Bertrand Brasil, 2000, p. 15-19.

<sup>342</sup> BURUNMA, Ian, MARGALIT, Avishai. **Ocidentalismo: o ocidente aos olhos de seus inimigos**, trad. Sérgio Lopes, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 101 e 104-105.

situação sob a qual foram realizados. Nada justifica a atitude de “dar um desconto” para o assassinato ou o sofrimento dos outros somente para atingirmos nossos próprios fins”.<sup>343</sup>

E por isso mesmo, o terrorismo não é um problema exclusivo de um estado, de uma sociedade ou de um grupo: é um problema que afeta a toda a sociedade internacional<sup>344</sup>. Disto surge o problema relacionado ao tratamento que o direito das gentes atualmente lhe dispensa, e que deve ser buscado nos tratados internacionais que regulamentam a matéria, todos firmados sobre dois pressupostos: a cooperação internacional e o tratamento do terrorismo à luz do direito penal.

Nestes termos, por exemplo, a Convenção para a Repressão contra o Apoderamento de Ilícito de Aeronaves, assinada em Haia, em 1970<sup>345</sup>, em seu artigo 1º prescreve que considera-se terrorismo contra a segurança dos vôos de aeronaves civis o apoderamento, a sua tentativa, bem como a cumplicidade em referidos atos, mediante o emprego de violência ou ameaça de violência, com o fim de exercer o controle sobre a mesma. Além disso, o artigo 2º estabelece a obrigação dos estados partes de atribuírem penas severas a referidos atos. A competência para a persecução penal contra esta prática é do estado em que a aeronave estiver registrada. Em não sendo possível, em face ao princípio da extraterritorialidade, será de competência do estado que tiver logrado capturar o terrorista. Ademais, nos termos do artigo 8º, 1, considera-se crime extraditável, vale dizer, incompatível com a alegação de crime político.

Já a Convenção sobre a Prevenção e Punição de Crimes contra Pessoas que Gozam de Proteção Internacional, Inclusive Agentes Diplomáticos, adotada pela Assembléia Geral da ONU, em 1973, estabelece a cooperação internacional para a prevenção e repressão de terrorismo em face às pessoas internacionalmente protegidas (chefes de estado, chefes de governo, agentes diplomáticos etc), estabelecendo as regras da extraditabilidade e da extraterritorialidade. Ademais, estabelece os parâmetros para a cooperação internacional tanto no que diz respeito à prevenção como em relação à repressão, mormente no que respeito ao intercâmbio de informações para a apuração dos fatos.<sup>346</sup>

<sup>343</sup> BORRADORI, 2004, p. 46.

<sup>344</sup> O Equador, quando da assinatura da Convenção Interamericana contra o Terrorismo, de 2002, firmou a seguinte declaração: “Deplora que los Estados Miembros no hayan podido llegar a un consenso sobre la tipificación de terrorismo y **su calificación como crimen internacional de lesa humanidad.**” (grifo nosso) Disponível em [http://www.trf4.gov.br/trf4/upload/arquivos/ji\\_organos\\_internacionais/oea\\_conv\\_inter\\_contr\\_terr.pdf](http://www.trf4.gov.br/trf4/upload/arquivos/ji_organos_internacionais/oea_conv_inter_contr_terr.pdf), acessado em 30.11.2006, às 23:00:00.

<sup>345</sup> REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. **Decreto n. 70.201**, de 24 de fevereiro de 1972. Promulga a Convenção para a Repressão ao Apoderamento Ilícito de Aeronaves.

<sup>346</sup> UNITED NATIONS. TREATY SERIES 1977. SPANISH TEXT. **Convención sobre la prevención y el castigo de delitos contra personas internacionalmente protegidas, inclusive los agentes diplomáticos.** Disponível em: <http://untreaty.un.org/English/Terrorism/18-7sp.pdf>, acessado em 13.11.2006, às 12:21:00.

Por seu turno, a Convenção Internacional contra a Tomada de Reféns, adotada pela Assembléia Geral da ONU, em 1979<sup>347</sup>, aludindo em seu preâmbulo ao direito à vida, à liberdade, à segurança pessoal, bem como a gravidade internacional de referido delito, estabelece, dentre outras medidas, o dever de cooperação internacional para a sua prevenção e repressão, impondo aos estados partes o dever de punição agravada da conduta, bem como a extraditabilidade do crime, a sua extraterritorialidade etc. Já o artigo 14, estribado nos princípios da soberania estatal e da cooperação internacional, estabelece parâmetro importantíssimo para a compreensão do conceito de enfrentamento do terrorismo: “Nada, na presente Convenção, deverá ser interpretado de modo a constituir justificativa para a violação da integridade territorial ou da independência política de um Estado, contrariando o que se acha disposto na Carta das Nações Unidas”, vale dizer, o poder de polícia internacional deve ser exercido cooperativamente e com respeito ao princípio da inviolabilidade territorial de outro estado. Nada no direito das gentes permite a possibilidade de invasão territorial para prender um acusado da prática de terrorismo. Muito pelo contrário, referido ato se assemelha à guerra de agressão.

Importante passo na cooperação internacional contra o terrorismo é a Convenção Internacional para Supressão do Financiamento do Terrorismo, adotado pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 1999<sup>348</sup>, já que este ato se constitui, nos termos da classificação de **SOTTILE**, em terrorismo indireto, devendo-se, pois, buscar secar as fontes de recursos que o tornam o terrorismo direto possível. Para referida convenção, os recursos de financiamento do terrorismo são de duas espécies, a saber:

"Fundos" significa ativos de qualquer espécie, quer tangíveis ou intangíveis, móveis ou imóveis, independente da forma como tenham sido adquiridos, e documentos ou instrumentos jurídicos sob qualquer forma, inclusive eletrônica ou digital, que evidenciem o direito a ou o interesse em tais ativos, inclusive, sem limitação, créditos bancários, cheques de viagem, cheques bancários, ordens de pagamento, ações, títulos de crédito, obrigações, saques, cartas de crédito.

[...]

"Rendas" significa quaisquer fundos que, direta ou indiretamente, resultem do cometimento de um dos delitos previstos no artigo 2.

Já nos termos do artigo 2º, a supracitada convenção tipifica a conduta de financiamento do terrorismo, “*in verbis*”:

1. Qualquer pessoa estará cometendo um delito, em conformidade com o disposto na presente Convenção, quando, por qualquer meio, direta ou indiretamente, ilegal e

<sup>347</sup> UNITED NATIONS. TREATY SERIES 1983. SPANISH TEXT. **Convención internacional contra la toma de rehenes**. Disponível em: <http://untreaty.un.org/English/Terrorism/18-5sp.pdf>, acessado em 3.11.2006, 12:22:00.

<sup>348</sup> REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. **Decreto n. 5640, de 26 de dezembro de 2005**. Promulga a Convenção Internacional para a Supressão do Financiamento do Terrorismo, adotada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 9 de dezembro de 1999 e assinada pelo Brasil 10 de novembro de 2001.

intencionalmente, prover ou receber fundos com a intenção de empregá-los, ou ciente de que os mesmos serão empregados, no todo ou em parte, para levar a cabo:

- a) Um ato que constitua delito no âmbito de e conforme definido em um dos tratados relacionados no anexo; ou
- b) Qualquer outro ato com intenção de causar a morte de ou lesões corporais graves a um civil, ou a qualquer outra pessoa que não participe ativamente das hostilidades em situação de conflito armado, quando o propósito do referido ato, por sua natureza e contexto, for intimidar uma população, ou compelir um governo ou uma organização internacional a agir ou abster-se de agir.

Prevê-se, no mais, a extraterritorialidade em relação ao crime de financiamento do terrorismo, bem como a cooperação internacional no que diz respeito à inteligência policial e financeira, além da assistência judiciária mútua.

Poder-se-ia dar continuidade à análise de cada uma das convenções universais e regionais, o que, no entanto, se torna despiciendo por conta da reiteração daquilo que se tem afirmado desde o início, a saber, o estabelecimento da cooperação internacional no plano do poder de polícia, pela adoção da regra da extraterritorialidade penal, como ponto central sobre o qual a comunidade internacional logrou formar um consenso em torno do problema do terrorismo.

Qualquer outra forma de enfrentamento, em especial o internacional, que não tome por norte as regras do direito das gentes, parece estar fadada a um retumbante fracasso, não somente pela impossibilidade de se o enfrentar por outros meios que não seja a integração das medidas de segurança a cargo de toda a comunidade internacional, envolvendo, como critério ótimo a cooperação no plano da inteligência policial, de investigação financeira etc, além, é óbvio, da efetiva condenação por parte de todos os sujeitos internacionais, pois, como afirma **DERRIDA**, entre a total negatividade inerente ao terrorismo e a verbosidade característica das relações internacionais, é bastante claro que somente a busca por um aperfeiçoamento das instituições internacionais, do princípio democrático, da política como forma de solução pacífica dos conflitos é que se poderá, de fato, reforçar os parâmetros de assecuração à dignidade humana, e isto não será encontrado de forma alguma do lado de bin Laden. E isto não por uma recusa prévia e irrefletida, mas sim por se constatar que “[...] tais ações e tal discurso *não se abrem para futuro algum e a meu ver não têm futuro* [...] Não ouço qualquer promessa vindo de “bin Laden”, pelo menos nenhuma para *este mundo*”.<sup>349</sup>

Com efeito, se o terrorismo é um problema da sociedade internacional, é segundo os parâmetros normativos desta mesma sociedade que se deve enfrentá-lo, e não pela postura unilateral, que se fia exclusivamente na superioridade do poder bélico e econômico, já que

---

<sup>349</sup> BORRADORI, 2004, p. 123.

referida postura tende mais a reforçar a propaganda terrorista, do que efetivamente criar um consenso majoritário em torno do problema. Ou para dizer com **CHOMSKY**:

Nós certamente queremos reduzir o nível de terror, não aumentá-lo. Existe uma maneira fácil de realizar isso e que, por isso mesmo, nunca chega a ser discutida. A saber, *parem de participar do terror*. Bastaria isso para automaticamente reduzir em muito o nível de terror. Mas não se pode discutir isso. Esta seria uma maneira fácil de reduzir o nível de terror. (grifo no original)<sup>350</sup>

---

<sup>350</sup> CHOMSKY, 2002, p. 32.



### 3. GUERRA AO TERROR: DA BIOPOLÍTICA À BIOGUERRA

#### 3.1 Da ilegalidade e da ilegitimidade da guerra ao terror

No capítulo anterior se discorreu sobre os parâmetros normativos do direito das gentes que permitem comprovar a hipótese que inicialmente direcionou a presente pesquisa, a saber, que a guerra ao terror é ilegal e ilegítima. Ilegal por não encontrar fundamento no princípio da excepcionalidade da legítima defesa contido no conceito contemporâneo de “*jus contra bellum*”. Ilegítima por não atender aos princípios da necessidade, da utilidade e da humanidade, que fundamentam o direito de guerra.

Em outros termos, como entender necessária uma guerra que não é promovida contra um estado, mas contra uma comunidade de fiéis formada por membros das mais diversas nacionalidades, e que não representam uma unidade política, mas sim religiosa? Atacar-se-á a todos os estados que, em tese, tenham em seu território aqueles que forem considerados terroristas, como a Arábia Saudita, e seu movimento wahabista? Neste sentido **DERRIDA**:

Bush fala de “guerra”, mas ele é de fato incapaz de identificar o inimigo contra o qual declarou guerra. Já foi dito à exaustão que nem a população civil do Afeganistão nem seus exércitos são inimigos dos Estados Unidos. Presumindo que “bin Laden” é aqui o soberano responsável por decisões, todo mundo sabe que ele não é afegão, que foi repudiado por seu próprio país (por todo “país” e Estado de fato quase sem exceção), que seu treinamento deve muito aos Estados Unidos e que, naturalmente, ele não está sozinho. Os estados que o ajudam indiretamente não o fazem como estados. Nenhum Estado caso tal apóia-o publicamente. Quanto aos estados que “abrigam” redes terroristas, é difícil identificá-los como tal. Os Estados Unidos e a Europa, Londres e Berlim são também santuários, locais de treinamento ou formação ou informação para todos os “terroristas” do mundo. Nenhuma geografia, nenhuma determinação territorial é apropriada para localizar a sede dessas novas tecnologias de transmissão ou agressão [...] Se essa violência não é uma guerra entre estados, não é também uma “guerra civil”, ou uma “guerra de guerrilha”, no sentido de Schmitt, à medida que não envolve, como a maioria desses tipos de guerra, uma insurreição nacional ou um movimento de libertação destinados a tomar o poder no território de um Estado-nação [...].<sup>351</sup>

Ademais, não se compatibiliza com o princípio utilidade, porquanto, pela guerra não se logrará obter uma vitória contra os terroristas, mas somente, repita-se, pela cooperação internacional no plano do poder de polícia. Mesmo porque, é impossível diferenciar os terroristas da população civil, a não ser que todos sejam considerados terroristas em potencial, e como se trata de uma guerra preventiva, faria toda a lógica matar preventivamente a todos, não? Ora, uma das principais regras decorrentes do princípio da utilidade é a obrigação de

<sup>351</sup> BORRADORI, 2004, p. 110-112.

diferençar, no teatro bélico, entre combatentes e população civil, diferençar alvo militar do alvo civil. Na medida em que é impossível fazê-lo, como sustentar a proporcionalidade do bombardeamento dos alvos terroristas, que são, essencialmente, alvos civis? Basta lembrar, neste sentido, o ataque desencadeado pelos Estados Unidos contra um laboratório de medicamentos, confundido com uma base terrorista, em represália ao ataque terrorista à embaixada americana em Nairóbi, Quênia.

Por fim, não existe qualquer respeito ao princípio da humanidade, isto é, à necessidade de se observarem as regras do direito humanitário no curso da guerra, como o comprovam as violações sistemáticas aos direitos humanos dos acusados de terrorismo, em que Guantánamo é somente uma cifra das mesmas. Aliás, respaldado por pareceres jurídicos de juristas de estados democráticos, demonstrando aqui aquela íntima relação entre democracia e totalitarismo que enuncia **AGAMBEN**.<sup>352</sup>

Contudo, a mesma pesquisa também logrou comprovar que o direito internacional público não está dotado de instrumentos jurídicos aptos a reprimir eficazmente a ofensa ao seu sistema de segurança internacional, como o demonstra de forma muito eloqüente a hipótese da guerra ao terror, principalmente em relação aos membros permanentes do Conselho de Segurança e seus aliados. E mais, parece ter sido concebido para não funcionar mesmo, já que a eficácia de qualquer ordenamento jurídico somente se evidencia quando as suas normas têm força cogente em relação a todos os seus destinatários, indistintamente. A isto se acostumou denominar de igualdade perante a lei, princípio jurídico contido expressamente no artigo 2, 1 da Carta das Nações Unidas, segundo o qual “A Organização é baseada no princípio da igualdade de todos os seus Membros”.

Entretanto, sabe-se ser esta igualdade meramente formal e válida no ambiente da Assembléia Geral. No plano da segurança internacional, fundado na autoridade do Conselho de Segurança, repita-se o que já foi dito acima, “[...] é desigual como a vida é desigual”<sup>353</sup>, desigualdade que se convencionou denominar também de assimetria do poder, e que envolve uma lógica bastante singela, mas nem por isso menos letal: “manda quem pode, obedece quem tem juízo”.

Isto se torna muito evidente quando se verifica que as decisões em matéria substantiva no Conselho de Segurança devem obter, para serem aprovadas, o voto unânime de todos os seus membros permanentes, à exceção da hipótese de ausência ou abstenção, bastando um

---

<sup>352</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*..., p. 17-18.

<sup>353</sup> SOARES, 2006, *passim*.

voto negativo para que uma resolução não seja aprovada. Não só como a lógica já evidencia, mas também como a história o demonstra, nenhuma resolução contrária ao interesse dos membros permanentes foi aprovada pelo órgão.

**CHOMSKY**, reportando-se à condenação dos Estados Unidos no caso Nicarágua vs. Estados Unidos, pela Corte Internacional de Justiça, comprova como este país logrou vetar a aprovação de uma resolução no Conselho de Segurança, proposta a pedido da Nicarágua, objetivando, de forma muito genérica, reiterar e concitar aos estados a respeitarem o direito internacional público. Qual a consequência? “Os Estados Unidos vetaram a resolução e são hoje a única nação que, ao mesmo tempo, foi condenada por praticar terrorismo internacional pela Corte Mundial e vetou uma resolução do Conselho de Segurança convocando os Estados a respeitarem o direito internacional.”<sup>354</sup>

A situação é tão grave do ponto de vista do direito das gentes que os estados que detêm poder suficiente para se impor pela força, nem mesmo buscam mais a autorização do Conselho de Segurança, isto é, até buscam, mas se não obtiverem, vão à guerra do mesmo jeito.

Neste sentido **BYERS** narra a seguinte entrevista do então primeiro ministro Tony Blair às vésperas da segunda guerra do Golfo:

No dia 6 de fevereiro de 2003, quando estava para estourar a Guerra do Iraque, Jeremy Paxman, apresentador do programa jornalístico “Newsnight”, da BBC, perguntou ao primeiro-ministro Tony Blair: “O senhor assume perante os telespectadores e mesmo perante o povo britânico o compromisso de tentar obter uma nova resolução da ONU autorizando o emprego da força, antes de empreender qualquer ação militar? Blair respondeu: “Só nessas circunstâncias aceitaríamos recorrer à força, exceto por uma ressalva” – e era ela, explicou, a eventualidade de que um dos cinco membros permanentes do Conselho de Segurança da ONU opusesse um veto “injustificado”, com isto impedindo a adoção de uma nova resolução.<sup>355</sup>

Ora, nada no texto da Carta das Nações Unidas, nem na prática do direito internacional público, permite qualquer afirmação no sentido de se considerar um veto de um membro do Conselho de Segurança injustificado. Tratando-se de estados soberanos, têm total independência na condução de sua política internacional. E é importante lembrar, os membros permanentes que haviam objetado um voto afirmativo foram a Rússia, a China e a França.

Esta (i)lógica, ademais, fica muito mais evidente quando se apercebe que esta assimetria que permite a unilateralidade na condução da guerra está ligada à própria revolução em matéria de tecnologia militar, convencionais e atômicas, o que leva, no dizer de **ARANTES**<sup>356</sup>, a uma

<sup>354</sup> CHOMSKY, 2002, p. 12.

<sup>355</sup> BYERS, 2007, p. 11.

<sup>356</sup> ARANTES, Paulo. **Extinção**, São Paulo: Boitempo, 2007, p. 29.

[...] impunidade moral propiciada pelo exercício sem limites da assimetria militar [...] Durante a guerra do Kosovo, um entusiasta do humanismo militar como Michael Ignatieff observou que a “beleza de tais armas” é que elas podem ser usadas. Pouco tempo depois, pediria uma intervenção “imperial e sem piedade” no Iraque. Não estamos mais diante da guerra, mas, agora sim, diante da política como mera continuação da guerra.

Este problema envolve, como afirma **BASSO**<sup>357</sup>, a relação entre direito e poder, isto é, ao questionamento da possibilidade de se admitir o exercício de violência “*extra*” ou mesmo “*contra legem*”, questionamento que se centra no ponto sobre o qual se legitima o poder: em sua subsunção à norma internacional ou na faculdade de se agir violentamente, livre e impunemente?

Se o problema se estabelece, é porque a palavra poder envolve uma ambigüidade semântica das mais interessantes, a saber: tanto significa a competência que determinado agente tem de impor determinadas condutas a outrem, mesmo utilizando-se da “*vis absoluta*”, independentemente de seu consentimento, por se fundar em uma norma jurídica com eficácia “*erga omnes*”, e que lhe outorga, no dizer de **ARENDT**<sup>358</sup>, autoridade para exigir o cumprimento da norma, sendo, portanto, legítima, como pode significar violência, significado que se reporta àquele princípio geral aduzido por **FREUD** em resposta a um questionamento feito por **EINSTEIN**, em 1938 – “[...] o que poderia ser feito para se proteger a humanidade da maldição da violência, isto é, da guerra [?]” -, a saber, que “[...] os conflitos de interesse entre os homens sejam resolvidos pelo uso da violência. É isto o que se passa em todo o reino animal, do qual o homem não tem motivo por que se excluir”.<sup>359</sup>

Contudo, como deixa evidente **ARENDT**, todo aquele que age violentamente perde, “*ipso facto*”, a autoridade, sendo sua conduta tão legítima quanto à de um bandoleiro, pois, para que se possa gozar de referido atributo, é necessário que o poder se exerça, sempre e tão somente, “*secundum legem*”.

Pode-se alegar, como o fazem **LEIS** e **SUAREZ**<sup>360</sup>, que qualquer discussão em sede de política internacional que se funde naquilo que é válido em sede de política interna, isto é, de matriz constitucional, seja nada mais que um “debate bizantino” por não considerar a diferença estrutural existente entre ambas, a saber, que as relações internacionais manifestam

<sup>357</sup> BASSO, Maristela. **Terrorismo e violação dos direitos humanos**: crise e necessidade de revisão do direito internacional, in MENEZES, Wagner. **O direito internacional e o direito brasileiro**: homenagem a José Francisco Rezek, Ijuí: Editora Unujui, 2004, p. 205-224.

<sup>358</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, 5 ed., trad. Mauro W. Barbosa, São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 131 *et. seq.*

<sup>359</sup> *Apud* BASSO, *op. cit.*, p. 205.

<sup>360</sup> LEIS, Héctor Ricardo, SUAREZ, Marcial. **Guerra e paz no século XXI**, in **Revista Internacional Interdisciplinar Intherthesis**, v. 2, n. 2, Florianópolis, jul/dez 2005, disponível em: [http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis4/artigo1\\_22.pdf](http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis4/artigo1_22.pdf), acessado em 0.07.2006, às 12:00:00.

a lógica clausewitziana de a guerra ser a continuidade da política por outros meios, entendendo-se por política, neste caso, aquela de matriz schmittiana, pois:

A política em Schmitt é a resultante do posicionamento e do distanciamento entre atores, o qual implica eventualmente que estes se coloquem na relação de amigo e inimigo. A política mostra sua autonomia, na medida em que se desvia de sua normalização a partir de um juízo moral, estético ou econômico. Dois pontos emergem da definição schmittiana da política: a capacidade de designar o outro como inimigo e a condição de estabelecer um conflito com ele, a fim de garantir a própria existência. Os confrontos de posições, que guardam entre si distância e a permanente possibilidade de aniquilação, são essenciais para a composição do espaço político que, portanto, se ordena através da polêmica. A luta e a guerra são fenômenos onde o político pode emergir: “Pois ao conceito de inimigo corresponde no âmbito do real a eventualidade de uma luta” (Schmitt, 1992:58). A guerra se realiza não apenas como objetivo da política, porém é um pressuposto ou possibilidade real sempre presente da ação e do pensamento especificamente político.<sup>361</sup>

Mas, questiona-se: seria a ontologização da relação amigo-inimigo de matriz schmittiano o fundamento mais condizente para se buscar compreender o fenômeno da guerra na sociedade internacional contemporânea? É somente a detenção do poder de eleger o inimigo, de fazer a guerra, de lograr subjugá-lo, impondo-lhe a humilhação moral e política, que legitimaria a conduta dos estados? Ou se deveria, inclusive, renunciar-se à legitimidade, para adotar somente a violência como fundamento das relações internacionais? É isto que significa o pressuposto civilizacional defendido por **LEIS** e **SUAREZ**?

Não resta qualquer dúvida que o direito internacional público, apesar de sua ineficácia estrutural, é a única forma de estabelecer um regime de paz entre as nações, já que a política não se qualifica, nem deve qualificar-se, pela ontologização da relação amigo-inimigo. Esta somente surge quando a política é abandonada e se abraça, sem mais, uma das principais características do ser humano: a capacidade de destruir ao outro pelo só fato de se ter este poder. Neste sentido, a lição de **HABERMAS** é basilar:

Acredito que a idéia existencialista de Carl Schmitt, segundo a qual “o político” consiste apenas na auto-afirmação de uma identidade coletiva acima de outras identidades coletivas, é falsa e perigosa, em vista de suas conseqüências práticas. A ontologização da relação amigo-inimigo sugere que as tentativas de uma juridificação cosmopolita das relações entre os sujeitos beligerantes da lei internacional está destinado a servir ao mascaramento de interesses particulares sob disfarce universalista. Como podemos, sustentando esta opinião, ignorar o fato de que os regimes totalitários do século XX, com seus crimes políticos em massa, tenham repudiado de uma maneira sem precedentes a suposição de inocência que se encontra na lei internacional clássica?<sup>362</sup>

Para que não reste qualquer dúvida da matriz totalitária, portanto biopolítica, presente na teoria schmittiana, impende observar a afirmação de **AGAMBEN**, segundo o qual

<sup>361</sup> LEIS e SUAREZ, 2005.

<sup>362</sup> BORRADORI, 2004, p. 50-51.

[...] na perspectiva de Schmitt, o elemento político determinante, se o elemento político autônomo é o movimento, e se o povo, por sua vez, é um elemento impolítico, então o movimento só poderá encontrar sua politicidade na medida em que sinalizar no corpo biopolítico do povo para cesuras internas que permitam a sua politicização. Essa cesura é denominada por Schmitt de identidade de espécie, ou seja, racismo. Podemos verificar que aqui Schmitt alcança a máxima identificação com o racismo e a máxima co-responsabilidade com o nazismo. Isso é um fato e, ao mesmo tempo nos devemos dar conta de que essa escolha, a de ser obrigado a identificar uma cesura, no corpo impolítico do povo, é a consequência imediata da sua concepção da função do movimento. Se o elemento político não for o povo, mas o movimento como entidade autônoma, de onde o movimento pode tirar sua politicidade? A politicidade do movimento poderá basear-se unicamente na sua capacidade de identificar no interior do povo um inimigo, ou seja, um elemento racialmente estranho – no caso de Schmitt. Onde há movimento sempre haverá uma cesura que corta o povo, que divide o povo, nesse caso identificando um inimigo.<sup>363</sup>

Numa coisa, entretanto, **LEIS** e **SUAREZ** têm absoluta razão, embora não a sustentem explicitamente. Na verdade eles recusam a validade de qualquer doutrina que não aquelas próprias das relações internacionais como parâmetros válidos de aferição da realidade contemporânea: como a guerra ao terror tem fundamento na ontologização da relação amigo-inimigo, é na biopolítica, e não no realismo político ou na doutrina do choque de civilizações em que eles buscam fundamentar a guerra ao terror, que se encontra uma explicação plausível a este fenômeno; no estado de exceção, e não no ordenamento internacional; no “*homo sacer*”, e não no cidadão cosmopolita (existirá ele um dia?); na vida nua e não no homem livre e igual de que falam as declarações de direitos humanos; não na vida, mas na mera sobrevivência do “*homo sacer*”.

Se o regime jus-internacional inaugurado com a Carta das Nações Unidas pode ser compreendido como gênese daquilo que **HABERMAS**, reportando-se a **KANT**, denomina de cosmopolitismo, não existe qualquer dúvida que se possa denominar de cosmopolita à guerra ao terror, uma guerra que não estourou no sentido de ter-se presente uma verdadeira “*causa belli*”, mas foi “escolhida” por seus promotores<sup>364</sup>. Qualquer semelhança com o estado de exceção desejado (“*gewollte Ausnahmezustand*”)<sup>365</sup> do III Reich não é mera coincidência!

Contudo, afirmar que a guerra ao terror é uma guerra cosmopolita envolve uma aporia absoluta, pois, como observa **ARANTES**<sup>366</sup>, “[...] desde Kant, direito cosmopolita rima com paz perpétua”. Ocorre que o cosmopolitismo que se tem hoje não é o de uma paz perpétua,

<sup>363</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Movimento**, trad. Selvino J. Assmann, in **Revista Internacional Interdisciplinar Intherthesis**, v. 3, n. 1, Florianópolis, jan/jun 2006. Disponível em [http://www.intherthesis.cfh.ufsc.br/intherthesis5/artigos/Traducao\\_Selvino\\_AGAMBEN\\_intherthesis5.pdf](http://www.intherthesis.cfh.ufsc.br/intherthesis5/artigos/Traducao_Selvino_AGAMBEN_intherthesis5.pdf), acessado em 10.08.2006, às 13:23:00.

<sup>364</sup> “Não é, portanto, incompreensível o pasmo provocado por uma guerra que *não foi colocada a nossa frente*, na fórmula exata de um desconsolado *expert* norte-americano. “Nós optamos por ela”. ARANTES, 2007, p. 27.

<sup>365</sup> AGAMBEN, **Estado de exceção...**, p. 14.

<sup>366</sup> ARANTES, 2004, p. 31.

mas sim de guerra infinita. Signo desta perenidade é o próprio nome inicialmente dado à guerra ao terror, conforme informa e comenta **ZIZEK**:

Seria possível imaginar ironia maior que o fato de se ter escolhido o nome de código “Justiça Infinita” para a operação americana contra os terroristas (alterada depois em resposta à censura de sacerdotes islamitas americanos de que apenas Deus tem a capacidade de exercer a justiça infinita)? Levado a sério, esse nome é profundamente ambíguo: ou ele significa que os EUA têm o direito de destruir implacavelmente não apenas todos os terroristas, mas também todos os que lhes deram apoio material, moral, ideológico, e outros – e, por definição, **não terá fim, no exato sentido hegeliano de “mau infinito”**, a obra que nunca se completa, pois sempre haverá mais uma ameaça terrorista [...] ou significa que a justiça exercida deve ser verdadeira infinita no sentido hegeliano estrito – o de que, ao se relacionar com os outros, ela tem de se relacionar consigo mesma: ou seja, que é preciso perguntar como nós, que exercemos essa justiça, estamos envolvidos com aquilo contra o que lutamos. (grifo nosso)<sup>367</sup>

Mas talvez o que causa maior estupefação na alegada guerra ao terror seja a instrumentalização que os seus apologistas fazem das vítimas, o que eticamente não difere em nada da própria conduta dos terroristas.

O terrorista, ao praticar a violência em relação a determinado alvo, objetiva que a sua ação cause o maior dano possível, atingindo ao maior número de pessoas, a máxima destruição, sendo as vítimas, efetivas e/ou potenciais, nada mais que instrumentos à sua finalidade: causar o maior abalo possível no sentimento de segurança e estabilidade em determinada sociedade. Não existe, portanto, uma diferença entre os meios técnicos e os sujeitos, pois ambos formam um único instrumento para que o terrorista alcance a sua finalidade, e neste sentido ganha todo sentido o que **NETCHEV** afirma em seu Catecismo:

É necessário que o revolucionário, duro para com ele próprio, o seja também para os outros. Todas as simpatias, todos os sentimentos que poderiam emocioná-lo e que nascem da família, da amizade, do amor ou do reconhecimento, devem ser sufocados nele pela única e fria paixão da obra revolucionária. Para ele não existe mais que um prazer, que uma consolação, que uma recompensa, que uma satisfação: o sucesso da Revolução. Não deve haver, dia e noite, mais que um pensamento e um objetivo: a destruição inexorável. E prosseguindo com sangue frio e sem descanso a realização deste plano, deve estar pronto a morrer, mas pronto a matar com as suas próprias mãos todos aqueles que se oponham à sua realização.<sup>368</sup>

Se se pode acusar aos terroristas de instrumentalizarem as vítimas, não caberia o mesmo em relação aos estados membros da coalizão internacional contra o terror? Ao se colocarem no lugar de vítimas, e assumindo o direito de vingar às vítimas, não fazem o mesmo que os terroristas? Dado tal ou qual gravidade no ataque, conforme tal número de vítimas, se realizarão tais e quais atos de retaliação contra os terroristas?

<sup>367</sup> ZIZEK, Slavoj. **Bem vindo ao deserto do real!**, trad. Paulo Cezar Castanheira, São Paulo: Boitempo, 2003, p. 74.

<sup>368</sup> NETCHEV, Sergei. **O catecismo revolucionário**, disponível em <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2003/04/253458.shtml>, acessado em 19.11.2007, às 11:00:00.

**ZIZEK**, apontando a falácia desta política da vitimização, não vê nenhuma diferença em relação àquela retórica nazista que, como se sabe, na década de trinta do século passado encontrou seu fundamento nos graves e pesadíssimos encargos impostos pelo Tratado de Versalhes à Alemanha ao final da primeira guerra mundial, podendo-se afirmar, como o faz **HOBBSAWM**, que o período entre 1914 (início da primeira guerra mundial) e 1945 (fim da segunda guerra mundial) se constituiu na guerra dos trinta anos do século XX<sup>369</sup>. Mas **ZIZEK** vai mais longe ainda quando afirma que

[...] a ironia última é que, a fim de restaurar a inocência do patriotismo americano, o *establishment* conservador americano mobilizou o principal ingrediente da ideologia politicamente correta que ele oficialmente despreza: a lógica da vitimização. Apoiando-se na idéia de que a autoridade é conferida (apenas) aos que falam da posição de *vítima*, ele se baseava no seguinte raciocínio implícito: “Agora nós somos as vítimas, e é isso que legitima o fato de falarmos (e agirmos) de uma posição de autoridade”. Assim, quando hoje se ouve o *slogan* de que terminou o sonho liberal da década de 1990, que, com os ataques ao WTC, fomos violentamente atirados de volta ao mundo real, que acabaram os tranquilos jogos intelectuais, devemos nos lembrar de que esse chamado ao enfrentamento da dura realidade é ideologia em estado puro. O *slogan* de hoje, “Americanos, acordem!”, é uma lembrança distante do grito de Hitler, “Deutschland, erwache!”, que, como Adorno escreveu há muito tempo, significava exatamente o contrário.<sup>370</sup>

Contra este uso ideológico das vítimas, na qual as suas identidades, sofrimentos seus e de seus familiares, bem como o sentimento de pavor, de insegurança que assoma a população inteira, são instrumentalizados como forma de legitimar políticas de estado que, em outra situação, seriam consideradas ilegítimas e abusivas, **LAPORTA**, em artigo recentemente publicado no jornal madrileno *El País*, sustenta que este modo de proceder não só é politicamente abjeto, como moralmente indefensável, logrando, noutro passo, indicar quem é, e qual o lugar da vítima na sociedade moderna. Eis o que ele afirma:

Uma das razões fundamentais que se têm sempre alegado para justificar a implantação do Estado moderno e seu sistema de juízes imparciais têm sido os inconvenientes que surgiriam caso os particulares buscassem por si mesmos a reparação daqueles que lhes tenham causado algum dano. “O governo civil – escrevia Locke – há de ser o remédio contra os inconvenientes que trazem consigo o estado de natureza, as quais devem ser muitas quando se permite que os homens sejam juízes em causa própria” [...] “Como os homens são parciais para consigo mesmos, a paixão e a vingança podem levá-los a cometer excessos quando julgam apaixonadamente sua própria causa, e a tratar com negligência e despreocupação as causas dos demais”.

Por vezes devem-se recordar coisas tão sabidas para recuperar o sentido comum, que é precisamente o sentido que temos perdido em relação às vítimas do terrorismo e sua presença na vida pública. Temos projetado, real ou ficticiamente, tanto calor sobre as mesmas que temos esquecido sua lógica parcialidade. Suponhamos que fazer justiça seja somente aceitar às suas demandas. As temos convidado para tomar parte no processo legislativo, na política de elaboração das normas penais, na configuração dos castigos, na disciplina penitenciária e na estratégia antiterrorista. O

<sup>369</sup> HOBBSAWM, Eric. **Globalização, democracia e terrorismo**, trad. José Viegas, São Paulo: Cia das Letras, 2007, p. 21.

<sup>370</sup> ZIZEK, 2003, p. 13-14.



resultado de tudo isso tem sido uma profunda distorção da atividade pública dos políticos responsáveis, que quando se afastam daquilo que desejam as vítimas parecem estar abandonando sua responsabilidade objetiva e metendo-se numa aventura de claudicação e injustiça. Tudo o que não seja a paixão vingativa e a repressão policial parecem políticas entreguistas.

Alguns – lamento dizê-lo – têm perdido também a decência e têm-se lançado diretamente à manipulação. Até tal ponto que veremos que existem vítimas, reais ou presumidas, e porta-vozes oficiais e oficiosos das vítimas, que se dão logo em seguida ao nobre exercício familiar de emprestar dos mortos algum partido político para utilizá-los como lema de campanha política. Sobre a estatura moral deste gênero de vítimas e porta-vozes melhor se calar [...] a indecência de ser tratado instrumentalmente pelo terror se soma agora à de ser tratado instrumentalmente pelo político cínico ou pelo jornalista mercenário.

Mas esta é uma estratégia que, além de imoral, é também errônea. Em primeiro lugar, porque não está escrito em nenhum lugar que tenhamos de nos compadecer das vítimas. Foi nada menos que Primo Levi quem escreveu: “Só aos santos lhes está permitido o terrível dom da compaixão para com muitos... a nós nos resta, no melhor dos casos, senão a compaixão intermitente dirigida a indivíduos singulares”. Devemos aceitar que os sentimentos não se transmitem mediante leis, proclamações eleitorais ou informações sob encomenda [...]

As vítimas, por definição, não devem participar nem da política legislativa, nem da política criminal nem na política penitenciária. Isso por razões elementares de imparcialidade. Tampouco do processo eleitoral. Isso por razões de decência. As vítimas simplesmente são feridas por um dano cruel que se produziu, entre outras coisas, por que o Estado, com sua violência institucional, não estava ali para evitá-lo. Devem, portanto, ser compensadas por isso. Na medida em que seja possível, pelo autor do dano; quando não, por serviços públicos de todo tipo. Afirmo que também seria bom para seu consolo que sentissem ao seu redor o calor de todos os cidadãos. Mas para se conseguir isso também seria necessário sair do obscuro mundo da rixa política, da informação ajeitada e da manifestação tendenciosa.<sup>371</sup>

<sup>371</sup> LAPORTA, Francisco J. “En lugar de las víctimas”. **EL PAÍS**, Madrid, 23 de novembro de 2007, disponível em [http://www.elpais.com/articulo/opinion/lugar/victimas/elpepuopi/20071123elpepiopi\\_4/Tes](http://www.elpais.com/articulo/opinion/lugar/victimas/elpepuopi/20071123elpepiopi_4/Tes), 23.11.2007, às 10:15:00. Livre tradução de: “Una de las razones fundamentales que se han alegado siempre para justificar la implantación del Estado moderno y su sistema de jueces imparciales han sido los inconvenientes que se seguirían de que los particulares buscaran por sí mismos la reparación de quienes les han causado algún daño. “El Gobierno civil - escribía Locke - ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza, las cuales deben ser ciertamente muchas cuando a los hombres se les deja ser jueces de su propia causa” [...]” “Como los hombres son parciales para consigo mismos, la pasión y la venganza pueden llevarlos a cometer excesos cuando juzguen apasionadamente su propia causa, y a tratar con negligencia y despreocupación las causas de los demás”. A veces hay que recordar cosas tan sabidas para recuperar el sentido común, que es precisamente el sentido que hemos perdido respecto de las víctimas del terrorismo y su presencia en la vida pública. Hemos proyectado, real o ficticiamente, tanto calor sobre ellas que hemos olvidado su lógica parcialidad. Suponemos que hacer justicia sólo puede consistir en aceptar sus demandas. Las hemos invitado a que tomen parte en el proceso legislativo, en la política de elaboración de las normas penales, en la configuración de los castigos, en la disciplina penitenciaria y en la estrategia antiterrorista. El resultado de todo ello ha sido una profunda distorsión de la actividad pública de los responsables políticos, que cuando se alejan de aquello que desean las víctimas parecen estar haciendo dejación de su responsabilidad objetiva y embarcándose en una aventura de claudicación e injusticia. Todo lo que no sea la pasión vingativa y la represión policial parecen políticas de entreguismo. Algunos - lamento decirlo - han perdido también la decencia y se han lanzado directamente a la manipulación. Hasta tal punto que volveremos a ver que hay víctimas, reales o presuntas, y portavoces oficiales y oficiosos de víctimas, que se van a dar enseguida al noble ejercicio familiar de prestar los muertos a algún partido político para que los utilice como lema de campaña electoral. Sobre la estatura moral de este género de víctimas y portavoces mejor será callar [...] La víctima es así transformada inicuaamente en un puro medio para la satisfacción de los intereses del partido o de la empresa mediática que le apoya. Y a la indecencia de ser tratada instrumentalmente por el terror se añade ahora la de ser tratada instrumentalmente por el político cínico o el informador mercenario. Pero ésta es una estrategia que, además de inmoral, es también errônea. En primer lugar, porque no está escrito en ningún lugar que hayamos de compadecernos de ellos. Fue nada menos que Primo Levi quien escribió: “Sólo a los santos les está concedido el terrible don de la compasión hacia mucha gente... a nosotros no nos queda, en el mejor de los casos, sino la compasión intermitente dirigida a

Duras as palavras de **LAPORTA**, mas quem lhe há de tirar a razão, a não ser os cínicos ou ignorantes?

É óbvio, outrossim, como deixam evidente **ZIZEK** e **LAPORTA**, mas também **DERRIDA**<sup>372</sup>, que ao receber o prêmio Theodor Adorno, em 2002, afirmou “Minha compaixão incondicional dirigida às vítimas de 11 de setembro não evita que eu afirme em alto e bom som: com relação a esse crime, não acredito que alguém seja inocente”, que a dupla vitimização das vítimas, sua instrumentalização quer pelos terroristas quer pelos estados que as utilizam política e ideologicamente, é a forma mais atroz de se desrespeitar as suas memórias, e se presta, em último caso, a evitar qualquer crítica ou denúncia da imoralidade que esta instrumentalização carrega, e das conseqüências deste uso instrumental.

Tome-se o exemplo do genocídio praticado pelo estado nazista contra os judeus. A instrumentalização feita pelo movimento sionista em detrimento da memória de cerca de seis milhões de mortos se presta à acusação ideológica – ideologia no sentido que Marx atribui à palavra, emascaramento da realidade, ocultação da verdade<sup>373</sup> - em relação a toda e qualquer pessoa que rechace o terrorismo de estado executado sistematicamente por Israel em detrimento do povo palestino, cuja última vítima foi **CARTER**.

Tendo recentemente lançado um livro, cujo título é bastante elucidativo em denunciar a insustentabilidade e a ilegitimidade da política do estado israelense em relação aos palestinos – Paz, sim. Apartheid, não<sup>374</sup>, **CARTER** foi erigido à condição de inimigo do povo judeu. Mas qual foi o seu ato anti-semita?

Neste livro, em que afirma, dentre outros fatos, sabidos e consabidos de todos, a similitude entre a situação do povo palestino em relação àquela vivida pela população negra durante o regime do *apartheid* na África do Sul, já que aí se tem “[...] dois povos habitando a mesma terra, completamente separados um do outro, com os israelenses ocupando a posição

---

individuos singulares". Debemos aceptar que los sentimientos no se transmiten mediante leyes, proclamas electorales o informativos de encargo [...] Es hora ya, por tanto, de que tracemos líneas claras que definan el lugar de las víctimas en nuestro espacio político y nuestro sistema legal. Y que sigamos la vieja sabiduría que nos sugiere que deben quedar excluidas del proceso de toma de decisiones. Las víctimas, por definición, no deben participar ni en la política legislativa, ni en la política criminal ni en la política penitenciaria. Eso por razones elementales de imparcialidad. Tampoco en el proceso electoral. Eso por razones de decencia. Las víctimas son simplemente personas heridas por un daño cruel que se produjo, entre otras cosas, porque el Estado con su violencia institucional no estaba allí para evitarlo. Deben, por tanto, ser compensadas por ello. En la medida en que sea posible, por el autor del daño; cuando no, por atenciones públicas de todo tipo. Seguro que también sería bueno para su consuelo que sintieran a su alrededor el calor de todos los ciudadanos. Pero para lograr eso harían bien en salirse del sucio mundo de la trifulca política, la información amañada y la manifestación tendenciosa.”

<sup>372</sup> *Apud* ZIZEK, 2003, p. 74.

<sup>373</sup> CHAUI, Marilena. **O que é a ideologia**, ed., São Paulo: Brasiliense, 2001, p. 18 *et seq.*

<sup>374</sup> CARTER, Jimmy. **Paz, sim. Apartheid, não**, Lisboa: QuidNovi, 2007.

dominante e privando os palestinos, de forma repressiva e violenta, de seus direitos fundamentais”<sup>375</sup>; ou que “[...] a colonização e o controle contínuos das terras palestinas por parte de Israel foram os principais obstáculos para a obtenção de um amplo acordo de paz na Terra Santa”<sup>376</sup>; ou mesmo que “A alternativa à paz é o *apartheid*, não dentro de Israel, repito, mas na Cisjordânia, em Gaza e em Jerusalém Oriental, territórios palestinos. É nesta zona que o *apartheid* existe sob sua forma mais desprezível, os palestinos são privados de seus direitos mais fundamentais”<sup>377</sup>.

Anti-semitismo? Com efeito, a Liga Antidifamação logrou desencadear a condenação generalizada por parte da mídia conservadora nos Estados Unidos, alegando ser **CARTER** anti-semita<sup>378</sup>.

Mas com qual autoridade? A memória das seis milhões de vítimas do regime nazista, o que não pode ser dissociado da teologização do genocídio judeu, conforme aponta percucientemente **AGAMBEN**<sup>379</sup>.

De fato, as duas expressões com que comumente se tem denominado a este evento terrível é holocausto ou “*shoá*”, e que significam, no primeiro caso, sacrifício, entrega sacrificial voluntária, e no segundo, devastação ou catástrofe provocada por um castigo divino. Ora, os judeus não foram mortos como oferenda nem como responsáveis de um pecado perante um deus vingador. Foram mortos como “piolhos”, “vermes”, ou como prefere **FORSTER**, como um “*otro* insoportable e intolerable”<sup>380</sup>, e que somente foi possível pela ontologização da relação amigo-inimigo, de matriz biopolítico, adotada pelo regime nazista, donde ser completamente incompatível, mesmo pernicioso, a idéia de sacralidade do evento, e a conseqüente utilização daquelas palavras para as denominar, pois como sustenta **AGAMBEN**

No caso do termo “holocausto”, pelo contrário, estabelecer uma conexão, ainda que remota, entre Auschwitz e o *olah* bíblico, e entre a morte nas câmaras de gás e a “entrega total por motivos sagrados e superiores” não pode deixar de soar como zombaria. Não somente o termo contém uma equiparação inaceitável entre fornos crematórios e altares, como também recolhe uma herança semântica que tem desde o início uma coloração antijudia. Em conseqüência, não o utilizaremos em nenhuma

<sup>375</sup> *Apud* AGUIRRE, Mariano. **Jimmy Carter e o apartheid israelense**, in **LE MONDE DIPLOMATIQUE BRASIL**, ano 1, n. 2, São Paulo, setembro 2007, p. 8.

<sup>376</sup> *Idem, ibidem*, p. 8.

<sup>377</sup> *Idem, ibidem*, p. 9.

<sup>378</sup> *Idem, ibidem*, p. 8-9.

<sup>379</sup> AGAMBEN, 2005, p. 24-32.

<sup>380</sup> FORSTER, Ricardo. **Después de Auschwitz**: la persistencia de la barbarie (I). Disponível em [http://www.webislam.com/numeros/2001/07\\_01/Articulos%2007\\_01/Después\\_%20Auschwitz.htm](http://www.webislam.com/numeros/2001/07_01/Articulos%2007_01/Después_%20Auschwitz.htm), acessado em 17.07.2006, às 14:30:00.

ocasião. Quem continua aplicando-o dá prova de ignorância ou de insensibilidade (ou das duas coisas ao mesmo tempo).<sup>381</sup>

Em verdade, não existe outra forma de se honrar a memória das vítimas senão, primeiramente, manifestando com todo o pesar e sinceridade, o gravame que elas sofreram, e secundamente, buscar enfrentar as condições que permitiram a consumação destes fatos. E isto não se passa pela sua instrumentalização, mas sim pelo resgate da política daquela situação em que hoje se encontra: ser um meio para um fim, nem sempre lúdico.

O risco que se corre com estes fatos acima enunciados é que um dia se renuncie à luta, esta sim civilizacional, de dotar o direito internacional da eficácia necessária para assegurar aqueles valores e princípios que devem orientar o destino da sociedade internacional.

Não que se logrará, definitivamente, exterminar da face da terra os males da guerra e do terrorismo, já que a convivência humana sempre estará sujeita a imprevisibilidades de que um ou mais de seus atores venham a renunciar à racionalidade, à cooperação em torno de valores e princípios essenciais à sobrevivência humana, e se lancem numa luta fratricida como a que se tem vivido desde sempre.

Contudo não se pode perder a diferença entre aceitar a imprevisibilidade de que a guerra venha um dia a estourar e a de aceitá-la como um destino da humanidade, vale dizer, entender o processo civilizador como sendo a guerra uma continuação da política por outros meios, tornando evidente aquilo que **AGAMBEN** afirma acerca do mitologema hobbesiano acerca do estado de natureza: quando a exceção se torna a regra, e a cidade se encontra “*tanquam dissoluta*”, o destino do homem é sempre, tão somente, ser “*homo hominis lupus*”, pois o “[...] homem lobo do homem, habita estavelmente na cidade”.<sup>382</sup>

Neste sentido, **DERRIDA** parece encontrar o ponto de equilíbrio entre o que se tem e aquilo que se pode ter, vale dizer, o ponto de equilíbrio entre realidade e utopia.

Tendo sido questionado por **BORRADORI** se ele punha esperanças na lei internacional, **DERRIDA** aponta, de forma muito consistente, aquilo que se tem afirmado até agora acerca da ineficácia do direito das gentes, para logo após afirmar:

É portanto necessário fazer todo o possível (uma tarefa formidável e impressionante a muito longo prazo) para assegurar que as falhas correntes ao estado atual dessas instituições sejam de fato sancionadas e na verdade desencorajadas por uma nova organização [...] Não estou alheio ao caráter aparentemente utópico do horizonte que esboço aqui, aquele de uma instituição de lei internacional e de um tribunal de justiça internacional com sua própria força autônoma. Embora não considere a lei a última palavra em ética, política ou qualquer outra coisa, embora essa unidade de força e lei (que é exigida pelo próprio conceito de lei tão bem explicado por Kant)

<sup>381</sup> AGAMBEN, 2005, p. 30-31.

<sup>382</sup> AGAMBEN, **Homo sacer**..., p. 113.

não seja apenas *utópica*, mas *aporética* [...] continuo a acreditar que é a fé na possibilidade dessa coisa impossível, e na verdade incapaz de se decidir do ponto de vista do conhecimento, da ciência e da consciência, que deve governar todas as nossas decisões.<sup>383</sup>

Se a utopia serve para algo, e ela definitivamente serve, é porque ela não tem necessariamente uma função reguladora, normativa, mas sim diretiva.

Enquanto na função normativa tem-se sempre a possibilidade de se adotar a idéia de normalidade e anormalidade, tornado possível aquela operação de inclusão e exclusão do outro, considerado como anormal, além de seu auto-encerramento e auto-referencia, a função diretiva é, como o próprio nome indica, um caminho, uma opção, com a possibilidade de se chegar ou não ao destino que se propôs alcançar quando se lança na caminhada.

Talvez seja **GULLAR**<sup>384</sup> quem melhor sintetize este estar-aberto-ao-caminho que caracteriza a idéia diretiva da utopia, quando escreveu o seguinte poema:

Nada vos oferto  
além destas mortes  
de que me alimento

Caminhos não há  
mas os pés na grama  
os inventarão

Aqui se inicia  
uma viagem clara  
para a encantação

Fonte, flor em fogo,  
que é que nos espera  
por detrás da noite?

Nada vos sovino:  
com a minha incerteza  
vos ilumino.

Se a utopia é um caminho que se faz caminhando é porque, no atual estágio de coisas, a sociedade internacional se encontra naquilo que **BOBBIO**<sup>385</sup> chama de vias bloqueadas. Somente a coragem de retornar sobre os próprios passos, e buscar uma saída do labirinto em que a sociedade internacional hoje se encontra é que tornará possível a formação de um sistema em que a paz, e não a guerra, se constitua na matriz histórica da humanidade.

<sup>383</sup> BORRADORI, 2004, p. 124-25.

<sup>384</sup> GULLAR, Ferreira. **Poemas Escolhidos**, São Paulo: Ediouro, 1989, p. 13.

<sup>385</sup> BOBBIO, 2003, p. 49-62.

### 3.2 Guerra ao terror: da biopolítica à bioguerra: continuar matando

Quando **FOUCAULT**, no primeiro volume da História da sexualidade<sup>386</sup>, analisou a hipótese repressiva que até então orientava o pensamento acerca da sexualidade, no sentido de que o poder era concebido como aquilo que reprimia, proibia, vedava, interditava o gozo sexual como forma de permitir um maior controle sobre uma população que passara a ser concebida como fonte de produção de riqueza por ser detentora de força laboral, isto é, vetar o sexo, normalizá-lo, regrá-lo, estipular padrões de comportamento sexual, controlar a reprodução, a salubridade etc, a fim de circunscrever o dispêndio da força vital e produtiva do indivíduo tão só no posto de trabalho, ele a reprovou especificamente por ser muito simples e facilmente assimilável, não dando conta, no entanto, de uma ambigüidade mais profunda, a saber: que o poder não reprime, mas antes produz subjetividades; que o sexo, para além de ser uma potência ínsita ao ser humano, é também um produto deste mesmo poder, que incutindo no homem a vontade de saber, propicia ao poder, por intermédio de um discurso de verdade, um controle sobre toda a espécie.

Em suas palavras:

Com a criação deste elemento imaginário que é o “sexo”, o dispositivo da sexualidade suscitou um de seus princípios internos de funcionamento mais essenciais: o desejo do sexo – desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, de liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade. Ele constitui o “sexo” como desejável. E é essa desirabilidade do sexo que fixa cada um de nós à injunção de conhecê-lo, de descobrir sua lei e poder; é essa desirabilidade que nos faz acreditar que afirmamos contra todo o poder os direitos de nosso sexo quando, de fato, ela nos vincula ao dispositivo de sexualidade que faz surgir, do fundo de nós mesmos, como uma miragem onde acreditamos reconhecer-nos, o brilho negro do sexo [...] Portanto, não referir uma história da sexualidade à instância do sexo; mostrar, porém, como “o sexo” se encontra na dependência histórica da sexualidade [...] Não acreditar que dizendo-se sim ao sexo se está dizendo não ao poder; ao contrário, se está seguindo a linha do dispositivo geral de sexualidade.<sup>387</sup>

A pergunta que remanesce é: por que a sexualidade? Porque o sexo é a instância que o poder escolheu para exercer aquilo que o mesmo **FOUCAULT** denomina de biopoder, incutido, portanto, em uma bio-história?

Porque é o sexo que permitirá ao poder agir não somente sobre o indivíduo, mas também sobre a espécie. Permitirá ao poder acessar aqueles recônditos mais ocultos do homem-espécie, outorgando-lhe um controle privilegiado sobre a constituição biológica do mundo de viventes. É na politização da vida enquanto mera expressão biológica (“zóe”) que o

<sup>386</sup> FOUCAULT, 2005, p. 127-149.

<sup>387</sup> *Idem, ibidem*, p. 146-147.

poder logra exercer aquele poder infinitesimal sobre todos, moldando subjetividades, ações, pensamentos, vontades. Neste sentido **PELBART** afirma que

[...] a sexualidade encontra-se precisamente nesse entrecruzamento entre os dois eixos da tecnologia política da vida, e do indivíduo e da espécie, a do adestramento dos corpos e a regulação das populações, a dos controles infinitesimais, o micropoder sobre o corpo e as medidas massivas, estimacões estatísticas, intervenções que visam o corpo social como um todo. De fato, o sexo faz a ponte entre o corpo e a população, a tal ponto que o que era a sociedade do sangue, correspondente ao poder de soberania, na era do biopoder torna-se a sociedade do sexo (e depois, talvez, venha a tornar-se sociedade dos gens...). Ainda que encavalamentos diversos tenham mesclado os dois regimes, a do sexo e do sangue, como no nazismo.<sup>388</sup>

Com efeito, quando **FOUCAULT** faz a famosa inversão acerca da transformação por que passou a soberania – o poder de fazer morrer ou deixar viver, para o poder de fazer viver ou deixar morrer – encontra-se bastante evidente a qualificação do poder como sendo aquilo que tem por função gerir a vida, dando-lhe determinada conformação ótima, por se constituir, ela mesma, a potência de vida, naquilo que permitirá o pleno desenvolvimento do sistema capitalista. E nisso se aclara o limite, o escândalo e a contradição do velho poder de réplica da soberania, a pena de morte<sup>389</sup>.

Se no sistema da soberania territorial o poder de réplica se justificava pela necessidade de se proteger a pessoa do soberano, no estado de população, que tem como finalidade última a gestão da própria vida da população, a pena de morte somente encontra justificativa na necessidade de se proteger a própria sociedade, e que remonta àquela díade assaz conhecida na obra de **FOUCAULT**, a normalização do que se constitui normal e anormal, este último configurado nos paradigmas do monstro humano, o indivíduo a ser corrigido e a criança masturbadora<sup>390</sup>. Somente afirmando a incorrigibilidade do criminoso, a necessidade de se proteger a sociedade, é a que pena capital encontra a sua justificativa no regime biopolítico: “São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros”.<sup>391</sup>

A lógica deste regime é que somente será permitido matar, causar a morte de muitos, mesmo em escala industrial, se estas mortes encontrarem justificativa na defesa da sociedade, incidindo aqui aquelas famosas asserções foucaultianas: “se você quer viver, é preciso que você possa matar”, “se você quer viver, é preciso que o outro morra”.<sup>392</sup>

<sup>388</sup> PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios de biopolítica, São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 58.

<sup>389</sup> FOUCAULT, 2005, p. 129-130.

<sup>390</sup> FOUCAULT, Michel. **Os anormais**, trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 69-94.

<sup>391</sup> FOUCAULT, 2005, p. 130.

<sup>392</sup> FOUCAULT, 2002, p. 304-305.

É o surgimento de preocupações humanitárias que permitirá ao poder matar justificadamente os de dentro que se constituam em uma ameaça à pureza social, ou os de fora que apresentem uma ameaça à população. E neste sentido, “[...] as guerras jamais foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações”<sup>393</sup>, já que a “[...] morte do outro não é simplesmente minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais segura”.<sup>394</sup>

Sendo a descoberta do homem como espécie aquilo que permitirá o desabrochar do humanismo, vale dizer, a pretensa existência de um homem enquanto tal, cujo tipo é válido para todos, desde sempre, é a descoberta da espécie humana que permitirá o surgimento do humanitarismo, com a sua dupla ambigüidade de fazer viver e deixar morrer; fazer morrer para que se possa fazer viver, pois no mesmo passo em que se estabelece um padrão de homem e de humanidade, abre-se o espaço para a decisão sobre o pertencimento ou não de determinada pessoa, ou grupo de pessoas, àquele parâmetro pré-determinado.

Contudo, é importante fazer-se aqui aquela necessária correção que **ESPOSITO**<sup>395</sup> e **AGAMBEN**<sup>396</sup> operam para a melhor compreensão do tema: se se pode denominar de biopoder àquela operação em que o poder investe sobre a vida da espécie humana, de forma a gerir economicamente as suas mais mezinhas expressões - saúde, sexo, trabalho, lazer, educação etc -, há de se denominar de tanatopolítica a gestão econômica da morte daqueles que sejam considerados uma ameaça à salubridade e segurança da população. Vale dizer: toda biopolítica tende a se converter em tanatopolítica quando se pode decidir sobre qual vida merece ou não ser vivida: “A “vida indigna de ser vivida” não é, com toda evidência, um conceito ético [...]: é, sobretudo, um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insuscetível do *homo sacer*, sobre o qual se baseia o poder soberano”.<sup>397</sup>

Mas a tanatopolítica não seria possível sem que antes ocorressem aqueles dois fenômenos que **SCHMITT** entende como atributos do soberano, e que lhe competem enquanto instância última de decisão: a decretação do estado de exceção e a escolha daquele

<sup>393</sup> FOUCAULT, 2005, p. 128-129.

<sup>394</sup> FOUCAULT, 2002, p. 305.

<sup>395</sup> ESPOSITO, 2006, p. 12.

<sup>396</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*..., p. 148-149.

<sup>397</sup> *Idem, ibidem*.



que há de se constituir em inimigo. Se soberano é aquele que pode decretar o estado de exceção, suspendendo a vigência do ordenamento jurídico, é porque já ocorrera a decisão soberana em face àquele que será considerado inimigo, com o qual se deve guerrear para assegurar a continuidade existencial da comunidade nacional. Estado de exceção e ontologização da relação amigo-inimigo se constituem, em SCHMITT, a dupla fenomenologia que permite compreender a política, e que para AGAMBEN melhor se qualifica como biopolítica, isto é, tanatopolítica.

Dá-se que enquanto em SCHMITT aquela dupla fenomenologia se referia à necessidade de se assegurar a sobrevivência da nação, entendida enquanto igualdade de estirpe<sup>398</sup>, segundo um regime político que se formou sobre uma sociedade de sangue e guiado por uma analítica da sexualidade<sup>399</sup>, hoje a guerra, a decretação do estado de anomia, a ontologização da relação amigo-inimigo, tem por finalidade a proteção da humanidade.

As guerras que se travam hoje são guerras humanitárias, e, por isso mesmo destinadas a durar “*ad aeternum*”, pois sempre haverá um vilão aqui, outro genocida acolá e um ou mais grupos terroristas mais à frente que deverão ser eliminados para o bem da humanidade, mesmo que para isso tenha-se de se matar alguns milhares daqueles que se pretendia proteger.<sup>400</sup>

Pois bem. Quando se analisa a ocorrência da guerra ao terror, é impossível não se encontrar aí presente esta dupla fenomenologia schmittiana: o estado de exceção internacional e a ontologização da relação amigo-inimigo. Na verdade, a biopolítica é o único paradigma que permite efetivamente compreender a guerra ao terror, na medida em que evidência não necessariamente um cinismo, uma desculpa esfarrapada para reafirmar um poderio militar que se sabe inabalável, pelo menos por enquanto, mas sim uma crença de que o poder militar hoje deve servir para a proteção de toda a humanidade, independentemente da concordância ou não da sociedade internacional.

Suspender a vigência das normas internacionais, seja do “*jus contra bellum*”, seja do direito humanitário, isto é, aquele conjunto de normas internacionais que têm por finalidade assegurar um mínimo de dignidade humana em período de conflito bélico, é concebido como a única forma de se assegurar a efetiva proteção da humanidade.

---

<sup>398</sup> AGAMBEN, *Homo sacer...*, p. 179.

<sup>399</sup> FOUCAULT, 2002, p. 304-315.

<sup>400</sup> ARANTES, 2007, p. 53-57.

Que isto pareça um contra-senso, ninguém há de duvidar. Mas este contra-senso é inteligível na medida em que se compreende que a biopolítica é, por si mesmo, um “*non sense*”, donde a clara dúvida de que seja possível, como querem **HARDT**, **NEGRI** e **VIRNO**, dentre outros, encontrarem-se as possibilidades emancipatórias naquilo que, por definição, é concebido não para libertar, mas para tornar possível a servidão voluntária.

Compreende-se melhor esta idéia quando se verificar a estrutura epistemológica do chamado pensamento neoconservador, o que se fará em **FUKUYAMA**<sup>401</sup>, que em um livro recente assenta os pressupostos deste paradigma político, que fundamenta internamente a chamada guerra ao terror.

Explica **FUKUYAMA** que o pensamento neoconservador surgiu entre as décadas de 30 e 40 nos Estados Unidos, tendo sido desenvolvido por uma série de acadêmicos que haviam estudado no City College of New York. A principal característica que os unia era a defesa veemente do anticomunismo, embora existissem partícipes que comungavam do pensamento de esquerda, e que após a derrocada do sistema comunista no leste europeu, se voltou à necessidade de se afirmar em todo o mundo o modelo do estado liberal de direito vigente no sistema americano. Contudo, aquela disparidade intelectual interna levou a formar uma linha de pensamento que não tem, por assim dizer, uma unidade sistemática, mas sim determinados princípios que parecem amalgamar as diferentes formas de pensar daqueles estudiosos, e que no dizer **FUKUYAMA** são os seguintes:

- A crença de que o caráter interno do regime tem importância e que a política externa deve refletir os valores mais profundos das sociedades liberais democráticas [...].
- A crença de que o poder americano tem sido e pode ser usado para fins morais e que os Estados Unidos precisam permanecer envolvidos nos assuntos internacionais. Existe uma dimensão realista na política externa neoconservadora, que está na compreensão de que o poder com frequência é necessário para que se atinjam fins morais. Como potência dominante do mundo, os Estados Unidos têm responsabilidades especiais na área de segurança [...].
- A desconfiança em relação a projetos ambiciosos de engenharia social [...].
- E por fim o ceticismo a respeito da legitimidade e da eficácia e instituições internacionais para conseguir segurança ou justiça [...] os neoconservadores concordam com os realistas em que as leis internacionais são fracas demais para fazer cumprir as regras e coibir agressões; eles criticam muito a atuação da Organização das Nações Unidas, seja como árbitro ou agente de justiça internacional.<sup>402</sup>

Vê-se que se trata de um corpo teórico que privilegia o unilateralismo militar, por conceber que os Estados Unidos, na condição de única potência mundial, pode e deve agir

<sup>401</sup> FUKUYAMA, Francis. **O dilema americano**: democracia, poder e o legado do neoconservadorismo, trad. Nivaldo Montigelli Jr., São Paulo: Rocco, 2006, p. 9-13.

<sup>402</sup> *Idem, ibidem*, p. 56-57.

sempre que entender necessário para preservar ou estabelecer o regime democrático em determinada sociedade, mesmo que à custa do desrespeito do sistema normativo internacional.

Neste sentido, **KRISTOL** e **KAGAN**<sup>403</sup>, dois renomados neoconservadores americanos, sustentam a legitimidade da excepcionalidade americana como forma de estabelecer um valor universal comum: a democracia:

Para muitas pessoas, soa utópica a idéia de a América usar seu poder para promover mudanças de regime em nações regidas por ditadores. Mas na verdade esta idéia é eminentemente realista. Existe algo de incorreto em declarar a impossibilidade da promoção de mudanças democráticas em outros países à luz do histórico das três últimas décadas. Depois de termos vistos ditaduras derrubadas por forças democráticas em lugares improváveis como Filipinas, Indonésia, Chile, Nicarágua, Paraguai, Taiwan e Coréia do Sul, até que ponto é utópico imaginar uma mudança de regime em um país como o Iraque? Até que ponto é utópico trabalhar pela queda da oligarquia do Partido Comunista na China depois que uma oligarquia muito mais poderosa, e provavelmente mais estável, caiu na União Soviética? Com mudanças democráticas varrendo o mundo num ritmo sem precedentes nos últimos trinta anos, será “realista” insistir que novas vitórias não podem ser conquistadas?

Utópico, pode-se dizer, não é acreditar que qualquer país hoje dominado por um regime autoritário possa vir a sofrer uma transição democrática. O que é utópico, e mais ainda, incompatível com a própria democracia, é que ela não seja fruto de uma livre deliberação popular, provenha de um pacto ou de revolução, mas antes uma imposição externa, fruto de uma intervenção militar em assuntos internos, e que, à custa de estabelecê-la, acaba por matar aquela mesma população que se propôs a salvar do regime autoritário.

Se a democracia é um valor, não se pode perder de vista que valores se cultivam, são vivenciados como tais, se internalizam não pela imposição, mas pela livre adesão.

É a alegada excepcionalidade do poder americano o fundamento último que tem servido para justificar quer as intervenções humanitárias unilaterais quer a guerra ao terror, na crença de se estar “[...] fazendo um bem público global”.<sup>404</sup>

A guerra ao terror é somente uma cifra desta finalidade humanitária atribuída à guerra nos tempos que correm, e cuja lógica pode ser sintetizada na interpretação que **FREEDLAND** atribui às justificativas que Tony Blair arguiu para intervir no Iraque, somente compreensíveis à luz do duplipensar de George Orwell<sup>405</sup>: “Se a população de Faluja se

<sup>403</sup> *Apud*, FUKUYAMA, 2006, p. 63.

<sup>404</sup> *Idem, ibidem*, p. 98.

<sup>405</sup> Assim como tantas obras literárias que ganharam o *status* de “casos filosóficos”, como **Bartleby, Uma História de Wall Street**, de Herman Melville (BENTO, António. “**I would prefer not to**” – **Bartleby, a fórmula e a palavra de ordem**, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/bento-antonio-bartleby.pdf>, acessado em 12 de dezembro de 2005, às 01:00:00; AGAMBEN, Giorgio, DELEUZE, Giles, PARDO, Jose Luis. **Preferiria no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos de Bartleby**, trad. Jose Luis Pardo, Valencia: Pre-textos, 2005), as lendas de Kafka (AGAMBEN, **Homo Sacer**, p. 57-69; *idem*, 2005, p. 16-18; *ibidem*. **Profanaciones**, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires: Adriana

revolta para protestar, então se deve matá-los, mesmo que se trate de centenas de pessoas, pois eles estão agindo contra o Iraque. Recordando tempos passados, a coalizão está bombardeando a cidade para poder salvá-la – matando iraquianos para salvá-los”.<sup>406</sup>

Nunca, de fato, a GUERRA foi a PAZ de forma tão evidente.

Ademais, é interessante notar como as guerras humanitárias criam uma zona de indiscernibilidade entre agressão/violência e ajuda humanitária, o que se torna mais evidente ainda quando se verifica que hoje, um grande número de organizações não-governamentais de ajuda humanitária simplesmente não existiriam se não fossem as dotações financeiras que recebem dos mesmos estados que fazem as guerras humanitárias, e nas quais elas depois intervirão sob a roupagem da neutralidade. Esta ambigüidade é bastante clara: para que se possa prestar ajuda humanitária, determinada população deverá ser, primeiramente, atacada; deverá ser destruída para ser reconstruída.

**DUFFIELD** é categórico em afirmar que entre o agir dos estados e o calar das ONGs se forma uma unidade que somente é compreensível à luz da biopolítica, já que ambos tomam parte de um macro sistema de governança global:

[...] o silêncio público das ONGS humanitárias ocidentais frente à tragédia que subjaz por detrás deste duplispensamento [...] é consubstancial à atitude neutra das agências humanitárias. Resulta em parte essencial de seu posicionamento estratégico para obter um melhor acesso na hora de ajudar às vítimas civis. Para defender que cada postura é, na realidade, um reflexo da outra, não se podem utilizar conceito e assunções que apóiem a lógica interna tradicional [...].<sup>407</sup>

No mesmo sentido afirma **AGAMBEN**, quando analisa as campanhas publicitárias para a arrecadação de donativos em favor dos habitantes dos campos de refugiados:

---

Hidalgo Editora, 2005, p. 37-44), ou os poemas de Paul Celan (FORSTER, Ricardo. **El imposible testimonio: Celan en Derrida**, Interthesis, v. 2, n. 2, Florianópolis, jul/dez 2005, disponível em [http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis4/artigo2\\_22.pdf](http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis4/artigo2_22.pdf), acessado em 10 de novembro de 2006, às 14:15:00), **1984**, de George Orwell, deve ser assumido como paradigma do governo biopolítico em que o exercício do poder político se exerce não somente pelo monopólio da força física (*vis absoluta*), mas principalmente pelo monopólio do discurso e de seu significado histórico, vale dizer, a contínua alteração dos fatos históricos até a perda de toda e qualquer referência que não seja o próprio discurso, como se mostra bastante evidente nos “princípios sagrados do INGSOC”: novilingua, duplispensar e mutabilidade do passado, e que podem ser sintetizadas nos três lemas do Ministério da Verdade – GUERRA É PAZ, LIBERDADE É ESCRAVIDÃO, IGNORÂNCIA É FORÇA. ORWELL, George. **1984**, trad. Wilson Velloso, 29 ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2003.

<sup>406</sup> *Apud* DUFFIELD, Mark. **Continuar matando: governación global, humanitarismo y terror**, in Revista Académica de Relaciones Internacionales, n. 3, outubro, 2005. Disponível em [www.relacionesinternacionales.info](http://www.relacionesinternacionales.info). Acessado em 10.04.2006, às 12:00:00. Livre tradução de: “Si la población de Faluya se subleva para protestar, entonces hay que matarlos, incluso si se trata de cientos de personas, pues ellos están actuando en contra de Irak. Recordando tiempos pasados, la coalición está bombardeando la ciudad para poder salvarla —matando iraquíes para salvarlos”

<sup>407</sup> *Idem, ibidem*. Livre tradução de: “[...] el silencio público de las ONGs humanitarias occidentales frente a la tragedia humana que subyace tras dicho doblepensamiento [...] el silencio es cosustancial a la actitud neutral de las agencias humanitarias. Resulta una parte esencial de su posicionamiento estratégico para obtener un mejor acceso a la hora de ayudar a las víctimas civiles. Para defender que cada postura es en realidad un reflejo de la otra, no se pueden utilizar conceptos y asunciones que apoyen la lógica interna tradicional [...].”

A separação entre humanitário e político, que estamos hoje vivendo, é a fase extrema do deslocamento entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. As organizações humanitárias, que hoje em número crescente se unem aos organismos supranacionais, não podem, entretanto, em última análise, fazer mais do que compreender a vida humana na figura da vida nua ou da vida sacra [...] É suficiente um olhar sobre as recentes campanhas publicitárias para arrecadação de fundos para os refugiados de Ruanda, para dar-se conta de que a vida humana é aqui considerada [...] exclusivamente como vida nua, como seja, matável e insacrificável, e somente como tal feita objeto de ajuda e proteção. Os “olhos suplicantes” do menino ruandês, cuja fotografia se desejaria exibir para obter dinheiro, mas que “agora está se tornando difícil encontrar vivo”, são o índice talvez mais significativo da vida nua no nosso tempo, da qual as organizações humanitárias têm necessidade em proporção exatamente simétrica à do poder estatal.<sup>408</sup>

**ZIZEK** também não destoa desta interpretação, ao afirmar que

Os excluídos são não apenas os terroristas, mas também os que se colocam na ponta receptora da ajuda humanitária (ruandenses, bósnios, afegãos...): o *Homo sacer* de hoje é o objeto privilegiado da biopolítica humanitária: o que é privado da humanidade completa por ser sustentado com desprezo. Devemos assim reconhecer o paradoxo de serem os campos de concentração e os de refugiados que recebem ajuda humanitária as duas faces, “humana” e “desumana”, da mesma raiz formal sociológica.<sup>409</sup>

Que as guerras contemporâneas manifestem amplamente esta matriz biopolítica se faz evidente no poder de se escolher qual população merece ou não ajuda humanitária, o que se torna claro em dois casos bastante emblemáticos: Ruanda e Kosovo.

Eclodiu em Ruanda, no ano 1994, uma catástrofe humanitária das mais graves: o genocídio de membros da etnia Tutsi por membros da etnia Hutu, sob claro incentivo do governo nacional, no qual foram mortos “[...] 800.000 em cem dias. Isso dá 333,3 assassinatos por hora, ou 5,5 vidas exterminadas por minuto. Considere também que a maior parte dessa matança ocorreu de fato nas primeiras três ou quatro semanas [...]”.<sup>410</sup>

Para se ter a exata dimensão da enormidade deste crime, basta se verificar que os tutsis correspondiam a 15% da população nacional, mas na província de Kibuye a proporção entre as duas etnias era meio a meio, ou seja, 250.000 tutsis viviam ali até 6 de abril de 1994. Um mês depois, mais de 200.000 haviam sido mortos pelo Poder Hutu e a sua “*interahamwe*”: “aqueles que atacam em grupo”.<sup>411</sup>

As cifras de mortos chegam a 1.000.000 de pessoas em pouco mais de três meses, bem como mais de 2.000.000 de refugiados, que tiveram de ser assentados em campos de refugiados.<sup>412</sup>

<sup>408</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*..., p. 140.

<sup>409</sup> ZIZEK, 2003, p. 111.

<sup>410</sup> GOUREVITCH, Philip. **Gostaríamos de informá-lo de que amanhã serem mortos com nossas família: histórias de Ruanda**, trad. José Geral do Couto, São Paulo: Cia das Letras, 2000, p. 158.

<sup>411</sup> *Idem, ibidem*, p. 36.

<sup>412</sup> *Idem, ibidem*, p. 198.

Que o genocídio em Ruanda tivesse clara conotação biopolítica, isto é, tanatopolítica, se evidencia no fato de que os hutus matavam aos tutsis como “baratas”<sup>413</sup>. Em uma charge publicada, como diz **GOUREVITCH**, num jornal democrático, pouco antes do início do genocídio, retrata-se um dos mais destacados teóricos da supremacia hutu – Hassan Ngeze – sentado à poltrona de um psicanalista, na qual se desenvolve a seguinte cena “Ngeze: Estou doente, doutor! Psicanalista: Qual a sua doença? Ngeze: Os tutsis... tutsis... tutsis!!!!!!”<sup>414</sup>

O que causa maior estranheza ainda foi que, assim que começou o genocídio, o general canadense Roméo Dallaire, então comandante de uma operação das Nações Unidas naquele país, solicitou o aumento de seu contingente, então composto por 2.500 soldados de várias nacionalidades, afirmando que com 5.000 homens seria possível enfrentar as milícias de “*génocidaires*”. As Nações Unidas não somente não aumentaram o número de soldados, como o reduziu para 270, com o fim de assegurar a manutenção da paz, impondo-lhes o dever de neutralidade.<sup>415</sup>

Ora, o genocídio se constitui em crime contra a humanidade, e pela Convenção de 1948, a sociedade internacional está obrigada a intervir para impedir ou reprimir a sua prática. Não se trata, pois, de livre escolha, mas de um dever decorrente de uma norma de “*jus cogens*”.

Ocorre que, mesmo com a magnitude do evento acima reportado, não só as Nações Unidas se recusaram inicialmente a reconhecer o caráter genocida do conflito, como os Estados Unidos e a França – esta por motivos políticos e econômicos – simplesmente vetaram durante um longo tempo a aprovação de uma resolução no Conselho de Segurança para autorizar a intervenção internacional naquele país.

A França, aliás, quando reconheceu a gravidade do conflito, o fez de forma dissimulada, pois afirmara serem os tutsis que estavam perseguindo aos hutus, e que estes somente estavam legitimamente se defendendo.

Tanto isto é verdade, que a “*Opération Turquoise*”, criada pela França, e logo depois referendada pelo Conselho de Segurança, que lhe outorgou mandato de um mês para que intervir em Ruanda, foi concebida, na verdade, para assegurar aos “*génocidaires*” segurança para atravessar a fronteira com o Zaire, e não para proteger aos tutsis, que continuaram a ser mortos no curso da “intervenção humanitária” francesa.

---

<sup>413</sup> GOUREVITCH, 2000, p. 39.

<sup>414</sup> *Idem, ibidem*, p. 104.

<sup>415</sup> BYERS, 2007, p. 43.

Segundo o relato de um sargento francês, em declaração anotada por **GOUREVITCH**: “Fomos enganados [...] Disseram-nos que os tutsis estavam matando hutus. Pensávamos que os hutus eram os mocinhos e as vítimas”.<sup>416</sup>

Nas discussões no Conselho de Segurança as coisas também não andavam bem definidas, na medida em que os Estados Unidos, à época sob o governo Clinton, se recusava a reconhecer a ocorrência de genocídio. Com efeito, mesmo ante tantas evidências, ainda se falava em “possível genocídio”, ou, segundo a Casa Branca, “atos de genocídio podem ter ocorrido”.

A entrevista concedida pela porta-voz do Departamento de Estado, Christine Shelley, dá idéia do duplipensar que se usava para impedir o reconhecimento da prática de genocídio:

Pergunta: Então a senhora diz que o genocídio ocorre quando ocorrem certos atos, e diz também que esses atos vêm acontecendo em Ruanda. Então por que não dizer que vem acontecendo um genocídio?

Sra. Shelley: Porque, Alan, há uma razão para a escolha de palavras que temos feito, e eu tenho... talvez eu tenha... eu não sou uma advogada. Não abordo isso do ponto de vista do direito internacional ou do direito acadêmico. Tentamos, o melhor que podemos, ponderar acuradamente uma descrição aos nos referirmos particularmente a esse assunto. Isto é... o assunto está lá. As pessoas obviamente o estão vendo.<sup>417</sup>

Todos viram não somente o “assunto”, isto é, a prática sistemática de genocídio perpetrado por uma etnia contra a outra, mas também “outro assunto”, tão grave quanto este: a recusa da sociedade internacional em intervir num dos rincões mais pobres da África, fato que hoje continua a ocorrer, não mais em Ruanda, mas em Darfur, no Sudão, em que a população desta região tem sido sistematicamente morta desde 2004, bem como forçado o seu deslocamento para campos de refugiados, por ação dos denominados “*janjaweed*”, que na língua local significa “demônios a cavalo com armas de fogo”, financiados e armados pelo governo central, ataques que não raramente também contam com a participação das forças armadas nacionais.<sup>418</sup>

“Ouvi dizer que você está interessado no genocídio”, [...]. “Você sabe o que é genocídio?”

Pedi a ele que me contasse.

“Um sanduíche de queijo”, disse ele. “Pode escrever. Genocídio é um sanduíche de queijo”.

Perguntei-lhe o que queria dizer com isso.

“Quem se importa com um sanduíche de queijo?”, disse. “Genocídio, genocídio, genocídio. Sanduíche de queijo, sanduíche de queijo, sanduíche de queijo. Quem dá a mínima? Crimes contra a humanidade. Onde está a humanidade? Quem é a humanidade? Você? Eu? Você viu algum crime cometido contra você? Ora, só um milhão de ruandeses. Você já ouviu falar na Convenção do Genocídio?”

Respondi que sim.

<sup>416</sup> GOUREVITCH, 2000, p. 189.

<sup>417</sup> *Idem, ibidem*, p. 180.

<sup>418</sup> BYERS, 2007, p. 51-52.

“Aquele convenção”, [...], “daria um bom embrulho para um sanduíche de queijo”.<sup>419</sup>

Já que no diz respeito à Kosovo, cujo conflito está umbilicalmente ligado à dissolução da federação iugoslava, cuja irrupção se deu com a declaração de independência feita pela Eslovênia, no ano de 1991, a sociedade internacional não teve nenhuma dificuldade em reconhecer a prática sistemática de genocídio, e nem poderia, já que, de fato, o exercito sérvio e a as milícias nacionalistas vinham, sistematicamente, cometendo o assassinato, o estupro, o engravidamento forçado das muçulmanas e a expulsão dos kosovares de seu território. Tal qual ocorrera em Ruanda.

Neste conflito foram mortas 250.000 pessoas, e mais de 1.000.000 foram violentamente expulsas de sua terra.<sup>420</sup>

Ocorre que a intervenção militar, com o fito de impedir a violação sistemática do direito humanitário pela Sérvia de Slobodan Milosevic, se deu de forma unilateral pela Organização do Tratado do Atlântico Norte – OTAN, isto é, sem que as Nações Unidas tivessem outorgado um mandato para que esta organização militar interviesse no conflito.

Contudo, as justificativas não demoraram a aparecer. **BLAIR** fundamentou a intervenção unilateral com o seguinte argumento: “Trata-se, no Kosovo, de uma guerra de um novo tipo, que se reporta mais a valores que a um território”<sup>421</sup>. Já **SOLANA**, então secretário-geral da OTAN afirmou: “Devemos pôr fim à violência e acabar com a catástrofe humanitária que vem ocorrendo”.<sup>422</sup>

Contudo, é importante notar que o conflito de Kosovo não teria ocorrido sem que a própria OTAN tivesse dado causa à continuidade do conflito, pois exigira de Milosevic, na conferência de paz de Rambouillet, França, uma cláusula que lhe permitiria acesso irrestrito a todo o território iugoslavo, e não somente em Kosovo<sup>423</sup>, o que do ponto de vista do direito internacional é inaceitável, por ser frontalmente incompatível com o princípio da soberania territorial, exigência que impediu a celebração de armistício para a cessação das hostilidades.

---

<sup>419</sup> GOUREVITCH, 2000, p. 201. O presente diálogo entre GOUREVITCH e um oficial da inteligência americana se passou em Ruanda meses após o genocídio. Omitiu-se, no entanto, a identificação de sua nacionalidade porque, à luz do que acima se sustentou, poderia o mesmo ser francês, alemão, russo ou de qualquer outra nacionalidade, pois pretende-se evidenciar que a omissão não pode ser atribuída a este ou aquele país, mas à comunidade internacional.

<sup>420</sup> BYERS, 2007, p. 35.

<sup>421</sup> *Apud* VIRILIO, Paul. **Estratégia da decepção**, trad. Luciano Vieira Machado, São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 11.

<sup>422</sup> *Apud* BYERS, *op. cit.*, p. 127.

<sup>423</sup> *Idem, ibidem.*



Fato é que a OTAN, unilateralmente, interveio em Kosovo, alegando a defesa de valores da sociedade internacional, intervenção que, em termos efetivos, redundou em um retumbante fracasso, já que engendrada para se operacionalizar quase que exclusivamente por intermédio de ataques aéreos, pela utilização massiva das chamadas bombas inteligentes.

Dá-se que, ao se deparar com aquilo que **VIRILIO** denomina de fortaleza geológica, dada a conformação montanhosa da região, a OTAN se viu obrigada a intervir com o envio de homens, que não lograram impedir a violação sistemática dos direitos humanos<sup>424</sup>, o que somente ocorreu quando as Nações Unidas, pela aprovação de uma resolução no Conselho de Segurança, criou a Força de Proteção das Nações Unidas.

O problema que surge é o seguinte: se em ambos os casos efetivamente ocorreu um dos crimes mais graves contra a humanidade, o genocídio, por que se decidiu intervir somente em Kosovo e não em Ruanda? Existia uma diferença substancial entre os tutsis e os kosovares, para que se deferisse em relação a uns o desdém e aos outros a proteção? Ou os dois anos que se separaram um conflito do outro – Ruanda, 1994, Kosovo, 1996, - foram suficientes para operar uma transformação radical na concepção ocidental quanto ao princípio da não-intervenção em assuntos de jurisdição interna?

**BYERS** tenta explicar a omissão da sociedade internacional com relação a Ruanda em termos de vontade política por conta do retumbante fracasso da missão na Somália, em 1993, ocasião em que dezoito militares americanos foram mortos pelos grupos para-militares que agiam em Mogadíscio, fato que foi amplamente veiculado pelos meios de comunicação, o que levou ao general americano que comandava a operação, sob o efeito da retirada humilhante, a declarar que “[...] só quando “nevasse em Mogadíscio” soldados americanos voltariam a atuar sob comando de estrangeiros”, embora o comando da operação estivesse, como já dito, a cargo de oficiais americanos.<sup>425</sup>

A explicação é plausível, contudo inaceitável.

Quem melhor explicou a omissão da sociedade internacional foi o então comandante da missão de paz em Ruanda, general **DALLAIRE**, que afirmou, com muita franqueza o seguinte:

Nem comecei minha queixa de verdade contra a apatia e o absoluto alheamento da comunidade internacional, e particularmente do mundo ocidental, diante da situação dos ruandenses. Porque, fundamentalmente, para dizer de modo franco e como um soldado, quem diabos se importa com Ruanda? Quero dizer, pense bem. Essencialmente, quantas pessoas de fato ainda se lembram do genocídio de Ruanda?

<sup>424</sup> VIRILIO, *op. cit.*, p. 69-70.

<sup>425</sup> BYERS, *op. cit.*, p. 41-42.

Conhecemos o genocídio da Segunda Guerra Mundial porque a turma toda estava envolvida. Mas quem está realmente envolvido no genocídio de Ruanda? Quem compreende que mais gente foi morta, ferida e desabrigada em Ruanda que em toda a campanha iugoslava, na qual despejamos 600 mil soldados e na qual estava todo o mundo ocidental, e na qual estamos despejando bilhões, ainda tentando resolver o problema? Quanto está realmente sendo feito para resolver o problema de Ruanda? Quem está se afligindo por Ruanda e vivendo de fato seu drama e suas conseqüências? Quero dizer, existem centenas de ruandenses que eu conheci pessoalmente e que encontrei chacinados com suas famílias inteiras – pilhas de corpos até aqui –, aldeias totalmente arrasadas [...] e divulgamos toda essa informação diariamente e a comunidade internacional ficou olhando.<sup>426</sup>

Que o genocídio de uns seja considerado um sanduíche de queijo que pode ser embrulhado com a Convenção de 1948, e em relação a outros uma grave violação aos valores da comunidade internacional, somente se faz compreensível, quando, afinal de contas, o poder de gerir a vida assumido pela sociedade internacional manifesta aquilo que **FOUCAULT** afirmou sobre o biopoder: fazer viver ou deixar morrer.

As guerras humanitárias são, necessariamente, guerras biopolíticas porque se prestam à gestão econômica da vida humana sob a alegação de sua proteção, quando na verdade, enseja, em relação a uns, os normais, a tutela, e em relação a outros, os anormais, o seu aniquilamento, lembrando que em **FOUCAULT** não se trata exclusivamente de morte física, como também “[...] tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc”.<sup>427</sup>

E neste sentido afirma **DUFFIELD**:

Guerra humanitária é sinônimo de intervenção estatal na dialética entre desenvolvimento e ajuda. De maneira crescente, os governos ocidentais doadores, com todas as redes políticas e os recursos financeiros que controlam, têm estabelecido a divisão entre o que se pode considerar vida válida para o desenvolvimento e, portanto, merecedora de apoio, e vida nua que se pode deixar morrer. Enquanto está nas mãos das ONGs, este poder governamental opera em nível pragmático; no entanto, quando está nas mãos dos Estados no contexto da guerra ao terrorismo, suas implicações começam a tomar dimensões regionais, internacionais e, sem dúvida, raciais/civilizatórias. A guerra humanitária também está associada com ao “esfomeamento humanitário”. Isto é, com a crescente desigualdade estratégica na distribuição de ajuda, nas variações do nível de resposta e na manifesta falta de vontade política.<sup>428</sup>

<sup>426</sup> *Apud* GOUREVITCH, 2000, p. 199.

<sup>427</sup> *Idem, ibidem*, p. 305-306.

<sup>428</sup> DUFFIELD, 2005. Livre tradução de: “Guerra humanitaria es sinónimo de intervención estatal en la dialéctica entre desarrollo y ayuda. De manera creciente, los gobiernos donantes occidentales, con todas las redes políticas y los recursos financieros que controlan, han establecido la división entre lo que se puede considerar vida válida para el desarrollo y, por tanto, merecedora de apoyo, y nuda vida que puede dejarse morir. Mientras que está en las manos de las ONGs, este poder gubernamental opera al nivel programático; sin embargo, cuando está en manos de los Estados en el contexto de la guerra contra el terrorismo, sus implicaciones comienzan a tomar dimensiones regionales, internacionales y, sin duda, raciales/civilizatorias. La guerra humanitaria también está asociada con la “hambruna humanitaria”. Es decir, con la creciente desigualdad estratégica en la distribución de ayuda, las variaciones del nivel de respuesta y la marcada falta de voluntad política”.

O que diferencia, no entanto, a guerra ao terror em relação às demais guerras humanitárias é que ela foi concebida com o único fim de matar aos terroristas. Não prendê-los, levá-los a julgamento, aplicar-lhe a pena previamente estabelecida... mas matar o maior número possível de terroristas.

Uma guerra, pelo menos à luz do direito internacional público, não se presta a causar a morte de quem quer que seja, que é sempre concebida como um efeito colateral do conflito armado, mas sim debelar o poder bélico do inimigo, forçando a sua capitulação, consoante o princípio da proporcionalidade.

Acontece que uma guerra que é concebida à luz da teologia política – o império do bem contra o império do mal –, bem como da ontologização da relação amigo-inimigo, fundada no estado de exceção internacional, simplesmente não pode guardar nenhuma relação de proporcionalidade entre meios e fins.

Guerrear contra o terror é, per si, guerrear com o fim exclusivo de aniquilar, de causar o maior dano possível, e neste sentido foi a afirmação de **RUMSFELD**, então secretário de defesa dos Estados Unidos. Quando lhe perguntaram qual a finalidade da guerra ao terror, ele respondeu: “Matar o maior número possível de soldados talibãs e membros da Al-Qaeda”.<sup>429</sup>

Obviamente que o matar de **RUMSFELD** não é somente o assassinio direto, mas o indireto, a exposição à condição de “*homo sacer*”, que no jargão da política americana se denomina “combatentes ilegais”.

Os presos da guerra ao terror não são nem combatentes, isto é, membros de uma força militar nacional, e de fato, assim não podem ser concebidos, mas também não são considerados criminosos, conforme o estabelecido nas diversas convenções contra o terrorismo, mas combatentes ilegais, e por isso, no conceber dos membros da coalizão contra o terror, estão fora tanto da proteção do direito humanitário como dos sistemas nacionais e internacionais de proteção aos direitos humanos.

São habitantes, na expressão de **BUTLER**<sup>430</sup>, de um limbo jurídico, geograficamente situado numa zona desjurisdicionalizada denominada Guantánamo, na qual sobrevivem enquanto mera vida nua: somente estão incluídos no sistema estadunidense na mesma medida em que estão excluídos de toda e qualquer proteção legal.

---

<sup>429</sup> Apud ZIZEK, 2003, p. 111.

<sup>430</sup> BUTLER, Judith. **Guantánamo Limbo**, in The Nation, 01 de abril de 2002. Disponível em <http://www.thenation.com/doc/20020401/butler>, acessado em 05/01/2006, às 20:45.

Concebidos como mal absoluto, como a mais grave ameaça que pende sobre a vida ocidental, os terroristas, melhor dizendo, aqueles que são acusados de terrorismo, já que não houve qualquer acusação formal contra os presos de Guantánamo ainda, e isto após mais de seis anos, foram postos naquela zona de indiscernibilidade na qual “tudo é possível”, tudo é permitido, tudo é lícito, pois se trata, afinal, de uma guerra em que está em jogo os únicos valores que o Ocidente reconhece no dias que correm: segurança e desenvolvimento.

No dizer de **VIRILIO**, reportando-se à intervenção em Kosovo, mas aplicável, sem qualquer dúvida, à guerra ao terror, uma guerra concebida sob estes termos somente pode visar como fim último a destruição, a aniquilação do inimigo, pois, numa

[...] guerra humanitária, renuncia-se ao direito de negociar a cessação das hostilidades com o adversário. Se o inimigo é um torturador, *o inimigo do gênero humano*, não há outra escolha senão a desmesura de uma *guerra total* e de uma capitulação incondicional [...] Lembremo-nos, por exemplo, da réplica de Yitzhak Rabin ao general Sharon, quando este último o interpelava no Knesset, depois dos acordos de Camp David: “Negociantes com o terrorista Arafat, é indigno!, acusava o general. Provocando uma explosão de riso na assembléia israelita, Rabin retrucou: “Mas, caro amigo, para fazer a paz, é preciso negociar com o inimigo.”<sup>431</sup>

Mas será que a melhor forma de se proteger os valores ocidentais é simplesmente violando a estes mesmos valores? Ou como questiona **ESPOSITO**: “Por que as democracias ocidentais não parecem capazes de enfrentá-lo [ao terrorismo], a menos que utilizem instrumentos e estratégias que com o tempo minam os valores sobre os quais se fundam estas democracias?”<sup>432</sup>

Talvez o verdadeiro intento dos terroristas tenha se concretizado: abalar não somente a segurança e a estabilidade das sociedades que foram atacadas, mas sim provocar a destruição, pelo próprio Ocidente, daqueles valores sobre os quais ele se identifica enquanto civilização.

Mas o caos decorrente desta anomia provocada pela guerra ao terror não atinge somente aos combatentes ilegais. Atinge, de forma muito mais ampla às populações do Afeganistão e do Iraque, as mesmas populações que se visou proteger contra a violência sem peias dos terroristas.

Conforme alude **DUFIELD**, tendo a guerra ao terror sido concebida como uma forma de levar àquelas populações segurança e desenvolvimento, os maiores valores que uma sociedade capitalista pode reconhecer em termos civilizacionais, os efeitos parecem ter sido exatamente o contrário, pois

<sup>431</sup> VIRILIO, 2000, p. 18-19.

<sup>432</sup> ESPOSITO, 2006, p. 6. Livre tradução de: “¿por qué las democracias occidentales no parecen capaces de enfrentarlo, a menos que utilicen instrumentos y estrategias que a la larga minan los valores sobre los que se fundan estas democracias?”

A ocupação do Iraque, por exemplo, não é mais que um intento significativo de redefinir a dinâmica política e econômica do Oriente Médio. Como resultado da acumulação por desapossamento, as condições e formas de vida, as culturas e os povos se convertem em excedentes; danos colaterais em demasia que deambulam pelo cenário mundial como migrantes, solicitantes de asilo, deslocados internos e desafortunados contingentes da humanidade com a qual se pode traficar. Formam o detrito global aos quais Zygmunt Baumann, fazendo eco a Agamben, tem denominado “vidas desperdiçadas”.<sup>433</sup>

Se os combatentes ilegais se encontram hoje na mesma condição dos “*mussulmaner*” nos campos de concentração nazistas – e aqui, muçulmano não tem aquela conotação de auto-ironia feroz que alude **AGAMBEN** em relação aos que morriam em Auschwitz, no sentido de que “[...] não morriam como judeus”<sup>434</sup> -, mas sim um significado verdadeiramente étnico e religioso, a situação dos habitantes do Afeganistão e do Iraque não é diferente, vale dizer, todos, num grau maior ou menor, são “*homines sacri*”, sujeitos a serem concebidos como portadores de uma vida insacriável, porém matável. Uma vida caracterizada pelo “*impune occidi*”: a morte que, tendo sido voluntariamente provocada, não se constitui em crime.

Com efeito, conforme afirma **AGAMBEN**, quando se instaura o estado de exceção, e ocorre a dispersão da vida nua pela cidade, na qual se move, soberanamente, a polícia, se estabelece aquela relação simétrica entre “*homo sacer*” e soberano, “[...] no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos”<sup>435</sup>, tornando possível, aqui, aquela articulação entre teologia econômica e teologia política que se tentou empreender no item 1.5 do presente trabalho, isto é, uma gestão econômica da vida em um regime de anomia.

A polícia soberana no Iraque, Afeganistão, e em outras localidades na qual os Estados Unidos intervieram com fins humanitários, têm nome: Blackwater, ArmorGroup e Dyncourp.

Trata-se de empresas privadas de segurança, contratadas pelo Pentágono, com o fim declarado de proteger às autoridades civis que atuam nestas áreas de conflito, mas que na

---

<sup>433</sup> DUFFIELD, 2005. Livre tradução de: “La ocupación de Irak, por ejemplo, no es más que un intento significativo de redefinir la dinámica política y económica de Oriente Medio. Como resultado de la acumulación por desposesión, las condiciones y formas de vida, las culturas y los pueblos se convierten en excedentes; demasiados daños colaterales que deambulan por el escenario mundial como migrantes, solicitantes de asilo, desplazados internos y desafortunados contingentes de humanidad con la que se puede traficar. Forman el detritus global de los que Zygmunt Bauman (2003), haciéndose eco de Agamben, ha llamado “vidas desperdiciadas”.”

<sup>434</sup> AGAMBEN, 2005, p. 46.

<sup>435</sup> AGAMBEN, **Homo sacer**..., p. 92.

verdade, conforme **AGUIRRE**, agem em lugar das forças militares, ocorrendo aquele fenômeno que se tem denominado de terceirização da guerra.<sup>436</sup>

Pois bem. Em 2004, o então Administrador do Iraque, Paul Bremer, baixou a Ordem 17, concedendo às empresas de segurança que ali atuavam imunidade cível e criminal, tornando impossível, desta sorte, a atribuição de qualquer responsabilidade aos seus agentes que viessem a cometer um delito, seja de caráter militar, seja de caráter internacional. O “parlamento” iraquiano logo converteu aquela Ordem em lei, estabelecendo, com isso, uma especial condição de mobilidade para estes mercenários: a liberdade de matar impunemente. Ademais, conforme escreveu **AGUIRRE**,

Fazer cumprir a lei é uma tarefa das forças de segurança estatais. A maior delegação que nos ocorre é que o Estado permita a grandes armazéns ou aeroportos terem guardas de segurança, e ainda assim, não é tarefa da polícia garantir a segurança destes locais? Torna-se inquietante que na guerra ou nas operações de paz uma companhia privada de segurança, sustentada pelos contribuintes estadunidenses, se atribua uma série de tarefas. Uma má idéia que está sendo considerada por outros governos.

Uma vez aberta a porta à delegação e ao limbo jurídico, as coisas se complicam.

Testemunhos do cárcere de Abu Graib indicam que membros destas empresas interrogaram e torturaram. Os mercenários passam a se ocupar daquelas tarefas nas quais o Estado não quer ver-se envolvido de forma direta: investigadores federais dos Estados Unidos estão investigando sobre o suposto contrabando de armas automáticas e componentes que a Blackwater está canalizando para o Iraque.

[...]

O caso Blackwater revela de forma espetacular a deterioração da concepção do Estado e da privatização levada aos extremos suicidas [...].<sup>437</sup>

E quais são as conseqüências desta mercenarização da guerra ao terror? Em 16 de setembro de 2007, quando um comboio formado por agentes diplomáticos protegidos por agentes da Blackwater chegava a uma praça em Bagdá desencadeou, da parte de outro grupamento de seguranças, o ataque contra a população civil, matando 17 pessoas e ferindo outras 24.

Logo se seguiram as reações esperadas das autoridades iraquianas – no sentido de ter como inaceitável a ofensiva – e a dos representantes americanos, que defenderam a legalidade

<sup>436</sup> AGUIRRE, Mariano. **Mercenários, soldados premodernos**. LA VANGUARDIA, Madri, 09 de outubro de 2007. Disponível em <http://cienciasyarte.blogspot.com/>, acessado em 10 de outubro de 2007, às 09:12:00.

<sup>437</sup> *Idem, ibidem*. Livre tradução de: ““Hacer cumplir la ley es una tarea de las fuerzas de seguridad estatales. La mayor delegación que se nos ocurre es que el Estado permita a grandes almacenes o aeropuertos tener guardas de seguridad y, aun así, ¿no es tarea de la policía garantizar la seguridad en esos sitios? Resulta inquietante que en la guerra o en las operaciones de paz una compañía privada de seguridad, sostenida por los contribuyentes estadounidenses, se arrogue una serie de tareas. Una mala idea que están considerando otros gobiernos.

Una vez abierta la puerta a la delegación y el limbo jurídico, las cosas se complican.

Testimonios de la cárcel de Abu Graib indican que miembros de estas empresas interrogaron y torturaron. Los mercenarios pasan a ocuparse de aquellas tareas en las que el Estado no quiere verse involucrado de forma directa: investigadores federales de Estados Unidos están indagando sobre el supuesto contrabando de armas automáticas y componentes militares que Blackwater está canalizando hacia Iraq.

[...] El caso Blackwater revela de forma espectacular el deterioro de la concepción del Estado y de la privatización llevada hasta extremos suicidas [...]”.

da conduta<sup>438</sup>. O governo iraquiano chegou a ameaçar de cassar a autorização para que a empresa atuasse no país, mas demoveu a idéia ante a “informação” americana de que a retida da mesma implicaria na impossibilidade de se continuar ajudando na segurança dos iraquianos.

Dada a visibilidade do caso, o Departamento de Justiça norte-americano iniciou a perseguição para responsabilizar aos agentes da empresa de segurança, já que, conforme o FBI, as mortes foram provocadas sem qualquer justificativa.<sup>439</sup> Contudo, qual não foi a “surpresa” quando se descobriu que a imunidade concedida pelo governo iraquiano ilidia a atribuição de qualquer responsabilidade aos culpados pelo ataque à população civil!<sup>440</sup>

As afirmações do governo iraquiano e do governo americano quanto à legalidade-ilegalidade da morte daquelas 17 pessoas simplesmente convergem naquela polaridade ínsita a um estado de exceção, em que afirmar a legalidade ou a ilegalidade de uma conduta é um mero exercício retórico, porquanto a decisão de “matar a todos os terroristas” já fora tomada, com a qual se suspendeu a vigência de todas as demais normas.

**BUSH**, na condição de “*nómos émpsykon*” – uma lei vivente – já decidira que o assassinato de qualquer terrorista se constituiria, per si, em um “*impune occidi*”, o que converge com aquilo que ocorria no III Reich, segundo a explicação de **AGAMBEN**:

Segundo as novas concepções dos juristas nacional-socialistas [...], que indicavam como fonte primária e imediata do direito o comando do *Führer*, a *Schutzhaft* não tinha, de resto, nenhuma necessidade de um fundamento jurídico nas instituições e nas leis vigentes, mas era um “efeito imediato da revolução nacional-socialista”. Por isto, dado que, como vimos, os campos tinham lugar em um tal peculiar espaço de exceção, o chefe da Gestapo Diels pôde afirmar: “Não existe ordem alguma nem instrução alguma para a origem dos campos: estes não foram instituídos mas um certo dia vieram a ser (*sie wurden nicht gegründet, sie waren eines Tages da*)”.<sup>441</sup>

Poderia se argumentar que aquelas 17 pessoas não eram terroristas, mas cidadãos iraquianos tentando sobreviver em um regime de caos criado pela intervenção humanitária desencadeada pela coalizão de guerra ao terror.

Ledo engano! Conforme **AGAMBEN**<sup>442</sup>, em artigo no qual ele se reporta ao controle biométrico por que todos devem passar para ingressar nos países de primeiro mundo, bem

<sup>438</sup> “Blackwater matou 17 deliberadamente, diz governo iraquiano”. **FOLHA ON LINE**, São Paulo, 07 de outubro de outubro de 2007, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u334660.shtml>, acessado em 08 de outubro de 2007, às 07:12:00.

<sup>439</sup> “Para FBI, Blackwater atirou sem justificativa contra civis iraquianos”. **FOLHA ON LINE**, São Paulo, 14 de novembro de 2007, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u345484.shtml>, acessado em 14 de novembro de 2007, às 08:43:00.

<sup>440</sup> “Agentes da Blackwater ficam imunes em ação que matou 17 no Iraque”. **FOLHA ON LINE**, São Paulo, 30 de outubro de 2007, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u341010.shtml>, acessado em 30 de outubro de 2007, às 09:12:00.

<sup>441</sup> AGAMBEN, **Homo sacer**..., p. 176.

<sup>442</sup> AGAMBEN, **On security and terror**...

como aos controles policiais que se utilizam cada vez mais dos traços biológicos e genéticos de todos os cidadãos, em tratamento que até pouco tempo era dispensável somente aos criminosos, ninguém se parece mais a um terrorista do que o cidadão comum. À pergunta - quem é o terrorista? – somente é possível responder-se: todos e nenhuns.

Logo, todos poderão ser impunemente mortos, sem que com isso se cometa homicídio, afinal, o que está em jogo não é tanto a vida das pessoas, mas a vida daquelas que se decidiu que devem continuar vivendo, enquanto as outras, as vidas descartáveis, as vidas dos homens-múmias, enfim, dos “*homines sacri*”, poderão ser mortos impunemente, se não de forma direta, pelo menos indireta, expondo-os ao abandono da mera sobrevivência.

Em relação a isto não existe melhor exemplo (e pior nas suas conseqüências) do que o do brasileiro Jean Charles de Menezes, morto com sete tiros na cabeça pela polícia britânica?

Os agentes responsáveis por sua morte nem foram levados a julgamento, na medida em que se considerou justificável matá-lo em nome do combate ao terror, já que se portara de forma suspeita (correr para pegar o metrô que está para sair é definitivamente suspeitíssimo!!)<sup>443</sup>.

Contudo, quando a instituição policial foi levada a julgamento, ela foi condenada ao pagamento da multa de 175.000 libras esterlinas, já que aquele evento colocara a vida dos cidadãos britânicos em perigo<sup>444</sup>.

À pergunta - quem é o terrorista? -, cabe responder: Em qual porta a policia soberana irá bater?

Se a vida nas atuais circunstâncias está gizada por aquilo que **ESPOSITO** chama de imprevisibilidade, é porque os parâmetros sobre os quais o ocidente erigiu o seu modo de vida simplesmente chegaram a um ponto de saturação, não logrando fazer frente ao caos que se estabeleceu no presente, período em que, como afirma **BENJAMIM**, o estado de exceção se tornou regra.

Por isso, uma guerra que se funda sobre estes pressupostos não pode simplesmente ser considerada uma guerra humanitária, ou biopolítica, que dá no mesmo. É sim uma bioguerra, expressão com a qual o **GRUPO ACONTECIMIENTO**<sup>445</sup> muito bem identificou a guerra

<sup>443</sup> “Policiais do caso Jean Charles escapam de punição”. **BBC BRASIL**, Londres, 11 de maio de 2007, disponível em [http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/05/070511\\_jeancharlespoliciaisipccfn.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/05/070511_jeancharlespoliciaisipccfn.shtml), acessado em 11.05.2007, às 19:04:00.

<sup>444</sup> “Justiça britânica condena polícia no caso Jean Charles”. **BBC BRASIL**, Londres, 11 de julho de 2007, disponível em [http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/11/071101\\_jeancharlesnovo\\_ba.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/11/071101_jeancharlesnovo_ba.shtml), acessado em 11 de julho de 2007, às 08:55:00.

<sup>445</sup> GRUPO ACONTECIMIENTO. **Materiales de discusión: biopolítica, ¿bioguerra?** Disponível em [www.grupoacontecimiento.com.ar](http://www.grupoacontecimiento.com.ar), acessado em 56.09.2006, às 08:45:00.



ao terror: matar impunemente, roubar a dignidade – não sem antes expropriar a riqueza -, causar a instabilidade da região, exterminar com o modo de vida, material e imaterial, de toda uma população:

Os Estados Unidos, apagado todos os vestígios de uma política em seu Estado; ocupado esse lugar por enunciados híbridos de raiz restauradora quase religiosa e pela selvagem lei da produção econômica capitalista; abandonando todo universalismo de uma comunidade de Estados em favor da lógica absoluta de uma *parte*; e desembocado o uso da força orquestrado por máfias (falcões) que ocupam o poder (conjunturalmente?), justificam a invasão e o massacre de um povo desarmado unicamente pela *segurança* das vida de seus habitantes. Chamemos a esta mortífera combinação entre *vida e segurança de bioguerra*.<sup>446</sup>

**ZIZEK** não pensa diferente. Afirma que tendo os Estados Unidos escolhido o Afeganistão como alvo inicial da guerra ao terror – se o fim é guerrear o terrorismo, onde ele estiver, porque não começar pela Arábia Saudita, por Israel, pela Coreia do Norte, enfim, por países mais bem estruturados e com condições de responder aos ataques, e que reconhecidamente têm seus territórios infestados por terroristas? -, à justificativa de que o Talebã dava acolhida a Al-Qaeda de Osama bin Laden, ele o fez em relação a um dos países mais fragilizados da região, e que tem sido um palco de guerras contínuas desde que a União Soviética, na década de 1980, decidira invadi-lo, e que não contava com qualquer possibilidade de reação militar contra o forte ataque militar desencadeado pela maior potência do atualidade:

O ridículo do ataque americano contra o Afeganistão é um exemplo: se a maior potência do mundo bombardeia um dos países mais pobres, onde os camponeses mal conseguem sobreviver em montanhas estéreis, não estamos diante de um exemplo definitivo de *acting out* impotente? O Afeganistão, por outro lado, é o alvo ideal: um país já reduzido a ruínas, sem infra-estrutura, repetidamente destruído pela guerra ao longo das duas últimas décadas... Não podemos deixar de pensar que a escolha do Afeganistão também foi determinada por considerações econômicas: não é melhor manifestar a própria raiva contra um país para o qual ninguém dá importância e onde não há mais nada a destruir?<sup>447</sup>

Pode-se sustentar, como o fazem **LEIS** e **SUAREZ**, que se trata de um raciocínio próprio da política de guerra, escolher o inimigo, e com ele combater em termos bélico-existenciais. É possível!

Mas é mais compreensível, e mais honesto, pensá-lo à luz da tanatopolítica e da bioguerra.

<sup>446</sup> GRUPO ACONTECIMIENTO. **Materiales de discusión...** Livre tradução de: “Los Estados Unidos, borrado todo vestigio de una política en su Estado; ocupado ese lugar por híbridos enunciados de raíz restauradora casi religiosa y por la salvaje ley de la producción económica capitalista; abandonando todo *universalismo* de una comunidad de Estados a favor de la lógica absoluta de una *parte*; y desbocado el uso de la fuerza instrumentado por mafias (halcones) que copan el poder (¿coyunturalmente?), justifican la invasión y la masacre de un pueblo sin armas únicamente por la *seguridad* de las *vidas* de sus habitantes. Llamemos a esta mortífera combinación entre *vida y seguridad*, la *bio-guerra*”.

<sup>447</sup> ZIZEK, 2003, p. 51.

Se hoje o Iraque e o Afeganistão se encontram em um estado bem mais caótico do que à época do Sadam e do Talebã, é porque, como já visto, este modelo de governmentamento se funda, desde sempre, em uma estrutura caótica e se orienta por aquilo que **AGAMBEN** denomina de efeitos colaterais: para se governar, para se prestar ajuda humanitária, para se deferir segurança e desenvolvimento à população, é preciso, antes de mais nada, criar o caos, e somente assim, justificar a necessidade do governmentamento.

Cria-se o caos para que se possa geri-lo, e com isso justificar a intervenção bélico-humanitária e o “*impune occidi*”.

Parafraseando **ARENDT**, isto é “[...] o que acontece quando os homens decidem pôr o mundo de cabeça para baixo”.<sup>448</sup>

### 3.3 “Exit”? A comunidade que vem e a amizade

*O que é, com efeito, a amizade, se não uma proximidade tal que não é possível fazer dela nem uma representação nem um conceito? Reconhecer a alguém como amigo significa não poder reconhecê-lo como “algo”. Não se pode dizer “amigo” como se diz “branco”, “italiano”, “quente” - a amizade não é uma propriedade ou uma qualidade de um sujeito -.*<sup>449</sup>

Aquilo que se passou nos campos de concentração nazistas – afirma **AGAMBEN**<sup>450</sup> – excede de tal forma o conceito de crime, que geralmente se tem esquecido de indagar sobre a estrutura político-jurídico que tornou possível o seu surgimento.

Ademais, as tentativas de explicar Auschwitz à luz de fundamentos teologizantes – como o denunciam a utilização das expressões holocausto ou “*Shoá*”, ou a teodicéia de **JONAS**<sup>451</sup> - mais ocultam do que permitem efetivamente compreender a radicalidade do fenômeno, somente cognoscível sob a matriz bio(tanato)política que o sustentou, matriz que continua presente ainda hoje na estrutura sobre a qual a modernidade erigiu a sua política.

Tanto isto é verdade, que a condenação veemente dos fatos que se passaram nos campos não impediu a sua contínua repetição histórica, como é o caso evidentemente demonstrado em Guantánamo, no Iraque, no Afeganistão, nos campos de refugiados africanos ou nas cadeias públicas do Brasil, dentre outros campos dispersos ao redor do mundo, na

<sup>448</sup> ARENDT, 2004, p. 326.

<sup>449</sup> AGAMBEN, Giorgio. **A amizade**, trad. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, Porto Velho, 2007, [s.l.]. Ver anexo.

<sup>450</sup> AGAMBEN, **Homo sacer**..., p. 173.

<sup>451</sup> AGAMBEN, 2005, p. 18-19.

medida em que o campo deve ser considerado como aquele espaço desterritorializado e desjurisdicionalizado em que o cidadão se converte em “*homo sacer*”, possuidor não mais de uma vida qualificada, mas sim de uma vida nua; nem vivo nem morto, mas sobrevivente.

Um exemplo de continuidade desta tanatopolítica talvez seja ilustrativo. Quando se faziam as pesquisas para a realização do presente trabalho foi-se possível tomar contato com uma ocorrência, para dizer o mínimo, estarrecedora, e que não ocorreu no Oriente Médio ou na Ásia, em países dominados por regimes autoritários, mas no Brasil, e que tem seu paradigma na figura do “*Versuchepersonen*” dos campos de concentração, isto é, a cobaia humana.

Com efeito, nos campos de concentração muitos prisioneiros foram selecionados para servirem como cobaias humanas, as “*Versuchepersonen*” (VP), com as quais se fizeram os experimentos mais atrozes. Narra **AGAMBEN**:

Possuímos o protocolo (acompanhado de fotografias) do experimento conduzido em uma VP hebréia de 37 anos, com boa saúde, a uma pressão correspondente de 12.000 metros de altitude. “Após 4 minutos – lemos – “a VP começou a suar e a menear a cabeça. Depois de cinco minutos produziram-se câibras; entre 6 e 10 minutos a respiração diminuiu até três respirações por minuto, para depois cessar de todo. Contemporaneamente, o colorido tornou-se fortemente cianótico e apresentou-se baba em volta dos lábios”. Segue-se o relatório da dissecação do cadáver para constatar as eventuais lesões orgânicas”.<sup>452</sup>

Na continuidade, **AGAMBEN** apresenta outros exemplos, bem como, o que é mais grave e mais ignomioso: após a condenação dos médicos envolvidos em referidos experimentos, os partícipes de um congresso internacional solicitaram, em carta aberta, que eles “[...] não fossem confundidos com outros médicos criminosos condenados em Nuremberg”.<sup>453</sup> Fato é que após se tomar conhecimento deste fato a comunidade científica e os estados tomaram as providências para que referidas condutas não voltassem a ocorrer, conforme o demonstrar as atuais normas de bioética, por isso, tais fatos – experimento com pessoas – nunca mais ocorreram, não é mesmo? Antes fosse!

Em audiência pública realizada na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa, realizada em 31 de maio de 2006, no Senado Federal, foi apresentado o caso ocorrido na comunidade de São Raimundo de Pirativa, na cidade de Santana, Amapá, em que os moradores foram cooptados por pesquisadores brasileiros e americanos para servirem como cobaias humanas no estudo da malária, com o financiamento de universidades brasileiras e americanas.

<sup>452</sup> AGAMBEN, *Homo sacer*..., p. 161.

<sup>453</sup> *Idem, ibidem*, p. 163.

Os testes consistiam na exposição daqueles que aderiram ao programa ao contágio da doença, que se sabe, é endêmica na região, “trabalho” pelo qual receberiam R\$ 7,00 (sete reais) ao mês. Narrou-se o caso de um morador que pegou mais de dez malárias num único mês, e que desenvolveu cegueira e cirrose hepática por conta dos tratamentos a que teve de se submeter.<sup>454</sup>

Que este evento tenha ocorrido num dos rincões mais distantes do território brasileiro não pode servir de justificativa nem de explicação para o fato daquelas pessoas terem sido instrumentalizadas por indivíduos e instituições que têm como finalidade o desenvolvimento de pesquisas em prol da humanidade.

Contudo, retorne-se ao que já foi dito várias vezes, se é para o bem da sociedade, que mal há em se fazer experimentos, expor à morte, alguns indivíduos que, não fosse a publicidade que se deu ao caso, ninguém saberia de sua existência?

Duplamente abandonados – pelo estado e pela própria sociedade brasileira – estavam aqueles indivíduos expostos àquilo que, como já visto, **AGAMBEN** denomina de bando soberano: nem mortos nem vivos, mas sobreviventes tanto da exclusão econômica como das condições mínimas de dignidade humana.

Se estes fatos ocorreram, e ainda ocorrem, é porque a política ocidental, fundada na biopolítica, sempre tenderá a converter-se em tanatopolítica, vale dizer, na potência de converter-se de gestão econômica da vida em gestão econômica da morte, donde a afirmação basilar de **AGAMBEN**

É esta estrutura de *bando* que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos e, que ainda vivemos. *Mais íntimo que toda interioridade e mais externo que toda estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra*. Ele é o *nómos* soberano que condiciona todas as normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda localização e toda territorialização. E se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, em um sentido particular realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*, isto somente é possível porque a relação de *bando* constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano.<sup>455</sup>

Aquilo que ocorre hoje no Iraque e no Afeganistão em ato se manifesta enquanto potência em toda a vida do Ocidente, o que faz retornar o trabalho ao seu ponto inicial, isto é, às possibilidades emancipatórias que uma vez prometidas ao homem, manifestada na

---

<sup>454</sup> Este fato estarrecedor, ocorrido na comunidade de São Raimundo de Pirativa, na cidade de Santana, Amapá, foi amplamente relatado na 4ª Reunião Extraordinária da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal, in <http://www.senado.gov.br/web/cegraf/pdf/31052006/suplemento/00407.pdf>, acessado em 10 de fevereiro de 2005, às 22:00:00.

<sup>455</sup> AGAMBEN, 2005, p. 117.

indissocialidade entre ética e política, entendendo-se por ética, conforme aduz **AGAMBEN**, “[...] a doutrina da vida feliz”.<sup>456</sup>

Mas sustentar que ética e política formam o par indissociável que tem o condão de assegurar uma vida feliz ao homem, a “vida boa” sustentada por **ARISTÓTELES**, implica na necessidade de se retornar àquela distinção entre “*oikia*” e “*pólis*”, entre política e economia, entre realização integral da capacidade humana e a mera satisfação de suas necessidades.

Se a política hoje tem como parâmetros de vida boa a segurança e o desenvolvimento é porque ela não concede ao homem outra qualidade que não seja a de mero sobrevivente, qualidade que em nada o distingue em relação às demais espécies animais. Numa palavra, segundo **PELBART**, “Bloom”:

À vida sem forma do homem comum, nas condições do niilismo, o grupo *Tiqqun* deu o nome de Bloom. Inspirado no personagem de Joyce, Bloom seria um tipo humano recentemente aparecido no planeta, e que designa essas existências brancas, presenças indiferentes, sem espessura, o homem ordinário, anônimo, talvez agitado quando tem a ilusão de que com isso pode encobrir o tédio, a solidão, a separação, a incompletude, a contingência – o nada. Bloom designa essa tonalidade afetiva que caracteriza nossa época de decomposição niilista, o momento em que vem à tona, porque se realiza em estado puro, o fato metafísico de nossa estranheza e inoperância, para além ou aquém de todos os problemas sociais de miséria, precariedade, desemprego etc [...] o Bloom é já incapaz de alegria assim como de sofrimento, analfabeto das emoções de que recolhe ecos decifrados.<sup>457</sup>

Se existe uma concordância, poucas é verdade, na teoria crítica contemporânea, é a de que o regime biopolítico hoje vivido no ocidente levou à dissolução da identidade do sujeito, encarnado na figura do consumidor de produtos e afetos, de aparências, e que, vivendo de sua aparência, tenta retomar àquela vínculo comunitário que um dia perdeu.

Ao fixar como única promessa possível a satisfação de necessidades, todas elas criadas pelo próprio regime de consumo, portanto fictas, o que se promete mesmo é a permanente insatisfação, combustível que movimenta o contínuo ir e vir dos Blooms, dos “*homine sacri*”, dos sobreviventes, em busca daquilo que se não pode conseguir: a realização plena do sujeito.

Muito pelo contrário, é este ir e vir em busca da satisfação daquilo que não pode ser satisfeito o que auto-alimenta o próprio regime biopolítico: preocupados em aparecer, esquecem de ser; preocupados em satisfazer necessidades fictas, esquecem das veras necessidades que o qualificam como pessoa.

Por isso é que o soberano pode decretar o estado de exceção, suspendendo a vigência do ordenamento jurídico, expondo a todos à condição de “*homo sacer*” e ao “*impune occidi*”, já ele gere a vida humana na qualidade de um “*paterfamilias*”, que deve fazer frente às necessidades da vida, tal qual o “*dominus*” o fazia em relação à sua família.

<sup>456</sup> AGAMBEN, 2005, p. 23.

<sup>457</sup> PELBART, 2003, p. 39.

Neste sentido, o resgate daqueles títulos com os quais hoje se denominam aos chefes de estado, ou quem faça a suas vezes, não será infrutífero.

O título “*dominus*” remetia à própria natureza da “*oikia*”, isto é, era um título que designava não uma posição na “*polis*”, mas sim no lar, onde reinava a mais pura dominação como forma de se enfrentar as necessidades da vida. “*Dominus*”, assim, tinha a mesma conotação de “*pater*”, que segundo COULANGES

Em linguagem religiosa aplicava-se esta expressão a todos os deuses; no vernáculo do foro, a todo homem que não dependesse de outro que tivesse autoridade sobre uma família e sobre um domínio, **paterfamilias**. Os poetas mostram-nos que era empregada indistintamente a todos quantos se desejava honrar. O escravo e o cliente usam-na com seu senhor. Aparecia como sinônima das palavras **rex**, **anax**, **basileus**. Encerrava em si, não o conceito de paternidade, mas aquele outro de poder, de autoridade, de dignidade majestosa (grifo no original)<sup>458</sup>.

Confirma a tese de Coulanges de que as expressões “*rex*”, “*anax*”, “*basileus*” e “*pater*” são expressões reportáveis à “*oikia*”, e não a “*polis*”, o estudo de BENVENISTE sobre a realeza helênica<sup>459</sup>.

BENVENISTE indica a existência de dois vocábulos encontráveis nos gregos homérico e micênico e que, por aproximação, têm a mesma conotação do latim rei (“*rex*”), a saber, “*basileús*” e “*wánaks*”.

Enquanto o vocábulo “*wánaks*” designava o detentor do poder real, mas também divindades (Apolo, para os troianos, era o “*wának*” por excelência), e que por isso somente era atribuído a homens investidos de poder supremo, “*basileús*” indicava um chefe local, um notável, mas não a uma pessoa dotada de um poder político supremo. O título de “*basileús*” estava, assim, amplamente espalhado na sociedade dos homens, comportando, por isso mesmo, seja uma variação comparativa (*basileúteros*), seja superlativa (“*basileútatos*”). Isso, segundo BENVENISTE, decorre do fato de que “[...] *basileús* não passa de um título tradicional portado pelo chefe do *génos*, mas que não corresponde a uma soberania territorial, e que vários homens podem possuir no mesmo lugar”<sup>460</sup>.

Ademais, aponta BENVENISTE que de “*basileús*” decorre toda uma série de vocábulos que nas mais diversas línguas indo-européias denotam não o titular de um poder supremo, mas sim um administrador das necessidades comuns. Significativo, neste sentido, é o vocábulo anglo-saxão “*lord*” (senhor): “O termo inglês *lord* “senhor” representa um antigo composto *hlāford*, cujo primeiro e *hlaf* “pão” (inglês *loaf* “naco (de pão)”). Restitui-se *hlāford*

<sup>458</sup> COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma, 8 ed., trad. Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca, Rio de Janeiro: Ediouro, 1999, p. 63.

<sup>459</sup> BENVENISTE, Émile. **O vocabulário das instituições indo-europeus**, Vol. II – Poder, Direito, Religião, trad. Denise Bottmann, Campinas: Editora Unicamp, 1995, pp. 23-32.

<sup>460</sup> *Idem, ibidem*, p. 26.

em *\*hlāf-weard* “guardião do pão”; é um senhor alimentar, nutridor, o senhor do pedaço de pão”.<sup>461</sup>

Como se há de lembrar, quando **AGAMBEN** discorre sobre a teologia econômica, ele a situa como paradigma do governo biopolítico que hoje se alastrou sobre a comunidade de vivos: não a política, fundada no ser, mas a economia, fundada na práxis; não a ética, a vida feliz; mas a “*zoé*”: não uma forma de vida, mas uma vida a ser formada pelo poder.<sup>462</sup>

Chegado a este ponto pode parecer que, como se tem acusado **AGAMBEN**<sup>463</sup>, não existe qualquer saída deste regime biopolítico, e que o homem sacro ocidental está condenado a (sobre)viver para sempre sob o estandarte do bando soberano, caracterizado por aquele paradoxo do dentro-fora, isto é, incluído no sistema social somente na medida em que dele está efetivamente excluído, sujeito a ser morto ou exposto continuamente à morte impune.

**ASSMANN**<sup>464</sup>, em sua apresentação à tradução por ele feita de *Profanações* de **AGAMBEN**, expõe com muita lucidez o problema:

Retomando o que dissemos antes, refazemos a pergunta: é possível tudo isso diante da força e da normalidade da exceção, e diante da imperiosa normalidade da vida nua em que estamos metidos? Ou então, o que é possível fazer? O que nos resta fazer?

Quem lê os livros de Giorgio Agamben se sente interessado em saber mais e melhor o que para ele é, ou são, o “ser que vem”, “o ser humano que vem”, “a política que vem”, “a ética que vem”, “a comunidade que vem”. Tudo o que vem parece ter a ver com o “messias que vem”. Cá e lá parece haver o prenúncio ou anúncio de algo novo, de algo desejado, esperando em meio ao desespero vivido, perante uma normalidade pesada que não parece deixar nenhuma possibilidade senão uma vida nua.

[...] Poderíamos dizer que, nesse sentido, Agamben radicaliza a denúncia de que ficamos de mãos vazias, de que caímos definitivamente no niilismo, e nada resta a fazer. Se fosse assim, porém, por que insistir com a “comunidade que vem”, a “política que vem”, o “homem que vem”?

Se o que permite à biopolítica operar com tanta eficácia aquela relação de inclusão-exclusão em relação ao homem é por que ela, desde sempre, opera uma cesura no corpo social: os fiéis e os infiéis; os nacionais e os estrangeiros; os de dentro e os de fora; os possuidores e os despossuídos; os normais e os anormais; os bons e os maus; as sociedades do bem e as sociedades do mal; as vítimas e os terroristas, e assim “*ad infinitum*”.

Esta cesura não possibilita somente a “*impune occidi*”, mas principalmente a sua aceitação como uma condição necessária à permanência da sociedade de vivos: interpor, como condição de continuidade, a violência que se pratica contra o outro, é, desde sempre,

<sup>461</sup> BENVENITE, 1995, p. 27-28.

<sup>462</sup> PELBART, 2003, p. 50-51.

<sup>463</sup> COSTA, 2006, *passim*.

<sup>464</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**, trad. Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2007, p. 13-14.

narcotizar a consciência daqueles que se sentem seguros e protegidos por aquela mesma violência, que a aceitam como um dado natural para a assecuração de sua (sobre)vida.

Sendo a cesura no tecido social aquilo que sustenta a biopolítica, será o rompimento deste poder de distinção que abrirá as portas para a comunidade que vem, a comunidade do ser que, em sua singularidade, seja como for, importa.

Com efeito, sustenta **AGAMBEN**:

O ser que vem é o ser que, seja como for, importa. Na enumeração escolástica do transcendental (*quodlibet ens est unum, verum, bonnum seu perfectum*, qualquer que seja o ente é um, verdadeiro, bom ou perfeito), o termo que restando impensado em cada um, mas que condiciona o significado de todos os outros termos é o adjetivo *quodlibet*. A tradução corrente no sentido de “não importa qual, indiferentemente” é certamente correta, mas, quanto à forma, exprime exatamente o contrário do latino: *quodlibet ens* não é “o ser, não importa qual”, mas “o ser tal que, seja como for, importa”; ele contém, então, desde sempre uma devolução ao desejar, o ser não-importa-qual (qual-si-voglia)<sup>465</sup> está em relação original com o desejo.

O qualquer que seja que aqui está em questão não toma, de fato, a singularidade na sua diferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: o ser russo, francês ou muçulmano), mas somente no seu ser *tal como é*. Com isto, a singularidade se desliga do falso dilema que compromete a experiência do universal, uma vez que o inteligível, conforme a bela expressão de Gersonide, não é um universal nem um indivíduo enquanto contido numa classe, mas “singularidade enquanto singularidade qualquer que seja”. Nesta, o-ser-*tal* é retomado do seu pertencer a esta ou aquela propriedade, da qual identifica a atribuição a este ou aquele conjunto, a esta ou aquela classe (os russos, os franceses, os muçulmanos) – e retoma não em relação à outra classe ou em relação a uma simples ausência genérica de toda atribuição semelhante. Pois o-ser-*tal*, que resta constantemente escondido na condição de atribuição (“um *x tal que* pertence a *y*”), e que não é de modo algum um predicado real, vem igualmente à luz: a singularidade exposta como tal é não-importa-qual (qual-si-voglia), isto é, amável.

Uma vez que o amor jamais se dirige em relação a esta ou aquela propriedade do amado (o-ser-loiro, jovem, meigo, coxo), da mesma forma que nem mesmo desta prescinde em nome da insípida generalidade (o amor universal): ele requer o objeto *com todos os seus predicados*, o seu ser tal como é. Ele deseja o *qual só* enquanto é *tal* – isto é o seu particular fetichismo. Pois a singularidade qualquer que seja (o Amável) não é mais capacidade de qualquer coisa, desta ou daquela qualidade ou essência, mas somente a capacidade de uma incapacidade. O movimento, que Platão descreve como anamnese erótica, é aquele que transporta o objeto não na direção de outra coisa ou outro lugar, mas na direção de seu ter-lugar – na direção da Idéia.<sup>466</sup>

<sup>465</sup> A afirmação da existência de uma relação original entre o ser *qualquer que seja* e o desejo, donde a idéia de uma devolução daquele a este, somente é compreensível tendo-se em vista que a palavra italiana *qualsivoglia* já trás em sua composição o desejo (*voglia*).

<sup>466</sup> AGAMBEN, 2001, p. 9-10. Livre tradução de: “L’essere che viene è l’essere qualunque. Nell’enumerazione scolastica dei trascendentali (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*, qualsivoglia ente è uno, vero, buono o perfetto), il termine che, restando impensato in ciascuno, condiziona il significato di tutti gli altri, è l’aggettivo *quodlibet*. La traduzione corrente nel senso di “non importa quale, indifferentemente” è certamente corretta, ma, quanto alla forma, dice esattamente il contrario del latino: *quodlibet ens* non è “l’essere, non importa quale”, ma “l’essere tale che comunque importa”; esso contiene cioè, già sempre un rimando al desiderare (*libet*), l’essere qual-si-*voglia* è in relazione originale col desiderio. Il qualunque che è qui in questione non prende, infatti, la singolarità nella sua indifferenza rispetto a una proprietà comune (a un concetto, per esempio: l’esser rosso, francese, musulmano), ma solo nel suo essere *tal qual è*. Con ciò, la singolarità si scioglie dal falso dilemma che obbliga la conoscenza a scegliere fra l’ineffabilità dell’individuo e l’intellegibilità dell’universale. Poiché l’intellegibile, secondo la bella espressione di Gersonide, non è un universale né l’individuo in quanto compreso in una serie, ma “la singolarità in quanto singolarità qualunque”. In questa, l’essere-*quale* è ripreso dal suo avere questa o quella proprietà, che ne identifica l’appartenenza a questo o



Que somente seja possível constituir uma comunidade quando se renunciam todas as qualidades artificialmente criadas e inculcadas no homem, isto é, uma comunidade de singularidades que mutuamente se aceitam enquanto tal, dá a exata dimensão daquilo que em uma sociedade como a vigente não pode existir: a amizade.

Enquanto mantidos os atributos que têm aquela dúplice função de subjetivar – constituir um sujeito –, e dessubjetivar – uma vez constituído o sujeito, fazer com que ele se esqueça de que esta subjetividade é fruto não de uma escolha, mas sim de um efeito do poder, que o moldou de tal ou qual forma para melhor dominar a sua potência de vida –, como seja, a nacionalidade, a sexualidade, o pertencimento a classes econômicas etc, não será possível viver de forma plena, vida plena que não se reporta somente ao eu, mas ao nós que caracteriza uma vera comunidade: o amalgama das singularidades que, sejam como for, importam.

Tal comunidade não pode ter outro parâmetro constitutivo que a amizade – o nó entre nós –, isto é, aquele vocábulo que, segundo **AGAMBEN**, não denota uma predicação, a atribuição de uma qualidade ao sujeito a quem se dirige este preclaro sentimento: denota, isto sim, uma relação entre dois seres que se reconhecem como singularidades que, sejam como for, lhes importa.

Neste sentido explica **AGAMBEN**:

Creio, com efeito, que “amigo” pertence àquela classe de termos que os lingüistas definem como não-predicativos, isto é, termos a partir dos quais não é possível construir uma classe de objetos na qual inscrever os entes aos quais se atribui o predicado em questão. “Branco”, “duro”, “quente” são por certo termos predicativos; mas “é possível dizer que “amigo” defina neste sentido uma classe consistente? Por estranho que possa parecer, “amigo” compartilha esta qualidade com outra classe de termos não-predicativos: os insultos. Os lingüistas têm demonstrado que o insulto não ofende a quem o recebe porque o inscreve numa categoria particular (por exemplo, a dos excrementos ou a dos órgãos sexuais masculinos ou femininos, segundo as línguas), o qual seria simplesmente impossível ou, em todo caso, falso.

O insulto é eficaz precisamente porque não funciona como um enunciado “constatativo”, mas sim como um nome próprio, porque chama na linguagem de um modo que o nomeado não pode aceitar, e do qual, sem embargo, não pode defender-se, como se alguém se obstinasse em chamar-me Gastão sabendo que me chamo

---

quell'insieme, a questa o quella classe (i rossi, i francesi, i musulmani) – e ripeso non verso un'altra classe o verso la semplice essenza generica di ogni appartenenza, ma verso il suo *esser-tale*, verso l'appartenenza stessa. Così l'esse-*tale*, che resta costantemente nascosto nella condizione di appartenenza (“vi è un *x tale che* appartiene a *y*”) e che non è in alcun modo un predicato reale, viene esso stesso alla luce: la singolarità esposta come *tale* è qual-si-*voglia*, cioè amabile. Poiché l'amore non si dirige mai verso questa o quella proprietà dell'amato (l'esser-biondo, piccolo, tenero, zoppo), ma nemmeno ne prescinde in nome dell'insipida genericità (l'amore universale): esso vuole la cosa *con tutti i suoi predicati*, il suo essere *tale* qual è. Esso desidera il *quale* solo in quanto *tale* – questo è il suo particolare feticismo. Così la singolarità qualunque (l'Amabile) non è mai intelligenza di qualcosa, di questa ou quella qualità o essenzam che Platone descrive come l'anamnesi erotica, è quello che trasporta l'oggetto non verso un'altra cosa o un altro luogo, ma verso il suo stesso aver-luogo – verso l'Idea.”

Giorgio. O que ofende no insulto é, assim, uma pura experiência da linguagem e não uma referência ao mundo.

Se isto é verdadeiro, “amigo” compartilha esta condição não só com os insultos, mas também com os termos filosóficos que, como se sabe, não têm uma denotação objetiva e, como aqueles termos que os lógicos medievais definiam como “transcendentes”, e significam simplesmente o ser.

[...]

Que é, com efeito, a amizade, se não uma proximidade tal que não é possível fazer dela nem uma representação nem um conceito? Reconhecer a alguém como amigo significa não poder reconhecê-lo como “algo”. Não se pode dizer “amigo” como se diz “branco”, “italiano”, “quente” - a amizade não é uma propriedade ou uma qualidade de um sujeito -.<sup>467</sup>

Sendo a amizade uma vera relação ontológica, a relação entre duas singularidades, ela determina que aquilo que é sentido como bom para um assim o seja desejável em relação ao outro. Não somente sentir, mas co-sentir a doçura da existência, já que a amizade, em **ARISTÓTELES**, é “[...] uma comunidade e, assim como é em relação a si mesmo, assim também para o amigo: e como, com relação a si mesmo, a sensação de existir é desejável, assim também para o amigo”.<sup>468</sup>

Neste sentido, a amizade é, por definição, uma relação política fundada na ética do compartilhamento da doçura do viver, do compartilhar a doçura do viver, viver que é, necessariamente, conviver enquanto singularidades que, seja como for, importam.

Neste sentido, explica **AGAMBEN** a lição aristotélica:

A amizade pertence à *protè philosophía*, porque o que nela está em questão concerne à mesma experiência, à mesma “sensação” do ser. Compreende-se então porque “amigo” não pode ser um predicado real, que se soma a um conceito para inscrevê-lo numa certa classe. Em termos modernos, se poderia dizer que “amigo” é um existencial e não um categorial. Mas este existencial – como tal, não conceitualizável – está atravessado, no entanto, por uma intensidade que o obriga de algo assim como uma potência política. Esta intensidade é o *syn*, o “com” que reparte, dissemina e torna compartilhável a mesma sensação, a mesma doçura de existir.

Que este compartilhar tenha, para Aristóteles, um significado político, está implícito numa passagem do texto que acabamos de analisar e sobre o qual é oportuno regressar:

Contudo, também para o amigo se deverá co-sentir que ele existe, e isto advém no conviver e no ter em comum (*koinomeîn*) ações e pensamentos.

Neste sentido se diz que os homens convivem (*syzên*), e não como o gado, que compartilha o pasto.

A expressão que temos traduzido por “compartilhar o pasto” é *en tò auto nêmethai*. Mas o verbo *nemo* – que, como se sabe, é rico em implicações políticas, basta pensar no derivado *nómos* – também significa: “tomar parte”, e a expressão aristotélica poderia significar simplesmente “tomar parte do mesmo”.

É essencial, de qualquer sorte, que a comunidade humana seja definida aqui, com relação ao animal, através de um conviver (*syzên* adquire aqui um significado técnico) que não está definido pela participação numa substância comum, mas sim por um compartilhar puramente existencial e, por assim dizer, sem objeto: a amizade como co-sentimento do puro fato de ser.<sup>469</sup>

<sup>467</sup> AGAMBEN, **A amizade**, *passim*.

<sup>468</sup> *Apud* AGAMBEN, *op. cit.*

<sup>469</sup> *Idem, ibidem.*

É bastante provável que **DERRIDA**<sup>470</sup>, pensando nesta estrutura ético-política da amizade, tenha desconstruído a idéia moderna de tolerância, inculcada que está em um sentimento de superioridade e beneficência, já que somente se aceita o outro, adremente escolhido segundo regras pré-estabelecidas e entrepostas como condições inderrogáveis para o co-habitar, pela de hospitalidade, isto é, a abertura incondicional para que o outro, mesmo sem se anunciar ou ser convidado, o outro na sua mais pura alteridade, em sua mais pura singularidade, reparta, em plena igualdade, as mesmas condições de vida boa que o hospedeiro: “A hospitalidade pura e incondicionada, a hospitalidade *em si*, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um *visitante* absolutamente estrangeiro [...] totalmente outro”.<sup>471</sup>

A “política que vem”, a “comunidade que vem”, o “homem que vem” tem como pressuposto a profanação dos improfanáveis em que a vida humana se acha hoje acorrenta, isto é, separada da mútua convivência e destinada a uma divindade<sup>472</sup>, seja ela a nação, a religião ou o consumo, separação que tem por fim mantê-lo atomizado em sua mais pura solidão: nisto consiste a “[...] tarefa política da geração que vem”<sup>473</sup>.

Que ela seja possível ainda hoje somente na forma do pensamento já significa, no entanto, a sua plena realizabilidade, isto é, a sua existência em forma idea(l), como pura potência.

Uma potência somente é potência quando pode tanto a potência de sim, e com isto passa ao em ato, como a potência de não, e com isto, conservando a própria potência, não-não passa ao ato. Fazer a passagem da potência de sim para o ato é uma atribuição da política que vem.<sup>474</sup>

---

<sup>470</sup> BORRADORI, 2004, p. 134-139.

<sup>471</sup> *Idem, ibidem*, p. 138.

<sup>472</sup> Segundo AGAMBEN, “Pode-se definir religião àquilo que subtrai coisas, lugares, animais e pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso” e “A profanação implica [...] uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso [...] desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado”. AGAMBEN, **Profanações**, p. 65/68.

<sup>473</sup> *Idem, ibidem*, p. 79.

<sup>474</sup> AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento**, trad. Carolina Pizzolo Torquato, Revista do Departamento de Psicologia – UFF, v. 18, n. 1, jan./jun, 2006, pp. 11-28.

## CONCLUSÃO

Se ao longo de um trabalho não se logra apresentar as conclusões que deveriam emergir daquilo que foi pensado e escrito, a conclusão nada mais é do que uma repetição daquilo que, inconcludentemente, foi dito. Se as conclusões foram apresentadas, a conclusão nada mais é do que uma repetição das mesmas, e a repetição do não-dito ou do que foi dito se constitui, em muitos sentidos, tão somente nisso: em mera repetição.

De qualquer sorte, ao longo do presente trabalho se discutiram uma série de temas, cuja síntese é a seguinte:

1. O paradigma da biopolítica emerge inicialmente na fase genealógica de **FOUCAULT**, em especial nas obras História da sexualidade I: a vontade de saber, e no curso no Collège de France de 1976, Em defesa da sociedade, tendo por significado o investir do poder político sobre a própria vida biológica do homem como espécie, marcada por uma gestão econômica, e não política da vida, cujo objetivo tanto pode ser a sua proteção como o firme propósito de se permitir a sua extinção, e que pode ser sintetizado na seguinte expressão: “fazer viver e deixar morrer”.

2. Após a morte de **FOUCAULT** em 1984, vários autores deram prosseguimento e novo desenvolvimento à temática da biopolítica, dentre os quais se destaca **AGAMBEN**, em sua tetralogia “*homo sacer*”.

3. A disparidade entre os diversos autores que tematizam sobre a política pode ser sintetizada numa compreensão positiva e negativa da biopolítica. A compreensão positiva da biopolítica entende ser possível um “*exit*” deste regime a partir do signo da multidão, fundado em uma reapropriação de suas formas de vida. Já o viés negativo, do qual tomam parte **AGAMBEN** e **ESPOSITO**, sustenta que toda biopolítica tende a converter-se em tanatopolítica, isto é, de uma gestão econômica da vida para uma gestão econômica da morte.

4. A biopolítica em **AGAMBEN** é compreendida a partir de dois paradigmas – teologia econômica e teologia política -, paradigmas que, embora pareçam mutuamente excludentes, se amalgamam quando se instaura o estado de exceção, caracterizado por figuras extremas como o campo e o seu habitante, o “*homo sacer*”, isto é, aquele detentor de uma vida nua, mero sobrevivente, que poderá ser impunemente morto, sem que com isso se cometa o homicídio.

5. No que alude à guerra ao terror, tomou-se como parâmetro prévio para se aferir a sua iliceidade e ilegitimidade o próprio arcabouço normativo do direito das gentes contemporâneo, mormente daquela seara formada pelo que se tem denominado de “*jus contra bellum*”, isto é, o conjunto de normas-regras e normas-princípios que regulam a guerra no direito internacional público contemporâneo.

6. Verificou-se que, à luz deste sistema normativo, a guerra ao terror é ilegal e ilegítima, seja porque não se adéqua à única exceção de liceidade da guerra no direito das gentes contemporâneo, a legítima defesa, seja porque não se adéqua aos princípios que lhe dão fundamento, a saber: o princípio da necessidade, o princípio da utilidade e o princípio da humanidade.

7. Ademais, verificou-se que o conjunto de normas-regras e normas-princípios que conformam o “*jus contra bellum*” se constituem em normas de “*jus cogens*”, vale dizer, em normas inderrogáveis do direito internacional público e que servem de fundamento para a caracterização daquelas condutas que se qualificam como crimes internacionais.

8. A única forma legítima e legal de se combater ao terrorismo é a cooperação internacional no plano do poder de polícia, mediante o cumprimento dos diversos tratados internacionais que regulam a matéria.

9. Sendo a guerra ao terror ilegal e ilegítima, duas são as explicações possíveis à sua continuidade, bem como a ausência de uma contramedida pela sociedade internacional contra aqueles que a promove: a. do modo que estruturado o direito das gentes nos dias que correm, percebe-se que o mesmo foi concebido para ser ineficaz, de modo a permitir a impunidade em relação àqueles estados que gozam de superioridade bélica, econômica e política na sociedade internacional, e que se identificam com aqueles cinco membros permanentes do Conselho de Segurança da ONU; b. que como fundamento último desta ineficácia e inércia se encontra a biopolítica, caracterizada pelo poder de fazer guerra em nome de valores da humanidade, e cuja consequência é a própria extinção dos valores que a fundam.

10. Que as guerras hoje manifestam este viés biopolítico resta evidente nas duas “novas” figuras que pretensamente surgiram no direito das gentes: a intervenção humanitária e a legítima defesa preventiva, com a qual se busca dar legitimidade à guerra ao terror.

11. Estas duas figuras evidenciam a biopolítica na medida em que, a intervenção humanitária não se constitui em uma obrigação para os seus proponentes, já que podem escolher qual povo ajudar ou não, bem como porque criam uma zona de indiscernibilidade entre guerra e ajuda humanitária, vale dizer, faz-se à guerra, com a qual se matam milhares de pessoas, para poder prestar-lhes ajuda humanitária.

12. Já a guerra ao terror, tendo este fundamento biopolítico, opera aquela conversão que Agamben e Esposito aludem, vale dizer, somente é compreensível à luz da tanatopolítica, constituindo-se, assim, em uma bioguerra. Isto implica em afirmar que a guerra ao terror foi concebida essencialmente com a finalidade de causar a morte dos acusados de terrorismo.

13. À guisa de conclusão, se apresentou duas utopias como forma de se extinguir estes fatos que tendem a minar cada vez mais os valores sobre os quais se fundou a sociedade de viventes: a. a primeira se reporta àquilo que se tem hoje, e que pode ser sintetizado na idéia de se dotar de maior eficácia às normas do direito do internacional público, o que implica numa renúncia ao unilateralismo e na implementação da cooperação internacional; b. a segunda se reporta àquilo que se tem hoje, mas somente na forma de sua potência, vale dizer, na vera constituição de uma comunidade fundada não nos predicados artificialmente atribuídos pelo poder, mas na singularidade de todos os homens e que mutuamente se reconhecem como “*philói*”.

Desta sorte, chegou-se às seguintes conclusões:

1. A guerra ao terror é, de fato, ilegal e ilegítima, posto não encontrar fundamento no conjunto de normas-regras e normas-princípios do direito de guerra contemporâneo. A única forma lúdica de se enfrentar o terrorismo é a cooperação internacional no plano do poder de polícia.

2. Que, apesar de ilegal e ilegítima, a guerra ao terror encontra uma explicação plausível no paradigma da biopolítica, mais precisamente, na transformação por que esta passa quando a mesma se converte de gestão econômica da vida em gestão econômica da morte: tanatopolítica. Por isso deve ser concebida como uma bioguerra, uma guerra que tem por finalidade a extinção da vida humana.

### 3. REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor Wiesengrund, HORKHEIMER, Max. **Conceito de Iluminismo**, in **Os pensadores**, São Paulo: Nova Cultural, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. **Política del exílio**, trad. Dante Bernardi, in **Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura**, Barcelona, n. 26-27, 1996, pp. 41-53.

\_\_\_\_\_. **La comunità che viene**, Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

\_\_\_\_\_. **Estado de exceção**, trad. Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**, 2 ed., trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

\_\_\_\_\_. **Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo**. Homo Sacer III, 2 ed., trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-textos, 2005.

\_\_\_\_\_, DELEUZE, Giles, PARDO, Jose Luis. **Preferiria no hacerlo**. Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos de Bartleby, trad. Jose Luis Pardo, Valencia: Pre-textos, 2005.

\_\_\_\_\_. **O que é um dispositivo?**, trad. Nilcéia Valdati, in **Outra travessia**, n. 5, Florianópolis, 2005.

\_\_\_\_\_. **On security and terror**. Disponível em <http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-on-ecurity-and-terror.html>. Acessado em 10/12/2005, às 01:16:00.

\_\_\_\_\_. **Estado de excepción**. Homo sacer II, 1, 2 ed., trad. Flavia Costa y Ivana Costa, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Profanaciones**, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. **Movimento**, trad. Selvino J. Assmann, in **Revista Internacional Interdisciplinar Intherthesis**, v. 3, n. 1, Florianópolis, jan/jun 2006. Disponível em [http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis5/artigos/Traducao\\_Selvino\\_AGAMBEN\\_interthesis5.pdf](http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis5/artigos/Traducao_Selvino_AGAMBEN_interthesis5.pdf), acessado em 10.08.2006, às 13:23:00.

\_\_\_\_\_. **A potência do pensamento**, trad. Carolina Pizzolo Torquato, Revista do Departamento de Psicologia – UFF, v. 18, n. 1, jan./jun, 2006, pp. 11-28.

\_\_\_\_\_. **A linguagem e a morte**, trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. **Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo**. Homo sacer, II.2, Vicenza: Neri Pozza, 2007.

\_\_\_\_\_. **A amizade**, trad. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, 2007, [s.l.].

\_\_\_\_\_. **Profanações**, trad. Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **What is a Paradigm?** A lecture by Giorgio Agamben, August 2002. Disponível em <http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-what-is-a-paradigm-2002.html>, acessado em 25 de fevereiro de 2007, às 12:00:00.

AGUIRRE, Mariano. **Jimmy Carter e o apartheid israelense**, in **LE MONDE DIPLOMATIQUE BRASIL**, ano 1, n. 2, São Paulo, setembro 2007.

\_\_\_\_\_. **Mercenários, soldados premodernos**. **LA VANGUARDIA**, Madri, 09 de outubro de 2007. Disponível em <http://cienciasyarte.blogspot.com/>, acessado em 10 de outubro de 2007, às 09:12:00.

ANISTIA INTERNACIONAL. Informe 2007 – o estado dos direitos humanos no mundo, Porto Alegre: Algo Mais, 2007, pp. 112-120.

ARANTES, Paulo. **Extinção**, São Paulo: Boitempo, 2007.

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, 5 ed., trad. Mauro W. Barbosa, São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidade e julgamento**, trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo: Cia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **A condição humana**, trad. Roberto Raposo, 10 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ARISTÓTELES. **Política**, in **Os pensadores**, s/ed., trad. Therezinha M. Deutsch, Rio de Janeiro: Abril Cultural, 2004.

BAENA SOARES, João Clemente. **O conselho de segurança da ONU**. Disponível em <http://www.funag.gov.br/conselho-de-seguranca-baena-soares.pdf>, acessado em 09.08.2006, às 1:00:00.

BARROS, Manoel de. **Concerto a céu aberto para solos de ave**, 2 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

BASSO, Maristela. **Terrorismo e violação dos direitos humanos: crise e necessidade de revisão do direito internacional**, in MENEZES, Wagner. **O direito internacional e o direito brasileiro: homenagem a José Francisco Rezek**, Ijuí: Editora Unujui, 2004, p. 205-224.

BENJAMIM, Walter. **Sobre o conceito de história**, in **Obra escolhidas, vol. 1: magia e técnica, arte e política**, trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENTO, António. **“I would prefer not to”** – Bartleby, a fórmula e a palavra de ordem, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/bento-antonio-bartleby.pdf>, acessado em 12 de dezembro de 2005, às 01:00:00.

BENVENISTE, Émile. **O vocabulário das instituições indo-europeus**, Vol. II – Poder, Direito, Religião, trad. Denise Bottmann, Campinas: Editora Unicamp, 1995.

BICUDO, Hélio. **Defesa dos direitos humanos: sistemas regionais**, in Estudos Avançados, vol. 17, n. 47, São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 2003.



BOBBIO, Norberto. **Teoria do ordenamento jurídico**, 10 ed., trad. Maria C. C. L. dos Santos, Brasília: Editora da UnB, 1997.

\_\_\_\_\_. **O problema da guerra e as vias da paz**, trad. Álvaro Lorencini, São Paulo: Editora Unesp, 2003.

BORRADORI, Giovanna (Org). **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Habermas e Derrida, trad. Roberto Muggiati, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BROWLIE, Ian. **Princípios de direito internacional público**, trad. Maria M. Farrajota *et al.*, Lisboa: Calouste Gulbenkia, 1997.

BURUMA, Ian, MARGALIT, Avishai. **Ocidentalismo**: o ocidente aos olhos de seus inimigos, trad. Sérgio Lopes, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BUTLER, Judith. **Guantánamo Limbo**, in The Nation, 01 de abril de 2002. Disponível em <http://www.thenation.com/doc/20020401/butler>, acessado em 05/01/2006, às 20:45.

BYERS, Michael. **A lei da guerra**: direito internacional e conflito armado, trad. Clóvis Marques, São Paulo: Record, 2007.

CANARIS, Claus-Wilhelm. **Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito**, 3 ed., trad. António Menezes Cordeiro, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **A regra do esgotamento dos recursos internos revisitada**: desenvolvimentos jurisprudenciais recentes no âmbito da proteção internacional dos direitos humanos, in Corte Interamericana de Derechos Humanos. **Liber Amicorum Héctor Fix-Zamudio**, San José: Corte Interamericana de Derechos Humanos, 1998.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto, PEYTRIGNET, Gérard, DE SANTIAGO, Jaime Ruiz. **As três vertentes da proteção internacional dos direitos da pessoa humana. Direitos humanos, direito humanitário, direito dos refugiados**, Brasília: Comitê Internacional da Cruz Vermelha, [s.d.], disponível em <http://www.icrc.org/Web/por/sitepor0.nsf/html/direitos-da-pessoa-humana>, acessado em 12.10.2006, às 4:32:00.

CARIDI, Antonio. **R. Esposito, Bios. Biopolítica e filosofia**, Einaudi, Torino 2004, XVII + 215 pp, disponível em [www.filosofia.it/pagine/pdf/2005\\_09\\_Caridi\\_Biopolitica.pdf](http://www.filosofia.it/pagine/pdf/2005_09_Caridi_Biopolitica.pdf), acessado em 20.01.2007, às 12:00:00

CARTER, Jimmy. **Paz, sim. Apartheid, não**, Lisboa: QuidNovi, 2007.

CARVALHO, José Murilo. **Como escrever a tese certa e vencer**. Disponível em [http://www.ppghis.ifcs.ufrj.br/media/carvalho\\_conselhos\\_doutorando.pdf](http://www.ppghis.ifcs.ufrj.br/media/carvalho_conselhos_doutorando.pdf), acessado em 12.01.2006, às 8:30:00.

CASELLA, Paulo Borba. **Direito internacional, terrorismo e aviação civil**, São Paulo: Quartier Latin, 2006.

CHARTER OF THE INTERNACIONAL MILITARY TRIBUNAL FOR THE FAR EAST. Disponível em: <http://www.icc-cpi.int/legaltools/>, acessado em 30.09.2007, às 13:10:00.

CHARTER OF THE INTERNACIONAL MILITARY TRIBUNAL. Disponível em: <http://www.icc-cpi.int/legaltools/>, acessado em 30.09.2007, às 13:15:00.

CHAUÍ, Marilena. **O que é a ideologia**, 2 ed., São Paulo: Brasiliense, 2001.

\_\_\_\_\_. **A instituição do campo político**, in **Política em Espinosa**, São Paulo: Cia das Letras, 2003.

CHOMSKY, Noam. **A nova guerra ao terrorismo**, in **Estudos Avançados**, trad. Carlos Alfonso Malferrari, vol. 16, n. 44, São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 2002.

\_\_\_\_\_. **Poder e terrorismo**, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Record, 2005.

COGGIOLA, Osvaldo. **As várias faces do terrorismo**, in **História Viva**, ano V, n. 49, São Paulo: Dueto, setembro de 2007.

COMPARATO, Fábio Konder. **Convenção de Genebra (1864)**. Disponível em <http://www.dhnet.org.br/educar/redeedh/anthist/gen1864.htm>, acessado em 20.01.2007, às 17:09:00.

CONVENÇÃO DE VIENA SOBRE O DIREITO DOS TRATADOS ENTRE ESTADOS, de 26 de maio de 1.969. Disponível em <http://www2.mre.gov.br/dai/dtrat.htm>, acessado em 15.03.2002, às 1:00:00.

CONVENCIÓN INTERAMERICANA CONTRA EL TERRORISMO. Disponível em [http://www.trf4.gov.br/trf4/upload/arquivos/ji\\_organos\\_internacionais/oea-conv.inter.contr.terr.pdf](http://www.trf4.gov.br/trf4/upload/arquivos/ji_organos_internacionais/oea-conv.inter.contr.terr.pdf)

CORTE INTERNACIONAL DE JUSTIÇA. **Opinión Consultiva de la Corte Internacional de Justicia sobre la legalidade de la amenaza o el empleo de armas nucleares**. Disponível em: [http://www.icj-cij.org/homepage/sp/advisory/advisory\\_1996-07-08.pdf](http://www.icj-cij.org/homepage/sp/advisory/advisory_1996-07-08.pdf), acessado em 10.10.2006, às 12:00:00.

\_\_\_\_\_. **Opinión Consultiva sobre las consecuencias jurídicas de la construcción de un muro en el territorio palestino ocupado**. Disponível em [http://www.icj-cij.org/homepage/sp/advisory/advisory\\_2004-07-09.pdf](http://www.icj-cij.org/homepage/sp/advisory/advisory_2004-07-09.pdf), acessado em 20.01.2007, às 18:23:00.

\_\_\_\_\_. **Parecer Consultivo de 28 de maio de 1951**. Disponível em [http://www.cedin.com.br/060topic\\_pdf/pdf\\_cij/pareceres%20consultivos\\_1950.pdf](http://www.cedin.com.br/060topic_pdf/pdf_cij/pareceres%20consultivos_1950.pdf), acessado em 15.10.2007, às 23:08:00.

COSTA, Flávia. **Entrevista com Giorgio Agamben**, trad. Susana Scramim. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**, v. 18, n. 1, jan./jun. 2006, pp. 132-133.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma, 8 ed., trad. Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca, Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

DANILENKO, Gennady M. **International jus cogens: issues of law-making**, in **European Journal of International Law**, vol. 2, n. 1. Disponível em <http://www.ejil.org/journal/Vol2/No1/art3.html>, acessado em 29.10.2007, às 13:00:00.

DE ALMEIDA, Paulo Roberto. **A ONU e a questão da assimetria de poder**. Disponível em <http://www.pralmeida.org/05DocsPRA/1427ONUassimetria.pdf>, acessado em 20.10.2007, às 19:23:00.

DE CLÉMENT, Zlata Drnas. **Las normas imperativas de derecho internacional general (ius cogens). Dimensión sustancial**, disponível em: <http://www.acader.unc.edu.ar/artiuscogens.pdf>, acesado em 20.08.2007, às 17:00:00.

DE MATOS, Luís Salgado. **Dicionário de Moral e Filosofia Política**, verbete: terror, disponível em <http://www.ifl.pt/main/Portals/0/dic/terror.pdf>, acessado em 20.03.2006, às 18:32:00.

DE MEDEIROS, Antônio Paulo Cachapuz. **O poder de celebrar tratados**, Porto Alegre: SAFE, 1995.

\_\_\_\_\_. **O terrorismo na agenda internacional**, in **Revista do Centro de Estudos Judiciários**, Brasília: Conselho da Justiça Federal, n. 18, setembro de 2002.

DE SOUZA, Ielbo Marcus Lobo. **Direito internacional costumeiro**, Porto Alegre: SAFE, 2001.

DE VATTEL, Emmerich. **Direito das gentes**, trad. Vicente Marotta Rangel, Brasília: IPRI e Ed. UnB, 2004.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?**, trad. Bento Prado Júnior, São Paulo: Editora 34, 1991.

\_\_\_\_\_. **Post-scriptum sobre as sociedade de controle**, in **Conversações: 1972-1990**, trad. Peter Pal Pelbert, São Paulo: Editora 34, 1992.

DINSTEIN, Yoram. **Guerra, agressão e legítima defesa**, 3 ed., trad. Mauro Raposo de Mello, Baueri: Manole, 2004.

DUARTE, André. **De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica**, Curitiba, 2007.

DUFIELD, Mark. **Continuar matando: governación global, humanitarismo y terror**, in **Revista Académica de Relaciones Internacionales**, n. 3, outubro, 2005. Disponível em [www.relacionesinternacionales.info](http://www.relacionesinternacionales.info). Acessado em 10.04.2006, às 12:00:00.

ECO, Umberto. **O conceito de intolerância**, in BARRET-DUCROCQ, Françoise (Org.). **A intolerância**, trad. Eloá Jacobina, São Paulo: Bertrand Brasil, 2000.

ESCALANTE, Rodolfo E. Piza. **El valor del derecho y la jurisprudencia internacionales de derechos humanos en el derecho y la justicia internos: el ejemplo de Costa Rica**, in **Corte Interamericana de Derechos Humanos. Liber amicorum, Héctor Fix-Zamudio**, vol. 1, San José de Costa Rica: Corte Interamericana de Derechos Humanos y Unión Europea, 1988.

ESPOSITO, Roberto. **Biopolítica y filosofía**, Buenos Aires: Grama Ediciones, 2006.

\_\_\_\_\_. **Toda filosofia es em sí política.** Entrevista a Edgardo Castro, **Clarín**, suplemento Cultura, em 03 de dezembro de 2005, disponível em <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>, acessado em 20.05.2005, às 23:00:00.

ESTATUDO DO TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL. Disponível em: <http://www.icc-cpi.int/legaltools/>, acessado em 30.09.2007, às 13:20:00.

ESTATUTO DA CORTE INTERNACIONAL DE JUSTIÇA. Disponível em: <http://www2.camara.gov.br/internet/comissoes/cdhm/ComBrasDirHumPolExt/EstCortIntJust.html>, acessado em 30.10.2007, às 12:00:00.

ESTATUTO DO TRIBUNAL ESPECIAL PARA SERRA LEOA. Disponível em: <http://www.sc-sl.org/scsl-statute.html>, acessado em 30.09.2007, às 13:30:00.

ESTATUTO DO TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL PARA A IUGOSLÁVIA. Disponível em <http://www.un.org/icty/legaldoc-e/index.htm>, acessado em 20.01.2005, às 10:00:00.

FERNANDES, Jean-Marcel. **A promoção da paz pelo Direito Internacional Público**, Porto Alegre: SAFE, 2006.

FONSECA, Marcio Alves da. **Michel Foucault e o direito**, São Paulo: Max Limonad, 2002.

FORSTER, Ricardo. **El imposible testimonio: Celan en Derrida**, Interthesis, v. 2, n. 2, Florianópolis, jul/dez 2005, disponível em [http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis4/artigo2\\_22.pdf](http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis4/artigo2_22.pdf), acessado em 10 de novembro de 2006, às 14:15:00.

\_\_\_\_\_. **Después de Auschwitz: la persistencia de la barbarie (I)**. Disponível em [http://www.webislam.com/numeros/2001/07\\_01/Articulos%2007\\_01/Después\\_%20Auschwitz.htm](http://www.webislam.com/numeros/2001/07_01/Articulos%2007_01/Después_%20Auschwitz.htm), acessado em 17.07.2006, às 14:30:00.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**, trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Nacimiento de la biopolítica**, trd. Fernando Álvarez-Úria. **Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura**, Barcelona, v. 30.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**, trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **“Omnes et singulatim”**: uma crítica da Razão Política, in DA MOTTA, Manoel Barros (Org.). **Ditos e escritos IV – estratégia, poder – saber**, trad. Vera Lúcia A. Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, 16 ed., trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, 2005.

\_\_\_\_\_. **O que é a crítica? Crítica e Aufklärung**, trad. Gabriela Lafetá Borges, disponível em <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>, acessado em 15 de fevereiro de 2006, às 3:00:00.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**, 7 ed., trad. Luiz F. B. Neves, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. **A governamentalidade**, in **Microfísica do poder**, 23 ed., trad. Roberto Machado e Angela Loureiro de Souza, Rio de Janeiro: Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da medicina social**, in **Microfísica do poder**, 27 ed., trad. Roberto Machado, São Paulo: Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. **O olho do poder**, in **Microfísica do poder**, 27 ed., trad. Angela L. de Souza, São Paulo: Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. **Soberania e disciplina**, in **Microfísica do poder**, 23 ed., trad. Maria Teresa de Oliveira e Roberto Machado, São Paulo: Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**, 33 ed., trad. Raquel Ramallete, Petrópolis: Vozes, 2007.

FREUD, Sigmund. **Pensamentos sobre guerra e morte e o múltiplo interesse da psicanálise**, trad. Zoran Ninitch, Rio de Janeiro: Machado & Ninitch, 1934.

\_\_\_\_\_. **Totem e tabu**, trad. Orizon C. Muniz, Rio de Janeiro: Imago, 1999.

FUKUYAMA, Francis. **O dilema americano: democracia, poder e o legado do neoconservadorismo**, trad. Nivaldo Montigelli Jr., São Paulo: Rocco, 2006.

GAGO, Verónica, SZTULWARK, Diego. **General intellect, éxodo, multitud**: entrevista a Paolo Virno por el Colectivo Situaciones, in **Gramática de la multitud**, trad. Adriana Gómez, Madri: Traficantes de Sueños, 2003.

GÖKTÜRK, Erek. **What is “paradigm”?** Disponível em <http://folk.uio.no/erek/paradigm.pdf>, acessado em 08.12.2006, às 10:00:00.

GOUREVITCH, Philip. **Gostaríamos de informá-lo de que amanhã serem mortos com nossas famílias**: histórias de Ruanda, trad. José G. Couto, São Paulo: Cia das Letras, 2000.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**, trad. Ciro Mioranza, Ijuí: Unijuí, vol. 1, 2004.

GRUPO ACONTECIMENTO. **Materiales de discusión: biopolítica, ¿bioguerra?** Disponível em [www.grupoacontecimiento.com.ar](http://www.grupoacontecimiento.com.ar), acessado em 56.09.2006, às 08:45:00.

GUIMARÃES, Marcello Ovídio Lopes. **Tratamento penal do terrorismo**, São Paulo: Quartier Latin, 2007.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. **Império**, 7 ed., trad. Berilo Vargas, São Paulo: Record, 2005.

\_\_\_\_\_. **Multidão**, trad. Clóvis Marques, São Paulo: Record, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la fenomenología de la religión**, trad. Jorge Uscatescu, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

HOBBSAWM, Eric. **Globalização, democracia e terrorismo**, trad. José Viegas, São Paulo: Cia das Letras, 2007.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**, 9 ed., trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira, São Paulo: Perspectiva, 2007.

LAPORTA, Francisco J. “En lugar de las víctimas”. **EL PAÍS**, Madri, 23 de novembro de 2007, disponível em [http://www.elpais.com/articulo/opinion/lugar/victimas/elpepuopi/20071123elpepiopi\\_4/Tes](http://www.elpais.com/articulo/opinion/lugar/victimas/elpepuopi/20071123elpepiopi_4/Tes), 23.11.2007, às 10:15:00.

LEIS, Héctor Ricardo, ASSMANN, Selvino J. **Significado do terrorismo atual**, in **Crônicas da pólis**, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

LEIS, Héctor Ricardo, SUAREZ, Marcial. **Guerra e paz no século XXI**, in **Revista Internacional Interdisciplinar Intherthesis**, v. 2, n. 2, Florianópolis, jul/dez 2005, disponível em: [http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis4/artigo1\\_22.pdf](http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis4/artigo1_22.pdf), acessado em 0.07.2006, às 12:00:00.

LEITE FILHO, Jaime de Carvalho. **Anotações e reflexões sobre o terrorismo de estado**. Dissertação (Mestrado em Direito). Centro de Pós-Graduação de Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

MELVILLE, Herman. **Bartleby**, uma história de Wall Street, trad. Irene Hirsch, São Paulo: Cosac Naify, 2006.

NETCHEV, Sergei. **O catecismo revolucionário**, disponível em <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2003/04/253458.shtml>, acessado em 19.11.2007, às 11:00:00.

ONU. CONSELHO DE SEGURANÇA. **Resolução n. 1373 (2001)**, adotada pelo Conselho de Segurança em 28 de setembro de 2001.

\_\_\_\_\_. **Resolução n. 955 (1994)**. ESTATUTO DO TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL PARA RUANDA. Disponível em: [http://69.94.11.53/ENGLISH/Resolutions/S-RES-955\(1994\)Espanol.pdf](http://69.94.11.53/ENGLISH/Resolutions/S-RES-955(1994)Espanol.pdf), acessado em 20.01.2005, às 10:15:00.

ORWELL, George. **1984**, trad. Wilson Velloso, 29 ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2003.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios de biopolítica, São Paulo: Iluminuras, 2003.

PEREIRA, Bruno Yepes. **Curso de direito internacional público**, 2 ed., São Paulo: Saraiva, 2007.

PESSOA, Mário. **Leis da guerra e as armas nucleares**, São Paulo: RT, 1969.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Decreto Legislativo n. 2, de 11 de abril de 1951. Ratifica o texto da Convenção de Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, firmado na cidade de Paris, em dezembro de 1948.

\_\_\_\_\_. **Decreto n. 5640, de 26 de dezembro de 2005.** Promulga a Convenção Internacional para a Supressão do Financiamento do Terrorismo, adotada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 9 de dezembro de 1999 e assinada pelo Brasil 10 de novembro de 2001.

\_\_\_\_\_. **Decreto n. 70.201,** de 24 de fevereiro de 1972. Promulga a Convenção para a Repressão ao Apoderamento Ilícito de Aeronaves.

\_\_\_\_\_. SENADO FEDERAL. Ata da 4ª Reunião Extraordinária da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal, disponível em <http://www.senado.gov.br/web/cegraf/pdf/31052006/suplemento/00407.pdf>, acessado em 10 de fevereiro de 2005, às 22:00:00.

REZEK, Francisco. **Direito internacional público**, 2 ed., São Paulo: Saraiva, 1991.

ROUSSEAU, Charles. **Derecho internacional publico profundizado**, trad. Delia G. Daireaux, Buenos Aires: La Ley, 1966.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**, trad. Rolando Roque da Silva. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br>, acessado em 20.02.2007, às 17:45:00.

SAFATLE, Vladimir. **A política da profanação**: entrevista com Giorgio Agamben, *in* Caderno Mais!, Folha de São Paulo, 18 de setembro de 2005.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência, 3 ed., São Paulo: Cortez, 2001.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**, trad. Elisete Antoniuk, Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Quando o estado de exceção vira regra**, *in* **História Viva**, ano V, n. 49, São Paulo: Duetto, setembro de 2007.

SILVA, Luiz Roberto. **Direito internacional público**, 2 ed., Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

TAUB, Emmanuel. **El desliz de la biopolítica en el discurso de la modernidad**, Buenos Aires: Universidad de Belgrano, 2004, p. 30. Disponível em: [http://www.ub.edu.ar/investigaciones/tesinas/117\\_taub.pdf](http://www.ub.edu.ar/investigaciones/tesinas/117_taub.pdf), acessado em 14.08.2005, às 12:14:00.

UNITED NATIONS. TREATY SERIES 1977. SPANISH TEXT. **Convención sobre la prevención y el castigo de delitos contra personas internacionalmente protegidas, inclusive los agentes diplomáticos.** Disponível em: <http://untreaty.un.org/English/Terrorism/18-7sp.pdf>, acessado em 13.11.2006, às 12:21:00.

\_\_\_\_\_. TREATY SERIES 1983. SPANISH TEXT. **Convención internacional contra la toma de rehenes.** Disponível em: <http://untreaty.un.org/English/Terrorism/18-5sp.pdf>, acessado em 3.11.2006, 12:22:00.

VAJ, Stefano. **Biopolítica. Il nuovo paradigma**, Milão: Società Editrice Barbarossa, 2005

VASCONCELOS, Jorge. **Gilles Deleuze: uma filosofia da diferença**, *in* **Mente e cérebro & filosofia**, vol 6, São Paulo, 2007.

VIRILIO, Paul. **Estratégia da decepção**, trad. Luciano Vieira Machado, São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VIRNO, Paolo. **Gramática da multidão**: para uma análise das formas de vida contemporânea, trad. Leonardo Retamoso Palma, disponível em [http://br.geocities.com/autoconvocad/gramatica\\_da\\_multidao.pdf](http://br.geocities.com/autoconvocad/gramatica_da_multidao.pdf), acessado em 10 de dezembro de 2005, às 12:00:00.

ZIZEK, Slavoj. **Bem vindo ao deserto do real!**, trad. Paulo Cezar Castanheira, São Paulo: Boitempo, 2003.

\_\_\_\_\_. **¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo?**, Disponível em <http://es.geocities.com/zizekencastellano/artestamosenguerra.htm>, acessado em 19.01.2006, às 12:00:00.

““Movimento jihadista global”, ou o terrorismo globalizado”. **UOL ÚLTIMAS NOTÍCIAS**, São Paulo, 12 de agosto de 2006, disponível em <http://noticias.uol.com.br/ultnot/afp/2006/08/12/ult34u161081.jhtm>, acessado em 12.08.2006, às 11:33:00.

“655,000 iraqis killed since invasion”. **THE GUARDIAN**, 11 de outubro de 2006, Londres, disponível em <http://www.guardian.co.uk/Iraq/Story/0,,1892888,00.html>, acessado em 22.03.2007, às 13:30:00.

“Agentes da Blackwater ficam imunes em ação que matou 17 no Iraque”. **FOLHA ON LINE**, São Paulo, 30 de outubro de 2007, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u341010.shtml>, acessado em 30 de outubro de 2007, às 09:12:00.

“Ameaça do terror pede resposta global”, diz Bush. **BBC BRASIL**, 19 de novembro de 2007, Londres, disponível em: [http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2003/11/031119\\_bushml.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2003/11/031119_bushml.shtml), acessado em 15.09.2006, às 12:00:00.

“Atentados em Londres chocam internautas”. **BBC BRASIL**, Londres, 07 de julho de 2005, disponível: [http://www.bbc.co.uk/portuguese/forum/story/2005/07/050707\\_atentados.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/forum/story/2005/07/050707_atentados.shtml), acessado em 08 de julho de 2005, às 12:15:00.

“Bin Laden pede que EUA se convertam ao Islã”. **VEJA ON LINE**, São Paulo, 07 de setembro de 2007, disponível em: <http://vejaonline.abril.com.br/notitia/servlet/newstorm.ns.presentation.NavigationServlet?publicationCode=1&pageCode=1&textCode=130985&date=1189196100000>, acessado em 07.07.2007, às 12:00:00.

“Blackwater matou 17 deliberadamente, diz governo iraquiano”. **FOLHA ON LINE**, São Paulo, 07 de outubro de outubro de 2007, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u334660.shtml>, acessado em 08 de outubro de 2007.

“Cerimônias marcam sexto aniversário do 11 de setembro”. **BBC BRASIL**, Londres, 11 de setembro de 2007, disponível:



[http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2007/09/070911\\_119\\_aniversariorg.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2007/09/070911_119_aniversariorg.shtml), acessado em 11.09.2007, às 08:00:00.

“Emprese de segurança deve ser julgada por ação no Iraque, diz especialista”. **FOLHA ON LINE**, de 11 de outubro de 2007, disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u335778.shtml>, acessado em 11.10.2007, às 7:30:00.

“Juiz encerra julgamento dos acusados pelos atentados de 2004 em Madri”. **FOLHA ON LINE**, São Paulo, 02 de julho de 2007, disponível: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u308937.shtml>, acessado em 02.07.07, às 10:03:00.

“Justiça britânica condena polícia no caso Jean Charles”. **BBC BRASIL**, Londres, 11 de julho de 2007, disponível em [http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/11/071101\\_jeancharlesnovo\\_ba.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/11/071101_jeancharlesnovo_ba.shtml), acessado em 11 de julho de 2007, às 08:55:00.

“Líbia confirma acordo sobre Lockerbie e teme oposição ao fim das sanções”. **UOL ÚLTIMAS NOTÍCIAS**, São Paulo, 14 de agosto de 2003, disponível em <http://noticias.uol.com.br/inter/afp/2003/08/14/ult34u73557.jhtm>, acessado em 10.11.2007, às 13:00:00.

“Líderes das duas Coreias assinam acordo de paz”. **FOLHA ON LINE**, 04 de outubro de 2007, São Paulo, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u333744.shtml>, acessado em 04.10.2007, às 14:32:00.

“Para FBI, Blackwater atirou sem justificativa contra civis iraquianos”. **FOLHA ON LINE**, São Paulo, 14 de novembro de 2007, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u345484.shtml>, acessado em 14 de novembro de 2007, às 08:43:00.

“Policiais do caso Jean Charles escapam de punição”. **BBC BRASIL**, Londres, 11 de maio de 2007, disponível em [http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/05/070511\\_jeancharlespoliciaisipccfn.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/05/070511_jeancharlespoliciaisipccfn.shtml), acessado em 11.05.2007, às 19:04:00.

“Todos los pasos del caso Lockerbie”. **EL MUNDO.ES**, Madri, 12 de setembro de 2003, disponível em <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/09/12/internacional/1063383553.html>, acessado em 10.11.2007, às 12:45:00.

“Tráfico de pessoas movimento US\$ 32 bi por ano”. **FOLHA ON LINE**, São Paulo, 05 de novembro de 2005, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u89306.shtml>, acessado em 13.11.2007, às 11:32:00.

“Violência matou 34 mil civis no Iraque em 2006, diz ONU”. **BBC BRASIL**, 16 de janeiro de 2007, Londres, disponível em [http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2007/01/070116\\_iraquemortesonuebc.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2007/01/070116_iraquemortesonuebc.shtml), acessado em 02.04.2007, às 16:45:00.

## ANEXO

A AMIZADE<sup>475</sup>Giorgio Agamben<sup>476</sup>

A amizade está tão estreitamente ligada à definição mesma de filosofia, que se pode dizer que sem ela a filosofia não seria propriamente possível. A intimidade entre amizade e filosofia é tão profunda que esta inclui o *philos*, o amigo, em seu nome mesmo e, como sói ocorrer em toda proximidade excessiva, corre o risco de não chegar a realizar-se. No mundo clássico, esta promiscuidade e quase consubstancialidade do amigo e do filósofo se dava por certo, e é certamente por uma intenção em algum sentido arcaizante que um filósofo contemporâneo – no momento de formular a pergunta extrema: que é a filosofia? – chegou a escrever que esta é uma questão para se tratar entre *amis*. Hoje, no entanto, a relação entre amizade e filosofia há caído em descrédito, e é por uma sorte de compromisso e má consciência que aqueles que fazem da filosofia profissão procuram se defrontar com este *partner* incômodo, e por assim dizer, clandestino de seu pensamento.

Há muitos anos, um amigo, Jean-Luc Nancy, e eu, havíamos decidido trocar cartas sobre o tema da amizade. Estávamos persuadidos de que esse era o melhor modo de nos aproximarmos e quase “pôr em cena” um problema que de outro modo parecia escapar a um tratamento analítico. Eu escrevi a primeira carta e esperava, não sem temor, a resposta. Não é este o lugar para procurar entender porque razão – ou quem sabe mal-entendido – a chegada da carta de Jean-Luc significou o fim do projeto. Mas é certo que nossa amizade – que em nossos objetivos deveria ter aberto um acesso privilegiado ao problema – foi, pelo contrário, um obstáculo e resultou, de algum modo, ao menos provisoriamente, obscurecida.

<sup>475</sup> Traduzido a partir do texto em espanhol publicado no jornal **La Nación**, caderno Cultura, p. 1, em 25 de setembro de 2005. Foi cotejado com o texto em inglês traduzido por Joseph Falsone publicada na revista *Contretemps* n. 5, de dezembro de 2004, pp. 2-7, sob o título **Friendship**.

<sup>476</sup> Giorgio Agamben nasceu em Roma, 1942. É formado em Direito pela Universidade de Roma, onde defendeu tese sobre o pensamento político de Simone Weil. Foi aluno de Martin Heidegger nos seminários em Le Thor nos anos de 1966 (Heráclito) e 1968 (Hegel). Foi o responsável pela edição italiana da obra completa de Walter Benjamin. É professor de estética na Facoltà di Design e Arti de Veneza e na Universidade de Macerata, na Itália, sendo titular da cadeira Baruch de Spinoza na European Graduate School. Foi diretor do Collège International de Philosophie, Paris. É autor da tetralogia *Homo Sacer* [**Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I, Estado de exceção** (Homo Sacer II.I), **Ciò che resta di Auschwitz: L’archivio e Il testimone** (Homo sacer III) e **Il regno e la gloria. Per una genealogia teológica dell’economia e del governo** (Homo sacer II.II)]; **Profanazioni**; **A Linguagem e a morte. Um seminário sobre o lugar da negatividade**; **Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani**; **Infância e História. Destruição da experiência e origem da história**; **L’operto**; **Mezzo senza fine**; **La comunità che viene**; **Stanze: la parola e il fantasma nella cultura occidentale**. Atuou no filme de Pier Paolo Pasolini, *O Evangelho Segundo São Mateus*, no papel do apóstolo Felipe.

É por um mal-estar análogo, e provavelmente consciente, que Jacques Derrida elegeu como *leitmotiv* de seu livro sobre a amizade um argumento sibilino que a tradição atribui a Aristóteles, e que nega a amizade no mesmo gesto com o qual parece evocá-la: *ô philoi, oudeis philos*, “Oh amigos, não há amigos!” Um dos temas do livro é, de fato, a crítica àquela que o autor define como a concepção falocêntrica da amizade que domina nossa tradição filosófica e política. Quando Derrida estava ainda trabalhando no seminário do qual nasceu o seu livro, havíamos discutido juntos acerca de um curioso problema filológico que concernia ao tema em questão. Ele se encontra citado, entre outros, em Montaigne e em Nietzsche, que o haviam extraído de Diógenes Laércio. Mas se abrirmos uma edição moderna das Vidas dos Filósofos, no capítulo dedicado à bibliografia de Aristóteles (V, 21), não encontraremos a frase em questão, mas sim em uma aparência quase idêntica, cujo significado é, não obstante, diverso e bem menos enigmático: [*oi* (omega com subscrição iota) *philoi, oudeis philos*]<sup>477</sup>, “aquele que tem (muitos) amigos, não tem nenhum amigo”.

Uma visita à biblioteca foi suficiente para aclarar o mistério. No ano de 1616, o grande filósofo de Genebra, Isaac Casaubon, decidiu publicar uma nova edição das Vidas. Junto à passagem em questão – que ainda na edição procurada pelo sogro Henri Etienne dizia *ô philoi* (oh, amigos) – corrigiu sem titubear o enigmático texto do manuscrito, que assim se tornou perfeitamente inteligível, e por isto, foi admitida pelos editores modernos.

Dado que informei em seguida a Derrida do resultado de minhas investigações, fiquei surpreso, quando o livro foi publicado com o título *Politiques de l'amitié* (Políticas da Amizade), ao não encontrar nenhum vestígio do problema. Se o tema – apócrifo segundo os filósofos modernos – figurava no livro em sua forma originária, não era certamente por descuido: era essencial, na estratégia do livro, que a amizade fosse, ao mesmo tempo, afirmada e posta em dúvida.

Nisto, o gesto de Derrida repetia o de Nietzsche. Quando ainda era um estudante de filologia, Nietzsche havia começado um trabalho sobre as fontes de Diógenes Laércio, e a história do texto das Vidas (e por consequência, também da emenda de Casaubon) devia ser-lhe perfeitamente familiar. Mas a necessidade da amizade e, ao mesmo tempo, certa desconfiança em relação aos amigos eram essenciais para a estratégia da filosofia nietzschiana. Daqui o recurso à escolha tradicional, que em seu tempo já não era corrente

---

<sup>477</sup> O trecho não consta na edição argentina do texto, mas sim na em inglês traduzida por Joseph Falsone e publicada na revista *Contretemps* 5, de dezembro de 2004, p. 3.

[pois a edição moderna de Huebner de 1828 vem com a nota “*legebatur ô philói, emendavit Casaubon*”<sup>478</sup>.

É possível que para este mal-estar dos filósofos modernos tenha contribuído o particular estatuto semântico do termo “amigo”. É sabido que ninguém conseguiu jamais definir de modo satisfatório o sentido do sintagma “te amo”, tanto que se poderia pensar que ele tem caráter performativo – isto é, que seu significado coincide com o ato de sua enunciação. Considerações análogas se poderiam fazer em relação à expressão “sou teu amigo”, ainda que aqui o recurso à categoria do performativo não pareça possível. Creio, com efeito, que “amigo” pertence àquela classe de termos que os lingüistas definem como não-predicativos, isto é, termos a partir dos quais não é possível construir uma classe de objetos na qual inscrever os entes aos quais se atribui o predicado em questão. “Branco”, “duro”, “quente” são por certo termos predicativos; mas “é possível dizer que “amigo” defina neste sentido uma classe consistente? Por estranho que possa parecer, “amigo” compartilha esta qualidade com outra classe de termos não-predicativos: os insultos. Os lingüistas têm demonstrado que o insulto não ofende a quem o recebe porque o inscreve numa categoria particular (por exemplo, a dos excrementos ou a dos órgãos sexuais masculinos ou femininos, segundo as línguas), o qual seria simplesmente impossível ou, em todo caso, falso.

O insulto é eficaz precisamente porque não funciona como um enunciado “constatativo”, mas sim como um nome próprio, porque chama na linguagem de um modo que o denominado não pode aceitar, e do qual, sem embargo, não pode defender-se, como se alguém se obstinasse em chamar-me Gastão sabendo que me chamo Giorgio. O que ofende no insulto é, assim, uma pura experiência da linguagem e não uma referência ao mundo.

Se isto é verdadeiro, “amigo” compartilha esta condição não só com os insultos, mas também com os termos filosóficos que, como se sabe, não têm uma denotação objetiva e, como aqueles termos que os lógicos medievais definiam como “transcendentes”, e significam simplesmente o ser.

Gostaria que observassem agora com cuidado a reprodução do quadro de Giovanni Serodine que têm diante de seus olhos<sup>479</sup>. O quadro, conservado na Galeria Nacional de Arte Antiga de Roma, representa o encontro dos dois apóstolos, Pedro e Paulo, no caminho do martírio. Os dois santos, imóveis, ocupam o centro da tela, rodeados pela gesticulação desordenada dos soldados e dos carrascos que os conduzem ao suplício. Os críticos

<sup>478</sup> O trecho não consta na edição argentina do texto, mas sim na em inglês traduzida por Joseph Falsone e publicada na revista *Contretemps* 5, de dezembro de 2004, p. 4.

<sup>479</sup> Giovanna Serodine, *Incontro di San Pietro e San Paolo sulla via del martirio* (1624-1625), Galeria Nacional de Arte Antiga de Roma.

geralmente têm feito notar o contraste entre o rigor heróico dos apóstolos e a confusão da multidão, iluminada aqui e ali pela luzes salpicadas sobre os braços, sobre os rostos, sobre as trombetas. De minha parte, creio que o que faz com que este quadro seja incompreensível é que Serodine tenha representado aos dois apóstolos tão próximos, com as faces quase coladas uma na outra, que não podem ver-se em absoluto: sobre o caminho do martírio, se vêem sem se reconhecer. Esta impressão de uma proximidade, por assim dizer, excessiva é, entretanto, maior dado o gesto silencioso das mãos que se estreitam embaixo, apenas visíveis. Sempre me pareceu que este quadro contém uma perfeita alegoria da amizade. Que é, com efeito, a amizade, se não uma proximidade tal que não é possível fazer dela nem uma representação nem um conceito? Reconhecer a alguém como amigo significa não poder reconhecê-lo como “algo”. Não se pode dizer “amigo” como se diz “branco”, “italiano”, “quente” - a amizade não é uma propriedade ou uma qualidade de um sujeito -.

Contudo, é tempo de começar a leitura da passagem de Aristóteles que me propus comentar. O filósofo dedica à amizade um verdadeiro tratado, que ocupa os livros oitavo e nono da *Ética a Nicômaco*. Dado que se trata de um dos textos mais célebres e controvertidos de toda a história da filosofia, contarei como certo o conhecimento das teses mais consolidadas: que não se pode viver sem amigos; que é preciso distinguir a amizade fundada sobre a utilidade ou sobre o prazer da amizade virtuosa, na qual o amigo é amado como tal; que não é possível ter muitos amigos; que a amizade a distância tende a produzir esquecimento etc. Tudo isto é mais do que sabido. Há, no entanto, um fragmento do tratado que me parece não ter recebido a suficiente atenção, ainda que contenha, por assim dizer, a base ontológica da teoria. Trata-se de 1170 a 28 – 1171 b 35. Leiamos juntos a passagem:

O que vê, sente (*aistháneitai*) o ver; o que escuta, sente o escutar; o que caminha, sente o caminhar, e assim para todas as outras atividades há algo que sente que estamos exercitando-as, de modo que se sentimos, nos sentimos sentir, e se pensamos, nos sentimos pensar, e isto é o mesmo que sentir-se existir: existir significa, com efeito, sentir e pensar.

Sentir que vivemos é de per se doce, já que a vida é por natureza um bem e é doce sentir que um tal bem nos pertence.

Viver é desejável, sobretudo para os bons, já que para eles existir é um bem e uma coisa doce. Co-sentindo, provam a doçura pelo bem em si, e o que o homem bom prova com relação a si, também o prova com relação ao amigo: o amigo é, com efeito, um outro si mesmo. E como, para cada um, o fato mesmo de existir é desejável, assim – ou quase – é para o amigo.

A existência é desejável porque se sente que ela é uma coisa boa e esta sensação é em si mesma doce. Contudo, também para o amigo se deverá co-sentir que ele existe, e isto advém no conviver e no ter em comum (*koinomeîn*) ações e pensamentos. Neste sentido se diz que os homens convivem (*syzên*), e não como o gado, que compartilha o pasto. [...] A amizade é, com efeito, uma comunidade e, assim como é em relação a si mesmo, assim também para o amigo: e como, com relação a si mesmo, a sensação de existir é desejável, assim também para o amigo.

Trata-se de uma passagem extraordinariamente densa, porque ali Aristóteles enuncia teses da filosofia primeira que não é dado encontrar sob esta forma em nenhum outro de seus escritos:

- 1) Há uma sensação do puro ser, uma *aísthesis* da existência.
- 2) Esta sensação de existir é em si mesma doce.
- 3) Há uma equivalência entre existir e viver, entre sentir-se e sentir-se viver. É uma decidida antecipação da tese nietzschiana segundo a qual “ser: não temos dele outra experiência mais que viver”<sup>480</sup>.
- 4) Nesta sensação de existir persiste outra sensação, especificamente humana, que tem a forma de co-sentir a existência do amigo. A amizade é a instância deste co-sentimento da existência do amigo no sentimento da existência do amigo. Mas isto significa que a amizade tem uma classe ontológica e, ao mesmo tempo, política. A sensação do ser está, de fato, sempre re-partida e co-partida e a amizade nomeia este co-partir.
- 5) O amigo é, por isto, um outro si mesmo, um *alter ego*.

Chegados a este ponto, a classe ontológica da amizade em Aristóteles se pode dar como certo. A amizade pertence à *protè philosophía*, porque o que nela está em questão concerne à mesma experiência, à mesma “sensação” do ser. Compreende-se então porque “amigo” não pode ser um predicado real, que se soma a um conceito para inscrevê-lo numa certa classe. Em termos modernos, se poderia dizer que “amigo” é um existencial e não um categorial. Mas este existencial – como tal, não conceitualizável – está atravessado, no entanto, por uma intensidade que o obriga de algo assim como uma potência política. Esta intensidade é o *syn*, o “com” que reparte, dissemina e torna compartilhável a mesma sensação, a mesma doçura de existir.

Que este compartilhar tenha, para Aristóteles, um significado político, está implícito numa passagem do texto que acabamos de analisar e sobre o qual é oportuno regressar:

Contudo, também para o amigo se deverá co-sentir que ele existe, e isto advém no conviver e no ter em comum (*koinomeîn*) ações e pensamentos. Neste sentido se diz que os homens convivem (*syzên*), e não como o gado, que compartilha o pasto.

A expressão que temos traduzido por “compartilhar o pasto” é *en tò auto némesthai*. Mas o verbo *nemo* – que, como se sabe, é rico em implicações políticas, basta pensar no derivado *nómos* – também significa: “tomar parte”, e a expressão aristotélica poderia significar simplesmente “tomar parte do mesmo”.

---

<sup>480</sup> *Das Sein - wir heben keine andere Vorstellung davon als "leben".*

É essencial, de qualquer sorte, que a comunidade humana seja definida aqui, com relação ao animal, através de um conviver (*syzên* adquire aqui um significado técnico) que não está definido pela participação numa substancia comum, mas sim por um compartilhar puramente existencial e, por assim dizer, sem objeto: a amizade como co-sentimento do puro fato de ser.

Que esta *synaesthesia* política originária tenha se convertido com o tempo no consenso ao qual confiam hoje suas sortes as democracias na última, extrema e exausta fase de sua evolução, é como se sói dizer, outra história, sobre a qual os deixo refletir.

Tradutor: Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

Porto Velho, 03 de abril de 2007.