

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

INSTITUTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCIANO SEVERINO DE FREITAS

O DISCURSO DA ESPERANÇA E A SOBERANIA RENOVADA

**UBERLÂNDIA/MG
2013**

LUCIANO SEVERINO DE FREITAS

O DISCURSO DA ESPERANÇA E A SOBERANIA RENOVADA

Dissertação a ser apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, para obtenção do título de mestre em filosofia. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Filosofia Social e Política.

Orientadora: Dra. Georgia Cristina Amitrano

**UBERLÂNDIA/MG
2013**

LUCIANO SEVERINO DE FREITAS

O DISCURSO DA ESPERANÇA E A SOBERANIA RENOVADA

**Dissertação defendida e aprovada em 19 de junho de 2013, pela
banca examinadora constituída pelos professores:**

Prof. Dra. Georgia Cristina Amitrano (Orientadora)

Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues (UFRJ)

Prof. Dr. José Maria Arruda (UFF)

**UBERLÂNDIA/MG
2013**

Para meu avô João Carlos Severino,

AGRADECIMENTOS

O trabalho intelectual é por vezes um caminho profundamente solitário, em que somos obrigados a nos defrontar com nossas inconsistências pessoais refletidas algumas vezes em argumentos mal ajambrados, em teses argumentativas de franca fragilidade ou mesmo em nossa incapacidade de transmitir ao papel tudo o que nos é de interesse.

Por outro lado, o trabalho intelectual também é um documento rumo à esperança, porque se não estamos perfeitos na forma, tal como queremos, subjaz em nossas linhas uma eterna vontade de que nossa produção seja de algum modo útil aos leitores e modificadora da realidade.

Entre as fragilidades e utilidades, o trabalho intelectual também é uma possibilidade partilhada por todos aqueles interessados em tornarem nossa caminhada menos tormentosa, suavizando os medos frente aos obstáculos necessários ao nosso crescimento.

É por essa razão que agradeço a minha estimada Orientadora Dra. Georgia Cristina Amitrano. Nos seus sorrisos brioso, na gentileza dos modos, no respeito e paciência as minhas arestas de neófito, Dra. Georgia, além da orientação, ofertou-me aulas acerca do que é a *Excelência*. Não me refiro a essa categoria de pessoas empertigadas, jactantes da crença de saber, mas a oposição, ao grupo dos verdadeiramente *Excelentes*, dos que veem o conhecimento como a ferramenta primal de melhoria do humano, dos que têm a certeza de que ideias e palavras representam outro *front* de defesa e proteção da dignidade dos sujeitos. É por esse senso de humanidade e pelas valiosas e percuentes lições filosóficas que sempre lhe devotarei gratidão, respeito e estima.

Registro também meus agradecimentos ao Doutor Fernando Augusto da Rocha Rodrigues e ao Doutor José Maria Arruda, pelo dispêndio de tempo na leitura do trabalho e pelo obséquio de composição da banca de avaliação.

Por derradeiro, *mas não por último*, agradeço aos meus pais, Ana Vera e Francisco e meus irmãos Lívia e Leonardo, porque a partir e com Eles, pude me construir como sujeito e, seguro no amor que me devotam, tenho enfrentado todos os desafios impostos pela existência seguindo esperançoso que os dias vindouros sejam sempre melhores.

RESUMO

A presente dissertação tem como escopo a análise do desenvolvimento do conceito do soberano no ocidente considerando o trânsito histórico desse conceito ao longo do processo de desenvolvimento do Estado ocidental. Para tanto, tomado o conceito inicial desenvolvido por Jean Bodin, em sua obra *Os Seis Livros da República*, busca-se uma revisão considerando-se já na antiguidade a presença da oposição de poder necessária ao nascimento do soberano. No diálogo revisional, perpassando as noções contratualistas desenvolvidas entre os séculos XVII e XVIII, o estudo teoriza a ideia de violência segundo uma noção ligada a um conceito originário. Nesse sentido, a constatação da secularização teológica, conceitual político, como um produto do monismo de base judaico-cristã, faz-se necessária, seguindo a teorização básica *schmittiana* e seu diálogo com a matriz *benjaminiana*. Como decorrência desse discurso três análises surgem relacionando (1) a ideia de violência mítica essencial e sua ligação ao poder e a legitimidade; assim como (2) sobre a relacional *eu* versus *outro* e; finalmente, a uma tentativa de (3) homogeneização do corpo político segundo uma dispersão de centros de poder baseada em estruturas de coordenação e pluralidade e não mais nos conceitos *bodinianos* de hierarquia, absolutismo e perpetuidade.

Palavras-chave: Poder Soberano; Contratualidade; Teologia Política; Soberania renovada.

ABSTRACT

The present work indeed to analyze the development of the concept of the sovereign in the West, considering the traffic history of this concept throughout the development process of the western state. Therefore, taking the initial concept developed by Jean Bodin, in his work, the *Six Books of the Republic*, seeking a revision considering already in Antiquity the presence of the opposition of power necessary to the birth of the sovereign. This new perspective of dialogue, passing notions contractualists developed between the seventeenth and eighteenth centuries, the study seeks to theorize the idea of violence according to a notion linked to a concept originating. Accordingly, the finding of secularization theological, conceptual politics, as a product of monism basic Judeo-Christian, it is necessary, following the basic theory and basic schmittian its dialogue with the matrix of Benjamin. As a result of this speech three analyzes arise relating (1) the idea of mythical violence and its essential connection to the power and legitimacy, as well as (2) on the relational self versus other and finally an attempt to (3) homogenization of the body politic seconds a dispersion of power centers, based on coordination structures and plurality and not more bodinian the concepts of hierarchy, absolutism and perpetuity.

Keywords: Sovereign Power; Contractuality; Political Theology; Sovereignty renewed.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO I – ENTRE O SOBERANO E O NACIONAL.....	05
CAPÍTULO II – FIAT LUX: O NASCIMENTO DO SOBERANO.....	14
CAPÍTULO III – ANTIGUIDADE: DIMENSÕES SOBRE A NATUREZA DO PODER SOBERANO.....	26
3.1 Grécia: o soberano como possível.....	30
CAPÍTULO IV – CONTRATUALIDADE E TEOLOGIA POLÍTICA.....	41
CAPÍTULO V – O EU VERSUS OUTRO.....	56
Epílogo – O DISCURSO DA ESPERANÇA E A SOBERANIA RENOVADA.....	67
Epílogo I - Os anos depois do medo.....	67
Epílogo II – O discurso da esperança.....	73
REFERÊNCIAS.....	76

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é uma tentativa de discurso acerca da soberania, e como tal, do próprio poder criador e mantenedor do Estado. Por essa razão, talvez melhor que se alinhasse desde logo a uma cratologia essencial descritiva de instituições e suas formas de funcionamento, mas se não o fazemos, muito mais é pela razão do estudo querer-se filosófico político, do que científico político. Se é possível realmente dimensionar em linhas limítrofes, perfeitamente marcadas, esses dois espaços de pesquisa, as convergências do Poder Soberano interessam menos como explicação, do que a pergunta mais fundamental: o que é o soberano? Sobre quais bases o soberano se apresenta? Por quais meios é capaz de transferir-se a uma ordem normativa perenizando-se? Há no soberano a *violência originária pura benjaminiana* ou apenas a *decidibilidade sobre a exceção de Schmitt?*

Por óbvio o delta deste aguadouro é a necessidade imposta pelo contemporâneo de revisão de um conceito, cuja artificialidade promana clara da obra de Jean Bodin, mas que, contudo tem sido tratado como característica inerente e, porque não, irremovível da figura estatal.

Parece-nos que é apenas e tão exclusivamente a Filosofia Política o campo de estudo capaz de descortinar o núcleo fundamental do *soberano* e, a partir dele, deixar em aberto as possibilidades de revisão do conceito, por isso já se disse: as convergências, como processos naturais decorrentes de uma deflagração de perspectivas novéis, importam menos do que as *fundamentalidades* da discussão.

A tentativa de um diálogo com alguns textos da obra *Schmittiana* e *Benjaminiana*, também é quase uma opção natural para os que tentam ver no soberano uma violência estruturante, pura ou decorrente da decidibilidade deflagrada pela situação de crise, excepcional. Por outro lado, se através desse diálogo

não se chega a uma resposta a contento, opção outra não há, senão, lançarmo-nos na busca de outras perspectivas solucionais a partir de uma análise política do poder e seus trânsitos históricos.

Na verdade a moderna história ocidental alicerçou-se sobre a figura de um Estado Nacional profundamente comprometido com a defesa de seus interesses, escudando-se justamente sob o binômio de *absolutismo* e *perpetuidade*, inaugurado pela ideia de soberania trazida pela obra de Jean Bodin. No curso da evolução do Estado Moderno, a soberania representou a pedra angular sobre a qual o poder se firmou com todos os seus processos de reinvenção e fortalecimento.

No interior dos países, a ideia de soberania determinou uma progressiva homogeneização social através da afirmação do poder interno cujo clímax projeta-se no século XIX, acompanhando as resvaladiças noções de nação e de nacionalidade. No plano externo ofereceu, a exemplo, supedâneo ao processo de expansão do poder europeu com seus pseudomodelos de fé e civilização. Tais vapores podem ser sentidos até o século XX.

Nesse sentido, a perspectiva exclusivamente política dada à soberania até fins da Primeira Grande Guerra, ao término da Segunda, não mais atende às necessidades de explicação dos mecanismos de equilíbrio de poder. Terminado o segundo grande conflito do século XX, o mundo assistiu à antiga rivalidade, franco-germana, redundar no germe da Comunidade Econômica Europeia. Atônito, viu a criação e o fim da era da bipolaridade acompanhando o colapso do comunismo, e ainda a crescente elevação dos direitos do homem insculpidos em diversas Constituições dos Estados Democráticos no ocidente.

O estabelecimento de uma ordem internacional baseada na relação entre blocos e não mais entre países cria, já na formação dos grupos *neonacionais* com suas tentativas de mercados e constituições comuns, a possibilidade de nova interpretação das noções bases do conceito. A necessidade de estabelecer uma nova posição para um indivíduo, vilipendiado em seus direitos primeiros, pelas irrationalidades perpetradas por regimes totalitários também suscita questionamentos sobre os verdadeiros *realizadores* de poder na sociedade.

Se no passado o soberano já fora identificado exclusivamente com o princípio e baseado no poder divino, hoje, espraia-se sobre a comunidade nacional de modo difuso, localizando-se não apenas no corpo político, como unidade ficcional do Estado, mas em todos os sujeitos que o compõe. E em sendo pontuado no sujeito, é sobre este em que se poderá encontrar a *violência* fundante *benjaminiana* e as possibilidades decisórias acerca da exceção de Schmitt.

Nesse sentido o capítulo um analisa-se o surgimento do discurso soberano a partir do caso do Estado Português que sem teorização política de base, organiza, já no século doze sua figura estatal em bases bodinianas. A partir dessa noção pontua-se o movimento lento de inserção do discurso soberano e as suas correlações com o desenvolvimento dos estados europeus, bem como, a necessidade de compreensão de seu surgimento.

No capítulo dois, consideradas as diversas noções contratualistas gestadas em decorrência do discurso bodiniano, três tentativas discursivas surgem como base para o equilíbrio do corpo político. A primeira relacionada a uma ideia de violência mítica essencial e sua ligação ao poder e a legitimidade; a segunda ligada à relação *eu* versus *outro* e finalmente a terceira, baseada na homogeneização do corpo político segundo uma dispersão de centros de poder.

No capítulo três, ainda na estrutura do surgimento do poder soberano, utilizam-se outros argumentos de base *sígnica*, para reconhecer já na antiguidade a possibilidade desse *poder*, não segundo uma simples oposição debruçada sobre o indivíduo, mas a partir do reconhecimento no sujeito de toda a potência criacional fazendo com que o poder não se dê *sobre* o sujeito, todavia, a partir e *através* dele.

No capítulo quatro, considerando-se o argumento *schmittiano* acerca da secularização dos conceitos políticos tenta-se uma diferenciação do monismo cristão e do monismo judaico, além do alinhamento dessas duas perspectivas, ora com a soberania de Bodin, ora com o contratualismo liberal burguês de fins do dezoito.

Entre as diferenciações dessas perspectivas surge como possível a constatação de ocorrência do legítimo como manifestação proximal da *violência originária*, ora como enformado pela legalidade. Consideradas tais noções a revisional da perspectiva da *exceção*, considerada como suspensão de direitos e reafirmação da ordem, também se coloca. É no contexto dessa revisão que o papel dos sujeitos deve

ser alterado, seja pela percepção do *outro* ou do próprio sujeito, como centros de poder.

No quinto capítulo as dimensões da relacional *eu* e *outro* surge determinante para o entendimento da tensão interna inamovível dos sistemas políticos, contudo, se reconhece essa dimensão para alojá-la como uma faceta do soberano, portanto, necessária à manutenção interna do poder político. Trata-se aqui de reconhecer uma não sintetizável relação dialógica entre categorias de oposição criadoras e alimentadoras do corpo político.

No último capítulo, seis, a tentativa de redimensionar o soberano a partir dos sujeitos leva-nos à substituição das noções de *hierarquia* para o universo de *coordenação*, entendendo na base *biopolítica* que o poder, em seu eterno trânsito, não pode se localizar, com exclusividade, na figura do Estado. Se o soberano é à base de todo o pressuposto político as monopolizações que tentam afastar os indivíduos do processo contínuo de sobrevivência dessa figura, não podem se manter como legítimas. Não estamos no passado ou futuro do soberano ou da soberania, pois estes tempos a eles não se aplicam. O soberano é o contínuo, o presente, aquele cuja renovação é necessária para a sua perenidade, por isso os discursos acerca dele, estão todos em aberto, ciosos de reconstruções.

Mesmo tendo-se escrito e reescrito a respeito da soberania, ainda não nos desligamos do dito por Bodin a quatrocentos e trinta e sete anos, na abertura de seu oitavo capítulo no Primeiro Livro da República: “Há necessidade aqui de formar a definição de soberania, porque não há jurisconsulto nem filósofo político que a tenha definido, embora seja o ponto principal e o mais necessário de ser entendido e tratado na República”. (BODIN, 2011, p. 196). Eis porque uma tentativa revisional mostra-se plenamente justificada como temário para o presente estudo.

CAPÍTULO I

ENTRE O SOBERANO E O NACIONAL

O conceito de soberania mostra-se profundamente artificial e, a formação do Estado Português demonstra que mesmo antes da teorização do conceito de Bodin, tal Estado já havia se organizado nos mesmos termos e bases daquilo que o autor francês chamou de soberania.

O Estado Português representa um hiato no tecido de desenvolvimento da ideia de soberania por uma razão bastante simples: o Condado Portucalense firma-se como unidade a 450 anos do surgimento da soberania em torno de um poder uno, inviolável, inalienável e imprescritível, ou seja, soberano, prescindindo de uma abstração jurídica de feições próximas ao discurso soberano.

À custa de mouros e leoninos, Dom Afonso Henriques unifica as terras do norte ao sul, estendendo o Estado Lusitano do Minho ao Algarve.

Em 1143, pelo Tratado de Zamora, Afonso VII de Leão reconhece finalmente – embora de forma tácita – a independência de Portugal, ao admitir o título de rei usado pelo seu primo Afonso Henriques. Este apressa-se a declarar a vassalagem do novo reino ao Papa mas o reconhecimento formal pela Santa Sé só chegará muito mais tarde, em 1179, através da bula *Manifestis probatum*, do Papa Alexandre III. (FERREIRA, 2004).

O Estado Português, já em 1385, através da Revolução de Avis marca seu acesso ao mundo dos interesses reais conjugados aos burgueses através de uma reorganização dinástica do poder interno. Tal fato constitui fator determinante ao expansionismo português, solidificado em 1417 com a primeira conquista colonial, a possessão de Ceuta, no Atlântico.

Na verdade, no momento entre os séculos XIV e XVIII em que outras grandes potências europeias como Espanha, França e Inglaterra, começam a solidificar seus Estados, lançando-se na briga pelo poder mundial, o Estado Luso já se encontra rumo ao *natural* destino de unir-se à coroa Castelã, vendo o arrefecer das luzes de sua independência, lembrando-se de Perry Anderson:

Do abismo de agudo caos e turbulência medievais das Guerras das Duas Rosas, da Guerra dos Cem Anos e da Segunda Guerra Civil de Castela, as primeiras novas monarquias ergueram-se praticamente ao mesmo tempo, durante os reinados de Luís XI, na França, Fernando e Isabel, na Espanha, Henrique VII, na Inglaterra e Maximiliano, na Áustria. (ANDERSON, 1995, p. 22)

Todavia, entre o Tratado de Zamora¹ e as Cortes de Tomar, que em 1580 deram a Felipe II de Espanha o título de Felipe I de Portugal, foram-se mais de quatrocentos anos em que Portugal afirmou em termos de práxis política o Estado Soberano.

O caso português que se denomina hiato, reforça o fato de que o discurso político, empreendido por Bodin, representa não mais do que a criação de um mecanismo justificador do poder religioso e real à medida que cria um discurso pragmático, unindo a necessidade de organização política aristotélica, norteada pelos imperativos do poder real e a manutenção da metafísica judaico-cristã, sob a regência da igreja.

¹ Zamora foi um diploma resultante da Conferência de Paz entre Dom Afonso Henriques e seu primo Afonso VII de Leão e Castela. Celebrado a 5 de outubro de 1143, esta é considerada como a data de Independência de Portugal e o início da dinastia Afonsina. Em Zamora, revogou-se o anterior Tratado de Tui datado 1137. (FERREIRA, 2004, ano 1, n. 4)

A vista disso o discurso bodiniano não perece, já que não foi abdicado pelo mundo burguês. Este apenas lhe modifcou, como se discutirá, ao longo dos anos, através do discurso político o conteúdo; trazendo com o silencioso vergão ideológico o embuste da salvação divina no XVIII, como justificador da expansão econômica e a ideia de nacionalidade como amálgama do corpo social, no XIX.

Todo este processo inicia-se entre os séculos XIII e XIV, quando o mundo ocidental prova da movimentação do Renascimento, cujo clímax se dá entre 1450 e 1550. Movimento de conotações políticas, econômicas e sociais, marcando a retomada dos valores humanos como exclusiva medida às formulações de toda e qualquer questão. Como dizem Hardt e Negri:

a humanidade voltou a apropriar-se nesse período inicial da modernidade daquilo que a transcendência medieval tinha tirado dela. No período de três ou quatro séculos, o processo de refundação da autoridade com base num universal humano e pela ação de uma multidão de singularidades deu-se com grande força, entre tragédias terríveis e conquistas heroicas. (HARDT, NEGRI, 2002, p. 91).

É neste universo de busca às respostas do homem que a soberania, de matriz bodiniana, inicia o seu desenvolvimento. A solidificação do conceito de soberania, através da própria afirmação dos Estados Nacionais, converge para uma progressiva secularização do poder político, confirmada tanto pelo surgimento de um direito internacional como pela defesa de valores éticos universais.

Convém sublinhar que tanto a definição do conteúdo deste direito internacional, como a relatividade ‘do imperativo ético’², sobrevém de uma concepção puramente eurocêntrica. Isto porque, tomando novas lições em Hardt e Negri:

A soberania moderna é um conceito europeu, no sentido de que se desenvolveu basicamente na Europa em coordenação com a evolução da própria modernidade. O conceito funcionou como pedra angular da construção do eurocentrismo. Apesar de a soberania moderna ter emanado da Europa, ela nasceu e se desenvolveu em grande parte por intermédio das relações da Europa com o exterior, e particularmente

² Não se trata de qualquer referência ao imperativo kantiano, senão apenas da noção comum dos valores ocidentais aplicados na relação entre países e justificadores do processo de expansão europeu.

por intermédio do seu projeto colonial e da resistência do colonizado. A soberania moderna surgiu, portanto, como o conceito de reação europeia e da dominação europeia tanto dentro como fora de suas fronteiras. São duas faces complementares, e de igual duração, de um mesmo desenvolvimento: domínio dentro da Europa e domínio europeu sobre o mundo. (HARDT, NEGRI, 2002, p. 91).

A relação entre a organização do poder interno dos Estados europeus e o domínio externo assinala o fato de que, a partir da obra de Bodin, o modelo ocidental de Estado Soberano passa a representar a elevação máxima de uma organização social, permitindo que um processo de expansão seja construído na simples relação de oposição entre o modelo europeu e não europeu de organização.

O pensamento universalista europeu, por sua vez, *impõe* ao homem branco europeu o fardo de levar a religião cristã às sociedades pagãs do mundo recém-descoberto, ocultando as reais dissensões que até o primeiro quartel do século XX caracterizam-se por uma acirrada disputa pela hegemonia do poder político entre as nações.

No curso destes acontecimentos, o tratado assinado em 24 de outubro de 1648, Tratado de Vestfália³, pondo fim à Guerra dos Trinta Anos, constitui um importante marco em relação ao discurso da soberania.

Com a paz de Vestefália, que pôs termo à Guerra dos Trinta Anos, triunfava o princípio da igualdade jurídica dos Estados, estabelecia-se em bases sólidas o princípio do equilíbrio europeu, surgiam os primeiros ensaios de uma regulamentação internacional positiva. (ACCIOLY, 2012. p. 11).

A partir deste momento, a soberania enquanto característica essencial do Estado firma-se como crença atemporal, passando a fazer parte em definitivo dos discursos político e jurídico de legitimação do poder. Sobre esta característica eminentemente ideológica que um conceito pode ter, percebe-se que “o uso

³ Foi com a Paz de Vestfália que se consolidou o Estado moderno como potência soberana e politicamente independente, afirmando-se como o núcleo duro da sociedade internacional do mundo moderno, ou seja, de um mundo em que o Estado moderno configura-se como sujeito fundamental, senão único, de um novo e duro jogo político: o jogo de relações internacionais centrado na luta pelo poder. Assim, a criação do Estado moderno está vinculada estreitamente com o surgimento do sistema internacional e este está vinculado com os princípios da Paz de Vestfália. (GUERRA, 2013, p. 44)

continuado de conceitos e termos tende a reforçar a crença de quem os usa, podendo eles se tornarem incorporados como inquestionáveis bases de ação.” (WENDZEL, 1980, p. 40).

Tal crença atemporal na essencialidade do conceito de soberania segue praticamente incólume até a Primeira Guerra Mundial, restringindo-se ao universo político de questão de Estado, seja quando este se contrapõe aos outros Estados Soberanos, seja para acalmar as rebeliões internas que ameaçam desestruturar o poder estabelecido. Na verdade o termo final de solidificação da ideia de soberania, com a figura estatal, tal como hoje concebemos, surge com a Revolução Francesa.

Em termos de geografia política, a Revolução Francesa pôs fim a Idade Média. O típico Estado Moderno, que estivera se desenvolvendo por vários séculos, é uma área ininterrupta e territorialmente coerente, com fronteiras claramente definidas, governada por uma só autoridade soberana de acordo com um só sistema fundamental de administração e de leis. (HOBSBAWM, 1981, p. 106).

Assim, com a chegada dos oitocentos, temos um Estado plenamente identificado com um *território*, um conjunto de leis e uma máquina administrativa; todavia, pouco identificado com a figura do súdito.

O século XIX, já em seus primeiros anos, experimenta dos benefícios trazidos pelos progressos técnicos da primeira fase da Revolução Industrial e também, dos últimos reveses de afirmação do poder político burguês, haja vista as lutas de restauração plasmadas pela Santa Aliança e as unificações tardias de 1870.

A evolução técnica traz uma vez mais ao europeu o *fardo* de oferecer ao mundo o paradigma da civilidade, criando o germe daquilo que se tornaria conhecido como *neocolonialismo*; por outro lado, a resposta dada ao revés político que tencionava o retorno ao antigo regime surge numa socialização da responsabilidade de perpetuar os *ganhos* trazidos pelo regime burguês, com base em um discurso de nação e nacionalidade.

A ideia de nação é um conceito que começa a ser pensado em fins do século dezoito na obra de Siéyes, prestando-se a dar amálgama à disforme massa que compunha o terceiro estado francês, em seus projetos comuns. Antes, porém, de 1848, a ideia de movimentos nacionais apresenta-se remota.

Na verdade, podemos falar apenas de um movimento nacional no Ocidente, organizado de forma coerente antes de 1848, que foi genuinamente baseado nas massas, e até mesmo este movimento gozava de enorme vantagem da identificação com o mais forte portador da tradição da igreja. Foi o movimento irlandês de revogação sob a liderança de Daniel O'Connell (1785-1847), advogado demagogo e eloquente, de origem camponesa, e o primeiro até 1848, o único – dos líderes populares carismáticos que marcam o despertar da consciência política das massas até então atrasadas. (HOBSBAWM, 1981, p. 157).

À medida que o século XIX flui, o ideal de nação reinterpretado passa a integrar o conteúdo de soberania, fazendo com que as questões nacionais sejam também as questões soberanas, criando todo um esforço comum, em que cada um dos atores sociais, como burgueses e proletários, tenham a responsabilidade de participarem da construção do ideal de nação.

É sobre a ideia de nação germana, por exemplo, que Bismarck⁴, a *ferro e sangue*, unifica sob a direção da poderosa Prússia, a Alemanha. Também, com a ideia da República da nação italiana, Garibaldi⁵, une a Sicília agrária ao norte industrial. Em lapidar fecho no temário:

A nação é uma figura completa de soberania prior ao desenvolvimento histórico; ou melhor, não há desenvolvimento histórico que não esteja prefigurado na origem. Em outras palavras, a nação sustenta o conceito de soberania alegando que o precede. É a máquina material que percorre a História, o gênio que a faz funcionar. A nação se torna finalmente a condição de possibilidade de toda ação humana e da própria vida social. (HARDT, NEGRI, 2002, p. 118).

⁴ Bismarck (Otto, príncipe von), ou, mais precisamente, von Bismarck-Schönhausen, estadista alemão [...] reforçou a unidade alemã por medidas financeiras, judiciárias e militares.

⁵ Garibaldi (Giuseppe), político e general italiano [...] participante da unificação da Itália [...].

Todo o esforço de afirmação e solidificação do Estado Moderno, entretanto, não afasta uma tensão inerente ao conceito de soberania, qual seja: a tensão de guerra. O conceito instituído por Bodin à medida em que delimita em lindes perfeitos os espaços interno e externo, cria a fixação da agressão justa; em melhores termos, o revide a uma agressão injusta.

Com as unificações tardias, a disputa por mercados acirra-se fazendo com que a partir de 1870 até 1914 o mundo assista ao progressivo fomento dessa tensão desembocada no primeiro conflito mundial, de grandes proporções do século XX. A primeira Grande Guerra tem um aspecto bastante relevante. Ao seu cabo, o conflito produziu a primeira tentativa de negociação política internacional, divorciada dos antigos e obscuros acordos políticos de gabinete. Ainda que a Liga das Nações não tenha logrado êxito, anuncia-se com uma primeira tentativa de entender os conflitos entre Estados, suas causas, processos e fatores, pensando-os não como simples questão de Estado, mas da sociedade política internacional.

Os prejuízos trazidos pela Primeira Guerra foram sentidos até o início da Segunda, nos mais diversos níveis, determinando, inclusive com o *débâcle* de 1929, a reestruturação do modelo capitalista ocidental.

A sociedade medieval foi organizada de acordo com um esquema hierárquico de graus de poder. Foi isso que a modernidade explodiu no curso do seu desenvolvimento. Foucault se refere a essa transição do paradigma de soberania para o de governamentalidade; por soberania ele quer dizer a transcendência do ponto único de comando acima do campo social, e por governamentalidade refere-se à economia geral da disciplina que perpassa a sociedade. Preferimos concebê-la como um passagem dentro da noção de soberania, com uma transição para nova forma de transcendência. A modernidade substituiu a transcendência da função ordenadora. Arranjos de disciplina começaram a ser formados já na idade clássica, mas só na modernidade o diagrama disciplinar tornou-se o diagrama da própria administração. Por toda essa passagem, a administração exerce um esforço contínuo, amplo e incansável para fazer o Estado sempre mais íntimo da realidade social, e assim produz uma ordem de trabalho social. (HARDT, NEGRI, 2002, p. 159).

O trecho assinalado adianta algumas questões entre a comunicação do indivíduo com um poder estatal que continuamente se recria, traduzindo uma clara dinâmica que nos pós-guerra tenta construir uma figura de Estado que procura sua sobrevivência em alternativas flexíveis, também concernentes à soberania. Essa sobrevivência, também surge externada pela ajuda mútua de indivíduos visceralmente relacionados com as estruturas que os coordenam, não como simples observadores, mas atores no processo de recriação do poder, prenunciando o universo da soberania fraternal.

Antes, porém de se tentar a retomada do soberano em outras bases mais flexíveis, caso possível, urge dimensionar o discurso da soberania a partir da crítica acerca de sua teorização básica e da posição do destinatário frente ao conceito. Isso porque, a teoria da soberania política moderna tende, nas leituras que lhe são posteriores, a marcar o espaço soberano como possível apenas na modernidade, afastando da antiguidade as oposições de poder que seriam necessárias ao surgimento do conceito⁶.

Contudo, como já se escreveu, o Estado Português afronta à ideia segundo a qual a teoria da soberania apenas poderia se colocar na finalização do Estado Medieval, com suas lutas de poder, pois como demonstrado ela surge em pleno medievalismo em termos práticos, sendo posteriormente corporificada em teoria.

Se é verdade que os arranjos políticos possibilitadores da soberania já estão presentes na sociedade europeia do século XII, não se pode afastar a desagregação romana como se totalmente desligada das noções modernas de poder. Na verdade, parece não haver um processo verdadeiro de ruptura da noção de poder, senão uma reinvenção: primeiro baseada na teologia cristã e posteriormente na teologia judaica do Estado liberal burguês.

Não se trata de um signo distinto inventado por Jean Bodin, pois como diz o autor “a soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República, que os latinos denominam *majestatem*, os gregos *ákran éxusian*, *kyrían arkhé* e *kýrion políteuma* e os italianos *segnoria*”.(BODIN, 2011, p. 195).

⁶ Refere-se ao modo como o discurso sobre a soberania tem sido interpretado, normalmente alinhado a uma noção de hierarquia e oposição de poder.

Buscar esse diálogo com a antiguidade é, portanto, *conditio sine qua non*, para compreensão da genealogia do soberano e sua convergência, seja como ponto de ligadura entre uma primeira justificativa do poder real ou base de organização social através dos contratos civis.

CAPÍTULO II

FIAT LUX: O NASCIMENTO DO SOBERANO

Alessandro Groppali (1874-1959) e Posada bem aclaram a dimensão do problema atinente à soberania. O primeiro lecionou que o conceito de soberania constitui um dos fundamentos de toda a sistematização do direito público moderno, e, o segundo, com não menos percucienteza completou-lhe as palavras sublinhando o fato de que a doutrina da soberania sofreu sempre o que se pode chamar de crise conceitual.

Samuel Pinheiro Guimarães alinhavou o fato de que, “não importa quanto o estado ou os Estados Nacionais possam nos desagradar, são eles uma criação necessária e irremovível da sociedade e exercem um papel crucial no presente momento histórico”.(GUIMARÃES, 2000, p. 48)

Afora as diferenciações teóricas individuais dos autores em comento, as três sentenças bem traduzem as dimensões ideológicas e políticas da soberania. Políticas em razão de ser o signo a própria viga mestra dos ordenamentos jurídicos internos, bem como o norte polar das relações externas. Ideológicas, dado o fato de que a soberania, enquanto arquétipo traduz um arcabouço de correlações no escorrer de um processo histórico convergido para a afirmação das nações, como unidades.

A inescusável presença do Estado com sua progressiva evolução coloca diuturnamente a questão da soberania como matéria essencial de diálogo, visto que as relações se produzem no interior deste sistema irremovível, como já dito. Se a negação preliminar da figura estatal resta prejudicada, a compreensão das estruturas e pensamentos que o alicerçam parecem ser o único caminho à ação modificadora.

Consideradas quaisquer das concepções acerca do tema, tem-se por convergente a ideia de que a soberania representa sempre o poder de decidir em última instância sobre a atributividade das normas, o que representa em outros termos dizer sobre a eficácia do direito.

De fato, esta autonomia de determinação interna possibilita a própria sobrevida do ente estatal através da imposição de um sistema de jurisdição avocado por intermédio de um contrato social ligado a uma ideia de organização pela delegação de representação através do mecanismo político do voto. Tal dado traduz as principais características da soberania, quais sejam: a unicidade, a inviolabilidade, a inalienabilidade e a imprescritibilidade. Significando que a soberania não pode se dividir, diferentemente do seu exercício; não pode caducar ou decair; não se submete a nenhum outro poder e menos ainda, pode ser atacada por qualquer outro poder soberano.

Mesmo que se tenha tentado uma teorização acerca da soberania, ainda antes do dezenas é com Jean Bodin que se pode considerar que a temática é definitivamente introduzida no discurso político-jurídico. Isso porque, o pensamento do abade francês, atende as necessidades de transição dos modelos políticos organizatórios medievais para as modernas monarquias de base absolutista e após, a formação dos Estados Nacionais. Para Bodin (1530-1596), o poder soberano é concebido como “livre da lei, não, porém, de qualquer lei, pois, na sua conceituação, quando se diz que um poder absoluto não está sujeito às leis, não se quer dizer com isso que não esteja sujeito às leis de Deus e da natureza e as várias leis comuns a todos os povos”. (PAUPÉRIO, 1958, p. 65)

Percebe-se que a perspectiva bodiniana é de certo modo casuística, já que se insere num plano de justificação ideológica na transição do poder religioso para o poder real, diferenciando-se, de modo sutil, das ideias gestadas na idade média exclusivamente sob a inflexão das teses jusnaturalistas. Como diz Hans Kelsen:

o jusnaturalismo é a chamada doutrina do direito natural é uma doutrina idealista-dualista do direito. Ela distingue, ao lado do direito real, isto é, do direito positivo, posto pelos homens e, portanto, mutável, um direito ideal, natural, imutável, que identifica com a justiça. [...] distingue-se das outras doutrinas dualistas pelo fato de – como o seu nome indica- considerar a natureza como a fonte da qual

se originam as normas do direito ideal, do direito justo. [...] se a natureza foi criada ou é regida por um Deus justo, então – mas, só então – podem ser reconhecidas normas nas leis desta natureza, pode nesta natureza ser encontrado o direito justo, pode, a partir desta natureza, ser reduzido o direito justo. Isto se revela mais claramente numa doutrina teleológica do direito natural. (KELSEN, 1998, p. 71)

Como se depreende da observação do autor austríaco, mesmo a ideia de fins da sociedade introduz-se no conceito de soberania como vetor de estruturação interna e externa, tomando por significado daqueles fins o universo de uma razão legisladora, normativa, apenas na medida em que nela domina a razão divina.

Ao sujeitar o soberano às leis de Deus, assim como as várias leis comuns a todos os povos, Bodin desenvolve um sutil sistema político, pois permite nesse segundo aspecto, diferentemente do que ocorreu no medievo, pensar o poder como manifestação final das vontades, exclusivamente, humanas. Sob o apanágio do jusnaturalismo medieval o conteúdo do poder sob a inflexão religiosa só tem sentido como mantenedor da dogmática dos preceitos religiosos, sem considerar sua solidificação institucional no quadro de estruturas políticas geradas por contratos civis mundanos.

Este flanco, como dito sutil, é que permitirá ao pensamento político posterior sob influências, principalmente, hobbesianas, perceber um poder terreno lentamente conscientizado da incompetência da instituição religiosa para assumir um projeto político de expansão do que se chamaria estado-nação. O Deus contemplativo incapaz de resolver as questões sociais atendendo aos interesses imediatos da classe detentora do poder vai sendo substituído pela criação da figura de um gestor dos negócios divinos perfeitamente satisfeita com o *le roi absolu*. Este monarca será capaz de dirigir todo o processo de desenvolvimento e afirmação da figura do estado-nação, justamente porque, ainda que não seja o próprio Deus, não abdica, muito ao revés, veste-se do *omnis potestas a deo*, de um poder total e irrestrito, de tal modo que, apagada a figura divina e guilhotinado o rei absolutista, perfeita estará à transição rumo ao estado-nação.

Em Hobbes (1588-1679), a noção contratualista, de pronto, reestrutura o enfoque das relações sociais, já que parte de uma antropologia negativa do indivíduo, contrapondo-se a um ser naturalmente social e ainda, no plano interno a uma

sujeição pelo nascimento. A afirmação aristotélica, na *Política*, definindo que desde o nascimento uns são destinados à sujeição e outros são destinados ao mando, em Hobbes desfaz-se frente ao medo recíproco dos homens nascidos igualmente naturais, com seus corpos igualmente frágeis. Como diz o autor,

se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil à moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz também perecer toda a nossa força, vigor e mesmo sabedoria) e, como é fácil até ao mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem [...] Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil.(HOBBES, 1998, p. 29)

Para o pensador inglês, é justamente a instabilidade gerada pelo estado de natureza com sua hostilidade, *bellum omnium contra omnes*, o fato justificador do pacto social entre os indivíduos, decorrendo desta noção a de soberania. Como bem observa Sólon, “a partir da fraqueza humana, o mais moderno dos filósofos da soberania deduziu a necessidade um poder ilimitado, a que todos deveriam submeter-se para não se destruírem mutuamente”. (SÓLON, 1997, p. 41)

Se a lei civil é o único fator de desigualdade entre os homens, a reforma dessa mesma normativa ampliando os destinatários diretos do poder soberano é o caminho através do qual esse mesmo poder poderá se transformar e solidificar em definitivo. Tal transição depende, inicialmente, de uma nova predicação em relação à figura do Príncipe, portador primeiro dos desígnios divinos.

O príncipe surge, assim, não como um representante exclusivo do poder divino, mas como o próprio Deus, encarnado como uma autoridade suprema, sem condições que o grave; força que lhe resista; poder que o reforme; nem freio que o limite. Esta perspectiva fez com que Hobbes fosse tomado por justificador do absolutismo inglês, entretanto, a noção de contrato em Hobbes, reforça-se na conservação do direito à vida ameaçado no estado de natureza; o poder é ilimitado à medida do exercício necessário contra a vontade individualizada, em razão da autopreservação dos sujeitos, o que impede que o Príncipe, na preservação do corpo político, grave a vida dos súditos a ponto de extinguir-la por completo.

Ao transfigurar o poder divino na figura do príncipe, Hobbes caminha os primeiros metros rumo ao Estado-Nação, tal como hoje se o concebe. Contudo, para que houvesse por esgotadas as bases fundamentais desse estado novel, outros dois argumentos fundamentais extraídos de John Locke e Jean Jacques Rousseau, necessitariam serem trazidos às luzes dos argumentos de justificativa.

Para John Locke, a concepção do estado de natureza como situação de fundo bonômico, reverte à tese da existência de um poder soberano estribado no medo e encarnado pela autoridade máxima e irrestrita do Príncipe. Se em Hobbes a ideia prevalente é a submissão, em Locke o pacto civil, representa um contrato de consentimento antecedido por um feixe de liberdades capazes de limitar o poder ora estabelecido. Nesse sentido o indivíduo não é um mero joguete oferecido à sanha desse ou daquele poder, ao contrário, é a própria justificativa do mesmo, fazendo com que o consenso de vontade coloque-se como condição de existência do Estado. Eis o campo fértil para a entrada das teses do cidadão de Genebra.

Em Jean Jacques Rousseau, a soberania apresenta-se como a vontade do povo como pessoa coletiva, em termos diversos, a soberania consiste essencialmente na vontade geral que não é a soma das vontades dos indivíduos membros da sociedade, mas algo superior, cuja expressão é a lei. Desse modo, o que é desejado pelo maior número de indivíduos atinge foros de justo.

Embora as ideias do genebrino sejam essenciais ao estado moderno, prudente é a crítica de Bigne de Villeneuve (1813-1899), antecedendo as questões de dispersão de poder, povo e legitimidade, pensadas pelos estudos políticos a partir dos anos trinta do século XX. Como diz o Villeneuve “para haver vontade real é indispensável não só a determinação clara dos motivos como a determinação clara do fim, o que dificilmente se encontra entre as massas, cuja liberdade política se reduz, assim, a uma quase verdadeira ficção”. (VILLENEUVE *apud* PAUPÉRIO, 1958, p. 90).

A antecedência das palavras de Villeneuve coloca uma questão contemporânea essencial, qual seja a discussão do conceito de soberania, a partir do trânsito de uma noção de hierarquia e superioridade para um conceito de governo, com centros de poder difundidos, propiciando uma contínua comunicação dos órgãos de coordenação com os sujeitos destinatários.

Não havendo clareza dos motivos, certamente não haverá, como queria Rousseau, a força de um corpo político homogêneo e submisso aos códices criados pela vontade geral. Por outro lado, se os fins não são previamente definíveis ou definidos, é de se supor que a *volonté générale*, não necessariamente resulte no justo ainda que, no contrato social possa-se perceber um direito organizado.

A questão da finalidade ou propriamente da legitimidade da vontade geral na criação de um direito, alinhava outra antecedência, agora em relação ao pensamento de Walter Benjamin (1892-1940) em sua, Crítica a Violência ou Crítica ao Poder, 1921,”ao concluir que o direito positivo, só pode pensar a legalidade dos meios e não a justiça dos fins”. (SILVA, 2005, s. d).

Em Rousseau, no *Contrato Social*, vê-se que a vontade e a representação constituem condições primeiras de legitimidade para vida política. É a partir do entrelaçamento desses termos que o corpo político pode se realizar, balizado pela submissão ao poder soberano do povo. Em uma sociedade com certo grau de homogeneidade previamente estabelecido as inflexões da filosofia *rousseauniana* podem se espraiar de modo cômodo e relativamente coerente, contudo, frente a uma sociedade contemporânea esfacelada em seus conceitos, desagregada em suas estruturas, com centros microcósmicos de difusão de poder, tanto a vontade como a representação, ganham outros contornos.

Nessa sociedade contemporânea, em que não se localiza a *volonté générale*, não há finalidades possíveis, portanto apenas constatações acerca de meios diversos de exercício de poder, seja no âmbito interno ou externo aos países.

O modo como as relações de poder se realizam na contemporaneidade deflagram o questionamento não apenas sobre a construção da vontade e a necessidade ou não de representação dos grupamentos sociais, muito além, traduzem a necessidade de confrontar a racionalidade que gera o *povo soberano*, possível representado.

No hodierno, a racionalidade não mais se caracteriza pelo traço de *iluminação* da sociedade pensada pelo suíço, muito ao contrário hoje, aquela parece oscilar entre a retomada de valores marcadamente conservadores ou mesmo na perpetuação de uma espécie de barbárie que torna a sociedade um lugar ainda mais pernicioso ao indivíduo. Hoje é apenas o poder recriado, retroalimentado, renovado, auto

implicado, portanto, *biopoder* foucaultiano que pode ser pensado, não entre fins de justiça e serviço ao corpo político, mas entre os meios de sua criação e garantia de manutenção. Se ao tempo de Rousseau a sociedade corrompia hoje aniquila, pois subjaz a uma clara tensão de violência, caracterizada como um mecanismo mantenedor e justificador do poder, enquanto tal.

A velha parêmia do jusnaturalismo , segundo a qual a violência é um produto da natureza, só condenável se usada para fins injustos, resta sepulta por uma noção de poder soberano que afastada da justiça reforça a ideias bases de hierarquia e absolutismo do conceito de Bodin, através do uso da violência, criadora e mantenedora do poder, ao mesmo tempo.

A questão do soberano na contemporaneidade é antes de tudo o discurso sobre a origem da violência, sua legitimação e desenvolvimento e suas relações com as diversas classificações políticas básicas, entre estas as noções de: estado, nação, território, povo, governo, direito, contrato social, legitimidade e representação.

Nos alicerces destes conceitos básicos um lastro fundamental coloca-se incômodo, pois a demarcação do espaço do soberano, apenas pode se dar em razão de uma violência mítica essencial fundadora, cumprindo observar a utilização proximal da locução *benjaniniana*, mas não o seu conceito integral, como escrito na *Crítica da Violência*.

Essa violência mítica inicial legitima-se sobre si mesma, jacta-se de sua condição de superioridade capaz de definir-se segundo sua vontade exclusiva, indene de valorações aprisionantes, regentes do corpo social formado a partir dessa soberania, mas nunca antes ou junto dela. Nesse momento inaugural, como na mitologia judaica, o verbo puro, ordena: *fiat lux!* E tudo se inaugura e clarifica.

Como na Teogonia hesiódica, o mundo se ordena também pela escrita dos contratos civis mundanos, não para criar deuses (Leviatãs e Estados Modernos), mas para declará-los como potestades absolutas e perenes, pois nesse momento inicial não há qualquer possibilidade dos valores, das medidas, do tempo do que de comezinho é humano.

Nesse momento inicial, também não haverá a violência que nas sociedades políticas contratuais posteriores, dissolve-se nas noções de poder e de direito. A violência nestes termos não é a oposição da não-violência ou mesmo da paz; a violência do soberano reside na insolúvel tensão dialética *heraclitiana* que une os contrários e os preserva como termos opostos, mas essenciais ao mesmo discurso de permanência, portanto irredutível pela síntese.

A violência do soberano não se sintetiza, permanece tensionada, razão pela qual tudo o que é criado a partir dessa violência é sempre precário e passível, também, de transformação e destruição irrestritas. Considerando que todas as categorias básicas dependem desse momento inicial, podem elas ser transformadas, revisadas ou simplesmente apagadas pelas ondas irruptivas desse poder mítico *criacional*.

Estranhamente, o discurso de estabelecimento nos estados modernos se justifica por um poder irrestrito, mas restringe este mesmo poder diante das necessidades internas dos Estados. Na zona de elastério a soberania é a pedra angular sobre a qual o poder vem se firmando com todos os seus processos de reinvenção e fortalecimento, mas também o discurso de exclusão de todas as tentativas de poder não alinhadas aos mesmos termos.

No interior dos países, a ideia de soberania determina uma progressiva homogeneização social através da afirmação do poder interno, cujo clímax projeta-se no século XIX, vêm acompanhando as resvaladiças noções de nação e nacionalidade.

No plano externo, a oposição espacial inaugurada pelo discurso soberano, estrutura a relação Eu *versus* Outro, servindo de supedâneo ao processo de expansão dos poderes de centro, principalmente ao *eurocentrismo* e suas modelares discursivas baseada na fé e civilização. Ao afirmar a relação Eu *versus* Outro o discurso político apaga a violência mítica inicial na medida em que define uma relação de validade entre os termos. O soberano será o surgido a partir da violência mítica essencial, mas cujo significado se dá pelo outro, como se houvesse uma necessária dependência do soberano, como se não guardasse sua característica primal de não sujeitado.

Em termos de relações entre países, quando um determinado corpo político se declara soberano, o que lhe confere a soberania, não é a sua declaração em si, mas o reconhecimento ofertado por todos os outros estados, já considerados soberanos, levando a paradoxal conclusão de que o soberano submete-se a outros poderes, no caso, outros soberanos que podem retirar-lhe poder que não depende destes para a sua criação.

Quando tradicionalmente define-se como elementos constitutivos do estado: um povo, um governo e um território, já se estabeleceu o que seria um povo, um governo e um território, restando à questão: e quem o fez? E quem legitimamente poderia fazê-lo diante do poder soberano?

Na verdade, a violência mítica inicial foi apagada pelo arranjo dialético que a substitui, pela ideia de legitimidade e poder, como se houvesse a possibilidade de comparativos. Nestes termos, só pode ser legítimo o soberano que se submete ao poder a que todos se submetem, retornando a questão: mas, quem primeiro estabeleceu esse poder? Ou em outros termos, quem deferiu a um grupo de Estados o poder de reconhecer esse ou aquele corpo político como soberano?

Como já se disse a legitimidade não se confunde com o momento inaugural do poder soberano, como posteriormente se tratará, sendo-lhe posterior, de tal modo que caso esteja, a violência criadora submetida ao epigrafado discurso de reconhecimento, ou não é a violência mítica essencial ou é exercício de poder, próprio de outra violência, aqui chamada de violência de garantia, aplicável exclusivamente aos súditos participantes do contrato social, como medida de garantia a observância do direito estabelecido pelo mesmo contrato.

Tal violência de garantia, não pode ser aplicada aos que não participaram da formação do contrato, pelos óbvios motivos de não estarem representados no corpo político os destinatários. Caso seja utilizada, pode se desnaturar em atentado, comportando o permissivo a retorsão equivalente. Como nesse caso, não existe o estabelecimento de regras mínimas de relacionamento, o estado de natureza se apresentaria como único possível permitindo a utilização de todos os meios desde o recuo ao confronto até mesmo a aniquilação.

Por outro lado a aniquilação é a negação do soberano, pois também, falece com a tensão que lhe caracteriza. Sintetiza o que não pode ser sintetizado, põe fim a dialética dos contrários, levando-se ao questionamento sobre outra possibilidade de realização do soberano: por que e para quem?

As tentativas de equilíbrio de poder do corpo político, interno ou externo, demonstram uma convergência a três bases fundamentais, a saber: 1) a substituição da violência mítica essencial, pelo discurso do poder e da legitimidade; 2) a relação eu versus outro; 3) a homogeneização interna do corpo político.

Como dito, as duas primeiras bases retiram do soberano a irrupção inicial que o caracteriza, de modo que resta desnaturado no que lhe é inerente. Assim, o pensamento acerca da homogeneização interna do corpo político pode responder sobre a possibilidade do poder soberano como tal. Se o poder se recria no espaço de tentativa de homogeneização interna, como *biopoder*, é possível que em suas tramas relacionais exista alguma interface que não convirja ao puro aniquilamento.

Considerando-se que na base do Estado encontra-se uma tensão de violência absoluta e não sintetizável, o que mantem o corpo político pacificado, não é a onda homogeneizadora do poder e sim a difusão contínua dos centros de poder.

Caso fosse a homogeneidade o ponto de equilíbrio dessa tensão, onde houvesse homogeneidade, imposta ou resultante do consenso nunca se operaria qualquer rompimento do corpo político.

Esse fato é desmentido pelo curso histórico das sociedades modernas, onde a pluralidade de comportamentos, modos de vida e existências é diretamente proporcional ao equilíbrio. Corpos políticos homogêneos tendem a menor tolerância em relação ao diverso, rompendo de modo mais grave e com maior facilidade do que os corpos plurais.

As revoluções só podem se operar com a grandiloquência que lhes é comum, nos espaços onde não há movimentos graves, pois onde estes acontecem diuturnamente, tornam-se cotidianos, muito mais modos de existência do que rompimentos. Somente a difusão contínua do poder é capaz de redimensionar a tensão básica de violência, podendo-se assinalar não ser a ordem à garantia da permanência do corpo político e sim o caos, entendidos no presente, como

homogeneidade e pluralidade, respectivamente. Assim, apenas nos núcleos dispersos de poder tem-se por alterada a relação de hierarquia e superioridade, de Bodin, para a relação de comunicação e coordenação.

A transformação do binômio hierarquia-superioridade, para a relacional comunicação-coordenação, só se torna possível a partir dos fins da segunda guerra, diante da apresentação do conceito de alteridade. Esse conceito traz a necessidade de estabelecimento de nova posição para um indivíduo suscitando os questionamentos sobre os verdadeiros realizadores de poder na sociedade.

Por outro lado prescinde de outro modo de organização do corpo político lugar em que cabe o conceito de Foucault de *governamentalidade*. Diz o autor: autor:

Por ‘governamentalidade’ entendo o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, ainda que complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por forma maior de saber a economia política, por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Segundo, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não cessou de conduzir, e desde muito tempo, à preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros: soberania, disciplina, e que, por uma parte, levou ao desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, de outra parte], ao desenvolvimento de toda uma série de saberes (FOUCAULT, 2004a , p. 111-112).

Ao conceito do autor francês acrescenta-se que essa técnica de governo, só pode subsistir como uma dispersão de poder que, lastreadas na alteridade, coloca-se contra a tensão de aniquilamento. Não se trata apenas do jogo entre uma sociedade estatizada ou *governamentalizada*, mas de pequenos núcleos de poder gerados no bojo de uma tentativa de homogeneização e norteados pelo consenso (comunicação – coordenação), tendo como único meio possível de estabelecimento e recriação do poder a própria alteridade.

Contudo, antes de perscrutarmos se a alteridade construída como *técnica* de governo com centros de poder difundidos, pode se colocar como à base de interpretação para um novo paradigma da soberania, a partir de uma perspectiva flexibilizada ou mesmo de reforço aos velhos termos *bodinianos*, é preciso

dimensionar como o soberano se apresenta e sob quais germens encontra nascedouro e possibilidade de desenvolvimento.

Nesse sentido, é preciso analisar se o soberano é gestado apenas a partir da oposição de poder, tese oitocentista lançada por Jellinek, que afasta a possibilidade do poder soberano na antiguidade, por uma dita inexistência de oposição de poder naquele contexto ou mesmo se pode ser contextualizado na base de termos teológicos secularizados como argumenta Carl Schmitt em sua *Teologia Política*.

Epigrafadas análises levam-nos a um segundo *intermezzo* dramático, caracterizado pelo questionamento: *qual a razão de (não) se ter chegado a um conceito de soberania ou outro equivalente na antiguidade?*

CAPÍTULO III

ANTIGUIDADE: DIMENSÕES SOBRE A NATUREZA DO PODER SOBERANO

O primeiro discurso do qual o indivíduo comunga, qualquer que seja o grupo social a que pertença, é ideológico⁷. Entendendo como ideologia aquilo que Raymond Williams afirma:

O conceito de ideologia pode ser definido, basicamente, de acordo com três concepções básicas: 1. Como sistema de crenças de uma classe ou grupo social. Nessa concepção estariam incluídos os valores, ideias e projetos de um grupo ou classe social específico; 2. Como sistema de crenças ilusórias – o que costuma chamar de falsa consciência. Essas crenças ilusórias, baseadas em critérios impossíveis de ser comprovados, contrastariam com o conhecimento verdadeiro ou científico. 3. Como o processo geral de produção de significados e ideias. (WILLIAMS in TOMAZI, 1996, p. 169).

O fato do indivíduo ser dependente por razões biológicas⁸, faz com que ele insira-se, enquanto projeto em um mundo pronto e aparentemente acabado, com suas leis e dimensões hierárquicas estabelecidas. Assim, o conjunto de *signos*⁹ que lhe são oferecidos para articulação de suas ideias representam um somatório de

⁷ O ideológico, no sentido dado, refere-se ao fato de o indivíduo inserir-se em uma comunidade com valores, modos de organização e existência claramente definidos e, não especificamente, as correntes de pensamento ou discussões mais aprofundadas sobre o tema.

⁸ A dependência biológica no contexto é apenas uma decorrência da constatação da fragilidade do sujeito nos primeiros anos de vida.

⁹ Entende-se por *signo* ou *sinal* a unidade, concreta e abstrata, real ou imaginária, que, uma vez conhecida, leva ao conhecimento de algo diferente do mesmo [...] Por isso mesmo se diz que tais unidades são *simbólicas*, já que se entende em geral por símbolo aquilo que, por convenção, manifesta ou leva ao conhecimento de outra coisa, a qual substitui. (BECHARA, 2009, p. 28).

verdades e falsas verdades, depuradas entre conteúdos sólidos e crenças ilusórias no curso do próprio amadurecimento intelectual.

Como bem salienta Hegenberg:

o homem encontra, ao nascer, um sistema de crenças. Habitua-se a elas. Conta com a as coisas e vive a interpretação que lhe entregam os pais, mestres, amigos e antepassados. Vai simplesmente vivendo. Há momentos porém, em que as crenças se tornam problemáticas. Nosso estar-na-circunstância torna-se instável. Vem a dúvida, um não saber a que se possa ater, decorrência do choque de crenças antagônicas. Há que se decidir. E então pensamos. (HEGENBERG, 1969).

Nesse sentido, qualquer discurso traz em seu bojo um modelo pré-ordenado de estruturação da realidade, cuja expressão de perenidade ou de mudança pode ser feita com base na análise do sistema sínico. Sobre os modelos dirá Guibourg:

Que um modelo seja mais útil do que o outro depende, é claro, de um juízo de valor emitido a partir das preferências, necessidades e objetivos de uma pessoa ou grupo que vá utilizar o modelo em sua própria interpretação da realidade. Mas, no contexto das ciências naturais, o que se entende por utilidade de um modelo é um ponto que goza de bastante consenso, posto que certos marcos teóricos tendem a ser considerados verdadeiros ou, pelo menos, a serem respeitados como se fossem. O pensamento jurídico, em transformação, muitas vezes depende de um emaranhado de valorações do que de modelos e teorias que vão e vem ao sabor da conveniência de pessoas e grupos. E mesmo uma pessoa é capaz de utilizar modelos reciprocamente incompatíveis em diferentes momentos ou frente a diversos interlocutores, sem fazer tal coisa em prejuízo (bloqueando/barrando) de seus interesses conjunturais. (tradução do autor)¹⁰

¹⁰ Que um modelo sea mas útil que otro depende, por cierto, de un juicio de valor emitido desde las preferencias, las necesidades o los objetivos de la persona o del grupo que haya de utilizar el modelo en su propia interpretacion de la realidad. Pero, em el contexto de las ciencias naturales, lo que haya de entenderse por utilidad de un modelo es un punto que goza de bastante consenso, puesto que ciertos marcos teóricos tienden a considerarse verdaderos o, al menos, a ser respetados como si lo fueran. El pensamiento jurídico, em cambio, suele depender de tal maraña de valoraciones que modelos y teorias van vienen al son de conveniencia de personas y de grupos. E incluso una misma persona es capaz de emplear modelos reciprocamente incompatibles em distintos momentos o frente a diversos interlocutores, si hacer tal cosa cuadra a sus intereses de coyuntura. (GUIBOURG, s.d. p. 60)

O estudo sobre o surgimento do signo soberania e seu desenvolvimento circunscreve-se a uma construção arquetípica necessária para manutenção do poder, seja de matiz político ou jurídico, justamente porque a ideia de soberania está ligada a afirmação política das nações.

À medida que o disforme Estado, surgido em processo a partir do século XII, caminha para forma, tal como hoje se o concebe, as dinâmicas internas dos sistemas sociais, bem como as relações externas, começam a inserir novas dimensões ao conteúdo do signo, dando renovação não aparente ao modelo soberano.

Como acima aventado, a evolução do discurso de poder, como relação modificadora das condutadas pela criação de novos modelos sociais encontra na dimensão sínica um campo de diálogo cuja análise se faz possível em face dos recursos da semiótica ou teoria geral dos signos¹¹. Como afirma Carvalho:

Os recursos semióticos permitem a análise das três dimensões que a linguagem apresenta: a) o sintático, onde os signos linguísticos são examinados em suas relações mútuas; b) o semântico, que se ocupa da relação do signo com o objeto que ele representa; e o pragmático no qual se examina a relação do signo com o emissor e o destinatário da linguagem. (CARVALHO, s.d, p. 20)

Sobre a importância entre a filosofia do direito e os atos de linguagem, vale lembrar a observação de Amselek:

E, de fato, eu acredito que as relações entre a filosofia do direito e a teoria dos atos de linguagem, como batizava Austin, aparece desde o início rica em perspectivas para a filosofia do direito: ela lhe traz novos instrumentos de investigação e da análise perfeitamente apropriados às suas necessidades, novos e frutíferos métodos de abordagem, novas e frutíferas maneiras de ver e de abordar as coisas jurídicas, que deveriam permitir a abertura de novos caminhos, mas também fechar os antigos, mesmo que visitados frequentemente, na

¹¹ Anota-se a semiótica apenas para demonstrar a relação entre o conteúdo do discurso de poder na antiguidade e a desnecessidade de instauração da oposição a partir do mesmo. Descabendo, no estudo, qualquer outro aprofundamento à respeito da ciência geral dos signos.

realidade são somente becos (impasses), caminhos que não levam a parte alguma. (tradução do autor)¹²

Direito é a realização ordenada e garantida do bem comum numa estrutura tridimensional bilateral atributiva, e o exercício do poder político (REALE, 1999), tem como objetivo a realização do controle social das atividades dos participantes de um grupo específico – o Estado – com vistas à obtenção de resultado social do grupo como um todo. (REIS, 1983).

a linguagem prescritiva de condutas presta-se a expedição de ordens, de comando, de prescrições dirigidas ao comportamento da pessoa, abrangendo condutas intersubjetivas e intrasubjetivas [...] a linguagem prescritiva projeta-se sobre a região material da conduta humana, atingindo única e exclusivamente os fatos e as condutas possíveis, caindo fora de seu alcance as ocorrências factuais e os comportamento necessários ou impossíveis. (CARVALHO, s. d, p. 66)

Assim, percebendo que o “fim da política não é conhecimento puro (*gnosis*), mas o conhecimento prático” (*práxis*) (REIS, 1983, p. 33), importa compreender as razões que possibilitaram ao discurso político ganhar perenidade a partir da criação de um signo jurídico, através da soberania bodiniana, analisando algumas características do pensamento político antecedente.

¹² Et de fait, je crois que les relations entre la philosophie du droit et la théorie des actes de langage devraient être particulièrement féconds. La théorie des actes de langage ou phénoménologie du langage, comme le baptisait Austin, apparaît dès abord riche de perspectives pour la philosophie du droit: elle lui apporte de nouveaux instruments d’investigation et d’analyse parfaitement appropriés à ses besoins, de nouvelles et fructueuses méthodes d’appréhension, de nouvelles et fructueuses manières de voir et d’aborder les choses juridiques, qui devraient permettre de frayer de nouvelles routes, mais aussi d’en fermer d’anciennes qui, quoique couramment fréquentées, ne sont en réalité que d’em impasses, des chemins qui ne mènent nulle part. (AMSELEK, 1986, p. 109-110).

3.1 – Grécia: o soberano como possível

Tradicionalmente, a ideia de inexistência de qualquer noção que se assemelhe à soberania no mundo antigo é explicada a partir da inoposição do poder do Estado e de outros poderes, tornando inviável a hierarquização dos poderes sociais. Respondendo à pergunta: qual a razão de não se ter chegado ao conceito de soberania ou outro equivalente no período? Dallari afirma:

A resposta a essa pergunta já foi dada com bastante precisão por JELLINEK, quando este observou que o fato de a Antiguidade não ter chegado a conhecer o conceito de soberania tem um fundamento histórico de importância, a saber, faltava ao mundo antigo o único dado capaz de trazer à consciência o conceito de soberania: a oposição entre o poder do Estado e outros poderes. De fato, as atribuições muito específicas do Estado, quase que limitadas exclusivamente aos assuntos ligados à segurança, não lhe davam condições para limitar os poderes privados. Sobretudo no âmbito econômico, as intervenções verificadas eram apenas para assegurar a ordem estabelecida e arrecadar tributos, não havendo, pois, a ocorrência de conflitos que tornassem necessária a hierarquização dos poderes sociais. (DALLARI, 1995, p. 69).

Dallari, caminhando pela obra Aristotélica, dirá ainda que o conceito de autarquia trazido na Política, não indica supremacia de poder, significando apenas que ela (cidade) era auto suficiente, capaz de suprir às próprias necessidades. (DALLARI, 1995, p. 69). Afinal:

Aristóteles chegou à conclusão que uma mudança de regime transforma uma Polis em outra, negando a continuidade do Estado que será sustentada pelos juristas modernos, através de uma noção estranha aos antigos da pessoa jurídica do Estado. Esta ideia de superioridade do regime também será rejeitada pela filosofia política moderna que substitui a indagação moral de como os homens devem viver pela questão realista como eles vivem de fato [...] Além desta ideia da melhor forma de governo, os gregos foram os primeiros a possuir uma concepção de um estado governado por leis, que se colocava acima dos governantes. Ao mesmo tempo, estas leis não eram imaginadas como produto de uma vontade humana arbitrária, mas de princípios eternos, originados seja em Deus, na natureza ou na ideia de justiça, uma vez que a concepção moderna da vontade como criadora do direito não tinha nenhum paralelismo clássico. (SÓLON, 1997, p. 21).

A concepção de uma soberania distinta da do *populus Romanus* ou da pessoa do Imperador não chegou a ser formulada pelo direito romano antigo. Bastava ao pensamento jurídico romano, a noção justiniana do Príncipe como *lex animata*, personificando todas as virtudes e todo o bem possível. Mesmo que alguns imperadores se fizessem adorar como deuses, o principado, na medida em que tinha natureza de magistratura, destituída de onipotência e emanando da soberania do povo, não era considerado acima e fora da lei. De qualquer modo, a ideia de um corpo político, separado do soberano, somente será desenvolvida pela teoria política medieval [...] (SÓLON, 1997, p. 22-23).

A inexistência de oposição intra e intersocial, não frutifica. Isso porque, tanto as modificações internas nos regimes políticos das sociedades grega e romana, como as grandes guerras do chamado Período Clássico na Grécia e o processo *imperialista* Romano, são impulsionados por flagrante tentativa de reestruturação do poder político, na antiguidade, com clara oposição de interesses.¹³

No plano externo, a Confederação de Delfos e a posterior Guerra do Peloponeso marcam uma flagrante oposição de poder. No primeiro caso, entre o poder grego e o persa, representando como já sublinhado um aspecto intersocial de arranjo político; e no segundo caso o aspecto intrasocial, com a tentativa de quebra do imperialismo ateniense e posterior hegemonia tebana.

¹³ A Grécia, na época chamada dos legisladores, experimentou dois grandes períodos de reformas, empreendidos respectivamente por Drácon, em 621 a. C., e Sólon, em 594 a. C. muito antes, porém, ainda na fase do governo oligárquico, o partido popular já se manifestara defendendo o direito de participação na vida pública e um conjunto de leis escritas. “No ano 621 a. C. Drácon iniciou as reformas, preparando uma legislação escrita para a cidade. As leis de Drácon eram extremamente severas, pois previam a pena de morte para a maioria dos crimes. No entanto, foram muito importantes, pois além de serem escritas, a administração da justiça saiu das mãos da aristocracia e passou a ser competência do Estado, que se fortaleceu com isso.” (TURIN, 1995, p. 33). As reformas de Sólon, por sua vez, atingem a frente política, bem como a econômico social. “Suas leis principais foram as seguintes: 1) aboliu a legislação draconiana; 2) cancelou todas as dívidas públicas e privadas, proibindo empréstimos nos quais a garantia fosse a própria liberdade do devedor; 3) dividiu a sociedade ateniense em quatro classes: a) os pentacomsimeditini, formada por aqueles cujas terras produziam mais de 500 sacos de cereais; b) os cavaleiros, que produziam mais de 300 sacos de cereais; c) os zeugitas, que obtinham mais de 200 sacos; d) os tetas, que nada tinham [...] Com a legislação de Sólon, os tetas, embora não pudessem ocupar nenhum cargo, poderiam agora, no entanto, fazer parte da Eclésia ou Assembléia do Povo.” (MAIOR, 1976, p. 79). As reformas de Sólon retiraram da aristocracia o monopólio do poder, dividindo-o a partir de critérios baseados na riqueza do indivíduo. Este conjunto de modificações posteriormente desnaturadas no governo tirânico encontram na ideia de democracia, apoiada “no princípio de que todos os cidadãos deveriam ter o direito de participar nos negócios públicos” (MAIOR, 1976, p. 80), ponto culminante de realização.

Em Roma, a hierarquização do poder baseada na divisão de classes entre patrícios, grandes proprietários, os clientes geralmente parentes pobres dos patrícios a quem prestavam determinados serviços e beneficiando-se da proteção da família e os plebeus, estrangeiros, artesãos, comerciantes e pequenos proprietários de terras pouco férteis acabou trazendo a esta última classe constantes problemas como: impostos elevados, endividamento e escravidão por dívidas.¹⁴

A própria crise religiosa que em última instância acaba determinando uma divisão do Império Romano Ocidental (Roma) e Oriental (Constantinopla) representa uma clara oposição entre os poderes, secular e regular, capaz de fazer falecer a ideia acerca do fundamento histórico de inexistência do poder soberano no mundo antigo. Assim que à pergunta: qual a razão de não se ter chegado ao conceito de soberania ou a outro equivalente, pode encontrar resposta diversa, lançada nos argumentos seguintes.

No que diz respeito a soberania do Estado na Antiguidade, certos pontos devem ser salientados. Conclui o Dallari basicamente que o estagirita nega a continuidade do Estado, bem como este se fundamenta sobre a tríade: deus, natureza e justiça.

A ideia de instabilidade para o pensamento aristotélico é profundamente agressiva. “Aristóteles era sinceramente conservador em virtude da confusão desastrosa proveniente da democracia em Atenas; como verdadeiro estudioso ele anseia por ordem segurança e paz.” (DURANT, 1956, p. 94).

¹⁴ Assim, “para forçar os patrícios às concessões, os plebeus fizeram greves e ameaçaram abandonar a cidade. Por esse meio, obtiveram várias concessões: os Tribunos da Plebe (494 a. C.); a Lei das Doze Tábuas (450 a. C.), que transformava as leis orais em escritas; a Lei Canuléia (455 a. C.), que autorizava o casamento entre classes, até então proibido. Mais tarde, os plebeus obtiveram o direito de ocupar as magistraturas inferiores até chegar ao consulado e à ditadura. A Lei Licínia Sextia proibia a escravidão por dívidas; a Assembleia da Plebe (Comicius Plebis), enfim, escolhia os tribunos plebeus e discutia problemas do interesse da plebe, votando o plebiscito. (TURIN, 1996, p. 44).” Com o processo de desintegração da República, vê-se novamente uma luta pelo poder interno instalar-se no mundo romano, através de guerras civis. “As forças políticas que se defrontam durante as guerras civis eram as seguintes: os patrícios, que procuravam mantes a República e os seus privilégios; os cavaleiros, que almejavam o controle do poder político; os clientes, que serviam de instrumento na luta política; e o Exército que, reformado a partir de 105 a. C., tornou-se profissional, constituindo igualmente um instrumento político na mão dos generais. (TURIN, 1996, p. 45).” Já a expansão externa Romana, através das Guerras Púnicas, inicia-se em relação aos povos mais próximos: sabinos, albanos, équos, samnitas, atingindo a Magna Grécia, Sicília (264-241 a. C.), Espanha e norte da África (218-202 a. C.) e ainda Cartago (150-146 a. C.). Pelo tempo desta última guerra, Roma já conquistara todo o Mediterrâneo Oriental, vencendo sucessivamente a Macedônia, Grécia, Síria, Ásia Menor, Palestina e finalmente o Egito em 30 a. C.

O próprio estagirita reconhece em seus escritos que a instabilidade legislativa, entenda-se instabilidade do poder estabelecido e assegurado pelas leis, promove a instabilidade social. Escreveu Aristóteles na *Política*¹⁵:

o costume de mudar facilmente as leis é um mal; quando as vantagens da mudança forem poucas, melhor é que tolerem filosoficamente alguns defeitos, quer nas leis, quer nos governantes. O cidadão ganhará menos com a mudança do que perderá adquirindo o hábito da insubordinação. [...] passar facilmente do regime de leis velhas para o de novas é o meio de enfraquecer a íntima essência de quaisquer leis. [...] não desprezamos a experiência de um longo passado; não há dúvida de que, no curso de tantos anos, estas coisas, se fossem boas, não teriam ficado desconhecidas. (ARISTÓTELES, *Política*, II, 5; II, 8; V)

Aristóteles superou a ideia de bem como fim do Estado, reconhecendo nesta estrutura uma forma organizacional específica, através da divisão de sua filosofia em teórica, prática e poética, além disso vê-se que o macedônio de Estagira adianta o pensamento *machiaveliano e hobesiano*, uma vez que reconhece a perversidade da natureza humana como fator determinante para construção de um sistema de leis que organize a vida social, legando ainda à política a função de analisar racionalmente os feitos e ações dos indivíduos.

os homens ouvem com prazer sobre utopias e são facilmente induzidos a crer que existe algum modo miraculoso de todos se tornarem mutuamente amigos, sobretudo após a enumeração dos males existentes [...] que dizem ter causados pela propriedade particular. Estes males, porém, derivam de outra fonte – a perversidade da natureza humana. [...] a política não faz homens e sim toma-os como a natureza os fez [...] (ARISTÓTELES, *Política*, II, 5, II, 8, V, 8, I, 10)

Ainda que o ponto de partida da doutrina Aristotélica seja o porto platoniano, “Aristóteles combate o realismo de Platão sobre os universais e o idealismo de Platão sobre o governo” (DURANT, 1956), trabalhando contra a utopia da República Platoniana.

¹⁵ Anote-se que o presente estudo não está centrado na obra aristotélica, mormente na *Política*, sendo que a mesma serve de referência apenas para a análise da evolução do poder no ocidente.

A já mencionada divisão da filosofia Aristotélica se caracteriza, nos dizeres de Beneyto, do seguinte modo:

A teórica atende a contemplação e trata da física, matemática e metafísica. A prática estuda as disciplinas com fim próprio: a lógica, a ética, a economia e a política. Na ética distingue a ética individual da social e da política. A individual parte do reconhecimento do homem como ser racional e livre, capaz de moralidade e trabalhando para um fim, assim como da necessidade do fim último o bem supremo, que consiste na prática da virtude e na contemplação da verdade. A ética social tem por centro a família, frente a tese platoniana do comunismo sexual; a educação honesta e a escravidão, bem que esta, se natural, deve ser limitada no tempo. Enfim, a ética política surge da realidade do homem como animal político *zoon politikon*, de onde deriva o reconhecimento da necessidade de uma sociedade civil. (tradução do autor)¹⁶

O parágrafo em comento traz uma necessária questão: se a sociedade civil surge com uma necessidade e a ética política é diversa da ética individual, ausente a ideia de bem, poderia tal sociedade subsistir? Parece que a presente questão já foi respondida. Observa Durant sobre a questão da natureza humana em Aristóteles:

E a natureza do homem normal fica mais próxima dos animais do que de Deus. Em sua grande maioria os homens são estúpidos e mandriões; em qualquer organização política essas criaturas ficarão sempre embaixo; e auxiliá-las com subsídios públicos é querer *encher d'água barris furados*. Essas criaturas devem ser governadas na política e dirigidas na indústria – com seu consentimento, se possível; sem ele, se necessário [...] (DURANT, 1956, p. 95)

¹⁶ La teórica atiende a la contemplación y acoge a la física, la matemática y la metafísica. La práctica estudia las disciplinas que tienen un fin propio: lógica, ética, economía y política. La individual parte del reconocimiento del hombre como ser racional y libre, capaz de moralidad y obrando por un fin, así como de la necesidad del fin último o bien supremo, que consiste en la práctica de la virtud y en la contemplación de la verdad. La ética social tiene por centro la familia, frente a la tesis platoniana del comunismo sexual; la educación honesta y la esclavitud, bien que esta, si natural, debe ser limitada en el tiempo. En fin, la ética política surge de la realidad del hombre animal político *zoon politikon*, de donde deriva el reconocimiento de la necesidad de la sociedad civil. (BENEYTO, 1964, p. 24).

Por certo, à modernidade talvez seja mais agradável reputar ao pensamento aristotélico a feição bonômica do ser naturalmente social, em contraposição a amoralidade das razões de Estado do *Príncipe Machiaveliano*. Todavia, como demonstrado, a sociabilidade não é fim, senão mero viés de manutenção da ordem social, em cujo bojo o indivíduo pode desenvolver-se. Ideia, aliás, ainda hoje nodal, dentro da perspectiva *Estado-ordem-indivíduo*, reforçada a partir dos fins do XVIII, com o estabelecimento do Estado Burguês.

Assim, considerar o pensamento aristotélico a partir de uma parcimoniosa aproximação com a perspectiva idealista puramente *platoniana*, deixando de reconhecer a diferenciação entre o indivíduo e, um poder superior, ainda que não seja o Estado Soberano, tal como se o concebe, é atitude de temerário obnubilamento.

Procurando dar resposta à indagação: qual a razão de não se ter chegado ao conceito de soberania ou outro equivalente? Diríamos que tal impossibilidade decorre basicamente da natureza puramente semântica do discurso político no mundo antigo.

Há que se considerar que as sociedades antigas são sociedades politeístas, a religião grega era sobretudo antropomórfica.

Seus deuses tinham as fraquezas, as paixões e as virtudes humanas, mas apesar de serem eternos e mais felizes do que os mortais não fugiam ao fatalismo do destino por vezes cruel.[...] Na sua estrutura, a religião romana era contratual e formal. Contratual porque as relações eram baseadas no interesse recíproco: o homem propiciava sacrifícios e recebia favores. Formal, porque admitia a necessidade do mais escrupuloso cuidado com os gestos e palavras que compunham as cerimônias, sob pena de ineficácia. (MAIOR, 1976, p. 174).

Neste universo as diversas divindades não se relacionam em termos de hierarquia de poder entre si, exercendo cada uma delas uma fração deste, identificada com os fins a que representam, o que de pronto impossibilita pensar-se em uma unidade abstrata de poder, transfigurada em um único signo. Apenas do ponto de vista do monoteísmo é que se torna possível concentrar o poder tanto no modo de aquisição como no de exercício.

Por sua vez, “as ideias fundamentais do cristianismo baseiam-se na existência de um deus único, criador de todas as coisas, de uma alma imortal e de uma vida eterna” (MAIOR, 1976), portanto, de uma abstração capaz de ao mesmo tempo criar um sistema social e lhe modificar os rumos. Todavia, este deus único materializa-se por intermédio do discurso trazido pelo pensamento judaico-cristão. Ele elemento intermediário é que marca a característica pragmática do discurso que sustenta a ideia de soberania.

O discurso político no mundo grego, no período Arcaico, também possui uma característica pragmática. Os destinatários da mensagem ofertada pelos deuses têm acesso a esta apenas através do *aedo*, o poeta-cantor. “O poder da força da palavra instaura-se por uma relação quase mágica entre o nome e a coisa nomeada, pela qual o nome traz consigo, uma vez pronunciado, a presença da própria coisa.” (TORRANO, 1995, p. 17). Tal perspectiva induz a necessária ideia de intermédio entre o poder revelado e o indivíduo, que é retomada pelo pensamento cristão.

À medida que a sociedade grega se desenvolve e um conjunto de signos alfabéticos oferece ao indivíduo a possibilidade de reorganizar de per si o mundo, através de termos com significação e palavras, a ideia dogmática do discurso político divino e solapada, possibilitando um divórcio entre o indivíduo-divindade; indivíduo-sociedade.

O discurso de organização do mundo com natureza metafísica, provindo do panteão hesiódico, torna-se coisa marcadamente diversa do discurso de organização social; possibilitando ao homem da antiguidade estabelecer uma relação direta entre o discurso e o objeto. Ao homem antigo não importa o estabelecimento da ficção estatal, tal como hoje se a tem, porque percebe no próprio modo de poder que engendra as características de absoluto e perpétuo do poder. Não seriam os homens produtos de um Estado e sim o inverso, já que é a força dos homens a mão pesada que molda a argila dos diversos regimes políticos. Ao pensamento divino resta, nesta perspectiva, a dimensão de poder força originária, cuja primeira função é dar molde a um mundo, construído no futuro pelos indivíduos.

Neste sentido, a ideia de poder na chamada idade clássica e no período medieval precedente ao movimento de Reforma encerra certa similaridade naquilo que concerne ao discurso argumentativo sob o qual a própria noção de poder se firma. O pensamento católico do medievo retoma o discurso pragmático do panteísmo hesiódico, no período Arcaico, adotando apenas novos signos e não novos conteúdos.

A pluralidade divina na *Teogonia* é substituída pelo monoteísmo judaico-cristão, sem abdicar da mesma dimensão de poder *força* pronunciada no nascimento dos deuses; valendo-se, inclusive, da argumentação do poder superior metafísico, *ad principium*, organizador do modo dos seres no mundo.

De fato, a evolução da sociedade grega com, inclusive, criação do pensamento filosófico dimensionou as questões humanas para outros níveis de argumentação cada vez mais desvinculadas da narrativa fantástica. No mundo cristão, o divórcio do pensamento filosófico da mítica não ocorre a contento até o período posterior ao medievo, chamado de iluminismo, em que as questões humanas não só passam a ser fruto de interpretações as mais variadas, senão, a própria justificativa do estabelecimento de todo um conjunto de discursos capazes de possibilitar ao indivíduo a percepção de ser, estar e desenvolver-se no mundo. E ainda, mesmo neste universo *desvinculado*, poder-se-á sentir as substituições dos conteúdos precedentes de poder para noções adequadas à organização do Estado Moderno.

Desse modo, até o período da Reforma a diferenciação entre o mítico e o filosófico caminha por mais de uma vez em senda de passos fundidos, significando dizer que aquilo produzido em termos de justificativa sistêmica comunga necessariamente dos *dois mundos platônicos* e da *potência-ato aristotélicos*.

O aparente paradoxo da reunião do pensamento do cidadão de Stagira e do Ateniense num todo sólido desfaz-se a medida em que a figura metafísica de deus, no pensamento filosófico judaico-cristão do catolicismo, homogeneíza toda a noção de mundo pela onisciência absoluta inerente à figura divina. O poder com fins de estabelecimento da justiça, nos *Diálogos* ou o escravismo de nascimento na *Política*, sob a regência da divindade católica, é açambarcado pelas palavras de São Paulo: *omnis potestas a Deo*.

A sutil diferença entre a interpretação medieval do ideal clássico surgirá em torrente definitiva quando da contraposição filosófica da Reforma. Isso porque o movimento religioso inaugurado por Lutero, quando de sua defesa pela diferenciação necessária entre o que seja imbróglio humano, com vias à manutenção do *status quo* e real manifestação do querer divino, vai, em um só ato, quebrar a dimensão de poder exclusivo, monopolizado pela Igreja Católica que fazia as vezes do poeta-cantor da sociedade moderna, desde os fins do Império Romano até o século XVI.

A mencionada ruptura gera a figura de um *Deus* com mesma essência; porém, com projetos terrenos absolutamente díspares, lançando as primeiras sementes para a gradual dissecação do conceito de poder em subespécies, entre as quais a laicizada reunião de desejos humanos, conformada como realidade pelo contrato social.

De certo modo, a homogeneização acima referida produzida pelo catolicismo, numa tentativa de encastelar todas as possibilidades de conhecimento do mundo, também semeia a estrutura de argumentação que possibilita a separação progressiva entre Igreja e Estado, inaugurada efetivamente com o absolutismo. O apoio tomado pela patrística de Tomás de Aquino da filosofia de Aristóteles criando um sistema das provas da existência de Deus, fundado em um dogma, silenciosamente permite que o Deus aristotélico surja como uma sombra, balizando a quebra de toda a tentativa de manutenção de poder unitário por parte da instituição religiosa. Como diz Durant:

Mesmo assim, com sua habitual incoerência, Aristóteles representa Deus como espírito consciente de si mesmo. Um espírito verdadeiramente misterioso, pois o Deus de Aristóteles nada faz; não tem desejos, nem vontade, nem fins; é um atividade tão pura que nunca age. Absolutamente perfeito; por isso nada pode desejar; por isso, inerte. Sua única ocupação é contemplar a essência das coisas; e como ele próprio é a essência de todas as coisas, a forma de todas as formas, sua só ocupação é a contemplação de si mesmo. Infeliz Deus de Aristóteles! – pois é um *roi-fainéant*, um rei que nada faz; ‘o rei reina, mas não governa’. (DURANT, 1956, p. 86).

Da observação do autor, cabe sublinhar o fato de que da mitologia judaica resta na figura divina apenas a severidade que, pelo medo, reúne a corrente de indivíduos submetidos ao poder religioso, entretanto, naquilo que tange ao estabelecimento de um controle efetivo do poder político, restará um flanco ocupado

posteriormente pelo poder terreno do rei absolutista. Desse modo, o conteúdo do poder exercido pela instituição religiosa durante o medievo parece só ter sentido como mantenedor da dogmática dos preceitos religiosos, sem conseguir solidificar-se como poder no quadro de estruturas políticas já em processo de renovação através do movimento de reforma.

O poder terreno vai lentamente se conscientizando da leve incompetência da instituição religiosa para assumir um projeto político e, através do monarca, lança-se rumo ao intento. O deus contemplativo incapaz de resolver as questões sociais atendendo aos interesses imediatos da classe detentora do poder vai sendo substituído pela criação da figura de um *gestor* dos negócios divinos perfeitamente satisfeita com o *le roi absolu*. Este monarca será capaz de dirigir todo o processo de desenvolvimento e afirmação da figura do Estado Nação, justamente porque, ainda que não seja o próprio Deus, não abdica, muito ao revés, veste-se do *omnis potesta a Deo*. A submissão total à figura divina, por ora ganhará contornos específicos, de modo que à metafísica mitológica resta a alma, e ao *ontos* mensurável as leis do monarca.

O conceito jurídico de soberania, inserido por Jean Bodin em 1576, através de sua obra *Les Six Livres de la République*, participa justamente desta noção de absolutismo. Decorre deste fato as palavras do autor francês quando aclara: *la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une Republique*. (BODIN, 2003, s.p). A figura divina recebe todo o poder soberano, repassando-o ao príncipe que tem as condições de efetivo exercício. Nesse sentido, Bodin acaba por sublinhar que:

Esse poder é perpétuo porque pode acontecer que se dê poder absoluto a um ou a vários por certo tempo que, uma vez expirado, faz com que estes não sejam nada mais do que súditos. Enquanto estão no poder não podem chamar-se Príncipes soberanos, visto que são apenas depositários e guardas desse poder até que preze ao povo ou ao Príncipe revogá-lo, pois estes continuam seus detentores. [...] como aqueles que emprestaram seus bens a outrem permanecem seus senhores e possuidores, assim também aqueles que dão poder e autoridade de julgar ou de comandar [...] permanecem contudo investidos do poder de jurisdição que outros exercem sob forma emprestada ou precária. Eis porque a lei diz que o governador de um país, ou lugar-tenente do Príncipe, uma vez expirado seu tempo, devolve o poder como depositário e guarda do poder de outrem. (BODIN, 2011, p. 197)

Em Bodin, não é possível desconsiderar o fato de que o chamado da figura divina, quando a argumentação de que o príncipe é mero depositário do poder soberano, resulta na afirmação deste poder à medida que lhe fornece justificação no plano ideológico. Mesmo que a perfeição do poder soberano possa concretizar-se apenas na figura divina, a natureza contemplativa do Deus resultante da filosofia escolástica lança sobre o monarca toda a responsabilidade de planejar os rumos futuros da sociedade política. A medida do erro ou acerto de suas ações encontra dique de contenção em uma figura metafísica, cujo sentido de existência se perde no subjetivismo individual.

A criação de uma ficção chamada soberania, que por sua qualidade de signo jurídico serve aos interesses do monarca de opor-se ao estrangeiro e sobrepor-se ao nacional e por seu conteúdo profundamente ligado a um discurso político pragmático, consegue açambarcar a ficção teológica cristã do Deus signo puro, do emissor igreja católica e dos fiéis como destinatários. Eis o que parece ser a panaceia que oferece tamanha perenidade ao signo soberania.

A tormenta do racionalismo iluminista negando a argumentação divina reinventa como substitutivo a figura do Estado e, contrapondo-se ao poder terreno absolutista do monarca, desloca a soberania para o povo. Este movimento acaba permitindo redimensionar o universo social como ambiente capaz de fornecer lugar às mais variadas manifestações justificadoras da realidade. O discurso do estado burguês trata de reconhecer no Estado um dogma absoluto e no poder soberano a medida de sustentação deste através de um sistema de leis.

Entretanto, reconheça-se que esta primeira movimentação fez com que as variáveis do absoluto e perpétuo no conceito de soberania fizessem o caminho inverso do conceito originalmente lançado por Bodin, vez que o conteúdo deixa de ser simples parturição de uma metafísica teológica cristã absoluta, para receber outro sentido, também de base secularizada teológica, agora judaica, na figura do indivíduo associado pelo contrato, como força modificadora. Primeiro movimento, aliás de construção do conteúdo do signo soberano, na modernidade, prenunciando um longo processo de desenvolvimento, onde outras variáveis passam a se conjugar à ideia de soberania.

CAPÍTULO IV

CONTRATUALIDADE E TEOLOGIA POLÍTICA

Para muito além do que diz Schmitt acerca de sua Teologia Política não tratar de “nenhum dogma teológico, e sim de um problema teórico-científico e histórico conceitual: a identidade estrutural dos conceitos de argumentação e cognições teológicas e jurídicas” (SCHMITT, 2006, P. 74), uma questão fundamental subjaz na formação do Estado acerca das influências do monoteísmo cristão no surgimento do conceito do soberano.

Ainda que o monoteísmo¹⁷ tenha raízes mais profundas é na perspectiva salvacionista manejada pelo discurso apostólico do novo testamento que ele ganha ares de argumentação diplomática difusora. Não se pode esquecer que as cartas dirigidas por Paulo a Tessalonicenses, Coríntios e Efésios, antes de qualquer consideração puramente teológica, se é que se lhes pode atribuir tal característica exclusiva, apresentam-se como discursos persuasivos, que serão amplamente utilizados pela Igreja Católica nos anos antecedentes ao desenvolvimento do conceito bodiniano de soberania, cobrindo o período correspondente a desagregação do Império Romano do Ocidente até a Paz de Vestfália, em 1648, para fins do presente estudo. Também não seria exagero considerar que a partir do Concílio de Nicéia, em 325 a. C., a história do mundo ou o caminho para um plano salvífico encontra-se definitivamente delimitada pela escolha dos Evangelhos inspirados e pela condenação dos documentos apócrifos.

¹⁷ O monoteísmo liga-se a Amenófis IV e a implantação de culto a um deus único, Áton, no que ficou conhecido como revolução akenatoniana. “Os faraós de Tebas, querendo livrar-se da hegemonia do deus criado pelos sacerdotes, adotaram Amon como deus supremo. No fim, acabou predominando uma combinação desses dois deuses, isto é, Amon-Rá, protetor dos faraós. O prestígio de Amon-Rá somente foi abalado na época de Amenófis IV, que tentou substituí-lo pelo culto de Áton, o disco solar”. (ARRUDA, 1976,p.58)

A escolha desse projeto salvífico tem importante relação com as teorias de justificação divina do poder real, sendo essa a desnudada razão para que se compreenda o modo como os conceitos puramente teológicos são substituídos por matizes laicizadas. Tal laicização ou *secularização* de conceitos, como quer Schmitt ganha diferentes significados, desde de a paz de Vestfália, configurados por um conjunto de argumentos cuja essencialidade reside em estruturar uma dimensão que separa duas instâncias claramente: deus e homens.

Mesmo que a Teologia Cristã diga que os últimos são forjados a imagem e semelhança do primeiro, também lhes alimenta a orfandade em relação ao divino, com suas promessas de paraísos e jardins das delícias; afastando uma essencial reflexão dos homens serem também divindades, fagulhas divinas; partes do Todo.

Dessa relação exsurge a possibilidade criacional de um aparelho político divorciado dos homens ou intermediado ora, pelo poder da Igreja, ora pelo Poder do Príncipe. Contudo, a relação posterior à afirmação das unidades estatais, a altura de 1648, deflagra outro lento movimento em que a conceituação do político, deixa de se apresentar como simples substitutivo dos argumentos teológicos.

Não se trata de uma comezinha secularização conceitual que substitui o monoteísmo cristão e seu Deus pela figura do Estado, como argumenta Schmitt em sua Teologia Política. Isso porque, a partir de tal momento, a pedra angular da teoria política moderna será o lento deslocamento do poder das estruturas centralizantes, como o Estado, para os indivíduos, que cônscios de sua orfandade, pugnarão pela afirmação do político *no* indivíduo e não *através* do indivíduo. Se há um monoteísmo possível, será o de base *judaica*, ou seja, repleto de promessas, mas independente de *messias* e menos ainda, de *teo-logias*.

Toda Teologia Cristã está ligada a uma necessária experiência de fé, baseada na Revelação, estando clara nos termos *théos* e *logia*, a tradução proximal de “palavra sobre Deus. A explanação e explicação consciente e metodológica da Revelação Divina, recebida e aprendida na fé”. (RAHNER *apud* MATOS, 2005, p.16). Trata-se ainda, de uma atividade necessariamente eclesial dentro de um serviço ao povo de Deus, testemunhada no *querigma* (anúncio) e transmitida na *didaskalia* (ensino).

Essas características do pensamento teológico cristão são próprias do pensamento bodiniano, cujo foco principal está ligado a um poder que é apresentado como total, não submetido, pleno de força; eis porque a utilização do modelo divino de organização socorre o abade francês, mostrando-se como única justificativa totalizante e possível para sustentar as posições do autor dos Seis Livros da República. Apenas um poder total, pensado em favor de uma comunidade mantida sob a orientação de um princípio, cuja majestade, depende de uma revelação divina, poderia gerar o conceito de soberania de Bodin.

Contudo é preciso perceber que a questão de Bodin não diz respeito ao signo em si, mas ao discurso político, tanto assim que em momento posterior, a teologia cristã é substituída pela teologia judaica e no momento seguinte pela secularização máxima através da figura dos contratos sociais, sem qualquer modificação da forma de apresentação do mesmo discurso, levando Schmitt a conclusão de que os conceitos da política são conceitos cristãos secularizados.

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos. O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como milagre para teologia. (SCHMITT, 2006, p. 35).

Revendo o autor alemão, diríamos, caso exista secularização não seria dos conceitos e sim do discurso, pois os conceitos são lentamente esvaziados e novamente preenchidos, ou seja o que se produz na modernidade como base de justificação estatal é signo diverso, aproximado na forma, mas absolutamente alterado no conteúdo.

Nessa perspectiva o conceito nomeia e o discurso molda persuasivamente segundo suas próprias conveniências. Assim, o soberano é quem decide sobre o discurso acerca do estado de exceção e não sobre a exceção, pois o soberano não pode representar-se incluso a ordem que ele mesmo cria, abdicando de sua violência inaugural e necessária. Ao soberano não se pode impor a exceção.

Schmitt desconsidera que na teologia judaica a figura onipotente de Deus, cumpre o papel de criação da realidade, mas não de movimento da mesma realidade, tanto que o povo de Deus, em sua espera pelo messias constrói-se como povo organizado comandado por uma lei oriunda do etéreo, essa sim definitiva e absoluta, representada pelos dez mandamentos e uma lei mosaica adaptada às necessidades mais práticas do corpo político, portanto passível de ser alterada. Quando tais dimensões de organização política ficam claras surge a possibilidade de desprendimento do povo, assim como do indivíduo, de uma ideia de totalização. Não fosse tal perspectiva não haveria o sujeito segmentado em sua autonomia frente ao corpo social a que pertença.

Aquele legislador onipotente pensado por Schmitt não é a convergência do soberano, visto que ele trata apenas acerca do que é criado pelo soberano, ou seja, sua onipotência, se é que existe, vincula-se com exclusividade aos assuntos terrenos. Tal percepção apenas se mostra possível quando a mitologia cristã totalizante abre espaço a mitologia judaica bipartida em duas claras dimensões organizacionais sendo uma definida pelo fundamento inicial, metafísico e necessário e outra pela necessidade prática de organização da vida política. Como a figura metafísica é laicizada, a antiga dimensão mítica há de ser substituída pela violência originária, tema fugidio das teorizações de Schmitt pelo claro confronte à posição de Walter Benjamin.

Tal quadro permite ao liberalismo burguês secularizar-se não pela perspectiva monista cristã e sim pelo monismo judaico. Desse modo, toda contratualidade civil promana de um sujeito impossível de ser salvo por um *messias* imediato. É um Estado herético, erigido pelo liberalismo, pois não está de fato a serviço de Deus, apenas se serve dele. A partir de outros signos essa forma de organização política vai definida, ainda quando pretenda parecer homogeneizada pelos mesmos argumentos do discurso bodiniano inicial.

Fosse somente um processo de secularização, estariam os indivíduos já incluídos pela figura do Estado, mas se sobre eles se desloca a própria noção de soberania, como percebido por Rousseau, é porque tal como na antiguidade o sujeito torna-se ao mesmo tempo criador e criatura; força de organização e violência, revolucionárias.

Nesse sentido o *soberano* dispensa uma ordem normativa, não porque promane de um *nada normativo* e estabelece sua autoridade não de normas antecedentes representantes de uma *força* organizada, mas da *violência*, que nesse arranjo político subjaz encarnada em cada um dos indivíduos, que diferenciados de Deus, preservam da divindade, a possibilidade de fulminar a ordem estabelecida.

Na antiguidade a falta de percepção acerca da oposição de poder, decorre do fato do mesmo estar colocado como uma condição *parte* do que é existente, *auto* representando no existente. Talvez por isso o panteão hesiódico congregue deuses *humanizados* pensados a partir do existente e não da idealização racional *jus natural*, e sua tentativa de na primeira fase de afirmação do Estado colocar em campo hierarquicamente distintos, senhores e sujeitados.

Tal relação acaba por não subsistir, pois a medida em que se estabelecesse uma sociedade política baseada em oposições, amplia-se a tensão interna, não se criando o amálgama necessário para que o corpo político se mantenha unido, logo a única possibilidade possível é resignificar o sujeito, para que ele se reconheça no corpo e o afirme e, também se distancie dele, essa é a função que a nacionalidade tem na sociedade liberal burguesa, completamente desconsiderada por Schmitt.

Sem a nacionalidade a manutenção do corpo político depende cada vez mais da imposição da *força*, cuja convergência seria uma *situação limite*, acompanhada de uma probabilidade de desnaturação em violência, criando a perda da legitimidade da ordem estabelecida e a possibilidade de ruptura.

A nacionalidade territorializa o corpo dos indivíduos. O sujeito produzido pelo liberalismo nesse contexto é uma unidade referencial, não porque esteja sendo considerado por seus aspectos subjetivos, que como considera Schmitt, tornaria a ordem social dispersa e impossibilitada, mas porque a partir dessa nomeação o indivíduo é a própria *encarnação* do ente estatal.

Em termos outros, o *nacional* não se significa apenas pela sua subjetividade, mas pelo aspecto de afirmação da sociedade a que pertence, posto que ligado por uma ancestralidade, onde as percepções e os valores acabam por integrá-lo no universo do *amigo schmittiano*.

A nacionalidade permite que o sujeito construa-se a partir do elemento social, retirando-o do que Schmitt chama de *egocentrismo liberal*, pois o senso de pertencimento do mesmo sujeito é referenciado pela realidade objetiva comum. Nesse espaço de nacionalidade não seria possível pensar na tensão de criadora da exceção.

Diversamente do pretendido pelo autor alemão, a marca da nacionalidade produz o *amigo*, em cujo corpo encontra-se a representação do social. No contexto da unidade nacional não se apresentaria a possibilidade de surgimento do *inimigo* pressuposto de uma dissociação de identificação do sujeito com o corpo político, por outro lado a ideia de nacionalidade não afasta a ponto extremo da contraposição política, ou seja, a tensão da exceção. Como a exceção não é a sociedade política posta, mas discurso sobre, se há uma possibilidade de surgimento do *inimigo* no bojo do corpo político nacional, não há uma normalidade da vida política pressuposta e se ausente essa normalidade o viés mantenedor do corpo político não é a aproximação dos *amigos* ou a negação dos *inimigos*, pois sempre estaria antevista a tensão entre uma e outra zona, inclusa a de aproximação. Isso nos conduz a um problema que não se coloca tal como dito por Schmitt, quando afirma:

O Conceito de Estado pressupõe o conceito do âmbito político. O livro então surgido na sequência deste tornou-se, em razão disso, uma doutrina constitucional (1928) e não uma teoria do Estado. Com outras palavras: Hoje não se pode mais definir o âmbito político a partir do Estado, e sim, o que hoje ainda se pode chamar de Estado deve, ao contrário, ser determinado e entendido a partir do âmbito político. Mas a critério do âmbito político ainda não pode ser hoje uma nova substância, uma nova “matéria” ou um novo domínio autônomo. O único critério cientificamente defensável é, atualmente, o grau de intensidade de uma associação ou de uma dissociação, ou seja: a distinção entre amigo e inimigo.(SCHMITT, 2006, p. 76).

O problema não se coloca, pois se os conceitos políticos são secularizados como pensa Schmitt a partir de um monismo cristão, a noção totalizante, como demonstrado, desse tipo de pensamento afastaria a dupla dimensão política-Estado, tornando-se impossível o estabelecimento das origens dessa relação, um e outro conceito seriam ao mesmo tempo o todo.

Ainda em Schmitt, caso o Estado pressuponha o político também pressupõe a discriminação *amigo/inimigo*, tais categorias só podem ser percebidas por uma estrutura de pensamento em que se estabeleça a priori uma dimensão dúplice. Schmitt parece se referir a uma mitologia cristã, pois o seu âmbito político é totalizante, contudo o desenvolvimento de sua perspectiva traduz de modo muito mais acentuado, como dito, o monismo judaico, pois apenas tal pensamento mantém a separação entre o *povo de deus e os goi (gentios)*, mantendo, portanto a relação *eu e outro*.

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; ela pode, teórica ou praticamente, subsistir, sem a necessidade do emprego simultâneo das distinções morais, estéticas, econômicas, ou outras. O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; não tem que surgir como concorrente econômico, podendo talvez até mostrar-se proveitoso fazer negócio com ele. Pois ele é justamente o outro, o estrangeiro, bastando à sua essência que, num sentido particularmente intensivo, ele seja existencialmente algo outro e estrangeiro, de modo que, no caso extremo, há possibilidade de conflitos com ele, os quais não podem ser decididos mediante uma normatização geral previamente estipulada, nem pelo veredito de um terceiro “desinteressado”, e, portanto, “imparcial”. (SCHMITT, 1992, p. 52).

No pensamento teológico cristão seria impossível pensar o *outro*, pois a comunidade sobre a qual se produz a revelação divina não distingue quem seria o povo de deus, impossibilitando as diferenciações necessárias para caracterização do par básico – *amigo/inimigo* – pretendido por Schmitt.

Parece-nos que é no monoteísmo judaico que Schmitt encontra a secularização de seus conceitos, disposta em sua *Teologia Política*, pois é o discurso do destino sem a presença do *messias* a baliza capaz de moldar o corpo político no sentido em que foram moldadas as sociedades ocidentais.

Houvesse de fato um corpo único formado pelo colegiado de irmãos unidos por Cristo, por certo não se poderia pensar, quaisquer formas outras distantes de uma unidade; quer-se dizer que seria impossível o estabelecimento das dicotomias: estado/política ou mesmo estado/cidadãos.

Na perspectiva bodiniana, enquanto o príncipe mantém-se como o gestor dos negócios divinos, tal cisão não se mostra possível ou mesmo evidente. Assim como a manifestação divina surge no mistério da *trindade*, o príncipe submetido ao monoteísmo cristão é ao mesmo tempo *filho, senhor e espírito* unificador do corpo político.

Nesse sentido a justificação do poder real pelo direito divino apenas pode se abastecer no da sociedade de Cristo onde o poder é ao mesmo tempo gerado, organizado e retroalimentado pela mesma unidade produtora de sentido; havendo apenas uma diferenciação quanto a *forma* de manifestação.

Como anotado acima, é da definição política schmittiana a *oposição*, impossível no pensamento cristão.

Tendo-se que o monismo judaico é justificador de um Estado burguês herético, podendo ser apenas decidibilidade sobre o discurso da exceção e não a exceção em si, resta ainda saber se no soberano há *violência originária pura benjaminiana* ou mesmo ele com essa se confunde.

A tentativa de resposta a essa estrutura relacional traduz outra questão fundamental acerca da relação estabelecida entre o direito e a política, pois os contratos civis fundantes da sociedade ocidental, tem como forma base um feixe normativo que define os espaços de jurisdição e a própria existência do corpo político.

A própria exceção schmittiana surge lastreada na correlação entre o estado normativo e a possibilidade de suspensão da norma, no caso da exceção e a inflexões de pertencimento e negação do direito, por um sistema afirmado na norma e negado na exceção necessária a sua manutenção, em face da ruptura de crise. Nessa relação de pertencimento e negação, convém a observação sobre a complexidade feita por Agamben.

A exceção que define a estrutura da soberania é, porém, ainda mais complexa. Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo

se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. O particular ‘vigor’ da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos relação de exceção a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão. (AGAMBEN, 2010, p. 25)

Por outro lado, entre o político e jurídico, parece-nos também se interpor o biopoder foucaultiano, pois a sociedade gestada na lógica de exceção schmittiana, parece-nos que subjaz na crença de que a violência originária foi completamente deslocada dos sujeitos para o Estado, cumprindo nesse sentido uma tentativa de restauração e diferenciação dos conceitos de: força/violência; legítimo/legitimado; ordem de exceção/ordem estabelecida.

Somente um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido. E somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interroga tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática. (AGAMBEN, 2010, p. 12)

A difusão dos centros de poder permite uma lenta absorção do conceito de exceção como possibilidade apenas diante de uma ordem normativa, naturalizando através do discurso político essa condição como inerente e irremovível da estrutura estatal criando a necessidade de análise das filigranas discursivas e as razões de sua perenidade. Nesse arranjo a estrutura normativa, representada pelo direito, acaba por situar-se no limite entre o que é *criador e criatura, legitimo e legitimado*, levando o interlocutor do discurso a uma falsa representação de uma ordem normativa quase como uma categoria divina, justamente em razão de uma secularização do monismo judaico, como já analisado.

É como se a experiência jurídica estivesse ao mesmo tempo no momento inicial do corpo político, mas divorciada desse mesmo corpo como uma categoria a ele não pertencente, relação essa que se traduz no direito, pela própria noção de exceção, como um momento de negação e afirmação do ordenamento jurídico. Contudo o direito não pode se apresentar como uma categoria completamente autonômica em relação ao discurso político, justamente porque também é gestado a partir do mesmo ventre do poder soberano conformador da *jurisdição*.

Nesse sentido a experiência fundamente do direito não é *normativa*, mas também não pode ser *decisão*, pois como já se disse o soberano não pode limitar-se a si mesmo e menos ainda a transferir a *violência originária* que mantém na base do corpo político a possibilidade de refundação da ordem.

O direito como uma técnica de organização social, acaba por prescindir de uma atividade persuasiva, representada, inicialmente pela moral, que corresponde ao mínimo ético em torno do qual se unem os sujeitos na observância das primeiras regras de convivência humana. Tal atividade persuasiva se não lastreada ainda, pela *sanção* caracterizadora da norma jurídica, posto que fundada na moral, apenas pode persistir em seu espectro de cooptação ou manutenção desta mesma situação, pelo discurso persuasivo da política, colocando-se, no caso, como antecedente à própria experiência jurídica.

É por essa razão que a política põe-se com parturiente do direito de tal modo que qualquer tentativa de purificar a experiência jurídica de seus pressupostos políticos resultará inútil ou em camouflada relação em que o *afastamento do discurso político* é apenas outra *técnica de dominação (persuasão) política* no interior do mesmo sistema. O que nos leva a conclusão de que o direito é apenas uma das possibilidades do discurso político de organização social e tem por essa mesma motivação, um caráter muito mais precário do que o pretendido pela desejada estabilidade das normas postas. O que se quer dizer é que a *exceção* é sempre a regra de todo e qualquer ordem normativa em razão de sua precariedade e não excepcionalidade impositiva da suspensão de garantias para o retorno a mesma ordem.

Caso exista a possibilidade de se pensar sobre a exceção e portanto, o fundamento da ordem, também estaria posta a possibilidade de ruptura. Por outro lado, se o *constituído* pode ser refeito, é porque este poder não possui todas as características do *constituinte*, pois de outro modo nunca abrir-se-ia uma possibilidade de nova ruptura. É por essa razão que a própria noção de poder soberano, tem de ser repensada a partir de sua *inicialidade*, vinculada não a ordem de força que cria, mas a violência fundante que o recria.

Não se deve confundir o *poder soberano*, considerada a sua *inicialidade*, incondicionalidade com o chamado poder constituinte originário, que possui características semelhante, mas em cujo bojo nunca se encontrará a *violência originária* fundante. Sobre o dito poder, anota Alexandrino:

A teoria do poder constituinte foi inicialmente esboçada pelo abade francês Emmanuel Sieyés, alguns meses antes da Revolução Francesa, em sua obra “Qu'est-ce que le Tiers-État?” (“O que é o Terceiro Estado?”). Inspirou-se nas ideias iluministas em voga no século XVIII, e foi aperfeiçoada pelos constitucionalistas franceses posteriores, com destaque para Carré de Malberg (que incorporou a ela a ideia de soberania popular preconizada por Rousseau). [...] Contemporaneamente, porém, é hegemônico o entendimento de que o titular do poder constituinte é o povo (e não mais a nação), pois só este tem legitimidade para determinar quando e como deve ser elaborada uma nova Constituição ou modificada a já existente. A soberania popular, que é, na essência, o poder constituinte do povo, é a fonte única de que procedem todos os poderes públicos do Estado. Mesmo nos regimes ditoriais é o povo o único e legítimo titular do poder constituinte [...]. (ALEXANDRINO, 2012, p. 79-80)

No movimento de criação do corpo político através do poder constituinte originário não há a transferência da *violência originária*, a estrutura estatal criada. Diz-se isso, pois houvesse a dita transferência não abrir-se-ia a possibilidade de resistência a ordem estabelecida, em razão das situação de excepcionalidade. Ausente a resistência, o governo *legitimado*, instalado por esse poder, tornar-se-ia *legítimo*, e nenhum membro da comunidade social, ainda que lhe atingidos os direitos fundamentais poderia se opor a ele. Contudo não é o que ocorre.

Nesse sentido a *violência* fundante é coisa diferente da *força*, transferida na organização de um novo sistema jurídico. Essa diferença é que se permite antever que nenhum regime jurídico instalado, mesmo diante da necessidade de implantação de um *estado de exceção*, tem a possibilidade de proceder ao aniquilamento dos sujeitos a ele submetidos, pois a sanção jurídica está baseada na *força* estabelecida pelo poder primário e não na transferência da *violência*. Essa permanece potencialmente centrada nos sujeitos participantes do contrato social. Como a *violência* irrompida pode significar a modificação total dos sistemas jurídicos e sociais, assim como a transferência da *força*, todas as formas de organização serão *legitimadas*, mas nunca *legítimas, in totum*.

Tradicionalmente a *violência* tem sido pensada apenas como face negativa do poder e a contrário sensu, fica perceptível que muito além da coação ela também se coloca com uma potência difusa e criadora da ordem.

Ora, a violência é um termo que designa, dentre outras coisas, “constrangimento físico ou moral, uso da força e coação”; todavia, é comum aplicar-se ao termo a expressão poder. Entretanto, poder significa, para além de “faculdade ou possibilidade”, um direito de deliberar, agir e mandar, bem como se relaciona à noção de vigor ou potência. Ou seja, não aparece como uma expressão de constrangimento ou coação, mas precisamente, seu status quo filosófico diz respeito “à potência exercida de modo difuso, e não necessariamente explícito, pelo conjunto das relações sociais sobre os indivíduos, e que lhes impõem determinações que regulam seus modos de ser: comportamento, interesses, ideologias, etc”. Com efeito, buscando um olhar mais preciso acerca da co-relação entre os dois termos, verifica-se que esta [...] confundiu-se com uma outra expressão, a saber: a de força, a qual, por seu turno, tem seu sentido político expresso como a “ação de obrigar alguém a fazer algo”, isto é, significa a violência e a coercitividade que, costumeiramente, ocorre por meio da manifestação de atos arbitrários e despóticos. (AMITRANO, 2006, p. 79-80)

Quando Schmitt diz que aquele que tem a possibilidade de decisão sobre o estado de exceção tem o poder soberano, desconsidera que a possibilidade decisão apenas será total, portanto, *legítima*, caso todos os membros do corpo social, acordem a transferência da violência, e permaneçam nesse mesmo acordo. Se apenas um único sujeito não transfere a violência, o governo deixa de ser legítimo e passa a ser legitimado, abrindo-se a possibilidade de *resistência*.

A resistência surge sempre em face de uma *ordem de exceção*, diante do ataque a um determinado grupo, que não tendo transferido a violência fundadora opõe-se a esse ataque, criando uma invariável tensão e denunciando que todas as formas estatais e suas decorrência estabelecidas, são apenas legitimadas, portanto, precárias e instáveis.

Diríamos que a diferença entre o estado de exceção e a ordem estabelecida, se perfaz a partir do fato de que no segundo há uma tolerância com a utilização dos mecanismos de força previamente transferidos na fundação de uma nova ordem constitucional, e no primeiro há uma suspensão de garantias como medida de manutenção da utilização da força, e não da violência, tal como acordado inicialmente no contrato. É importante sublinhar que mesmo tal suspensão não atinge todas as garantias, pois se isso houvesse estaríamos diante de uma *ordem de exceção*, cuja implicação principal é a abertura da possibilidade de utilização da violência e ainda o desfazimento do Estado pela resistência também violenta.

A ordem de exceção decorre do fato de existirem grupos com maior possibilidade de exercício da violência, seja por conta dos meios utilizados para tal, seja, pela manifestação numérica de vontade no mesmo sentido. Na tensão instaurada por esse exercício a *defesa legítima*, não se mostra como uma opção, senão a única saída em relação aos atentados cometidos contra outrem.

No quadro da ordem de exceção não poderão ser considerados os mecanismos de manutenção utilizados pela ordem estabelecida pela força, não porque se lhes houvesse retirado a violência, mas porque a ordem fundada pela força é uma opção feita frente a violência, de organização do grupo social, que se quebrada pelo exercício arbitrários das razões de cada membro do grupo, faz com que a base pré-estatal novamente se coloque com a sua instabilidade costumeira. Com isso se quer dizer que o momento de decisão conformador do estado de exceção, é na verdade um traço do exercício de violência, perpetrado pelas maiorias, aparentemente ligadas pelas visões comuns, e não pode implicar de per si, na legitimidade de nenhuma ordem social ou jurídica, muito ao revés, tal momento significa a tensão de desfazimento dessa ordem social baseada na força, que ele pretende preservar. Por isso a perspectiva político-teológico vinculante a legitimidade e legalidade é preciso de considerar essas duas manifestações distintas, sob pena de como fez Schmitt criarmos uma noção totalizante encapsulada pela ideia de decisão. Nesse diapasão menciona Salgado:

Em Schmitt, o conceito de soberania está ligado ao conceito político-teológico de transcendência, em primeiro lugar, e se vincula também aos de legitimidade e legalidade. [...] o centro político-teológico da transcendente noção de legitimidade, a justificar-se pela tradição e, com isso, na hereditariedade, e que, em última instância, encontra sua origem doutrinária na concepção agostiniana da submissão da Cidade dos Homens à Cidade de Deus, por força do princípio *omnis potestas a Deo*. A imanentização desse princípio de legitimidade ocorre, decididamente, a partir da Revolução Francesa, em 1789, quando o poder passa a entender-se, conclusivamente, como pertencente ao povo e sua legitimação se realiza na forma da representação, como o que surge o Estado Democrático, segundo o princípio de homogeneidade popular (para Schmitt), portanto, uma democracia nacional. O poder se concentra na representação da vontade do povo por meio da legitimidade, cabendo a essa representação a edição de leis [...] O exercício do poder em última e definitiva instância o revela como poder soberano, ou seja, com a existência do Estado está em superioridade com relação a qualquer norma [...] a decisão o torna desvinculado de qualquer norma e, nesse sentido, é absoluto, pois o soberano estabelece as condições pelas quais o direito é posto, ou seja, todo ordenamento, inclusive o direito, funda-se em uma decisão e não em uma norma. (SALGADO in SCHMITT, 2007, p. 23)

Na perspectiva tratada neste estudo a legitimidade associa-se à violência originária (poder de criação) e a legalidade a ordem estabelecida (poder de manutenção), vinculada à força, de modo que o conceito do soberano é superior e anterior ao Estado porque dele se diferencia. Ou seja, o Estado é um produto precário do soberano e a ordem normativa apenas uma das técnicas de arranjo político possíveis dentro das possibilidades de recriação do poder. Assim, ao povo não detêm apenas o poder, mas muito além, a violência criadora desse mesmo poder, não havendo na figura do Estado nenhum absolutismo e permanência totais, possíveis.

No estado de exceção a possibilidade de retirada das garantias políticas dos indivíduos à exemplo, decorre da necessidade decisória para manutenção do *status quo*, obstada pela utilização dos mecanismos democráticos do processo legislativo ordinário, rotineiramente mais demorados e baseados em estudos e discussões. Nesse universo a decidibilidade é uma imposição para manutenção, contudo, nunca se permitirá, sob esses mesmos argumentos, também à exemplo, o assassinio puro e simples do sujeito, pois seria um contrassenso pensarmos que os indivíduos reúnam-se em contrato social, na esperança de serem molestados a tal ponto que suas vidas sejam colocadas no ponto máximo da falência, ou seja, a morte. Se o Estado se vale

desse expediente, está incorporando a violência que não lhe foi transferida, portanto, abrindo a possibilidade de seu desfazimento e derrubada.

A tentativa de substituição da violência mítica essencial, pelo discurso de poder e da legitimidade, atende a um discurso persuasivo político que impondo uma necessidade da figura estatal, tal como posta, tenta esvaziar a ação do sujeito que passa a ser considerado quase como um pressuposto *ficcional* das sociedades modernas.

Esse sujeito *ficcional* parece completamente desnecessário a todo um sistema de organização paradoxalmente na dependência dele. Por isso, pensando uma segunda convergência fundante do corpo político é preciso refletir sobre a relacional *eu versus outro* nos espaços de homogeneidade discursiva estatal.

CAPÍTULO V

O EU *VERSUS* O OUTRO

A análise acerca da relacional *Eu versus Outro* também impõe um retorno à teologia política de base semítica, posto que parece-nos estar no monismo cristão à linha de diferenciação entre tais categorias, a partir de uma ideia desenvolvida pela filosofia religiosa judaica centrada na noção de *povo escolhido*.

É importante entender o povo judeu não só do ponto de vista da descrição feita por Deus – “primeiro entre as nações” – mas de sua auto definição. O povo “eleito” é como o judeu se definiu desde o início de sua história. Na Idade Média, quando ele foi reduzido a um humilde servo, ele acreditava que ele, e não o senhor feudal, fora eleito por Deus. Isto lhe deu a força interior para resistir a numerosos e poderosos conquistadores. A história judaica é o único registro escrito e duradouro que contém o ponto de vista do vencido. (LAMM, 1999, p. 259).

Muito além de um simples fundamento teológico, existe a ideia de um povo historicamente determinado pela vontade de um deus, de uma força inicial e criadora, amalgamando um corpo político, homogeneizando e ao mesmo tempo servindo de fomento ao seu desenvolvimento. Isso porque a aliança Sinaítica forjada entre deus e os homens não se trata de uma determinação unilateral; antes, é bilateral, indestrutível e oferecida a todos os judeus, sejam os que assim são considerados pelo acaso, seja os por opção.

Na verdade há duas dimensões bastante claras no pensamento judaico: (1) uma determinada por uma aliança dita Patriarcal, em que a afirmação se dá em relação à própria *pessoa religiosa* e; (2) outra Sinaítica, dada por um conjunto de ações recíprocas, obrigando tanto a Deus como aos sujeitos a ele submetidos.

A Aliança Patriarcal foi projetada primariamente para obrigar a Deus, não a Abraão nem seus descendentes. É unilateral – Deus escolheu, Deus prometeu. Para sempre. Não se espera nenhuma reciprocidade. [...] Esta é uma clara garantia ao povo judeu de que Deus assegura sua sobrevivência, de que os judeus continuam sendo o povo escolhido por Deus – mesmo que ocasionalmente escorreguem para trás, O deixem irado, violem Seus mandamentos. Sua aliança com Abraão é incondicional.

A Aliança Sinaítica posterior é um contrato bilateral – exige ações recíprocas de fé e sua experiência interior com Deus. Isto quer dizer que, embora os judeus permaneçam sendo o povo de Deus, se eles pecarem, serão punidos; se violarem Sua Confiança, Ele violará a deles. A Aliança Patriarcal aborda a essência vital da persona religiosa – a pessoa de fé e sua experiência interior com Deus. A Aliança Sinaítica relaciona-se com comportamento externo da pessoa, ordenado por Deus. Abraão ensina como sentir-se judeu; o Sinal ensina como agir como judeu [...]. (LAMM, 1999, p. 98)

A decorrência lógica da aliança *sinaítica*, por sua base bilateral, é a de um *eu* que, embora existente pela graça de Deus, lhe é independente. Outra decorrência do caráter sinalagmático dessa mesma aliança, é que Deus, assim como os sujeitos, está determinado por um âmbito legal da aliança, sendo que a “a aliança sinaítica é consequência de um “acordo negociado” entre duas partes “iguais”. (LAMM, 1999, p. 259)

Assim, entre o *povo escolhido*, ainda que existam disparidades entre seus membros, essa nunca se define por uma diferença de substância, pois todos estão em igualdade de condições para celebrarem os *acordos negociados* com a divindade. A única diferença possível será, então, determinada entre aqueles que não *contratados* com o Deus encontram-se fora da esfera de sua aliança, os *gentios*.

Contudo a perspectiva do *gentio* não pode ser alinhada ao conceito moderno do *outro*, como o que se opõe, com toda a sua carga de repulsa social dispensada, pois uma das características do contrato com a divindade é dirigir-se, também, aos que não fazem parte da aliança, eis porque o caráter não proselitista do judaísmo.

E as alianças permanentemente envolvem todas as pessoas que “entram para a aliança”. Aqueles que decidem entrar mais tarde, em gerações subsequentes, são considerados como tendo estado espiritualmente presentes no Monte Sinai naqueles dias. Na verdade, os ancestrais dos convertidos podem muito bem ter estado lá antes que um descendente posterior no registro genealógico decidisse desertar. (LAMM, 1999, p. 97)

Tal perspectiva faz com que o *outro*, no arranjo social, não seja significado como *tensão* ou *perigo*, menos ainda o *inimigo* que, colocando em risco o modo vivendi dos *amigos*, precise ser sumariamente eliminado. Não se cuida de dizer que entre os judeus não existam restrições à figura dos *gentios*, mas aqueles estão referenciados na própria divindade, portanto o discurso que lhes é referente não coloca a necessidade do *outro* como afirmação do *eu*. Assim também como há para o *gentio* a possibilidade de sua conversão e pactuação da aliança, porque se pressupõe a estada no Sinai no momento de fundação desta, é de se reconhecer no judaísmo uma ausência de exclusivismos éticos, capazes de hierarquizar a relação entre o *eu* e *outro*, tal como hoje se o concebe, tendo ela, portanto, outras raízes que a nós parece ligadas à ruptura cristã.

No projeto cristão há a necessidade de intermediação da figura divina, que pelo batismo é capaz de remir os pecados e diferenciar essa comunidade dentro do corpo social.

Que todo o povo de Israel fique sabendo com certeza que Deus tornou Senhor e Cristo aquele Jesus que vocês crucificaram. Quando ouviram isso, todos ficaram de coração aflito e perguntaram a Pedro e aos outros discípulos: “Irmãos, o que devemos fazer?” Pedro respondeu: “Arrependam-se, e cada um de vocês seja batizado em nome de Jesus Cristo, para o perdão dos pecados; depois vocês receberão do pai o dom do Espírito Santo. Pois a promessa é em favor de vocês e de seus filhos, e para todos aqueles que estão longe, todos que o Senhor nosso Deus chamar. Com muitas outras palavras, Pedro lhes dava

testemunho e exortava, dizendo: “Salvem-se dessa gente corrompida”.
(ATOS DOS APÓSTOLOS, 2, 36-40)

No monismo cristão a *santidade* do sujeito se faz não porque ele esteja em igualdade com a divindade, a ponto de contratar com ela um projeto salvífico, mas pela anulação completa de sua humanidade *espúria*, renovada pelo perdão dos pecados. O cristianismo nasce com o *exclusivismo ético salvacionista*, divisando o mundo entre os salvos e não salvos, redefinindo o conceito do *gentio* como o que repulsa a fé; o herético a quem não é passível de reconhecimento o reino *glorioso* da divindade; enfim o *outro*. A partir dessa noção o novo *povo escolhido* se refez e se opõe a tudo que lhe era contrário.

A noção de ter sido escolhido foi reconhecida como algo de tão formidável que não podia simplesmente ser desprezado ou “preenchido” pelo cristianismo que procurava sobrepuja-lo. O conceito, portanto, foi cooptado pela fé emergente que seguiu em frente, ensinando que eles haviam suplantado o “antigo” povo escolhido, os judeus, e que, de agora em diante, eles eram o povo eleito. Foi sua atitude, mais do que qualquer outra coisa, que dividiu e continua a dividir ambas as fés. A própria ideia dos cristãos, que alegam ser “o verdadeiro Israel de Deus” implica a completa rejeição dos judeus e a revogação da aliança eterna com Deus – e isto é impensável, até absurdo, e portanto é uma anátema para o povo judeu. (LAMM, 1999, p. 259)

O cristianismo cumpre nesse sentido, além da já mencionada justificação na fase inicial do conceito de soberania bodiniana, o papel de manter uma centralização política oposta ao *outro* e suas possíveis e violentas investidas. Na verdade, no espaço inaugurado pelo *messias* não há a possibilidade de existência do *não cristão*, razão pela qual ou ele é absorvido e catequizado ou não goza da existência da comunidade do deus novo.

Mesmo que no discurso cristão se possa perceber uma ideia de comunidade, essa talvez melhor se mostrasse como um simples *comunitarismo*, lugar onde todos os valores do grupo são reafirmados cada vez em que tenham sido colocados em xeque por modos de vida, existências, sentires e visões de mundo diferentes. Há no pensamento cristão a absorção paulatina e a *absolvição* pelo batismo daqueles que são restaurados pela fé cristã - à exemplo, o espaço aos visigodos, ostrogodos e outros

bárbaros ou mesmo a maometanos orientais e ainda, aos silvícolas ameríndios que ao longo do processo de desenvolvimento ocidental são *eliminados*. Suas diferenças são homogeneizadas por uma comunidade catequizante de Cristo, sendo-lhes a outra opção, o simples e próprio aniquilamento.

É nessa terra de oposição e contrariedade entre secularizações dos monismos judaico e cristão que o contratualismo moderno parece deitar raízes. O espaço de surgimento do *outro* emerge como uma tensão de possibilidade e movimento e de repulsa, controlado por processos artificiais de homogeneização da dita tensão, através do discurso persuasivo político e seus decorrentes sistemas legais. Essa tensão própria em relação ao *outro*, iniciada com a *boa nova evangelista cristã* e secularmente desenvolvida na consciência ocidental, tem como convergência mais óbvia o já assinalado por Arendt:

O antisemitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o totalitarismo (não apenas a ditadura) – um após o outro, um mais brutalmente que o outro – demonstraram que a dignidade humana precisa de nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra, cuja vigência desta vez alcance toda a humanidade, mas cujo poder dever permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas. (ARENDT, 2004, p.13).

Se é no contexto das sociedades políticas que há o desenvolvimento da tensão em relação ao *outro*, cumpre observar em que moldes tais relações são desenvolvidas, o que pode ser visto já a partir do contratualismo básico. O presente estudo segue a esteira hobbesiana, cabendo à justificativa na escolha pelo fato de que Hobbes é o primeiro autor ocidental a perquirir a necessidade de criação de uma instância política e jurídica de organização dos homens através do contrato.

É preciso que se pontue ainda que pensar a estrutura jurídica, nesse sentido, é essencial para compreensão de como essa tensão de *repulsa* vai lentamente sendo absorvida por um sistema de leis passando de uma clara oposição violenta para um espaço de *legalidade-legitimidade*, onde o indistinto de tais categorias banaliza a barbárie por vezes cometida contra os sujeitos e, ao mesmo tempo, protege a ação

violenta, como se necessária a manutenção do corpo político diante da ameaça gerada pelo *outro*.

Toda a segunda parte do *Leviatã* trata-se de um refinado discurso acerca do Estado e de suas estruturas de manutenção entre estas as jurídicas. Mais além, Hobbes ainda destrincha a natureza humana afastando-a de seu caráter bonômico e colocando-a em uma permanente tensão de guerra basilar, também, a contratualidade.

Ao discursar sobre a origem interna dos movimentos voluntários chamados paixões e da linguagem que os exprime, deixa assente a possibilidade de *aversão* como uma condição necessariamente humana.

Dos apetites e aversões, alguns nascem com o homem, como o apetite pela comida, o apetite de excreção e exoneração (que podem também, e mais propriamente, ser chamados aversões, em relação a algo que se sente dentro do corpo) e alguns outros apetites, mas não muitos. Os restantes são apetites de coisas particulares e derivam da experiência e comprovação de seus efeitos sobre si mesmo ou sobre os outros homens. Porque das coisas que inteiramente desconhecemos, ou em cuja existência não acreditamos, não podemos ter outro desejo que não o de provar e tentar. Mas temos aversão, não apenas por coisas que sabemos terem-nos causado dano, mas também por aquelas que não sabemos se podem ou não causar-nos dano. [...] Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto de seu ódio e aversão chama *mau*, e ao de seu desprezo chama *vil* e *indigno*. (HOBBES, 1974, p.37)

A aversão acerca do que, apesar de não nos ter causado dano, cria a zona de antagonismo, parece-nos, perfeitamente caracterizada por Schmitt.

O antagonismo político é a mais intensa e extrema contraposição e qualquer antagonismo concreto é tanto mais político, quanto mais se aproximar do ponto extremo, do agrupamento amigo-inimigo. No interior do Estado, enquanto unidade política organizada que, como um todo, coincide com a distinção amigo-inimigo, e além disso, ao lado das decisões primariamente políticas e sob a proteção das decisões tomadas, produzem-se numerosos conceitos secundários de “político”. [...] Contudo, também aqui permanece constitutivo par ao conceito de político um antagonismo e contraposição no interior do Estado, relativizados, entretanto, pela existência de unidade política do Estado, que engloba todos os antagonismos. (SCHMITT, 1992, p. 55-56)

Essa zona de antagonismos, se baseada em uma essencial manifestação da natureza humana, teria por consequência um perene estado de tensão impossibilitador da constituição de um Estado Jurídico contratual e, mesmo até se constituído, a consequência de impossibilidade da guerra como uma decorrência da “inimizade, pois esta é a negação ontológica de outro ser”. (SCHMITT, 1992, p. 59)

Por outro lado, se o antagonismo persiste e se coloca exemplificado pelos fatos históricos gerados pela *razão da barbárie*, e esta se constitui a partir de uma certa *naturalização* da oposição e da posição do *outro* em relação ao dado, o enigma edipiano continua insoluto, seja porque o contratualismo civil, parece ter falhado no refreamento das paixões do sujeitos, seja porque as zonas de *amizade* não são tão bem tecidas como se esperava.

Na tentativa de resposta voltemos ao homem hobbesiano, avesso ao que não comprehende tanto quanto ao que lhe causa mal, mas também dotado da curiosidade de investigar as causas dos eventos.

Em primeiro lugar, é peculiar à natureza do homem investigar as causas dos eventos a que assiste, uns mais, outros menos, mas todos os homens o suficiente para terem a curiosidade de procurar as causa de sua própria ou má fortuna.

Em segundo lugar, é-lhe também peculiar, perante toda e qualquer coisa que tenha sido um começo, pensar que ele teve também uma causa, que determinou esse começo no momento em que o fez, nem mais cedo ou mais tarde. [...]

Os dois primeiros motivos dão origem à ansiedade. Pois quando se está certo de que existem causas para todas as coisas que aconteceram até agora ou no futuro virão a acontecer, é impossível a alguém que

constantemente se esforça por se garantir contra os males que receia, e por obter o bem que deseja, não se encontrar em eterna preocupação com os tempos vindouros. (HOBBES, 1974, p. 69)

Quando os homens, procurando as causas de suas boas ou más fortunas, relacionam a esse segundo aspecto a sua *aversão* natural, tendem a tomar o *outro* no sentido próprio do *antagonista* irredutível ao universo dos amigos, perfazendo a tensão interna do sistema político. É de se admitir, como acima dito, que a ascensão da cultura cristã traz tal aversão em termos teológicos, segmentando o espaço de crédulos e incrédulos. Mesmo que no *Leviatā* hobbesiano a divindade coloque-se como um primeiro motor, ela se manifesta como uma zona de naturalização da ordem estabelecida, com todas as oposições e idiossincrasias a essa ordem correlatas.

O reconhecimento de um único Deus eterno, infinito e onipotente pode ser derivado do desejo que os homens sentem de conhecer as causas dos corpos naturais, e suas diversas virtudes e operações, mais facilmente que do medo do que possa vir a acontecer-lhes nos tempos vindouros. Pois aquele que de qualquer efeito que vê ocorrer infira a causa próxima e imediata desse efeito, e depois a causa dessa causa, e mergulhe profundamente na investigação das causas, deverá finalmente concluir que necessariamente existe (como até os filósofos pagãos confessavam) um primeiro motor. Isto é, uma primeira e eterna causa de todas as coisas, que é o que os homens significam com o nome de Deus. E tudo isto sem levar em conta a sorte, por cuja preocupação se produz nos homens uma tendência para o medo, desviando-os, ao mesmo tempo, da investigação das causas das outras coisas, dando-lhes assim ocasião de inventar tantos deuses quantos forem os homens que os inventem (HOBBES, 1974, p. 70)

Como já se disse, a existência dessa potência divina primária, inicial, de certo modo naturaliza a *aversão* gerada pela *ansiedade* sobre uma causa não descrita. Considerada que toda uma ordem natural é causa para tudo o que existe, é de se concluir que a própria ascensão do cristianismo surge como a recriação da ordem de oposição em relação ao *outro*, naturalizando a *repulsa* como condição pertencente a ordem tão necessária ao combate quanto a manutenção.

Importa sublinhar que não se esta querendo aqui acusar Hobbes da oposição *repulsiva* do século XIX ao *outro* não adequado, cujo clímax máximo é o *holocausto* perpetrado no XX; o que se quer pontuar é que no bojo do contratualismo civil

ocidental há uma *tensão* permanente ora camuflada por um discurso religioso totalizante, ora substituída por um discurso de soberania, ora apagada pela ideia de nacionalidade, mas sempre potencial e grave.

Essa *tensão* parece se situar fora do matiz pré-estatal hobbesiano, ainda que também não se dirija por uma notação valorativa entre bem e mal, justo ou injusto. Também fora dela se circunscreve, porque se dá a partir de um poder comum instituído. Como diz Hobbes:

Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. [...] Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. (HOBBES, 1974, p. 79 e 81)

É como se o Estado inaugurado pela *força* estivesse a se apropriar de uma *violência originária*, que como já dito, não pode ser por ele apropriada. O movimento de tensão em relação ao *outro* é muito mais um movimento de esvaziamento da capacidade de rebeldia do sujeito, pela negação do reconhecimento do elemento estranho; do que um movimento próprio de aniquilação física.

É um estado perene em que a *força* travestida da legalidade-legitimidade tenta tomar para si a *violência* que lhe cria e a mantém, e isso pode ocorrer apenas através do *outro* que funciona tanto como o oposto da ordem como a afirmação da mesma.

Um bom exemplo da sutileza desse movimento, em termos foucaultianos, diríamos da microfísica do poder desse movimento, é a tentativa de eliminação da população judaica através do morticínio em escala. Cabe aqui a nota de Foucault acerca dessas nuances quase imperceptíveis do poder.

O que faz com que o poder se mantenha e seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como um força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. [...] As monarquias clássicas não só desenvolveram grandes aparelhos de Estado [...] mas instauraram o que se poderia chamar uma nova “economia” do poder, isto é, procedimentos que permitem fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo contínua, ininterrupta, adaptada e “individualizada” em todo o corpo social. Estas novas técnicas são ao mesmo tempo muito mais eficazes e muito menos dispendiosas [...] do que as técnicas até então usadas e que repousavam sobre uma mistura de tolerâncias mais ou menos forçadas [...] e de cara ostentação (intervenções espetaculares e descontínuas do poder cuja forma mais violenta era o castigo “exemplar”, pelo fato de ser excepcional). (FOUCAULT, 2009 , p. 8)

A eliminação do povo judeu comporta não apenas o exercício de uma atividade repressiva; antes, cria-se uma estrutura industrial de morte na tentativa de recriar um *volkgeist* alemão puro das influências judaizantes, como se fosse possível.

Nesse sentido, o maior produto das Câmaras de Gás de Auschwitz não é o morticínio em si, ainda que relevante obviamente, mas o esvaziamento dos sujeitos que os situa, inclusive fora da condição de objeto, tornando-os plenamente irrelevantes. No caso também não nos parece possível a aproximação do *homo sacer* de Agamben ou do conceito de *blosses leben (mera vida)*, de Benjamin, pois em ambos os casos a desqualificação do sujeito redunda em seu reconhecimento como *possível* e a banalização do mal, ligada à razão da barbárie, parece não se dar a essa predicação. Ao tornar o sujeito irrelevante ele deixa de ser portador dessa violência originária irruptiva e o jogo político interno é deslocado do campo do legítimo para o pragmático. *Mata-se, não porque seja necessário, mas porque se pode matar.*

Até agora, a crença de que tudo é possível parece ter provado apenas que tudo pode ser destruído. Não obstante, em seu afã de provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriram, sem o saber, que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar. Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. Do mesmo modo como as vítimas nas fábricas da morte ou

nos poços do esquecimento já não são “humana” aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos situa-se além dos limites da própria solidariedade do pecado humano. (ARENDT, 2004, p. 510).

De qualquer modo, mesmo diante da banalização máxima do mal, como descrito por Arendt, é preciso considerar o fato de que mesmo diante da absurda hipótese dos nazistas terem conseguido o intento de extermínio da *população judaica*, ainda subsistiria na base do *Reich* a nuvem de *tensão* acerca do retorno do *espírito judeu* e da condução dos assuntos Estatais, dando perenidade aquilo cuja intenção foi o apagamento absoluto.

Tais argumentos demonstram que o *outro* é uma condição de existência da sociedade política, sendo, portanto, um pressuposto do político, pois ele cria a tensão necessária ao movimento do corpo político. Isso nos leva a crer que o *outro* pensado a partir de uma perspectiva do cristianismo representa apenas uma predicação declarativa, ele não foi criado junto do arranjo cristão, é apenas declarado como uma condição de desenvolvimento do pensamento cristão. Sendo ele declarado, também se deve reconhecer nele uma antecedência ao próprio arranjo discursivo que dele se vale. O *outro* é uma das facetas intransferíveis do soberano.

Ao hostilizar o *outro* como condição de sua existência, o *monismo cristão* possibilitou uma sociedade política, não através da homogeneização dos iguais, mas da significação destes pela diferença. O movimento inicial de repulsa parece ter fugido a teorização política tradicional em que a tensão de violência produzida no interior do contrato é categoricamente distinta da violênciaposta aos olhos entre os que se dão a vida ou a morte. Repita-se, a violência nestes termos não é a oposição da ‘não violência’ ou mesmo a paz; a violência do soberano reside na insolúvel tensão dialética heraclitiana, que une os contrários e os preserva como termos opostos, mas essenciais ao mesmo discurso de permanência irredutível pela síntese.

O *outro* é a ponte entre o realocamento do poder e da legitimidade e a nova homogeneização do corpo político. Pensado a partir de uma difusão contínua do poder, forjada com base na tensão de *repulsa* interna, capaz de redimensionar a tensão básica de violência em espaços de *homogeneidade* e *pluralidade*. A presença do *outro* é a transformação da *hierarquia-superioridade* em *comunicação-coordenação*, é a dimensão de uma técnica própria de um soberano includente.

Epílogo

O DISCURSO DA ESPERANÇA E A SOBERANIA RENOVADA

Epílogo I - Os anos depois do medo

Após a Segunda Guerra Mundial não há mais multipolaridade concernente à visão dos Estados, vive-se, na verdade, uma multicentralidade de poder a partir do indivíduo. E como os indivíduos produzem-se e reproduzem-se em níveis de simultaneidade de exercício de poder, só se pode ver neles a *biopolítica foucaultiana*.

Entre o saldo da Segunda Guerra Mundial, o mundo assistiu à queda do bicentenário multilateralismo, encabeçado pelos países europeus ocidentais, ruir junto aos muitos escombros de uma Europa destroçada. Dois anos após o término do conflito, em 1947, o presidente americano Harry Truman inaugurou, substituindo a antiga divisão de poder mundial, a era da bipolaridade, cujo término deu-se após a queda do mundo socialista em 1989.

De fato, a tentativa de afastamento da ameaça socialista dar-se-ia nos primeiros anos, pós 45 com os programas de reconstrução europeia financiados pelos Estados Unidos, como representantes do mundo capitalista. Tais programas criaram espaço para o nascimento das primeiras tentativas de integração de caráter comunitário, trazendo uma nova *sub-regionalização* do poder.

A *sub-regionalização* em comento representada pelas uniões dos países em bloco, respondeu em seu nascimento a aspectos conjunturais trazidos pelo conflito, sendo que tais aspectos também fizeram emergir um pensamento de reconstrução, divorciado da exclusiva defesa dos interesses puramente nacionais. Eis porque já em 1948, dentro da perspectiva do *European Recovery Program*, os arquirrivais desde

1871, franceses e alemães, assentam um diálogo em cuja convergência estará o germe da União Europeia, traduzida pelo Tratado da CEE de 1957.

Deste modo, os papéis assumidos pela figura do Estado a partir da segunda metade do século XX passam a realçar características anteriormente negligenciadas, criando novas possibilidades para o estudo das questões internacionais. Após a Segunda Guerra, a necessidade de cooperação — com base em interesses econômicos, comerciais, culturais e de defesa dos direitos humanos — fez com que um concerto de vontades baseadas na fraternidade surgisse como realidade.

Convém sublinhar que já nos fins da Primeira Guerra, 1914-1918, durante as negociações de paz em Versalhes, tentou-se estabelecer um cenário de relações internacionais entre países divorciado dos obscuros acordos políticos de gabinete, como já assinalado. O presidente americano Woodrow Wilson, entre os quatorze pontos cuja defesa e sugestão lhe couberam, salientou a ideia da Diplomacia Aberta como possível saída aos vindouros confrontamentos belicistas. Infelizmente, o conflito de 1939-1945 deixou bastante clara a ideia de que o mundo não absorveria de todo a mensagem do estadunidense.

Por certo, outros fatores concorrem para a explicação do conflito de 1939, inclusive relacionados à ferocíssima paz oferecida aos países capitulados em 1918, mas o que de fato afeta o presente estudo é a ideia de que pós 1945, o *drapeau bleu* da Revolução Francesa, a fraternidade, inseriu-se nas mais diversas negociações dos atores internacionais, não como simples observação, mas como princípio.

A partir de 1945, com a Carta de São Francisco, documento que cria a organização das Nações Unidas, surge à possibilidade de construção de uma nova fase para a soberania chamada fraternal. Diz-se possibilidade já que a própria estrutura da ONU macula-se pela manutenção da divisão centro-periferia em termos de potencial bélico através dos assentos permanentes em seu Conselho de Segurança. De qualquer modo, o Preâmbulo da Carta das Nações Unidas, e o comentário que se lhe faz Accioly:

Nós, os Povos das Nações Unidas, resolvidos a preservar as gerações futuras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço de nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade dos direitos dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas criando a possibilidade de que a instituição torne-se mero fantoche a serviço de interesses específicos.

Não obstante a ênfase dada aos direitos humanos na Carta, dúvidas forma levantadas pro alguns dos mais conceituados internacionalistas quanto ao seu valor. Accioly é categórico ao afirmar que a Carta não define esses direitos, nem os garante compulsoriamente, mas acrescenta que não constituem mera declaração de princípios e que os Estados têm o dever de respeitá-los e de observá-los. Esta interpretação continua correta, mas com o evoluir da instituição a questão perdeu peso diante da afirmação cada vez mais acentuada dos direitos do homem. (ACCIOLY, 2002, p. 352).

Em face de tais dizeres é preciso reconhecer que ao contrário do ocorrido após a Primeira Grande Guerra, quando o Tratado de Versalhes explicitou a clara intenção de sacrifício dos causadores da guerra, a Carta das Nações Unidas, bem como outras convenções a exemplo, Convenção para a prevenção e repressão do crime de genocídio; Pacto Internacional sobre direitos civis e políticos etc., traduzem a ideia de criação de um espaço internacional cuja coexistência não seja obstada por quaisquer irracionais.

Em 1948, com o objetivo de desenvolver os princípios da Carta de São Francisco, outra importante declaração a Declaração Universal dos Direitos do Homem também sublinharia “que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz do mundo”. A presente perspectiva cria a possibilidade dos indivíduos novamente exigirem o lugar que o poder burguês na maioria das vezes formalizou, todavia não garantiu, qual sejam centros em torno dos quais as legislações dos países devem gravitar e não o contrário.

Esta nova ótica também, em certa linha subverte, a ideia *rousseauniana* de soberania popular, a media que quebra a regra da ditadura da maioria como parâmetro do justo, reconhecendo em cada indivíduo uma potencialidade sujeita a direitos plenamente defensáveis. De tal modo que surge a possibilidade dos segmentos marginalizados, geralmente minoritários, projetarem-se socialmente sem o horror do esmagamento pelo peso da maioria.

As diferenciações passam a serem representações legítimas da pluralidade que compõe o mundo social e não apenas perturbações à organicidade da ordem estabelecida. Alçando voos de fomento à dinâmica social, com seus intrincados diálogos em torno das mais diversas questões, desmascarando os valores tradicionais, protegidos pelo discurso linear de agregação.

A perda da identidade nacional em favor de uma identidade mundial acaba gerando um espírito de refutação da argumentação utilizada para nortear as relações internacionais com base em perspectivas exclusivamente políticas, econômicas e militares. Uma vez que os direitos já não mais representam grupos nacionais e sim seres humanos, a defesa da socialização dos benefícios deve ser também, deslocada do espaço nacional para a comunidade internacional.

Todavia, tal deslocamento apenas pode lograr êxito se flexibilizado o conceito de soberania tomado conteúdo dentro de uma nova perspectiva de articulação com os próprios indivíduos em um processo lento, porém progressivo de desenvolvimento. Entendendo o desenvolvimento na esteira do que diz Amartya Sen:

Desenvolvimento é o fortalecimento da liberdade de escolha do indivíduo para levar o tipo de vida que lhe é importante. Essas escolhas são denominadas capacidades e sua abordagem no campo dos direitos humanos relaciona as questões de desenvolvimento à liberdade, que implica o alargamento das escolhas nas esferas civis, políticas, sociais, econômicas e culturais. Nesse sentido, pobreza é a privação de capacidades básicas e comprehende, assim, os vários aspectos da vida e não somente os relativos à renda. (SEN in SANTOS, 2002, p. 90)

A sociedade pluralista parece não mais querer fiar-se por sendas marcadas pelo comportamento majoritário. Cada vez mais a maioria cede lugar a grupos que transitam e se inter-relacionam, sem a preocupação de representarem nada além dos valores muito específicos que defendem.

Aparentemente esta instabilidade é apenas reflexo de uma sociedade de níveis de individualismo maximizado; entretanto, ao que parece, toda afirmação individual representa de algum modo a quebra de algum sistema de poder. Como acima anotado de Sen, a capacidade traduz-se em liberdade à medida que existe o alargamento no universo de escolhas e por que não, de defesa de direitos.

Em termos relativos à soberania, esta capacidade individual de escolha reverbera na modificação da figura dos atores internacionais. Até o presente as nações tem sido o veículo através do qual os indivíduos projetam-se no universo internacional. Porém, a medida em que o indivíduo percebe-se capaz, pode per si reivindicar, às vezes contra seus Estados pátrios, certos direitos transcendentais não assegurados pelo fato de pertencerem a uma coletividade humana e não nacional. As perspectivas são, aliás, corroboradas pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos e pela Convenção Americana de Direitos Humanos, respectivamente.

A Comissão Interamericana, segundo os artigos 35 e 41 da Convenção Americana de Direitos Humanos, representa todos os membros que ratificaram a Convenção e possui a função de promover a observância e a defesa dos direitos humanos proclamados e reconhecidos pelos Estados. Em relação à Convenção Americana de Direitos Humanos, a Comissão pode processar petições individuais e interestatais contendo alegações de violações de direitos humanos. O procedimento individual é considerado de adesão obrigatória e o interestatal é facultativo. Ao contrário da Convenção Europeia de Direitos Humanos, a Convenção Americana de Direitos Humanos dispõe que qualquer pessoa – não só a vítima – pode peticionar à Comissão, alegando violação de direitos humanos de terceiros.

Por outro lado, o artigo 61(1) da Convenção Americana de Direitos Humanos estabelece que somente Estados partes e a Comissão podem processar Estados perante a Corte Interamericana. Particulares que peticionaram à Comissão não podem acionar a Corte, dependendo inteiramente da convicção jurídica da Comissão sobre o caso. (ACCIOLY, 2002, p. 361 e 363)

Não apenas em relação à representação frente a tribunais internacionais este poder de reforço da figura do indivíduo deve ser tomado como norte de estabelecimento de toda ordem estatal. Importa perceber-se que o modo de ação interindividual também deve ser determinado por parâmetro diversos da tradicional antítese estado-indivíduo (antítese marxista).

No espaço plural e fraterno não caberia uma tensão dialética que representasse não mais do que a guerra contínua entre possuidores e despossuídos, em termos contraditórios. O diálogo de criação dos modelos de organização social, dentre eles o direito, deve apresentar caminhos de complementariedade, o que acaba nos chamando à visão da dialética implicação complementariedade.

Essa dialética compreende o processo histórico, não como uma sucessão e sínteses que se imbricam através de novas teses e antíteses, mas sim como um “processo sempre aberto, no qual os fatores opostos se implicam e se complementam, sem jamais se reduzirem um ao outro, ao contrário do que ocorre na dialética hegeliano-marxista”. (REALE, 1999, p. 91).

Nesse sentido, a construção de um novo ideal de soberania passa pela afirmação dialética complementar da pluralidade, inclusive normativa. Direitos que se referem especificamente ao gênero humano talvez não mais possam ser vistos dentro de uma perspectiva puramente dualista, alicerçada na soberania clássica com sua divisão de espaços interno e externo.

Certamente como já pugnava Kelsen, uma ordem monista talvez se torne uma realidade necessária à asseguração do Estado Nacional. Em tempos de soberania fraternal:

Cada vez menos os passaportes e documentos legais serão capazes de regular nossos movimentos através das fronteiras. Uma nova geografia é estabelecida pela multidão à medida que os fluxos produtivos de corpos definem novos rios e portos. As cidades da terra se tornarão de imediato grandes depósitos de humanidade cooperativa e locomotivas para circulação, residências temporárias e redes de distribuição em massa de ativos e seres humanos. (HARDT, NEGRI, 2002, p. 421)

Epílogo II – O discurso da esperança

Ao contrário do teatro da antiguidade, o *epílogo* não é o encerramento da ação teatral principal, pois o texto do soberano surge modificado, assim como os sujeitos a que se dirige não podem mais se escudar em um racionalismo ingênuo na sua pretensão de perfeição.

A racionalidade ocidental produtora do Estado Nacional e seus discursos de justificação dos sistemas legais de proteção e da identificação do humano como centralidade também foi capaz da barbárie que, de certo modo, anulou-a em sua perfeição messiânica e criativa.

A constatação mais patente trazida pela Segunda Grande Guerra é que o problema da violência, portanto do poder, decorre de como ela tem sido cooptada e dirigida pelos grupos políticos, a partir do esvaziamento dos sujeitos como portadores dessa força irruptiva. Infelizmente, o dito esvaziamento também é um produto da racionalidade libertadora do iluminismo.

A dita racionalidade, ao se colocar como vitoriosa, deixou de perceber, entre os seus iluminados discursos, a produção de um espaço de realidade similar ao absolutismo real. O Rei que não poderia fazer mal ao súdito acabou sendo substituído por uma razão colocada nos mesmos termos. Contudo, tanto em um quanto em outro as premissas se mostraram falsas.

A segunda metade do século XX pode ser vista como a inauguração de uma racionalidade a partir da barbárie suplantadora de um racionalismo iluminista ideal, não para desconstruí-lo, muito além, apenas para afirmar-lhe outra faceta negligenciada por modelos ideais de convivência humana.

De certo modo, todos os discursos sobre o Estado, sua gênese violenta ou sobre o poder, padecem do pecado original dessa racionalidade insuficiente para refrear os atentados contra os indivíduos.

Tal sujeito também não pode mais se colocar como um simples *produto* submisso a sistemas normativos e jurisdicionais que lhe são alheios, face às suas claras ilegitimidades. Em zonas em que a *territorialização* do poder se dá sobre os

corpos dos indivíduos qualquer poder que se pretenda centralizante e exclusivista corresponde ao retorno do soberano em termos bodinianos, ou seja, hierarquizados e absolutos.

Parcimoniosamente, o discurso de poder no ocidente tende a deslocar-se da questão de origem da *violência*, para a teorização sobre suas formas de organização, como se esses dois lindes fossem de fato sinônimos. Parece-nos que essa confusão corresponde a uma tentativa de afastar os indivíduos dessa violência originária na base do sistema estatal, de tal maneira, que estando fora desse universo, não se lhes reconheça qualquer participação no processo de afirmação ou mesmo revisão, dessa figura artificial chamada Estado.

Em outros termos, a interdição ao pensamento acerca de outras propostas de racionalidade, de discursos sobre o soberano e a violência foi o que permitiu o desenvolvimento da máquina de propaganda sobre a superioridade dos modos de vida políticos até hoje estabelecidos, como se fossem intocáveis e inamovíveis. Qualquer tentativa revisional soa a um comportamento sacrílego ou mesmo redundância à respeito de tema, aparentemente, já decantado.

Como já se disse, não há no epílogo uma finalização de qualquer processo, senão início de uma nova vertente discursiva que enxerga nos sujeitos uma maior possibilidade de poder, antes reconhecida apenas à figura estatal. O sujeito nesse universo é o portador da *violência originária* que cria o sistema político, é o portador do *biopoder*, que ao lado dos centros de sanção inaugurados pelo arranjo da *força*, vão exercendo de modo simultâneo as influências políticas, não como um ponto de suplantação, mas de *coordenação* dos interesses do corpo político.

É preciso ainda revisar a noção de poder fundante do corpo político acerca dessa violência que não se desloca do sujeito e se alinha aos aspectos policiais e as estruturas jurídicas de manutenção, como tradicionalmente tem se pensado.

Nesse sentido, não há qualquer justificativa para o alinhamento da violência originária, portada pelo sujeito a um poder próprio da polícia, como considerado por Benjamin, ainda quando divisado entre a *instituição* ou *manutenção* do direito¹⁸.

¹⁸ A perspectiva adotada no trabalho considera a *violência* como instância distinta da *força*, ou seja, os sistemas criados, entre estes os policiais, constituem-se também de modo precário, vez que não são portadores

O poder da polícia se emancipou dessas duas condições. É um poder instituidor do direito – cuja função característica não é promulgar leis, mas baixar decretos com expectativa de direito – e um poder mantenedor do direito uma vez que se põe à disposição de tais fins. (BENJAMIN, 1986, p. 166)

Como já se disse o direito é apenas uma forma de arranjo de força, precário e modificável, cuja organização, como já historicamente visto, não pode significar um atentado contra os sujeitos de modo a aniquilá-los.

As várias formas de controle estabelecidas pelo Estado, na tentativa de controle da violência originária portada pelos sujeitos, demonstram que a mesma daquele não depende. Por outro lado, o *biopoder* dos sujeitos cria uma estrutura coordenada com centros difusos de poder, agindo verticalmente em relação às instâncias criadas pela *força* e horizontalizadas pela relação entre os próprios sujeitos.

Na guisa conclusiva é de se reconhecer que apenas sobre o sujeito reside o *soberano* e, também, apenas a partir dele o *soberano* se decompõe nas várias formas de organização social. Portanto, repensar o sujeito e o papel de sua racionalidade é refazer o *soberano* e suas consequências. Por todas essas razões a revisão do discurso político do *soberano*, como uma categoria centrada no sujeito, é um discurso da esperança.

exclusivos da violência originária, aqui considerada intransferível. A força de manutenção do direito não apaga a própria possibilidade de irrupção e inauguração de uma nova ordem normativa.

REFERÊNCIAS

Referências Primárias

- AGAMBEN, Giorgio. *O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- _____. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- _____. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- _____. *O Reino e a Glória*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- ALEXANDRINO, Vicente. *Direito Constitucional Descomplicado*. 9. ed. Rio de Janeiro: Método, 2012.
- AMARAL, Albert Jr. *Curso de Direito Internacional Público*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *Crítica da Violência e Crítica do Poder in Documentos de Cultura e Documentos de Barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- HOBSBAWM, Eric. J. *A Era dos Impérios (1875-1914)*. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- _____. *A Era do Capital (1848-1875)*. 15. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- _____. *A Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *A Era das Revoluções (1789-1848)*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

- BODIN, Jean. *Os Seis Livros da República. Livro Primeiro*. São Paulo: Ícone, 2011.
- _____. *Os Seis Livros da República. Livro Segundo*. São Paulo: Ícone, 2011.
- _____. *Os Seis Livros da República . Livro Terceiro*. São Paulo: Ícone, 2011.
- _____. *Os Seis Livros da República . Livro Quarto*. São Paulo: Ícone, 2012.
- _____. *Os Seis Livros da República . Livro Quinto*. São Paulo: Ícone, 2012.
- _____. *Os Seis Livros da República .Livro Sexto*. São Paulo: Ícone, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 27. ed. São Paulo: Graal, 2009.
- _____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- GUERRA, Sidney. *Curso de Direito Internacional Público*. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.
- GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. *Quinhentos anos de periferia*. 2. ed. Porto Alegre: Contraponto, 2000.
- HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Império*. 4 ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- HEGENBERG. *Explicações Científicas*. São Paulo: USP, 1969.
- HOBBES, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Editor Victor Civita, 1974.
- LAMM, Maurice. *Bem-Vindo ao Judaísmo: retorno e conversão*. 3. ed. São Paulo: Séfer, 1999.
- LESSA, Antônio Carlos. *História das Relações Internacionais: A Pax Britannica e o mundo do século XIX*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- LITRENTO, Oliveiros. *A Ordem Internacional Contemporânea: um estudo da soberania em mudança*. Porto Alegre: Fabris, 1997.
- LOHBAUER, Christian. *História das Relações Internacionais II: O século XX: do declínio europeu à Era Global*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- LUCAS in *Bíblia Sagrada edição pastoral*. São Paulo: Paulus, 1990.
- MATOS, Henrique Cristiano José. *Estudar Teologia: iniciação e método*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

- NASSER, Salem Hikmat. *Fontes e Normas do Direito Internacional: um estudo sobre o Soft Law*. 2. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2006.
- PAUPÉRIO, A. Machado. *O conceito polêmico de soberania*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1958.
- PECEQUILO, Cristina Soreanu. *Introdução às Relações Internacionais*. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- REALE, Miguel. *Lições Preliminares de Direito*. 24. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.
- REIS, Palhares Moreira. *Introdução à Ciência Política*. 4. ed. Recife: Universitária, 1983.
- SCHMITT, Carl. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Massachusetts: The MIT Press, 1988.
- _____. *O Conceito do Político*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- _____. *Legalidade e Legitimidade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.
- _____. *O Guardião da Constituição*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.
- SILVA, G. E. do Nascimento, ACCIOLY, Hildebrando. *Manual do Direito Internacional Público*. 15. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.
- SOLON, Ari Marcelo. *Teoria da soberania como problema da norma jurídica e da decisão*. Porto Alegre: Fabris, 1997.
- SUESS, Paulo. *Introdução à Teologia da Missão: convocar e enviar servos e testemunhas do Reino*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- TORRANO, Jaa. *Teogonia – a origem dos deuses*. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- WENDZEL, Robert L. *Relações Internacionais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- WEFFORT, Francisco C. *Os Clássicos da Política*. 8. ed. São Paulo: Ática, 1997.

Referências Secundárias

- ALVES, A. C.; et al. *O que é filosofia do Direito?*. São Paulo: Manole, 2004.
- AMARAL, Alberto Jr. *Curso de Direito Internacional Público*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

- AMSELEK, Paul. *Théorie des actes de Langage, Éthique et Droit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- ARENDT, Hannah. Origens do Totalitarismo. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 2004.
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- ARRUDA, José Jobson de Andrade. *História Antiga e Medieval*. São Paulo: Ática, 1976.
- BECHARA, Evanildo. *Moderna Gramática Portuguesa*. 37. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BENEYTO, Juan. *Historia de las Doctrinas Políticas*. 4. ed. Espanha: Aguilar, 1964.
- BONAVIDES, Paulo. *Do Estado Liberal ao Estado Social*. São Paulo: Saraiva, 2002.
- CARR, E. H. *Vinte Anos de Crise (1919-1939)*. 2. ed. Brasília: Editora de Universidade de Brasília, 2001.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 19 ed. São Paulo: Saraiva, 1995.
- DUARTE, A. M. *Filosofia Pós-Metafísica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Arquimedes Edições, 2006.
- DURANT, Will. *História da Filosofia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.
- FERRAZ, Tércio Sampaio Jr. *A Ciência do Direito*. São Paulo: Atlas, 2009.
- FERREIRA, Bernardo. *O Risco do Político*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- FERREIRA, João. *História Viva*, São Paulo, ano 1, n. 4, Fev. 2004.
- GARCIA, Othon Moacyr. *Comunicação em prosa moderna*. 18. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000.
- LEAL, Rosemíro Pereira. *Soberania e Mercado Mundial*. 2. ed. São Paulo: Editora de Direito, 1999.
- LEITE, C. H. B.; PIMENTA, P. R. L.; PELÁ, C. *A validade e a eficácia das normas jurídicas*. São Paulo: Manole, 2005.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo*. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- MAIOR, A. Souto. *História Geral*. 18 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- SEN, Amartya in SANTOS, C. A. *Proteção Internacional dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2002.

WEBER, Max. *Ciência Política – duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1999.

WILLIAMS, Raymond in TOMAZI, Nelson Dacio. *Iniciação à Sociologia*. São Paulo: Atual, 1996.