

**GUERRA, INIMIZADE E SOBERANIA:
“QUANDO A VIDA ENQUANTO TAL É POSTA EM JOGO PELA POLÍTICA”**

Erika Gomes Peixoto*

Resumo: A partir das premissas lançadas por Michel Foucault nos cursos do Collège de France de 1975-1976, intitulado *Em defesa da sociedade*, esse artigo pretende pensar o papel da guerra civil na sociedade hodierna. Ao propor a guerra como princípio basilar das relações de poder, Foucault revela a confluência paradoxal entre a guerra civil e uma espécie de estatização do biológico, o que ele denominou de biopolítica da espécie humana. De modo similar, o autor italiano Giorgio Agamben lança em 2015 a obra *Stasis. La guerra civile come paradigma político*, e assevera como a guerra civil se transformou em um limiar de politização fundamental no Ocidente.

Palavras-chaves: guerra civil; biopolítica; inimigo.

Abstract: From the premises launched by Michel Foucault in the Collège de France courses of 1975-1976, entitled *In Defense of Society*, this article intends to think about the role of civil war in today's society. In proposing war as the basic principle of power relations, Foucault reveals the paradoxical confluence between civil war and a kind of nationalization of the biological, which he called the biopolitics of the human species. Similarly, the Italian author Giorgio Agamben launches in 2015 the work *Stasis. La guerra civile come paradigma político*, and asserts how civil war has become a fundamental politicizing threshold in the West.

Keywords: civil war; biopolitics; enemy.

INTRODUÇÃO

A concepção de guerra civil abordada aqui escapa o aspecto tradicional dos tratados políticos e militares. O debate não gira em torno da guerra como um conflito bélico entre Estados, ou como uma fratura a parte na história dos Estados modernos. Mas pensar a guerra, como sinaliza Foucault, como uma ameaça sempre constante, voltada para a população, como uma forma de governamentalidade biopolítica. Ou como salienta Peter Pál Pélibart, “uma guerra de classes, de raças, de sexos, de subjetividades” (2018,

* Mestre em Filosofia pela UFC -Universidade Federal do Ceará. Atualmente faz Doutorado em Filosofia na Universidade do Vale do Rio Sinos - UNISINOS (Bolsista CAPES), em cotutela com a Università degli Studi di Padova –UNIPD. Email: professoraerikapeixoto@gmail.com. Artigo recebido em 20/11/2019 e aceito em 11/12/2019.

p.06). Uma guerra generalizada, que se trava em períodos de crise, mas também sob a bandeira da paz, da normalidade.

Para tanto, nos interessa o desenvolvimento do tema da guerra feito entre 1975 e 1976, na obra intitulada *Em defesa da sociedade*, onde Foucault demarca o projeto biopolítico de poder, e assinala a última transcrição da guerra de raças, a guerra em sua face *biológico-médico*. O exercício do poder se estendeu ao corpo múltiplo, pois a biopolítica lida com a população, como um problema a um só tempo biológico e de poder, científico e político. Nessa nova conjuntura, a guerra também não é mais travada somente contra o inimigo, um adversário político, mas contra a raça inferior, aquela que representa um perigo biológico para a população, para a própria espécie ou raça.

Nossa análise se completa na medida em que pensamos a relação entre o exercício do poder, a guerra e a concepção de inimigo. Portanto, cabe considerar as relações estabelecidas pelo autor italiano Giorgio Agamben, especialmente, na obra *Stasis: la guerra civile come paradigma politico* (2015). Através da crítica ao pensamento do jurista alemão Carl Schmitt, Agamben põe em questão a antinomia conceitual amigo-inimigo e revela uma relação de circularidade entre as concepções de guerra, poder e inimizade. Isso posto, compreende-se, a guerra civil guarda uma importância na constituição do político, na estrutura jurídico-política do Estado.

1.0 Biopolítica da espécie humana - o racismo de Estado:

Nos cursos do Collège de France de 1975 e 1976, lançados sob o título *Em defesa da sociedade*, Michel Foucault coloca a pertinência de pensar a guerra como princípio basilar das relações de poder. O problema é abandonar a centralidade do poder soberano e analisar as relações para além do antigo princípio da soberania estatal. Na acepção foucaultiana, a teoria do direito desde a Idade Média sempre buscou legitimar o poder do soberano. Todo edifício jurídico é centrado na figura deste: “É do rei que se trata, é do rei, de seus direitos, de seu poder, dos eventuais limites do seu poder, é disso que se trata fundamentalmente no sistema geral, na organização geral, em todo caso, do sistema jurídico ocidental” (FOUCAULT, 2016, p. 23). Enquanto a perspectiva foucaultiana se centrou, em grande parte, numa visão mais detalhada em torno dos dispositivos governamentais e na sua relação com as subjetividades, analisando o poder não de dentro,

mas de fora, em relação com o objeto de dominação, o campo efetivo da realização desse poder, isto é, os indivíduos.

Dessa feita, o pensador francês questiona uma definição corrente sobre a guerra, a do militar prussiano Clausewitz, que aduz: *a guerra como a continuação da política por outros meios*. Diferente de Clausewitz, Foucault coloca a própria política como uma forma de guerra travada por outros meios. A guerra é o verdadeiro motor das instituições e da “ordem”, dessa forma, a lei não pode ser sinônimo de pacificação, pois a guerra não termina, ela sempre continua por outros meios. Portanto, sinaliza o pensador Francês “(...) cumpre decifrar a guerra sob a paz: a guerra é a cifra mesma da paz” (FOUCAULT, 2016, p. 43).

Na acepção foucaultiana, o Estado é um conjunto de opostos, que no campo social se constitui em constante relação de guerra, “pois o Estado nada mais é que a maneira mesma pela qual continua a travar-se essa guerra, sob formas aparentemente pacíficas, entre os dois conjuntos em questão” (FOUCAULT, 2016, p. 74). Foucault combate a tese hobbesiana da instituição das leis e do Estado como uma forma de cessar a guerra de todos contra todos. Na sua análise, pelo contrário, o poder surge da guerra e este poder não começa quando a guerra termina. Dessa feita, todo edifício do poder, mesmo que sob o véu da paz, esconde em si uma guerra permanente e primitiva.

Para Foucault, as batalhas, os conflitos constituem “uma estrutura binária que perpassa a sociedade” (FOUCAULT, 2016, p. 43). Esse discurso histórico-político do conflito, da sociedade guerreira, assinala Foucault, não pode ser aquele do Príncipe de Maquiavel, muito menos aquele do soberano de Hobbes. Segundo Foucault “É um discurso que, no fundo, corta a cabeça do rei, que dispensa em todo caso o soberano e o denuncia” (FOUCAULT, 2016, p. 50). Por muito tempo, esse discurso foi identificado nas reinvenções dos pequenos burgueses na Inglaterra pré-revolucionária, na luta dos subjugados, daqueles que reivindicava a fala do povo. Em suma, sua base estava nas ideias de oposição, dos diferentes grupos, em luta contra o poder – um discurso de raças, como *clivagem histórico-política*, não como discurso de raça no sentido biológico do termo.

Com o crescimento e desenvolvimento dos Estados, ao longo da Idade Média e no limiar da época Moderna, viram-se essas práticas e instituições da guerra passarem a concentrar-se cada vez mais nas mãos do poder central. De forma gradual, o poder militar se tornou de fato e de direito uma parte do arcabouço Estatal. Em decorrência disso, as

guerras deixaram de ser travadas entre homens para se constituírem como uma relação entre Estados. A estatização transformou a guerra em uma produção profissional e técnica do aparelho militar, definido e controlado. Foucault evidencia como marco o aparecimento do exército como instituição que não existia na Idade Média. Com efeito, essas mudanças no sistema bélico da sociedade implicava um novo discurso de conformação dessa realidade. Esse discurso já estava presente no fim das guerras civis e religiosas do século XVI; no início das grandes lutas políticas inglesas do século XVII, durante a revolução burguesa e no reinado de Luiz XIV, como instrumento de organização dos grupos políticos da burguesia contra a monarquia.

Esse discurso da frente de batalha que Hobbes deseja calar a qualquer preço com a sua teoria da soberania. De tal modo, eliminar os discursos que se deram em torno do historicismo político, que traziam em seu cerne um elemento interessante: a história como uma relação de poder ainda não definida. Por oposição a esse discurso, Hobbes fundamenta um discurso filosófico-jurídico que sustenta uma finalidade para essa luta, uma consequência: a soberania. Por fim, compreende Foucault: “O discurso filosófico-jurídico de Hobbes foi uma maneira de brechar esse historicismo político que era, pois, o discurso e o saber efetivamente ativos nas lutas políticas do século XVII” (FOUCAULT, 2016, p. 93).

Nesse cenário, Thomas Hobbes foi um astuto intérprete do momento político e das lutas civis travadas na Inglaterra do seu tempo. Ao conjurar o discurso da luta, da guerra em prol da ideia de um contrato, de um poder centralizado, salvou a teoria do Estado, e se tornou o grande teórico político da Modernidade. No entanto, o que permanece submerso na ideia hobbesiana de ordem, da instituição, da lei e do Estado soberano, para Foucault, é a guerra: “aquela que se manifesta em todos os instantes e em todas as dimensões: ‘a guerra de todos contra todos’” (FOUCAULT, 2016, p. 75). A ameaça da guerra está sempre presente, mesmo sob o signo da paz. Desse modo, torna-se importante pensar essa guerra e sua relação com *corpus* do Estado.¹

¹ Nesse sentido, a guerra de todos contra todos não é travada entre diferentes, do mais forte contra o mais fraco. Se houvesse diferenças maciças entre os indivíduos a guerra logo seria dissolvida, pois haveria uma vitória do forte sobre o fraco. Nesse campo, Hobbes conceitua os conflitos como representações calculadas entre os indivíduos, pois em todo o caso, ambos estão dispostos a guerra, pelo menos é o que representam um para o outro, no entanto “não há batalha na guerra primitiva de Hobbes, não há sangue, não há cadáveres. Há representações, manifestações, sinais, expressões enfáticas, astuciosas, mentirosas; há engodos, vontades que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas” (FOUCAULT, 2016, p. 77).

A guerra de raças permaneceu vigente até o século XVIII, somente em meados do século XIX, esse discurso de raças é recodificado, perde sua perspectiva histórica em prol de outro, *biológico-médico*. Já não se trata do tema da guerra histórica, das suas pilhagens, batalhas e invasões, mas do discurso biológico, do pós-evolucionismo, *da luta pela vida*. Para o pensador francês, fundamental para abranger essa nova transcrição da guerra são as mudanças ocorridas no século XIX, o que ele denominou “*uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico*” (FOUCAULT, 2016, p. 201).

Foucault revela a dupla fase do biopoder: a disciplina e a biopolítica. E demarca como o capitalismo transformou o corpo e a vida orgânica no centro da sua estratégia de poder. Essa reconfiguração na forma de domínio sobre a vida humana foi possível graças a uma alteração nas estratégias de poder, o desenvolvimento de uma técnica para lidar com a população, com o gerenciamento da vida da grande massa enquanto conjunto de indivíduos, como espécie: a biopolítica.² Na interpretação de Pelbart “se antes o poder consistia em um mecanismo de subtração ou extorsão, seja da riqueza, do trabalho, do corpo, do sangue, culminando com o privilégio de suprimir a própria vida, o biopoder passa agora a funcionar na base da incitação, do reforço e da vigilância, visando otimizar as forças vitais que ele submete” (2013, p. 25-26).

A biopolítica pensa o corpo enquanto processos biológicos em conjunto, como equilíbrio global, daquilo que representa “a segurança do conjunto” da sociedade. Esses processos que incidem sobre o corpo e a população vão ter cada vez mais o caráter de controle, de regulamentação. Esse é um problema da regulamentação que será alvo das cidades operárias do século XIX. No âmbito desse espaço geopolítico será articulado de forma simultânea mecanismos disciplinares de poder e de regulação; a norma, adverte, é o preceito usado para exercer de forma cada vez mais efetiva esse controle. *O biopoder tem uma dupla face:*

[...] a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos reguladores – Estado. Um conjunto orgânico institucional: a organodisciplina da instituição,

² Na teoria clássica da soberania um dos atributos fundamentais do poder soberano era o direito de vida e de morte. Isso significa que o soberano podia “fazer morrer e deixar viver”, ou seja, ele detinha o poder sobre a vida e a morte dos seus súditos. Poder esse, segundo Foucault, que vivia em constante desequilíbrio, pois pendia sempre para o lado da morte. Contudo, ocorre no século XIX uma decisiva modificação nesse velho direito de soberania. Na verdade, uma inversão desse direito, o poder agora é aquele que “faz viver e deixa morrer”.

(...), e, de outro lado, um conjunto biológico e estatal: a bioregulamentação pelo Estado (FOUCAULT, 2016, p. 210).

Desse lugar, compreende-se, a centralidade que a medicina passa a ocupar na sociedade: um saber técnico organizado que se constitui por processos biológicos e orgânicos e associa em seu escopo, a um só tempo, cuidado do corpo e da população. Surge o que Foucault define como: *sociedade de normalização*. Na sociedade de normalização se entrecruzam *a norma da disciplina e a norma da regulamentação*. Assinalar que o poder no século XIX tomou posse da vida, isto é, que ele se incumbiu da vida, é o mesmo que anunciar o seu controle sobre toda a superfície do corpo. Ou seja, passou a exercer o controle desde o orgânico ao biológico, do corpo individual ao corpo da população, “mediante o jogo duplo da tecnologia de disciplina, de uma parte, e da tecnologia de regulamentação, de outra” (FOUCAULT, 2016, p. 213).

Essa nova caracterização do poder não pode ser compreendida de forma linear, mas de paradoxos. Mesmo o biopoder se centrando no fazer viver, no “como” os indivíduos vivem, e não no campo da morte, ele detém um poder atômico, de destruição em massa. Um exemplo é a bomba atômica que detém um “poder de soberania”, capaz de eliminar a vida sob o argumento de assegurar a mesma. A extensão do biopoder vai ultrapassar toda a soberania humana, o seu excesso vai desempenhar o papel de fomentar e de eliminar a vida. É justamente nesta ocasião que entra a última transcrição da guerra de raças: *o racismo de Estado, que torna possível essa confluência paradoxal*.

O racismo insere o poder de matar na lógica biopoder. O que fundamenta a matabilidade dentro dessa nova lógica não são os interesses particulares diversos, o que motivou a guerra de raças nos séculos anteriores, mas um princípio biológico. Esses inimigos não se constituem somente como adversários políticos, mas como uma espécie de perigo, externo e interno, para a própria população. O centro desse discurso é a vida, na medida em, se você quiser viver, é preciso que o outro morra. Apesar da morte não é um imperativo dentro do sistema do biopoder, ela pode ser justificada como prerrogativa para preservar a vida de todos. Justifica-se a eliminação do perigo biológico para deixar viver, para o bem da população, e enfim, alcançar o fortalecimento da espécie. Para Foucault essa é a primeira função do racismo:

É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento

das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, a contrário, como inferiores (...) (2016, p. 214).

Para o Estado passa a cumprir o direito de matar nas sociedades modernas ele tem que passar pelo racismo. Nesse sentido, explica Foucault, esse racismo não é um simples desprezo ou ódio de uma raça pela outra. Mas a condição para matar dentro do sistema do biopoder. A guerra agora não é mais travada contra o adversário político, mas contra a raça adversa, que representa um perigo para a raça. O princípio que permite a morte do outro é a segura biológica, pois na medida em que “as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie (...)” (2016, p. 215). Podemos interpretar a morte não somente como eliminação física, mas em sentido amplo, como a morte política, a expulsão, a rejeição.³

A partir daí, Foucault traz a experiência do nazismo e expressa como o racismo não é apenas uma ideologia. No modelo do nazismo, onde tudo total e universal, também esse poder de morte não estava a cabo somente do Estado, mas de todos os indivíduos. Por conseguinte, esse poder assassino, soberano, se disseminou através de todo corpo social. Para Foucault, a sociedade nazista é a confluência entre o direito soberano de matar e o novo mecanismo do biopoder moderno. Dessa forma, “Os dois mecanismos, o clássico, arcaico, que dava ao Estado direito de vida e de morte sobre seus cidadãos, e o novo mecanismo organizado em torno da disciplina, da regulamentação, em suma, o novo mecanismo de biopoder, vêm, exatamente, a coincidir” (2016, p. 219).

Quando o tema da pureza da raça emerge, não estamos falando de uma guerra de raças como diversas etnias, mas de um racismo biológico de Estado. O que Foucault denominou: “conversão da contra-história em um racismo biológico” (2016, p. 68). Essa concepção de racismo não apareceu por acidente em um dado momento da história, mas como um produto da revolução. Para Foucault, o discurso da luta de raças foi um discurso revolucionário, que motivou uma série de revolta e revoluções pelo mundo. Por isso o

³ Esse vínculo entre biologia e discurso de poder foi forjado a partir das noções de Darwin, sua ideia de evolução, de luta pela vida e seleção e eliminação dos menos adaptados. Assim, tomado de contornos biológicos o discurso da raça no século XIX tornou-se: (...) não simplesmente uma maneira de ocultar um discurso político sob uma vestimenta científica, mas realmente uma maneira de pensar as relações da colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com suas diferentes classes, etc. Em outras palavras, cada vez que houve enfrentamento, condenação à morte, luta, risco de morte, foi na forma do evolucionismo que se foi forçado, literalmente, a pensá-los (FOUCAULT, 2016, p. 216).

racismo como o discurso da raça (*no singular*) foi criado, para reverter essa arma sediciosa, ou seja, foi pensamento como seu antídoto. Ao reconfigurar o discurso da luta de raças em racismo de Estado, o nazismo adquiriu conotação de uma luta com fundo ideológico-mítico. Discurso cheio de esperança e de fé em um herói que vai garantir o triunfo definitivo, que se assemelhava ao das lutas populares, e acabou ganhando o apelo popular. Como afirma o filósofo camaronês Achille Mbembe:

Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para a aceitabilidade do fazer morrer” (MBEMBE, 2018, p. 18).

Foucault, segundo Mbembe, pensou o direito soberano de matar como um mecanismo do biopoder inscrito no funcionamento do Estado moderno. Nesse campo, o Estado nazista “abriu caminhos” para ampliação e consolidação desse direito de extermínio, que produziu a *solução final*. Esse é o arquétipo do poder moderno na concepção de Mbembe: “*onde coabita o Estado racista, Estado assassino e o Estado suicidário*”. A tese foucaultiana sobre o nazismo e o stalinismo não é uma quebra, uma história a parte da sociedade europeia Ocidental, mas sinaliza a ampliação, o aperfeiçoamento de uma série de mecanismos que já existiam na formação social e política da sociedade de então. Para o filósofo camaronês:

Um traço persiste evidente: no pensamento filosófico moderno assim como na prática e no imaginário político europeu, a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual tipicamente a “paz” tende a assumir a face de uma “guerra sem fim” (MBEMBE, 2018, pp. 32-33).

Esse vínculo entre o exercício do poder e “um poder a margem da lei” nos leva as teorias do filósofo italiano Giorgio Agamben, que se propõe a completar a tese foucaultiana e descortinar “[...] o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra”. No entanto, enquanto Foucault tentou se desvencilhar do modelo baseado na ideia de soberania, o pensador italiano intenta analisar o poder soberano em relação a norma jurídico-política. Na análise de Agamben, o poder soberano passa a

incidir cada dia mais sobre a vida dos indivíduos, trançando um limiar entre a vida protegida e aquela exposta à morte. Criando assim uma espécie de sobrevida, de separação entre a vida orgânica e da vida animal, do não humano e do humano, do mulçumano e da testemunha. O biopoder contemporâneo “já não se incube de fazer viver, nem de fazer morrer, mas de fazer sobreviver” (PELBART, 2013, p. 26).

Aquela vida que se constitui como forma de reivindicação nas democracias contemporâneas se transformou, segundo Agamben, em: “[...] critério político decisivo e local por excelência das decisões soberanas” (AGAMBEN, 2010, p. 118). Um exemplo claro dessa afirmação, foi a experiência do *Terceiro Reich*, que trouxe à tona, no nível máximo, esse discurso da preservação da vida, mas com prerrogativa de melhoria da raça, através da exclusão dos fatores de degeneração. O que a caracteriza esse regime no entrecruzamento entre a soberania e o biopoder, posto que, motivos eugênicos e ideológicos confluíam no regime do poder.

O pensador italiano durante sua pesquisa aduz a vida nua como o núcleo originário ocultado do poder soberano. Na verdade, esse é o contributo primordial do poder soberano, a produção do corpo biopolítico. Torna-se pertinente, o estudo da teoria da soberania. Agamben, remonta conceitos formulados pelo jurista alemão Carl Schmitt, e delimita o conceito de soberania moderno e sua relação com a norma jurídica, revelando sua estrita ligação com o estado de exceção. Nesse contexto, o problema da guerra emerge novamente. No entanto, não através dos tratados militares, das declarações de guerra, mas como justificativa jurídico-política, para justificar o político schmittiano. Segundo Jean-François Thibault: “Essa permanência da forma guerra compreendida “para além e aquém da batalha” não ilustraria nada mais que a generalização das relações de poder quando aqueles que estão fora dos códigos políticos convencionais que representam a lei, a norma e a soberania” (2013, p. 183).

2. A guerra como paradigma biopolítico:

Na obra *Estado de exceção* (2003), Agamben se detém a tese principal da obra *Teologia Política* (1971), do jurista Carl Schmitt, o *Soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção*. O soberano deteria o poder de suspender a constituição e as leis do Estado, de proclamar um estado de exceção, de afirmar a ordem e negá-la. Isto posto, Agamben aponta, existiria na exposição schmittiana um paradoxo, a saber, que o

soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico; o soberano, a partir do seu poder de suspender o ordenamento jurídico, coloca-se a si mesmo fora da lei, Agamben assevera: “[...] ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa” (AGAMBEN, 2010, p. 22).

Na perspectiva de Schmitt, os elementos constitucionais afetariam a unidade do Estado, fragmentando o poder político em detrimento dos interesses individuais. Por isso, ele defende que somente uma autoridade política neutra, acima dos conflitos partidários e de todos os poderes poderia resolver os problemas econômicos e políticos do Estado. O monopólio político do soberano é uma condição preliminar para estabelecer a harmonia e unidade necessárias para o direito funcionar. Daí caberia ao soberano manter a unidade política do Estado; isso implica distinguir entre a relação amigo/inimigo, ou seja, reconhecer os amigos e neutralizar os inimigos do Estado. O soberano deve ter amplos poderes para conquistar uma situação homogênea, sem conflitos.

Na obra *Stasis: la guerra civile come paradigma politico, Homo sacer II, 2* (2015), Agamben analisa o problema da *stasis* em dois momentos distintos: no primeiro momento, na Grécia antiga, a partir de estudos realizados por Nicole Loraux; e em seguida, na crítica ao pensamento de Thomas Hobbes, explicitando os enigmas contidos na capa da sua obra *Leviatã*, de 1651. No final de 2018 – período da publicação da edição integral da série *Homo sacer* (1995-2018) pela editora Quodlibet – o volume sofreu uma modificação decisiva: o autor anexa oficialmente à essa obra mais um texto intitulado *Nota sulla guerra, il gioco e il nemico*. Nessa terceira parte, que tomamos aqui como referência, interessa a Agamben uma circularidade oculta entre os conceitos de soberania, inimigo e guerra contida na base na teoria política do jurista alemão Carl Schmitt.

Para Agamben, Schmitt ao definir a política através da oposição amigo/inimigo deixa clara a primazia ao inimigo. Nessa concepção, Agamben se propõe a reler *O conceito do político* (1932), “à luz da relação constitutiva – evidente e oculta, resolutamente afirmada e igualmente negada – entre a inimizade e a guerra”⁴ (AGAMBEN, 2018, p.296). Uma indicação valiosa para entender essa relação, afirma Agamben, é fornecida por Leo Strauss, em 1932, em sua resenha sobre a obra do jurista alemão, na qual assinala como a guerra civil assume um papel decisivo na obra de

⁴ “(...) alla luce della relazione costitutiva – insieme evidente e nascosta, risolutamente affermata e altrettanto tenacemente denegata – fra inimicizia e guerra” (AGAMBEN, 2018, p. 296).

Schmitt. Além disso, observa a questão da guerra “não é apenas o político como tal”, mas é um conflito real, assim representa “a possibilidade real de eliminação física”.⁵

Schmitt constrói o inimigo como “um conjunto de homens que, pelo menos eventualmente, isto é, de acordo com uma possibilidade real, luta e se opõe a outro grupo de homens do mesmo gênero”⁶ (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2018, p. 297). A guerra é uma possibilidade concreta dessa inimizade. Para Agamben, essa noção, liga os conceitos de “batalha” e “guerra” aquela de inimizade. Da mesma forma, quando Schmitt atribui os *ius bellum* ao Estado como um meio para manter a unidade política ele acaba por afirmar a guerra como pressuposta. Do mesmo modo, justifica que Estado tenha detenha o monopólio da política. Nessa senda, uma data singular para o jurista alemão é o dia 2 de abril de 1917, quando o presidente Woodrow Wilson, então presidente dos Estados Unidos, decide no contexto da primeira guerra anunciar a entrada na guerra no bloco contra a Alemanha. Para Schmidt, esse fenômeno coloca os Estados Unidos como potência defensora de um novo imperialismo e como consequência põe fim da centralidade política e jurídica da Europa.

A Alemanha é declarada *hostis generis humani*, “um inimigo no qual a neutralidade não era nem moralmente legítima e nem praticável” por se tratar de um país que estava cometendo um crime contra humanidade. Ou seja, graças a decisão do presidente e chefe do Estado, na visão de Schmitt, o curso desse problema obteve uma solução favorável. Segundo Carlo Galli, “o conceito de humanidade é universal e em si exclui a existência de inimigos. Mas na realidade ‘humanidade’ nos dias de hoje é um conceito a serviço do ‘político’, isto é, quando uma entidade política particular assume para justificar ideologicamente suas guerras e seu imperialismo econômico” (GALLI, 2004, n.p).

Para Schmitt, “o conceito de Estado pressupõe aquele do político”. Nesse sentido, o Estado como unidade política fundamental pressupõe que os indivíduos tomem parte dele, e assim, abre “a possibilidade de exigir daqueles que pertencem ao povo a vontade

⁵ “Leo Strauss, che, nella sua recensione al *Concetto del politico* (1932), aveva osservato che la possibilità della guerra ‘non soltanto costituisce il politico come tale’, ma ne rappresenta la prova in ogni senso decisiva, perché – nelle parole di Schmitt – si mentiene in relazione ‘in modo specifico alla possibilità reale dell’uccisione fisica’ (Strauss I, p. 110)” (Strauss *apud* Agamben, 2018, p. 296).

⁶ “è soltanto un insieme di uomini che, almeno eventualmente, cioè secondo una possibilità reale, combatte [eventuell, d.h. der realen Möglichkeit nach kämpfende] e che si contrappone a un altro insieme di uomini dello stesso genere” (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2018, p. 297).

de morrer e matar”⁷ (AGAMBEN, 2018, p. 300). Essa capacidade de matar em guerra, considera Agamben, repousa em uma *Naturzustand*, aquele estado de natureza hobbesiano, que apresenta o homem como um indivíduo malvado por natureza. No entanto, enquanto em Hobbes essa condição deveria ser substituída pelo *stato civilis*, em Schmitt ela “coincide com a condição política do homem”⁸ (p. 300).

De outro modo, na edição de 1963 do *Conceito do Político*, se pode ler “Aristóteles afirma que dizem e pensam os sábios que a amizade a guerra são a causa da criação e destruição”⁹ (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2018, p. 296). De forma irônica, consciente ou inconsciente, o termo guerra ocupa justamente o lugar da palavra inimizade. Schmitt nos escritos sucessivos escreve: “a guerra constitui de fato o político, mas, todavia, o conceito primário e determinante resta naquele de inimizade”¹⁰ (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2018, pp. 296-297). Schmitt afirmar o inimigo como elementar, mas constrói esse conceito a partir de uma terminologia bélica, pois coloca o inimigo como adversário, cuja finalidade dessa hostilidade é a luta armada, o conflito bélico propriamente. Por isso, para Agamben, a guerra é o que determina o significado real da inimizade schmittiana.

Essa ligação entre inimizade e guerra é contestada pelo próprio Schmitt, pois ao se dar conta dessa circularidade, afirma peremptoriamente, a guerra é somente o resultado dessa hostilidade: “A guerra não, portanto, propósito ou objetivo, ou mesmo o conteúdo da política, mas seu *pressuposto* [*Voraussetzung*] sempre presente como uma possibilidade real [...]”¹¹ (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2018, pp. 297-298). O termo pressuposto, Agamben esclarece, sugere um retorno a lógica de Hegel onde a pressuposição é aquilo que pré-supõem: “como a inimizade pré-supõem – isto é – põe – a guerra, assim a guerra pré-supõem – isto é, põe – a inimizade”¹² (2018, p. 299). Ao

⁷ “(...) la possibilità di esigere dagli appartenenti al proprio popolo la disponibilità a morire e a uccidere” (AGAMBEN, 2018, p. 300).

⁸ “coincide con la condizione politica dell’uomo” (p. 300).

⁹ “Aristotele dice ciò che dicono e pensano i saggi e cioè che amicizia e guerra sono causa di creazione e distruzione” (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2018, p. 296).

¹⁰ “la guerra costituisce di fatto il politico e, tuttavia, il concetto primario e determinante resta quello di ‘inimicizia’” (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2018, pp. 296-297).

¹¹ “La guerra non è dunque scopo e meta o anche solo contenuto della politica, ma ne è il presupposto [*Voraussetzung*] sempre presente come una possibilità reale [...]” (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2018, p. 297).

¹² “come l’inimicizia pre-suppone – cioè pone – la guerra, così la guerra pre-suppone – cioè pone – l’inimicizia” (2018, p. 299).

tentar desfazer a circularidade pressuposta entre guerra e inimizade, Schmitt evidência a guerra como uma pressuposição da inimizade.

Primário nessa senda, não é o conceito de inimizade, mas a relação pressuposta entre guerra e inimizade, que assinala dentro da doutrina do político schmittiano, na mesma medida, uma doutrina da guerra. Confirmando a tese agambeniana, da guerra como parte constitutiva da política. Prerrogativa singular para concretizar o poder de matar de forma ilimitada. Na realidade, para Agamben, os conceitos de amigo e inimigo são uma forma de eufemismo para encobrir “*la res dura del politico*” (AGAMBEN, 2018, p. 300). Para Agamben,

Uma crítica da concepção schmittiana do político não pode então contentar-se a denunciar a circularidade, que foi capaz de capturar e articular no seu interior as oposições fundacionais das quais tinha necessidade; essa deverá antes interrogar-se sobre o que ficou fora, isso sobre o qual deveria a todo custo ser excluído do âmbito da política¹³ (AGAMBEN, 2018, p. 300).

Quando Schmitt define o político através da possibilidade de eliminação física, não faz mais nada que retomar uma tradição de pensamento derivada de Hobbes. A sua estratégia, afirma Agamben, é operar uma circularidade, onde política e guerra, Estado e política, *status naturalis* e *status civilis* estão implicados um no outro. Nesse contexto, é essencial que a guerra se mantenha em íntimo relacionamento com a política, que se define através da possibilidade de matar. No sistema de produção dessa vida matável que incide a pesquisa do autor italiano. A produção de uma vida nua, uma vida matável, a vida do *homo sacer*, como núcleo originário do edifício jurídico-político do Ocidente.

Na definição de Schmitt, um mundo pacífico, privado da distinção amigo/inimigo, seria um mundo sem política e sem Estado. Daí o político residir na negação, por todos os meios, de uma exclusão da guerra. Em uma alusão a uma passagem singular do texto de Schmitt, Strauss coloca em questão essa obsessão pela guerra: “O dia no qual a simples eventualidade de uma distinção entre amigo e inimigo desaparecer, então não haveria uma única visão do mundo, uma cultura, uma civilização [*Zivilisation*], uma economia, uma moral, um direito, uma arte, um divertimento [*Unterhaltung*], etc., não contaminado pela

¹³ “Una critica della concezione schmittiana del politico non può allora contentarsi di denunciarne la circolarità, che è riuscita a catturare e articolare al suo interno le opposizioni fondative di cui aveva bisogno; essa dovrà piuttosto interrogarsi su ciò che è rimasto fuori, cioè su quanto doveva a ogni costo esser escluso dall’ambito del politico” (2018, p. 300).

política [*politikreine*]¹⁴ (2018, p.301). Para Strauss, Schmitt quase não cita a palavra *Divetimento*. Na verdade o jurista faz uma contraposição entre seriedade e divertimento, pois seria impossível associar a política e o Estado a essa palavra, já que elas seriam o oposto disso, ou melhor, “são a garantia que impede que o mundo se torne um mundo de entretenimento e distração, um mundo privo de *seriedade*”¹⁵ (2018, p. 301).

Para Agamben, Schmitt entende divertimento como jogo [*Spiel*]. Mas essa dimensão da diversão, do jogo, é eliminada da teoria do jurista alemão, pois ela seria uma relação sem a distinção amigo/inimigo, ou seja, ela realizaria uma quebra da circularidade entre inimizade e guerra, que define seu conceito de político. Melhor dizendo, um mundo sem a produção do conflito, da guerra e de sacrifício de vidas humanas. O jurista alemão prefere reafirmar a seriedade irreduzível do político, como aquele que deve tomar o lugar da guerra e eliminar os inimigos para salvaguardar o Estado. Enquanto isso, as pessoas, os sujeitos desse Estado, devem estar dispostos a morrer e a matar em nome dessa guerra.

Nessa contenda, Agamben retoma o debate entre Benjamin e Schmitt na distinção entre *trauerspiel* e tragédia. Schmitt reafirma a necessidade de separar *trauerspiel* e tragédia, para que a “tragédia não perca a seriedade e autenticamente”. Enquanto Benjamin, no seu livro *Origem do drama barroco alemão*, expressa sua crítica à teologia política e ao decisionismo schmittiano. Levando em consideração o caráter canônico da soberania contido nos textos dos dramaturgos barrocos alemães do século XVII, Benjamin expressa que o que está em jogo na doutrina barroca da soberania não é a decisão sobre a suspensão da norma, como quer Schmitt, mas sim a função de impedir o estado de exceção.¹⁶

¹⁴ “Il giorno in cui anche la semplice eventualità di una distinzione fra amico e nemico venisse a cadere, allora vi sarebbero soltanto una concezione del mondo, una cultura, una civiltà [*Zivilisation*], un’economia, una morale, un diritto, un’arte, un divertimento [*Unterhaltung*], etc., non contaminati dalla politica [*politikreine*]” (2018, p. 301).

¹⁵ “(...) la politica e lo Stato sono la sola garanzia che impedisce che il mondo divenga un mondo di divertimenti e di svaghi, un mondo privo di serietà” (2018, p. 301).

¹⁶ O papel do príncipe no drama barroco é de protagonista; ele está no centro da cena e é o dono da ação. Para o filósofo alemão, a figura do príncipe representa, ao mesmo tempo, um tirano e um mártir. O tirano, aqui, simboliza aquele que encarna de forma plena a função de proteger o Estado e lança mão de seus poderes excepcionais para implantar um reino estável, livre de desordens e do caos da rebelião; enquanto o mártir seria o caráter ético e virtuoso que deve acompanhar a figura do príncipe, pois ele aceita voluntariamente o sacrifício, a sujeição à morte pelo bem comum. O teatro barroco estava enraizado na ideia de sofrimento como uma condição natural. Nesse contexto, o soberano: “Por mais alto que ele paire sobre o súdito e sobre o Estado, sua autoridade está incluída na Criação, ele é o senhor das criaturas, mas permanece ele próprio uma criatura” (BENJAMIN, 1984, p. 108). Benjamin, afirma Agamben, realiza uma redefinição da função soberana. Ele não aparece mais como o limiar que garante a articulação entre um dentro e um fora, entre a anomia e contexto jurídico em virtude de uma lei que está em vigor em sua suspensão: ele é, antes uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe. (AGAMBEN, 2004, p. 89).

Mas não é qualquer perspectiva da guerra que interessa Schmitt, afirma Agamben. A definição proposta por Johan Huizinga em *Homo Ludens* (1938), na qual ele propõe repensar a centralidade do jogo na história da cultura Ocidental, enfatiza como as guerras competitivas na Grécia eram essencialmente um jogo. Ou seja, as guerras gregas não eram motivadas por inimizade, mas um relacionamento baseado em conflito e associação. Para Agamben, ao reafirmar a relação entre a guerra e o *agon* grego, Huizinga demonstra que os conflitos não eram um fenômeno marginal no mundo clássico, mas um fenômeno de tamanha importância que nos obriga a questionar as divisões usuais entre “jurídico, o religioso e o político, para entrar em uma esfera no qual o paradigma primário torna-se aquele do jogo”¹⁷ (AGAMBEN, 2018, p. 304).

A guerra sem inimizade é possível, e mais, compreende Agamben, sem a eliminação física como critério para definir o político; por simples combate, da mesma forma como em um jogo de xadrez, onde se luta por puro jogo (*AGON*). Jean-Pierre Vernant confirma esse caráter *agonal* das guerras no mundo clássico. Na sua perspectiva, a guerra não servia para resolver conflitos entre Estados, mas uma forma de troca interfamiliar, de escambos comerciais, enfim, não visava a criação de um inimigo, nem muito menos a resposta a um desafio. As práticas competitivas persistem na história grega, como confirma Platão, como uma forma de luta entre si, “como se estivessem destinados a se reconciliar”. Para Agamben:

A função social das guerras agonais é aqui evidente: é sobre criar relações de aliança e de *philia* entre grupos que eles não se consideram inimigos, mas sim *xénoi* no duplo significado do termo: estrangeiros e hóspedes. Podemos então propor uma hipótese - oposta àquela formulada por Schmitt - que em origem a guerra tinha um aspecto, uma função agonal-lúdica, consubstancial à convivência entre homens, através dos quais vem construídos relacionamentos de integração e *philia* entre grupos estranhos ou, ao interno da mesma comunidade, entre diferentes classes de idade. A guerra como nós a conhecemos é, ao invés, o dispositivo através do qual a função agonal-lúdica é capturado pelo Estado e dirigido a outros fins¹⁸ (AGAMBEN, 2018, p. 309).

¹⁷ “(...) giuridico, il religioso e il politico, per entrare in una sfera in cui il paradigma primario diventa quello del gioco” (AGAMBEN, 2018, p. 304).

¹⁸ “La funzione sociale delle guerre agonali è qui evidente: si tratta di creare delle relazioni di alleanza e di *philia* tra gruppi che non si considerano nemici, ma piuttosto *xénoi* nel duplice significato del termine: stranieri e ospiti. Possiamo allora proporre l’ipotesi – opposta a quella formulata da Schmitt – che in origine la guerra sia un aspetto della funzione agonale-giocosa, consustanziale alla convivenza fra gli uomini, attraverso la quale vengono costruiti rapporti di integrazione e di *philia* fra gruppi estranei o, all’interno della stessa comunità, fra diverse classi di età. La guerra come noi la conosciamo è, invece, il dispositivo

Perspectivas - Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT – v. 3 n. 1 (2018)

A partir dessas premissas, Agamben, contrariando Schmitt, reconhece o caráter original da guerra em sua função *agonal*. Para o pensador italiano, esse caráter *agonal* da guerra foi progressivamente invalidado na história moderna do Ocidente, em prol de outro, onde o conflito tem como base o princípio do inimigo, que na sociedade hodierna assumiu a forma do criminoso e do inumano. Essa é a forma do conflito que conhecemos hoje, que funciona como um dispositivo, uma forma de captura dessa esfera lúdica pelo Estado, que transfere essa relação para outros propósitos. O caráter que guerra civil assumiu foi o de limiar de politização fundamental no Ocidente. E os conflitos assumiram dimensões globais, de modo que não podemos mais determinar se são conflitos internos ou entre Estados.

O paradigma da guerra civil o processo corrente na sociedade contemporânea em despolitizar a cidade transformando-a em uma casa, reduzindo as relações a operações meramente *oikonômicas*, regidas pelas relações de sangue, nas quais o impolítico deve ser politizado. A *zoè*, a simples vida natural, foi incluída na ordem jurídico-política mundial através da sua exclusão, e desse modo, a vida na *oikos* é politizada e incluída na *pólis*. Isso significa que a *stasis* funciona como um mecanismo onde a casa se excede na cidade e a cidade se despolitiza, reduzindo as relações aos laços de sangue.

O autor italiano demarca o processo de politização da vida, e compreende a partir desse diagnóstico, as clássicas divisões entre o público e o privado, a esquerda e a direita, contidas nos pressupostos da política Moderna. Por fim, afiança Agamben, quando: “[...] a *pólis* se apresenta na forma tranquilizadora de uma *oikos* – a ‘casa Europa’ -, ou o mundo como espaço absoluto da gestão econômica global – então a *stásis*, que não pode mais situar-se no limiar entre *oikos* e *pólis*, torna-se o paradigma de todo conflito e manifesta-se na forma do terror” (AGAMBEN, 2015b, p. 34). O terrorismo é o formato que a guerra civil adquire *quando a vida enquanto tal é posta em jogo pela política* (AGAMBEN, 2015b, p. 34). O conflito do terrorismo traz consigo uma irremediável conexão biopolítica, pois sempre se trata sempre de salvaguardar a vida das pessoas.

Se a forma que a guerra assume em nossos dias é a do terror - do adversário, que é precisamente o criminoso, o desumano. A guerra civil tornou-se um dispositivo biopolítico de governo e resolução de conflitos num mundo globalizado onde as fronteiras

attraverso il quale la funzione agonale-giocosa viene catturata dallo Stato e rivolta ad altri fini (2018, p. 309).

cada vez estão mais diluídas e a noção de ordem mundial torna-se, cada vez mais, um sintagma biopolítico. Nesse contexto, já não podemos mais precisar concretamente o inimigo, o elemento que representa o perigo para o funcionamento da máquina. O terrorista é, por definição, um inimigo confuso, que não pode ser especificado. Se não conhecemos o inimigo, diz Agamben: ele pode ser qualquer um, inclusive os próprios cidadãos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. [1995], Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *Estado de exceção: Homo sacer, II, 1. 2. ed.* São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Homo sacer: II\2. Torino, Bollati Boringhieri, 2015.

_____. *Stasis: a guerra civil como paradigma político*, (Homo sacer II, 2). Trad. Marcus Vinícius Xavier De Oliveira. In: DANNER, Leno Francisco; Revista Filosofia do direito e contemporaneidade. Porto Alegre: Editora Fi, 2015b.

_____. *Homo sacer: Edizione Integrale*. 1. ed. Macerata: Quodlibet, 2018.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*: Trad. Sergio Rouanet. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: Curso no Collège de France (1972-1973)*. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão* [1975]; Trad. Raquel Ramallete. Ed. Vozes. Petrópolis, 1999.

_____. *Em defesa da sociedade*. [1975-1976], Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2016.

GALLI, Carlo. *Guerra*. Bari: Editori Laterza, 2004. Não paginada (Ebook).

THIBAUT, Jean-François. *Schmitt, Foucault, a guerra e o político*. Revista *Ágora Filosófica*, [S.l.], v. 1, n. 01, p.169-188, out. 2013. ISSN 1982-999X. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/269/292>>. Acesso em: 23 nov. 2019.

PELBART, Peter Pal. *Vida capital: Ensaio de biopolítica*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

_____. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. [trad. Por John Laudenberger] São Paulo: N-1 edições, 2013.

_____. *Da guerra*. Arquivos Brasileiros de Psicologia, Rio de Janeiro, v. 70, Número especial, p. 190-198, set./2018. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo>. Acesso em: 11 nov. 2019.

Mbembe, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte*. Trad. Renata Satini. São Paulo, N-1 edições, 2018.